

Per Ditlef Fredriksen

karet/kroppen/identiteten

# Introduksjon



Temaet for dette studiet er spannforma leirkar i graver. Og graver handlar om død. Men døden er ikkje noko som berre eksisterer. For å kunne ha ein samanheng og å ha ein plass blant menneske må døden integrerast i ei vidare forståing av tilveret. Dette kan gjerast på fleire måtar. Plassering av døden i ein sirkulær livsstraum er ein måte å gjere det på. Ein annan er å knytte han til årstidene. Og enno ein er å førestelle seg døden som noko det er lettare å gripe, noko som er lettare å forstå (Barley 1995: 151f.). I ein slik samanheng kan keramikk sjåast. Keramiske kar kan gje teknologiske måtar å forstå menneskekroppen og døden på, slik vert det noko meir enn behaldarar til å koke i, servere i eller bære vatn i. Det vert *noko å tenke med*. Leirkar bringer saman biologiske, teknologiske og sosiale endringar i ein enkel metafor (ibid.). Ei slik forståing av keramiske kar dannar her utgangspunktet for handsaminga av spannforma leirkar i graver. Eg må i denne samanhengen understreke at tanken om å sjå parallellar mellom keramikk og førestellingar om død og grav i eldre jernalder i Vest-Noreg er framlagt tidlegare. Kari K. Kristoffersen viser til eit syn på relasjonen mellom keramikk og menneskekropp i overgangsritual som eg i det følgjande vil argumentere for:

*Thus, the production of ceramic can be seen as an image of transition rites. The transformation of the clay or the pots can be seen as a metaphor for the human body, and the process of production itself a metaphor for the transformation process the human body undergoes during burial rituals* (K. Kristoffersen 1991: 117).

Men kva er eit spannforma leirkar, kvar og når vart denne keramikken brukt, og – kan hende det mest sentrale spørsmålet – kva er det som gjer at spannforma leirkar her vert vigd særskilt merksemd i gravene?

## Det spannforma leirkaret

Eit karakteristisk trekk ved spannforma leirkar er storleiken deira. Det minste karet i denne undersøkinga er berre 4,3 cm høgt, det største er 15,5 cm. Fram til Haakon Shetelig si vesle avhandling om keramikken frå 1904 vart kara omtala som

”urtepotteformede urner” (Shetelig 1904: 42). Spannforma leirkar ser ut som små spann eller blomsterpotter og rommar gjennomsnittleg 1,5 liter (Solberg 2000: 143). Tilsynelatande utan samanheng med samstundes keramiske tradisjonar oppstår spannforma keramikk brått i det arkeologiske materialet i yngre romartid (Kleppe 1993: 293), i det fjerde hundreåret e.Kr. Dei vert borte etter midten av det sjette hundreåret, ved slutten av folkevandringstid. Spannforma leirkar er sjeldan funne utanfor grensene til det noverande Noreg. Det er funne nokre få eksemplar i Jämtland, Medelpad, Värmland og Bohuslän, samt eitt eller to kar frå Jylland (Magnus 1984: 140 m. ref.; Rolfsen 1974a: 109 m. ref.; Kleppe 1993: 296 m. ref.). Karet førekjem særleg langs kysten av Sør- og Vestlandet, men det er òg funne langs heile kysten nord til Troms fylke og i indre strók av det sørlege Noreg (Rolfsen 1974a: 109). Keramikken er funne i busetnads- og nausttuftkontekstar forutan å vere funne i graver (Magnus 1980: 275; Kleppe 1993: 293). Den store mengda og representasjonen i fleire ulike kontekstar gjorde spannforma leirkar tidleg til ein kronologisk ”Leitfossil” i norsk arkeologi (Magnus 1984: 139).

Johs. Bøe (1931: 165) viser til at spannforma leirkar er funne i nær sagt kvar einaste grav frå folkevandringstid på Sør- og Vestlandet, i fylka Aust-Agder, Vest-Agder, Rogaland, Hordaland og Sogn & Fjordane (Kleppe 1993: 293). I yngre romartid og i folkevandringstid er menneske gravlagte både i branngraver og i ubrente graver i Sør- og Vest-Noreg i heile tidsrommet med spannforma leirkar (sjå Solberg 2000: 76ff., 135). Leirkara er funne i samanheng med begge formene for gravlegging. Den gjennomgåande representasjonen i gravene har fått Bente Magnus til å stadfeste at ”[t]here are reasons to believe that there may have been only one bucket-shaped pot for each person buried” (Magnus 1984: 142). I ljøs av forståinga av keramiske kar som ”gode å tenke med” om kropp og død utgjer dette ymta forholdet mellom gravlagt individ og spannforma leirkar grunnlaget for problemstillingane i denne oppgåva.

## Problemstillingar

Ut frå dette særskilte forholdet i gravene vil eg trekke fram to hovudproblemstillingar. Den første handlar om *relasjonen mellom menneske og spannforma leirkar i graver*. Kvifor er det grunn til å tru at det har vore eitt spannforma leirkar for kvar gravlagt person i gravkontekstane frå yngre romartid og folkevandringstid, eit samsvar mellom menneske og leirkar som har gått på tvers av ulike former for gravlegging? Korleis kan keramikken som del av symbolikken i graver sjåast i samanheng med menneske sitt syn på seg sjølve, både som levande og døde? Den andre hovudproblemstillinga handlar om *mellommenneskelege relasjonar og spannforma leirkar si rolle i desse*. Korleis er ulike utformingar av spannforma leirkar nedlagte i graver relaterte til endringar i

samfunnet i eldre jernalder i Vest-Noreg? På kva vis kan endringar i produksjon og bruk av slike keramiske kar sjåast i samanheng med endringar i relasjonar mellom menneske? Desse problemstillingane krev avklaring av korleis vi kan tilnærme oss mening i arkeologiske kontekstar – korleis vi kan forstå materiell kultur, menneskelege handlingar og hendingar i fortid.

## Hermeneutikk og ontologi

*Den hermeneutiske sirkelen* er ein viktig del av arkeologisk forståing (Hodder 1999: 32f.), og har to sider. Vi må på den eine sida så langt som råd er forstå eit individ eller ein gjenstand på bakgrunn av si eiga tid, sitt eige miljø og vurderingar som vart gjort, samt søke å forstå dei subjektive og mentale tankestrukturane som ein gong i tida skapte mening for det som skal tolkast. Med andre ord må vi forstå *heilskapen* (samfunnsmessige vurderingar og normer) for å forstå *delen* (t.d. individet). Den andre sida innebærer ei erkjenning av at på same vis som det som skal tolkast ein gong tida var i ein spesifikk meningsssamanheng, er den som tolkar påverka av dei same kreftene. Det tolkaren les inn er avgjort av dei vurderingane og det språklege innhaldet tolkaren sjølv gjer bruk av. Vi har alltid ei form for *før-forståing*. Denne førforståinga er ikkje berre unik for tolkaren, ho er òg i stadig endring. Tolkaren inngår i eit spesifikt samfunn og er eit unikt individ, vakse opp i eit særskilt miljø. Etter som tolkaren veks opp og tek inn nye inntrykk endrast forståing og innsikt. Den tolkande kjem derfor heile tida til nye forståingar og meningar (Jensen & Karlsson 1998: 26f.).

Innan humanistisk vitskap er det ofte referert til eit skilje mellom logisk positivisme og hermeneutikk. Dette skiljet er relatert til at det i forskinga om mennesket og kunnskapen finst grovt sett to vegar å velje. Vi kan sjå mennesket primært som eit biologisk tilvere eller i første rekke som eit sosialt tilvere. Skiljet viser til ulike oppfatningar av dei grunnleggande vilkåra for eksistensen. Vi går med andre ord ut frå ulike *ontologiar*, ulik lære om ideane og det værande, det som ligg til grunn for ulike ”verdsbilete” (ibid.: 1):

*Ontologi (græsk af on: varen og logos: lære): læren om varen. (...) Det ontologiske grundspørgsmål er: Hvorfor er noget overhovedet? Hvorfor er der ikke intet? Hvad er forskellen mellem fx en ting og et menneskes måde at være til på? (Stefánsson & Sørensen 1998: 407)*

Materien er i positivistisk ontologi eksistensen sin ureduserbare grunn. Alt er her materie som på ulike vis reagerer på einannan ut frå visse grunnleggande lover. Det verkelege eksisterer såleis i seg sjølv og er uavhengig av menneskeleg medvit.

For å oppnå kunnskap om mennesket må vi i følge ei slik tenking derfor sjå til forholdet mellom menneske og det materielle. Menneskelege ting utgjer ein del av den årsakskjeda der menneske og samfunn står i forhold til omgivingane sine, og som menneska må tilpasse seg. For hermeneutisk ontologi er det derimot viktigast å tilnærme seg menneska sine idear og oppfatningar om sin og andre sin eksistens. Ut frå eit slikt syn er menneska sine ulike idear om den tinglege verda avgjerande for forståinga av denne. Det fins med andre ord ikkje noko verkeleg, objektiv verd som er uavhengig av det subjektive menneskelege medvitet (Jensen & Karlsson 1998: 33f.).

Dette er relatert til spørsmålet om menneskeleg *persepsjon* – om korleis vi som menneske skapar oss ei oppfatning av verda rundt oss, slik som dei tinga vi ser, dei luktene vi kjenner og dei hendingane som skjer. Den rådande ideen frå Descartes er at det er subjektet sjølv som er det mest sentrale ved forståing, og at menneskeleg persepsjon enkelt uttrykt inneberer ei kopiering av ei ytre verd, at persepsjon berre er ein kopi av den eksterne verda. Denne kartesianske tenkinga har skapt ei kløft mellom det tenkande subjektet og den oppfatta ytre verda. Verda har slik blitt til noko bortanfor for oss som menneske, noko som vi på avstand kan forhalde oss til og sjå på. Det antroposentriske og det dikotomiserande mellom subjekt og objekt som den kartesianske tankemåten inneberer vert kritisert frå ein fenomenologisk ståstad. Sentrale namn innan denne kritikken er Martin Heidegger og Maurice Merleau-Ponty (ibid.: 83f.; Jensen 2000: 58).

Kritikken av det kartesianske skiljet mellom objekt og subjekt danner i denne oppgåva bakgrunnen for forståinga av relasjonen mellom menneske og materiell kultur, og – i forlenginga av dette – relasjonen mellom menneske og spennforma leirkar i graver. Her vil vere eit ontologisk utgangspunkt i den filosofiske og eksistensielle hermeneutikken, med dei elementa av Hans-Georg Gadamer (1988) sin hermeneutikk som Harald Johnsen og Bjørnar Olsen (1992) viser til. Gadamer si tenking er påverka av Martin Heidegger og *Being and Time* (1973). Forståing vert ikkje å sjå som ein metode for å sikre ei deltakande identifisering av ei fjern verkeleg verd. Heller enn å vere utanfor ei verkeleg verd, eit subjekt versus eit objekt, er forståinga hos Gadamer ein måte å vere *i* verda på (Johnsen & Olsen 1992: 434). I ein hermeneutisk arkeologi er det slik sett det dialektiske forholdet mellom fortid og notid som bør vektleggast (ibid.: 437). Eit historisk medvit kan berre verkeleggjerast som dette dialektiske tilhøvet. Historia er ikkje så mykje eit *objekt* i det fjerne – noko vi kan tolke, undersøke og forstå på avstand – som eit *subjekt*, ein (med)verkande faktor i tolkingane våre om fortida (Stylegar 1995: 7 m. ref.). Namn som særleg vert vektlagde i samanheng med relasjonen mellom materie og menneskeleg medvit er Maurice Merleau-Ponty (1969) og George Lakoff & Mark Johnson (1980; 1999).

## Samfunnsforståing og tid

Stadig fleire samfunnsvitarar erkjenner at vi i studie av samfunn og sosial endring må ta omsyn til både verknaden av individa sine handlingar og kva overordna strukturar har å seie (Olsen 1997: 164). Dette vert gjerne omtala som tanken om "the *duality of structure*, which relates to the *fundamentally recursive character of social life*, and *expresses the mutual dependence of structure and agency*" (Giddens 1979: 69, uth. av forf.). Den *refleksive* sosiologien (ibid.: 47; Bourdieu & Wacquant 1995: 59f.), slik denne er utforma av m.a. Anthony Giddens og Pierre Bourdieu, står sentralt i debatten om menneskeleg sosial handling i arkeologi. Menneskeleg handling, eller "agency" (sjå Johnson 1989; Dobres & Robb 2000), kan seiast å vere måten ting vert oppnådd på av individ i samfunn (Barrett 2001: 141). Bourdieu og Giddens sine tankar om refleksivitet i det menneskelege tilveret er i denne oppgåva gjennomgåande for forståinga av samfunn og kultur. Synet på menneske i samfunn kan her såleis seiast å vere i tråd med John C. Barrett sitt syn når han seier at menneske

*has the power to act and human agency operates knowledgeably and reflexively. Agents are therefore accepted as monitoring their own actions as well as the actions of others in the construction both of their world and of themselves culturally and socially* (Barrett 2001: 141).

Dette omsynet til menneske og handling aksepterer derfor òg implikasjonane til "den doble hermeneutikken" (Giddens 1989: 7ff.), der samfunnsvitskapane erkjenner at kunnskapen deira om sosiale forhold må ha rom for dei subjektive kunnskapane til dei som skapte desse tilhøva (Barrett 2001: 141f.). Eg vektlegg her element av filosofisk-eksistensiell forståing av hermeneutikk. Heidegger sitt omgrep om *tid* har imidlertid vist seg vanskeleg å bruke innan arkeologi for å forklare historisk endring av samfunn (Gosden 1994: 114; sjå Kyvik 2001: 51ff.). Heidegger sine perspektiv er forsøkt tilrettelagt for studie av samfunn ved å kombinere desse med Bourdieu sine empiriske analysar, og i første rekke vektlegginga hans av praksis, der *habitus* og *felt* er nøkkelomgrep (e.g. Gosden 1994; sjå Bourdieu & Wacquant 1995; Kyvik 2001: 55). Tid vert produsert og strukturert av menneskeleg praksis, det vert slik ikkje noko utanfor for oss sjølve, noko objektivt, men vert ein del av vår subjektive, kroppslege erfaring (Gosden 1994: 124). Men korleis kan vi ut frå ei forståing av tid som menneskeleg praksis forklare aspekt ved norrøne samfunn i eldre jernalder?

Vår objektive, kronologiske tidsforståing var ukjent for dei norrøne menneska. Truleg var tida i staden syklisk ordna, og sentrert rundt det menneskelege subjektet (Hastrup 1992: 29f.). Oppfattinga av tid kan òg relaterast til dei norrøne menneska si historieførståing. Dette må dermed innebere at menneske i jernalderen såg endring på ein heilt annan måte enn vi i dag gjer (Hanisch 2001: 21f.). Giddens

sitt utgangspunkt for forståing av samfunn er at ”*every social actor knows a great deal about the conditions of reproduction of the society in which he or she is a member*” (Giddens 1979: 5, uth. av forf.). Han understrekar det avgjerande med tradisjon og rutinemessige handlingar i det sosiale livet. Rutinar vert i første rekke formidla gjennom ritual i dagleglivet. Ulike typar ritual som markerer overgangar i menneske sin livssyklus kan òg ha liknande funksjon. Sosial orden vert slik reproduisert gjennom formidlinga av normer, ideal og ritual (Bourdieu i Hanisch 2001: 19).

*Ritual* er føreskriven formal atferd for forhold som ikkje er overgjeve teknologisk rutine, og som refererer til mystiske tilvere eller makter (V. Turner 1967: 14). Eit viktig aspekt ved ritual er å *institudere* i den sosiale ordninga (Bourdieu 1996: 27ff.). Å institudere er å bringe menneskeleg samkvem som føregår i samhøve med normer som er meir eller mindre uuttalte og underforståtte over i fastsette normer og reglar for innbyrdes atferd (Østerberg 1997: 90). *Institusjonar* er gjentekne sosiale praksisar som er djupt sedimenterte i tid og rom innan sosiale system. Dei er vedvarande og inkluderande på det viset at dei er vidfemnande blant medlemmene av eit fellesskap eller samfunn (Giddens 1979: 65f., 80). Dei kan dermed seiast å vere meir djupareliggande strukturar enn andre aspekt ved samfunn, og kan relaterast til Giddens si utsegn om at nokre samfunnsaspekt kan endre seg relativt raskt, medan andre aspekt held endring attende (ibid.: 2ff., 69ff.). Til dømes viser Morten Hanisch (2001) og Kristin Oma (2001) at enkelte djupareliggande strukturar i nordiske jernalderssamfunn kan seiast å ha vore svært seige. Slike strukturar kan gjennom ein tolkingsprosess tilnærmast gjennom å sjå materiell kultur i graver frå eldre jernalder som uttrykk for symbolske meiningsinnhald i eit langtidsperspektiv. Ein slik tolkingsprosess, der jernalderssamfunn vert sett som å ha enkelte djupareliggande strukturar som er seigare enn andre, kan gjere bruk av historiske analogiar frå eit seinare tidsrom (Hanisch 2001: 22; sjå òg Norr 1998: 29; Gansum 1999: 444ff.).

## Meining og analogi

Som nemnt må vi i den hermeneutiske sirkelen forstå heilskapen for å forstå delen (Jensen & Karlsson 1998: 26). *Meininga* til ein del kan seiast å komme av relasjonen den har til heilskapen, medan heilskapen vert forstått ut frå relasjonen mellom delane. Dette er ein dialektisk prosess som oppstår på mange nivå, slik at ein heilskap på eit nivå vert ein del på eit anna nivå (Hodder 1999: 32f.). For å få heilskapane sette saman på eit nivå til å passe saman med større og meir inkluderande heilskapar brukar vi *analogiar* og *samanlikningar* (ibid.: 45). Arkeologar handsamar ikkje-skrivne leivningar av menneskeleg aktivitet (Håland 1988: 130). Mening i arkeologisk kontekstar er derfor noko som må tolkast, og analogiar og samanlikningar vil alltid danne bakgrunn for tolkingar.

Analogi er overføring av informasjon frå ein kontekst til ein annan, frå eit samfunn til eit anna, på grunnlag av likskapar mellom dei (Hodder 1982: 16). Eg vil her gjere nytte av relasjonelle analogiar. Desse søker å avklare relasjonar mellom ulike aspekt i analogien. Dei ulike assosiasjonane vert sett som gjensidig avhengige av kvarandre (ibid.; Oestigaard 1997: 20). Evaluering av relasjonelle analogiar må balanserast opp mot tolkinga av den arkeologiske konteksten, då tolking av kontekst og av meningsfulle likskapar og skilnadar er gjensidig avhengige (Hodder 1999: 48). Analogiar kan i første rekke sjåast som kjelde til utviding av forståinga vår og til det å sjå moglege tolkingar i møtet med forhistoriske samfunn (Oestigaard 1997: 24). Mening med materiell kultur vert ofte tilnærma ved analogisluttingar frå etnografiske data (sjå Hodder 1999: 72ff.), frå eksperimentell arkeologi (sjå Håland 1988), og frå historiske kjelder (sjå Näsman 1988).

Eg vil ved tolking av mening for spannforma leirkar i graver her gjere bruk av etnografiske analogiar, og i tillegg på historiske analogiar med grunnlag i Giddens si forståing av institusjonar som djupt sedimenterte i tid og rom, m.a.o. tanken om enkelte meir djupareliggande og seige strukturar. Som Svante Norr peikar på er prinsippa for å bruke etnografiske og historiske analogiar i arkeologisk forklaring fundamentalt dei same. Med mindre vi gjer etnografisk feltarbeid vil vi i begge tilfelle slutte frå tekstar om særskilte menneske som vi samanliknar med materiell kultur. Dette for å sjå om det kan formast overeinstemmande bilete av begge kjeldekategoriene (Norr 1998: 29).

## Område og kronologisk rammeverk

*Hardanger* (sjå fig. 1) er landskapet kring Hardangerfjorden. Det omfattar i dag kommunane Odda, Ullensvang, Eidfjord, Ulvik, Granvin, Jondal og Kvam. Kommunane Ulvik og Jondal er utan gravfunn med spannforma leirkar. *Voss* (sjå fig. 2) omfattar her dei noverande kommunegrensene til Voss kommune, og rommar alle dei tre hovuddelane av det gjennomgåande dalføret frå Evanger i vest, via området kring Vangsvatnet, til Vossestrand i aust. Dette inneberer at undersøkinga omfattar både heradet og prestegjeldet som bærer sjølve namnet Voss (Næss 1996: 4ff.) og i tillegg herada Evanger og Vossestrand. *Sogn* (sjå fig. 3) er landskapet kring Sognefjorden. Området vert i dag definert av kommunane Luster, Årdal, Lærdal, Sogndal, Aurland, Leikanger, Balestrand, Vik, Høyanger, Gulen, Hyllestad og Solund. Det er her ingen registrerte funn av spannforma leirkar i graver frå kommunane Årdal, Hyllestad eller Solund (sjå oversiktskart fig. 4).

Dei spannforma leirkara er daterte til tidsrommet frå det fjerde til det sjette hundreåret. Eg brukar her det kronologiske rammeverket utarbeida av Eldrid Straume (1987), slik det kjem til uttrykk hos m.a. S. Kristoffersen (2000a) og Hanisch (2001).



Fig. 1. Spannforma leirkar i graver i Hardanger.

ID	gard	kommune	gravskikk	datering	litteratur
B 4923o	Varberg	Eidfjord	kremasjon	D2b	Fett 1956b: 13, 16; Hanisch 2001: F 9
B 4923p	Varberg	Eidfjord	kremasjon	D2b	sjå B 4923o
B 10799	Tveit	Eidfjord	inhumasjon	C3	Fett 1956b: 18f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 31; Hanisch 2001: F 7
C 14044a	Myklatun	Eidfjord	-	D2	Fett 1956b: 16; Hanisch 2001: F 4
B 5638c	Lille Graven	Granvin	inhumasjon	C3	Fett 1956b: 33f.; Sognnes 1977: 113; Hanisch 2001: F 14
B 5638d (I)	Lille Graven	Granvin	inhumasjon	C3	sjå B 5638c
B 5638d (II)	Lille Graven	Granvin	inhumasjon	C3	sjå B 5638c
B 5768b	Seim	Granvin	kremasjon	D1/D2a	Fett 1956b: 32; Hanisch 2001: F 19
B 5768c	Seim	Granvin	kremasjon	D1/D2a	sjå B 5768b
B 6763g	Seim	Granvin	kremasjon	C3/D	Shetelig 1917: 82ff. Fett 1956b: 31f.; Sognnes 1977: 110f.; Hanisch 2001: F 18
B 7837a	Folkedal	Granvin	inhumasjon	D	innberetning i top.ark v/ G. Gjessing 16/6 1927; Fett 1943: 13, fig. 5; Fett 1956b: 39f.; Sognnes 1977: 116; K. Kristoffersen 1991 katalog: 15 ; Hanisch 2001: F 13
B 7837b	Folkedal	Granvin	inhumasjon	D	sjå B 7837a
B 344a	Soldal	Kvam	inhumasjon	D	Lorange 1876: 78; Fett 1954c: 15; Hanisch 2001: F 37
B 3542a	Tørvik	Kvam	kremasjon	D2a	Fett 1954c: 13; Hanisch 2001: F 40
B 6658n	Nordre Birkeland	Kvam	inhumasjon	D2b	Fett 1954c: 6f.; Hanisch 2001: F 33
B 6658o	Nordre Birkeland	Kvam	inhumasjon	D2b	sjå B 6658n
B 6756 Im	Mundheim	Kvam	inhumasjon	D1/D2	rapport i top.ark v/de Lange 1914; Kolltveit & Næss 1949: 60ff.; Fett 1954g: 3
B 6756 II	Mundheim	Kvam	kremasjon	D1/D2	sjå B 6756 Im
B 6756 IIIg	Mundheim	Kvam	kremasjon	D1	sjå B 6756 Im
B 6756 IVg	Mundheim	Kvam	kremasjon	D1	sjå B 6756 Im
B 6807o	Norheim	Kvam	kremasjon	D1	Oldtiden VII: 251ff.; Fett 1954c: 11; notat i top.ark. v/Per Holck 22/7 1983; Hanisch 2001: F 34
B 6809i	Løining u. Øystese	Kvam	inhumasjon	D2b	Oldtiden VII: 253ff.; Fett 1954c: 15; S Kristoffersen 2000b: F 70; Hanisch 2001: F 48
B 355a	Eide	Odda	-	D1	Fett 1954f: 5; Bakka 1963: 118; Hanisch 2001: F 50
B 379	Sandve	Odda	kremasjon	D1	Fett 1954f: 4; Bakka 1963: 116ff.; Hanisch 2001: F 55
B 4982a	Seim	Odda	kremasjon	C2-D1	Fett 1955b: 6f.; Hanisch 2001: F 64
B 4983c	Seim	Odda	kremasjon	C2-D	Fett 1955b: 6f.; Hanisch 2001: F 59
B 4984a	Seim	Odda	kremasjon	C2-D	Fett 1955b: 4f.; Hanisch 2001: F 63
B 4985a	Seim	Odda	kremasjon	C3	Fett 1955b: 5ff.; Hanisch 2001: F 65
B 4987a	Seim	Odda	kremasjon	C2-D	Fett 1955b: 4f.; Hanisch 2001: F 62
B 5073a	Bakko	Odda	kremasjon	D2	Fett 1954f: 5f.; Bakka 1963: 118; Hanisch 2001: F 49
B 13141 /1	Seim	Odda	kremasjon	C3-D1	Hanisch 2001: F 57
B 13141 /2	Seim	Odda	kremasjon	C3-D1	sjå B 13141 /1
B 5733f	Måge	Ullensvang	inhumasjon	D1/D2a	Fett 1954h: 4f.; Bakka 1963: 136f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 1; Hanisch 2001: F 84

B 5733g	Måge	Ullensvang	inhumasjon	D1/D2a	sjå B 5733f
B 5733h	Måge	Ullensvang	inhumasjon	D1/D2a	sjå B 5733f
B 5733i	Måge	Ullensvang	inhumasjon	D1/D2a	sjå B 5733f
B 6409p	Opedal	Ullensvang	inhumasjon	D1	Shetelig 1912: 117f.; Fett 1954h: 12f.; Bakka 1963: 119ff.; K. Kristoffersen 1991; Hanisch 2001: F 87
B 8200 le	Lote	Ullensvang	kreimasjon	D1/D2a	Fett 1954h: 27; Bakka 1963: 134; K. Kristoffersen 1991; Hanisch 2001: F 78
B 8203b	Huse	Ullensvang	kreimasjon	D2b	Fett 1954h: 33; Bakka 1963: 135f.; Hanisch 2001: F 73
B 12368 /1	Langeseter	Ullensvang	inhumasjon	D1	Hanisch 2001: F 75
B 12368 /2	Langeseter	Ullensvang	inhumasjon	D1	sjå B 12368 /1

Fig. 2. Spannforma leirkar i graver på Voss.

ID	gard	kommune	gravskikk	datering	litteratur
B 351	Rekve	Voss	inhumasjon	D2	Lorange 1876: 80; Fett 1956c: 4f.; Næss 1996: Fnr. 3
B 352	Rekve	Voss	inhumasjon	D2b	sjå B 351
B 352b	Rekve	Voss	inhumasjon	D2b	sjå B 351
B 352c	Rekve	Voss	inhumasjon	C3-D	sjå B 351
B 352e	Rekve	Voss	kreimasjon	C3/D1	sjå B 351
B 653	Gjukastein	Voss	inhumasjon	D2b	Lorange 1876: 80; Fett 1956c: 10; Næss 1996: Fnr. 17
B 3675a	Li	Voss	inhumasjon	D2a	Fett 1956c: 28; Næss 1996: Fnr. 45
B 4156	Fitje	Voss	kreimasjon	D1/D2	Fett 1956c: 15f.; Næss 1996: Fnr. 30
B 4376a	Lekve	Voss	inhumasjon	D2b	Fett 1956c: 13; Næss 1996: Fnr. 25
B 4376b	Lekve	Voss	inhumasjon	D2b	sjå B 4376a
B 4920f	Li	Voss	kreimasjon	D1	Fett 1956c: 32f.; Næss 1996: Fnr. 50
B 4920h	Li	Voss	kreimasjon	C3/D1	sjå B 4920f
B 5407d	Skjelde	Voss	inhumasjon	D2	Fett 1956c: 40; Næss 1996: Fnr. 62
B 5407e	Skjelde	Voss	inhumasjon	D2	sjå B 5407d
B 5637	Haugo	Voss	inhumasjon	D2b	Fett 1956c: 34; Næss 1996: Fnr. 52
B 5639	Bokkatun	Voss	-	D1	Fett 1956c: 23f.; Næss 1996: Fnr. 40
B 5693a	Nedre Ullestad	Voss	kreimasjon	D2b	Fett 1956c: 12; Næss 1996: Fnr. 23
B 5707e	Li	Voss	inhumasjon	C3/D1	Fett 1956c: 32f.; Næss 1996: Fnr. 51
B 6227 lf	Bø	Voss	inhumasjon	D2b	Shetelig 1912: 90ff.; Fett 1956c: 8f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 6; Næss 1996: Fnr. 16
B 6227 llo	Bø	Voss	kreimasjon	D2b	Shetelig 1912: 90ff.; Fett 1956c: 8f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 7; Næss 1996: Fnr. 16
B 6227 llif	Bø	Voss	inhumasjon	D2b	Shetelig 1912: 90ff.; Fett 1956c: 8f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 7; Næss 1996: Fnr. 16
B 6349i	Hærre	Voss	inhumasjon	C3/D1	Fett 1956c: 35f.; Næss 1996: Fnr. 57
B 6473o	Hæve	Voss	inhumasjon	D1/D2	Fett 1956c: 6f.; Næss 1996: Fnr. 10
B 6475e	Hæve	Voss	kreimasjon	D1	Fett 1956c: 6f.; Næss 1996: Fnr. 11
B 6714b	Mossafinn	Voss	kreimasjon	C3/D1	Fett 1956c: 38; Næss 1996: Fnr. 59
B 6727n	Løn	Voss	inhumasjon	D2	Fett 1955d: 7f.
B 6919c	Lekve	Voss	inhumasjon	D1	Fett 1956c: 13f.; Næss 1996: Fnr. 27
B 7145g	Auro	Voss	kreimasjon	D2b	Fett 1956c: 31f.; Næss 1996: Fnr. 48
B 7373a	Lekve	Voss	inhumasjon	C3/D1	Fett 1956c: 13f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 12; Næss 1996: Fnr. 28
B 8588a	Rekve	Voss	-	D2b	Fett 1956c: 4f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 19; Næss 1996: Fnr. 4

B 8588b	Rekve	Voss	-	D2b	sjå B 8588a
B 8588c	Rekve	Voss	inhumasjon	D1/D2	sjå B 8588a
B 8588d	Rekve	Voss	-	D2b	sjå B 8588a
B 9373h	Grauo	Voss	inhumasjon	C3/D1	Fett 1956c: 24f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 25; Næss 1996: Fnr. 43
B 9608a	Nordrekvål	Voss	inhumasjon	D2b	Fett 1956c: 17; Næss 1996: Fnr. 33
B 9614 llj	Bolstad	Voss	inhumasjon	D2	Fett 1956a: 3f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 26
B 9614 llx	Bolstad	Voss	inhumasjon	D2	Fett 1956a: 3f.; Magnus 1980: 278f.; Magnus 1984: 144f., 151f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 26
B 9614 llly	Bolstad	Voss	inhumasjon	D2	sjå B 9614 llx
B 9614 llz	Bolstad	Voss	inhumasjon	D2	sjå B 9614 llx
B 9995o	Kvåle	Voss	inhumasjon	D2b	Fett 1956c: 10f.; K. Kristoffersen 1991 katalog: 27; Næss 1996: Fnr. 19
B 10299d	Øvre Ullestad	Voss	inhumasjon	D2b	Fett 1956c: 12; K. Kristoffersen 1991 katalog: 29; Næss 1996: Fnr. 24
B 11110a	Møn	Voss	inhumasjon	C3/D1	K. Kristoffersen 1991 katalog: 32; Næss 1996: Fnr. 46
B 11623a	Vele	Voss	inhumasjon	C3/D1	Næss 1996: Fnr. 55
B 11623b	Vele	Voss	inhumasjon	C3/D1	sjå B 11623a
B 11623c	Vele	Voss	inhumasjon	C3/D1	sjå B 11623a
B 14491 /1	Lydvo	Voss	inhumasjon	D2b	rapport i top.ark. v/K. Randers; Solberg et al. 1996: 178
B 14492 /1	Lydvo	Voss	kremasjon	D2b	rapport i top.ark. v/K. Randers; Solberg et al. 1996: 178f.
B 14492 /2	Lydvo	Voss	kremasjon	D2b	sjå B 14492 /1

Fig. 3. Spannforma leirkar i graver i Sogn.

ID	gard	kommune	gravskikk	datering	litteratur
B 5815 llq	Belle	Aurland	kremasjon	D1	Fett 1954a: 9; Auestad 1990: F 118
B 5815 llr	Belle	Aurland	kremasjon	D1	sjå B 5815 llq
B 8552i	Skaim	Aurland	inhumasjon	D2	Fett 1954a: 7; Auestad 1990: F 113; K. Kristoffersen 1991 katalog: 18
B 8669u	Tokkvam	Aurland	-	D	Fett 1954a: 8; Auestad 1990: F 124
B 8992	Terum	Aurland	inhumasjon	D	Fett 1954a: 7; Auestad 1990: F 115
B 9026	Frettheim	Aurland	inhumasjon	D1	Fett 1954a: 10f.; Auestad 1990: F 126
B 9176a	Frettheim	Aurland	inhumasjon	D2	Fett 1954a: 10f.; Auestad 1990: F 127; K. Kristoffersen 1991 katalog: 24
B 11694 llp	Skaim	Aurland	inhumasjon	D2b	Auestad 1990: F 114
B 5132g	Sværen	Balestrand	kremasjon	D2b	Fett 1954b: 6f.; Auestad 1990: F 166
B 6813h	Nesse	Balestrand	inhumasjon	D2a	Auestad 1990: F 172; K. Kristoffersen 1991 katalog: 13
B 7489a	Sværen	Balestrand	inhumasjon	D1	Fett 1954b: 6f.; Auestad 1990: F 167
B 8033 ll	Nesse	Balestrand	inhumasjon	D1	Auestad 1990: F 173; K. Kristoffersen katalog: 16
B 8033 lls	Nesse	Balestrand	inhumasjon	D2b	Auestad 1990: F 174
B 13260	Kvamme	Balestrand	inhumasjon	D	Auestad 1990: F 169
B 8567a	Indre Opedal	Gulen	inhumasjon	D2b	Auestad 1990: F 228; K. Kristoffersen 1991 katalog: 18

B 9192 lb	Aven	Høyanger	inhumasjon	D2	Auestad 1990: F 221; K. Kristoffersen 1991 katalog: 24
B 9192 lid	Aven	Høyanger	inhumasjon	D2	Auestad 1990: F 222; K. Kristoffersen 1991 katalog 24
B 3871a	Hamre	Leikanger	inhumasjon	D2b	Fett 1954d: 4f.; Auestad 1990: F 130
B 6333a	Hamre	Leikanger	inhumasjon	D1	Fett 1954d: 4f.; Auestad 1990: F 131; K. Kristoffersen 1991 katalog: 9
B 9196	Nybø	Leikanger	inhumasjon	D	Fett 1954d: 6; Auestad 1990: F 134
B 9197i	Nybø	Leikanger	inhumasjon	D2	Fett 1954d: 6; Auestad 1990: F 135; K. Kristoffersen 1991 katalog: 24
B 9198f	Nybø	Leikanger	inhumasjon	D2a	Fett 1954d: 6; Auestad 1990: F 136
B 10090 IIII	Njøs	Leikanger	kremasjon	D2a	Fett 1954d: 7; Auestad 1990: F 146; K. Kristoffersen 1991 katalog: 28
B 12545 /1	Røysum	Leikanger	inhumasjon	D2a	Auestad 1990: F 140
B 12867 /1	Røysum	Leikanger	inhumasjon	D2a	Auestad 1990: F 141
B 12867 /2	Røysum	Leikanger	inhumasjon	D2a	sjå B 12867 /1
B 12867 /3	Røysum	Leikanger	inhumasjon	D2a	sjå B 12867 /1
B 12867 /4	Røysum	Leikanger	inhumasjon	D2a	sjå B 12867 /1
C 1309	Henjum	Leikanger	-	D2b	Fett 1954d: 6; Auestad 1990: F 138
B 3724b	Bolstad	Luster	kremasjon	D2	Fett 1954e: 4f.; Auestad 1990: F 4; S. Kristoffersen 2000b: F 89
B 3726	Bolstad	Luster	kremasjon	D2	Fett 1954e: 4f.; Auestad 1990: F 6
B 3728	Bolstad	Luster	kremasjon	D	Fett 1954e: 4f.; Auestad 1990: F 8
B 6092 IIg	Ugulo	Luster	inhumasjon	D2b	Fett 1955a: 4f.; Auestad 1990: F 12; K. Kristoffersen 1991 katalog: 4; S. Kristoffersen 2000b: F 87
B 6109 IIIa	Ugulo	Luster	inhumasjon	D1/D2	Fett 1955a: 4f.; Auestad 1990: F 13
B 6110 Id	Nygård	Luster	inhumasjon	C3/D1	Fett 1955a: 8; Auestad 1990: F 32; K. Kristoffersen 1991 katalog: 5
B 6434a	Ornes	Luster	kremasjon	C3/D1	Fett 1955a: 11ff.; Auestad 1990: F 48
B 6448b	Sterri	Luster	inhumasjon	D1	Fett 1955a: 8f.; Auestad 1990: F 37
B 8719i	Veum	Luster	inhumasjon	D2	Fett 1955a: 5f.; Auestad 1990: F 15; K. Kristoffersen 1991 katalog: 21
B 11431 IIIs	Modvo	Luster	inhumasjon	D1	Auestad 1990: F 26; K. Kristoffersen 1991 katalog: 34; Straume 1993
B 11459a	Sterri	Luster	kremasjon	D1	Auestad 1990: F 38
B 359	Ljøsno	Lærdal	-	C3	Lorange 1876: 92; Fett 1952: 8; Auestad 1990: F 60
B 4876h	Ølnes	Sogndal	inhumasjon	D1	Fett 1955c: 4; Auestad 1990: F 69
B 4963l	Slinda	Sogndal	inhumasjon	C3	Fett 1955c: 13f.; Auestad 1990: F 99
B 5969h	Ølnes	Sogndal	inhumasjon	D2a	Fett 1955c: 4f.; Auestad 1990: 71; K. Kristoffersen 1991 katalog: 3
B 6375 Ic	Stedje	Sogndal	inhumasjon	D2	Fett 1955c: 9; Auestad 1990: F 83; K. Kristoffersen 1991 katalog: 9
B 6375 Id	Stedje	Sogndal	inhumasjon	D2	sjå B 6375 Ic
B 6375 Ili	Stedje	Sogndal	inhumasjon	D2b	Fett 1955c: 9; Auestad 1990: F 84; K. Kristoffersen 1991 katalog: 9
B 6400k	Nornes	Sogndal	inhumasjon	D1	Fett 1955c: 11f.; Auestad 1990: F 91
B 6400l	Nornes	Sogndal	inhumasjon	D2a	sjå B 6400k
B 6516s	Kvåle	Sogndal	inhumasjon	D2b	Shetelig 1912: 150; Fett 1955c: 6f.; Auestad 1990: F 78; S. Kristoffersen 2000b: F 85
B 7414e	Flugheim	Sogndal	inhumasjon	D2	Fett 1955c: 7; Auestad 1990: F 79; K. Kristoffersen 1991 katalog: 13
B 7549a	Lomelde	Sogndal	-	D	Fett 1955c: 12f.; Auestad 1990: F 94
B 7954	Øyre	Sogndal	-	D	Fett 1955c: 10; Auestad 1990: F 86

B 9688	Normes	Sogndal	inhumasjon	D2b	Fett 1955c: 11f.; Auestad 1990: F 92; S. Kristoffersen 2000b: F 84
B 9898	Reppen	Sogndal	inhumasjon	D1	Fett 1955c: 8; Auestad 1990: F 80
B 13954 /38	Kvåle	Sogndal	inhumasjon	D2a	S. Kristoffersen 2000b: F 86
B 13954 /39	Kvåle	Sogndal	inhumasjon	D2a	sjå B 13954 /38
B 13955 /13-24, /28-31	Kvåle	Sogndal	kremasjon	C3-D	BM Tilvekst 1996: 18ff.
C 7061	Rutlin	Sogndal	inhumasjon	D	Fett 1955c: 6; Auestad 1990: F 76
B 372	Brekka	Vik	-	C3/D1	Lorange 1876: 95; Fett 1954i: 15f.; Auestad 1990: F 203
B 374	Brekka	Vik	-	C3/D1	sjå B 372
B 595	Berdal	Vik	-	C3/D1	Lorange 1876: 176; Fett 1954d: 10f.; Auestad 1990: F 162
B 685	Vangsnes	Vik	-	C3/D1	Lorange 1876: 177; Auestad 1990: F 213
B 4049d	Hove	Vik	kremasjon	D1	Fett 1954i: 6ff.; Auestad 1990: F 195
B 6691 lt	Hove	Vik	kremasjon	D2b	Shetelig 1917: 15ff.; Fett 1954i: 6ff.; Auestad 1990: F 199 og 200; S. Kristoffersen 2000b: F 81
B 6691 lu	Hove	Vik	inhumasjon	D2b	sjå B 6691 lt
B 8045j	Holum	Vik	inhumasjon	D2b	Fett 1954d: 8; Auestad 190: F 149; S. Kristoffersen 2000b: F 83
B 8045k	Holum	Vik	inhumasjon	D2b	sjå B 8045j
B 8830d	Skjervum	Vik	inhumasjon	D2a	Fett 1954i: 16f.; Auestad 1990: F 207; S. Kristoffersen 2000b: F 82

Dermed vert keramikken her relatert til periodane C3, D1 og D2. Periode C3 byrjar kring 310/320 e.Kr. og varer fram til år 400. Periode D1 er tidsrommet frå 400 til om lag 475 e.Kr. Periode D2 er tidsrommet frå kring 475 til om lag 560/570 e.Kr., og har ei underinndeling i D2a og D2b. Skiljet mellom desse er kring 525 e.Kr. (Straume 1987: 13ff.; S. Kristoffersen 2000a: 59ff.). Ved datering av gravkontekstane brukar eg dateringane til Jan Auestad (1990) for Sogn, Jenny-Rita Næss (1996) for Voss og Morten Hanisch (2001) for Hardanger. Auestad og Næss gjev absolutte dateringar, medan Hanisch gjev dateringar etter rammeverket til Straume (1987). Sjølv om dateringane dei tre gjev bygger på litt ulike kriterier, vil ikkje dette gje utslag i forhold til problemstillingane mine. Eg vil konsentrere meg om hovudtrekk i gravene i yngre romartid og folkevandringstid, og desse kjem klart fram i alle tre arbeida.

## Målsetjing og oppbygging

Målsetjinga med dette arbeidet er å komme til ei forståing av spennforma leirkar i graver som gjev grunnlag for å sjå keramikken i samanheng med det gravlagde individet i både kremasjonsgraver og i ubrente graver. Gravene må her setjast inn i ein vidare samfunnssamanheng. På denne måten vert det mogleg å vise til endringar i

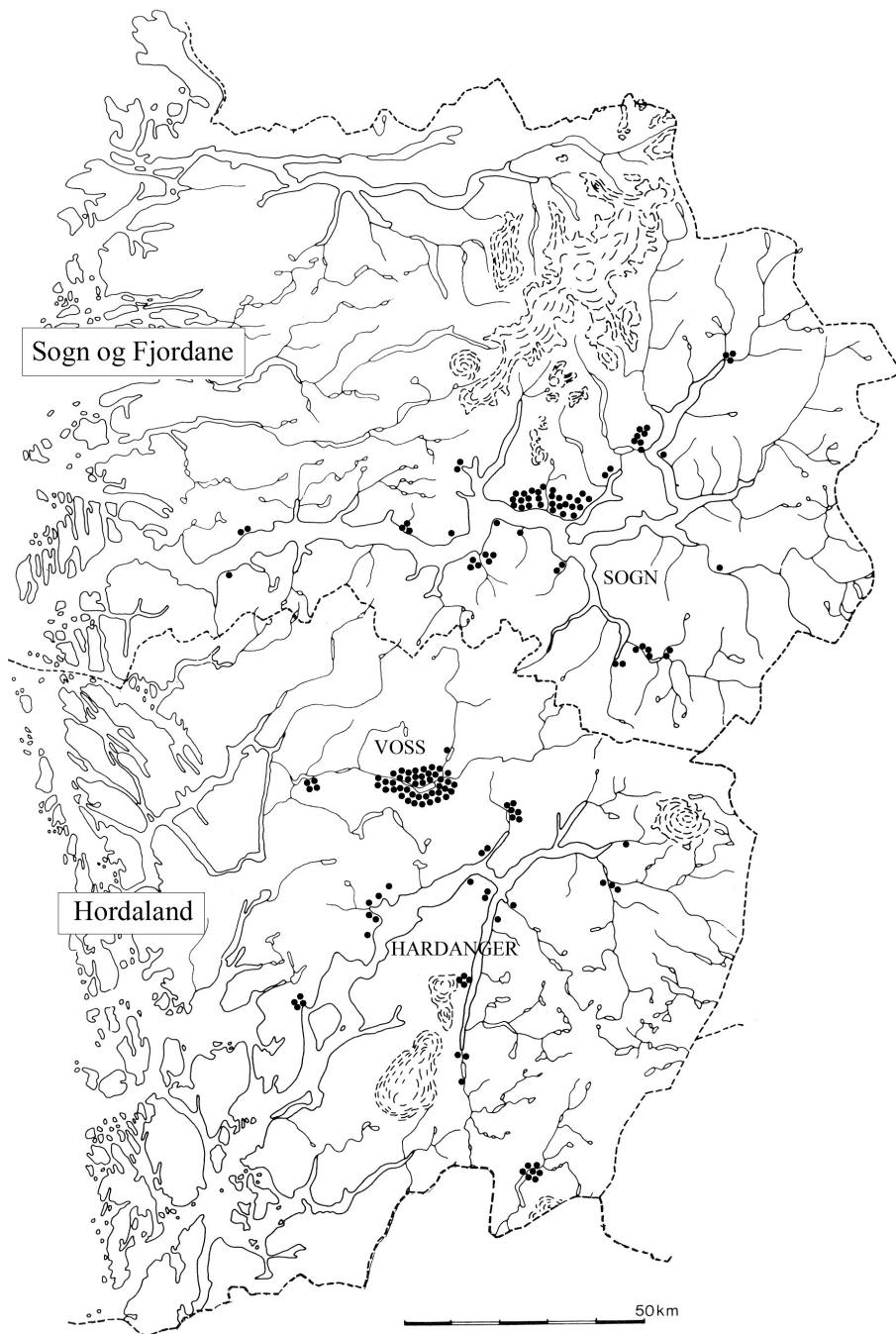


Fig. 4. Oversikt over spannforma leirkar funnet i graver i Hardanger, på Voss og i Sogn.

symbolske uttrykk i gravene frå yngre romartid og folkevandringstid – og dermed òg endringar i korleis dei spannforma leirkara har inngått i desse uttrykka. Dette vil vere i tråd med hovudproblemstillingane. I ljøs av målsetjinga og problemstillingane bør arbeidet sjåast som sett saman av tre hovuddelar.

I første delen diskuterer eg spannforma leirkar som *materiell kultur* og deira relasjon til *menneske*. Den ontologiske tilnærminga denne diskusjonen dannar grunnlaget for vert så sett i samanheng med *mellommenneskelege relasjonar og materiell kultur si rolle i desse*. Denne delen munnar ut i ein gjennomgang av spannforma leirkar på bakgrunn av forståing av omgrepet teknologi som sosial praksis. Her vert endringar i teknologisk praksis vektlagt. I andre delen presenterer eg dei aspekta ved samfunnet i eldre jernalder som synes særleg viktige i samanheng med produksjon og bruk av spannforma leirkar. Aspekta som vert diskutert er overgangen til meir asymmetriske relasjonar mellom menneske og framveksten av samfunnsideal som har medført endringar i syn på menneskeleg identitet. Eg ser gjestebodet som ritual og hallen som idealisert førestelling som å ha viktige roller i ein slik samanheng. Med utgangspunkt i denne diskusjonen vil eg presentere ei forståing av sosial identitet. I tredje delen vert først dei ulike formene for gravlegging og gravritual diskutert og tolka. Sidan vert spannforma leirkar diskutert som del av symbolikken og førestellingane uttrykt i gravene. Dette vert gjort på bakgrunn av forståinga av keramikk og samfunn presentert i dei to første delane.



---

Dei tre viktigaste karakteristika for spannforma leirkar har tradisjonelt vore materialet dei er laga av, forma dei har og dekoren deira (Bøe 1931; Rolfsen 1974a: 109; Magnus 1980: 275). Allereie blant dei spannforma leirkara som er rekna som dei eldste førekjem det variasjonar i karformer og dekor (Bøe 1931: 165; Kleppe 1993: 293). Dette har ført til diskusjon om opphavet til keramikken, korleis dei er tilverka, kven som har tilverka dei og kva dei har vore brukt til. Gjennomgangen av synspunkta på dette vert her gjort ved å stille følgjande fire spørsmål: Har anna materiell kultur vore førebilete for spannforma leirkar? Korleis er keramikken tilverka? Kven var tilverkarane? Kva har keramikken vore brukt til?

## Har anna materiell kultur vore førebilete for spannforma leirkar?

Haakon Shetelig (1904: 46) vedgår at han ikkje fullt ut kan forklare korleis kartypen har komme til. Han leier tankane inn på små trespann halde saman med band, men ser ingen direkte førebilete blant trespann frå perioden. Samanlikninga med trespann kjem av jernbandet som ein del av dei spannforma leirkara har parallelt under randa (Jørgensen 1988: 52). Shetelig finn at trespann ikkje kan ha vore inspirasjonskjelde. Dette fordi han finn randa så vel som forma på spannforma leirkar som å vere det utpregande. Han forklarar randa som eit produkt av funksjon, og meiner ho er utforma for å feste eit jernband med hank (Kleppe & Simonsen 1983: 14). Johs. Bøe (1931: 169f.) viser derimot til Shetelig og finn desse tankane tiltalande, og ser det som sannsynleg at trespann av ulike slag har vore modell. Gutorm Gjessing (1941: 323f.) hevdar at den spannforma keramikken på Sør- og Vestlandet kan vere oppstått som ei følgje av påverknad frå asbesthaldig keramik i den nordnorske fangstkulturen, medan Jens Storm Munch (1962: 36f.) konkluderer med at utviklinga av spannforma leirkar neppe skuldast påverknadar frå den eldre asbestkeramikken i Nord-Noreg (Rolfsen 1974a: 114f.). Perry Rolfsen meiner det er grunnlag for å tru at ein på Sør- og Vestlandet har kjent til asbesten lenge før det spannforma leirkaret vart produsert, men at det er vanskeleg å seie noko om det er bygd på eldre tradisjon i utviklinga av karet (ibid.).



Roger Jørgensen (1988) konkluderer i sin gjennomgang av spannforma leirkar i Nord-Noreg at det teknologisk og kronologisk synes å vere størst likskap mellom spannforma og Kjelmøy-keramikk, medan Risvik-keramikken synes å stå nærast spannforma både med omsyn til geografisk utbreiing og kulturell kontekst. Teknologien har gått i arv frå fangstfolk i innlandet til ”bønder” ved kysten. Med referanse til Bente Magnus (1984: 141) meiner han den sterke asbestmagringa av godset har svært lav varmeleiingsevne, og dermed er lite eigna som kokekar. Han ser keramikken som resultat av samstundes kulturelle prosessar der spannforma leirkar kan ha fungert som eit symbolsk reiskap, eit ”identifikasjonskriterium”, som bidrog til konstituering og vedlikehald av ”norrøn” gruppetilhøyrsl langs kysten (Jørgensen 1988: 60f.; sjå Engevik 2002). For Sør- og Vest-Noreg sin del har seinast Else J. Kleppe (1993: 293) støtta Bøe sin konklusjon om at spannforma leirkar vart oppfunne i Rogaland av profesjonelle pottemakerar, og at introduksjonen av keramikken kan forklarast som eit resultat av endring i koking og tilbereding av mat, fordi desse kara kunne brukast i direkte kontakt med eld (Kleppe & Simonsen 1983: 36).

Også korgfletting har vore diskutert som førebilete for dei spannforma leirkara. Både Shetelig og Bøe er inne på ideen om at tilverkarane kan ha sett til dette handverket, men begge meiner det må oppfattast som ein ”skjematisert og defekt båndfletning” (Bøe 1931: 198). Magnus stiller spørsmålet om båndflettingsmotivet på spannforma leirkar kan vere inspirert av korgflettingsteknikk. Ho konkluderer med at motivet ikkje er henta frå dette handverket, men at inspirasjon kan ha vore henta frå andre gjenstandar av tre eller metall (Magnus 1984). Denne diskusjonen vert av Asbjørn Engevik teke opp på nytt, og han ser det òg i samanheng med Kjelmøy-keramikken frå Nord-Noreg. Engevik konkluderer med at forma på spannforma leirkar kan vere inspirert av Kjelmøy-keramikk og av fletta korger, og at inspirasjonen frå korgfletting er tydeleg når det gjeld dekorelement, der enkelte spannforma leirkar kan sjåast som direkte kopiar av korgflettingsprodukt (Engevik 2002).

## Korleis er keramikken tilverka?

Bøe (1931) er den første til å diskutere produksjonsmetode for spannforma leirkar (Kleppe & Simonsen 1983: 14). Han er overtydd om at hovuddelen av keramikken vart tilverka ved å forme karet over ei blokk (Bøe 1931: 171). Rolfsen (1974b: 109) viser til Bøe sine observasjonar av konsentriske sirkclar i botnen av fleire kar, og at desse sirkclarne minnar om årringar i tre. På innsida av karveggen fins dessutan ofte vertikale striper og liner. Rolfsen seier seg einig med Bøe i at mange kar truleg er laga over ei treblokk. Kleppe & Simonsen (1983: 23f.) meiner òg at det er brukt ei form, men at det først er brukt ein ”plate-teknikk”, der det i forkant er laga ei leirplate som sidan er bøygd saman kring leirkarsforma. Som prov på dette viser dei til at det på innsida

av mange heile spannforma leirkar er funne det som kan tolkast som botn- og side-  
"saumar". Dei seier seg dermed òg einige med Bøe. Magnus (1984: 140f.) meiner på  
same vis at kara er tilverka for hand, forma opp-ned på ei form, som etter avtrykka å  
døme har vore av tre, men som òg kan ha vore keramisk. Som eit resultat av denne  
tilverkingismetoden peikar ho på at ingen av kara verkar å vere identiske, sjølv om det  
er funne grupper på opptil ti kar som viser store likskapar i form og dekor. Medan  
karet framleis låg på blokka vart det dekorert med kamliknande verktøy, pinnar, små  
fuglebein, stempel eller med fingrar og negler (ibid.; Magnus 1980: 275).

## Kven var tilverkarane?

*selve arbeidets karakter er saa rutineret haandverksmessig, især ved de senere  
former, at man ikke kan tænke paa en smaaindustri, drevet paa hver gaard til  
eget husbehov. De gode kar ialdfald maa være laget af folk, som havde gjort denne  
tilvirkning til levevei og drev den – man kunde fristes til at sige – fabrikmæssig.  
Man maa snarest tænke sig, at der har været verksteder for denne tilvirkning paa  
nogle enkelte steder, hvor der var tilgang paa det bedste materiale, og at varerne  
derfra blev ført ud over de forskjellige distrikter (Shetelig 1904: 91).*

Shetelig verkar med dette å tenke på fulltids spesialistar (Kleppe & Simonsen 1983).  
Bøe ser som nemnt spannforma leirkar som å vere ei nyvinning blant profesjonelle  
pottemakerar i Rogaland, nærare bestemt blant eit pottemakermiljø nord på Jæren  
(Bøe 1931: 170). Kleppe & Simonsen seier seg einig i dette, etter eksperiment med  
produksjonsmetodar (Kleppe & Simonsen 1983), og argumenterer for at det etter  
kvart oppstod to grupper av tilverkarar av spannforma leirkar som eksisterte side om  
side, ei gruppe av profesjonelle produsentar og ei gruppe av ikkje-profesjonelle, dei  
siste dekte behovet for keramikk til dagleg bruk i hushaldet som kokekar (Kleppe  
1993: 293, 297). Keramikk til det daglege vart i følgje Kleppe tilverka på kvar  
enkelt gard. Berre når kar av særskilt kvalitet var ønska var spesialistar involverte i  
produksjonen. Dette er eit syn Magnus (1984) ikkje deler. Ho forklarar skilnadar i  
kvalitet med skilnadar i kronologi, i samanheng med dei generelle endringane over tid  
ho ser i forma på dei spannforma leirkara. Ho ser karformer som å følgje ei utvikling  
frå ei rettsida eller konkav form, via ei med meir konvekse sider, til ei form med rette  
sider og "sagging belly" – "hengemage" – nedst (ibid., fig. 2).

Den einaste som har diskutert produksjon av spannforma leirkar frå eit  
kjønnsmessig perspektiv er Anne A. Bagøien (1980). Ut frå ein modell basert på  
etnografiske undersøkingar av arbeidsdeling mellom mann og kvinne, som viser at i  
samfunn der keramikk vert produsert utan dreieskive er kvinner oftast pottemakerar,

argumenterer Bagøien for at det ho ser som koke- og forrådskar, spannforma leirkar med negleinnkniping og negleinntrykk, er laga av kvinner. Ho ser Vest-Agder som å vere eitt hovudområde for denne dekoren (ibid., fig. 1).

## Kva har keramikken vore brukt til?

Shetelig tek utforming på randa, der han ser denne som å vere utforma for å halde på plass eit jernband som var festa til ein hank, som ein indikasjon på at i det minste nokre av dei spannforma leirkara har vore brukt som kokekar (Shetelig 1904: 62; Kleppe & Simonsen 1983). Også Bøe nemner at keramikken har vore brukt til gryter (Bøe 1931: 170), og han poengterer at dei tekniske kvalitetane til leiresamansetnadane, i tillegg til å gjere at dei tålte varme, gjorde at dei var lette å reparere (ibid.f.; Kleppe & Simonsen 1983: 14). Kleppe (1993: 295; Kleppe & Simonsen 1983) meiner det er nettopp spannforma leirkar sin kvalitet som eldfast vare som gjev grunn for vektlegging av at keramikken kunne brukast på anna vis enn dei fleste andre keramikktypar frå same tidsrommet. Dei kunne brukast som kokekar.

Magnus (1984: 141f.) meiner spannforma leirkar ikkje var høvelege til koking og matlaging i det daglege hushaldet. Dette grunnar ho i at dei er små, er forma med flat botn og rette sider, og er laga i eldfast materiale. Ho ser dei som å ha hatt ein annan funksjon, og gjev ymt om det rituelle aspektet kring gravleggingar. Ho meiner det er grunn til å tru at det kan ha vore berre eitt spannforma leirkar for kvart gravlagt individ. Magnus finn òg at om lag 5% av dei kara ho har undersøkt frå graver er reparerte før dei er nedlagte (Magnus 1980). Reparasjon er eit aspekt allereie Nicolaissen (1920: 6f.) peika på. Han meinte denne repareringa kunne indikere at kara hadde vore brukt ”i det praktiske liv baade som kokekar og til andet huslig bruk” (ibid.: 7) før dei vart brukt som gravurne eller gravgods. Saman med kvalitetane til kargodset, som gjer at når det først er oppvarma held det seg varmt lenge, verkar Magnus (1980: 286) å sette dette i samband med servering. Ho viser til at spannforma leirkar har flat botn, og dermed synes å vere laga for å stå på eit flatt underlag. I tillegg har over halvparten av leirkara eit jernband under randa som er feste for ein hank. Spannforma leirkar verkar slik å vere utforma for å berast eller for å henge (ibid.).

Spannforma leirkar er funne i både busetnadskontekst og i gravkontekst, og funna frå graver som viser reparerte kar understrekar at det ikkje er noko naudsynt skilje mellom leirkar funne i graver i høve til leirkar funne elles. Kar kan vere brukte, reparerte og så lagt ned i samband med ei gravlegging. Diskusjonen om spannforma leirkar sin symbolske diskurs i graver synes ikkje å vere atskilt frå diskusjonen om keramikken sitt bruksområde i andre kontekstar.



---

Eit ontologisk grunnspørsmål er kva som er skilnaden mellom ting og menneske sin måte å vere til på. Kva er det ved menneske sin måte å vere til på som gjer at gjenstandar kan uttrykke relasjonar? Kvifor kan handling retta mot ein gjenstand oppfattast som likeverdig med handling retta mot ein person? Dette vert tilnærma i det følgjande, og forståinga frå denne diskusjonen dannar grunnlaget for eit syn på behaldarar og keramikk i graver.

## Merleau-Ponty og dei menneskelege eksistensvilkåra

Utgangspunktet for Maurice Merleau-Ponty er kva kroppen har å seie for dei generelle menneskelege eksistensvilkåra. Menneskeleg eksistens er noko som ligg ”mellom” kroppen og medvitet, samstundes som kroppen inneheld medvitet (Fuglestvedt 1999: 83f.). Kroppen er dermed ikkje å forstå frå eit objektivt og fysiologisk perspektiv, men som ei syntese av kropp og sinn. Kroppen vert på dette viset det inkarnerte subjektet. Det er alltid tilstadeverande, det er uunngåeleg og deltakande i liva våre (Jensen 2000: 58). Med denne *a priori* fokus på kroppen representerer han ei slags ”omvendt kartesianisme” (Høystad 1994: 176f.).

Verda vert erfart med kroppen. Kroppsleg *sansing* vert den primære tilgangen til verda. Og denne verda føreligg før eikvar analyse av ho, i ein før-refleksiv tilstand der kropp og medvit er vevd saman (Merleau-Ponty 1969: 26; Fuglestvedt 1999: 84). Sansing er ei levande samanbinding av subjekt og objekt, kroppen har eit dialektisk forhold til omverda, kroppen og verda føreset einannan. Vi orienterer oss i omverda ut frå kroppen sitt perspektiv, som framme/bak, over/under osv. Ting i verda er ikkje noko objektivt og fast, dei skiftar form og innhald, verdi og meining etter som vi skiftar perspektiv i tid og rom. Det er ein uoppløyselig dialektikk mellom kropp og sjel/tanke og mellom kroppen og omverda. Det vert umogleg å redusere kroppen til fysisk natur eller å lausrive mennesket frå omverda (Høystad 1994: 177). Hos Merleau-Ponty vert subjektet samansmelta med dei oppfatta og erkjente objekta. Dette er mogleg sidan ”*a spirit of community is created*”, der subjektet vert ein del av det faktiske objektet. Subjektet inkarnerer eller kroppsleggjer objektet, vi vert involvert i ting med kroppen vår, ting sameksisterer med oss som eit inkarnert

subjekt, ”*the objects become an inseparable entity with the subject as an extension of the same*” (Jensen 2000: 59, uth. av forf.).

Den kroppslege erfaringa er av ei livsverd som er historisk formidla – ein unik tilstand av haldningar og handlingar i forhold til kvarandre, mot naturen, mot tida og mot døden. For oss som inkarnerte subjekt er verda ikkje noko vi kjenner til botnen, men noko vi lever *i* og *gjennom*. Den sansande kroppen dannar grunnlag for ein kunnskap som ofte er taus. På dette viset har vi ei kroppsleg erfaring av ei historisk verkeleg verd, og verda er uferdig og tilveret tvetydig. Kroppen dannar grunnlag for *levd erfaring*, der verda er uferdig og stadig må skapast, og mennesket må skape seg sjølv i verda (Fuglestad 1999: 85 m. ref.).

Christopher Tilley (1999: 34f.) peikar på at Merleau-Ponty si vektlegging av kroppen som midtpunktet for eksistensen vår gjer at gjenstandar kan sjåast som ein måte vi forlengar oss sjølve i verda på, oppnår kunnskap om ho og endrar ho. Sentralt i ein slik prosess står *metaforen*, slik denne vert definert av George Lakoff & Mark Johnson: ”*The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another*” (Lakoff & Johnson 1980: 5, uth. av forf.). Lakoff & Johnson (ibid.; 1999) presenterer eit syn der dei vil unngå ei deling av kropp og sinn ved å sjå sinnet som å vere i kroppen, som kroppsleggjort. Grunnleggande her er at menneske forstår verda gjennom metaforar. Metaforar er systematisk knytte inn i korleis menneskesinnet fungerer, dette er i sin tur kroppsleggjort – sinnet vårt er direkte implisert i kroppsleg erfaring og handling (Alverson 1991: 100f.; Tilley 1999: 16, 34). Dei erkjenner Merleau-Ponty si ”levde erfaring”, kroppsleggjort filosofi og eit kroppsleg grunnlag som omfattar erfaring, i filosofi så vel som i vår kvardagslege verd, og har argumentert for den same haldninga til språk og spesifikt til våre metaforiske konstruksjonar (Barndon 2001: 41).

## Lakoff & Johnson og behaldaren som metafor

*If we are right in suggesting that our conceptual system is largely metaphorical, then the way we think, what we experience, and what we do every day is very much a matter of metaphor* (Lakoff & Johnson 1980: 3)

Ein grunnleggande tanke hos Lakoff & Johnson er at all kunnskap og trusoppfatting menneske har er forma av det kognitive førestellingsmessige systemet. Dette systemet fungerer som ei ”skjult hand” som formar korleis vi dannar oss førestellingar kring alle aspekt ved menneskeleg erfaring. Denne ”skjulte handa” skapar einingar som kan ta for seg abstrakte mellommenneskelege forhold. Desse einingane vert brukt i umedviten resonnering. Den ”skjulte handa” formar dermed korleis vi automatisk og umedvite forstår kva vi erfarer (Lakoff & Johnson 1999: 13). Vi menneske

lagar kategoriar. Korleis vi kategoriserer kjem an på sanseapparatet vårt, evne til kroppsleg rørsle og til manipulering av fysiske objekt. Kategoriane vi lagar er dermed ein konsekvens av korleis vi er *kroppsleggjorte* (ibid.: 17f.; Alverson 1991: 96). Førestellingar er strukturar som gjer det mogleg å karakterisere kategoriane og resonnerer om dei. Når vi dannar oss førestellingar om kategoriar ser vi dei ofte for oss ved å bruke ein romleg *metafor*, som om dei var *beholdarar* med eit ytre, eit indre og ei avgrensing. Vi legg desse førestellingane om kategoriar som beholdarar i komplekse hierarkiske system, med nokre kategori-beholdarar inni andre kategori-beholdarar. Vi formar dermed førestellingsmessige strukturar for kategoriane og resonnerer om dei på måtar som er avgjerande for korleis vi fungerer i kvardagen. Førestellingar har evne til å verte bunde saman på måtar som gjev sluttingar. Sluttingar om omverda er dermed for Lakoff & Johnson noko som kan føregå i det umedvitne.

Dette gjer dei førestellingane menneske har kroppsleggjorte. Trass i mengda av subjektive medvitne erfaringar vi menneske gjer kjem mykje av måten vi dannar oss førestellingar om dei, resonnerer om dei og visualiserer dei frå andre delar av erfaringa. Det er *metaforen* som gjer det mogleg for umedvitne mentale tankebilette å brukast i den medvitne subjektive erfaringa. Metaforen er her gjennomgåande for tanke og språk. Lakoff & Johnson meiner det under metaforar ligg eit lite antal skjema for relasjonar i den fysiske verda. Desse er baserte på kroppsleg erfaring og på måten kroppen er i interaksjon med dei fysiske omgivnadane. Primære eksempel er romlege førestellingar som opp/ned og inne i/ute av (Tilley 1999: 18).

Metaforiske førestellingar strukturerer kva vi gjer og korleis vi forstår det vi gjer, med andre ord persepsjon, handling og sosiale relasjonar. Ikkje berre brukar og konstruerer vi metaforar, vi lever gjennom dei. Metaforar er med på å skape nye tolkingar og ny innsikt, og det at desse prosessane finn stad reflekterer at det eksisterer underliggande skjema som er av fundamentalt figurativ karakter. Metaforar inneberer å "teikne kart" frå eit kjeldeområde til eit målområde. Kjeldeområda er familiære, ofte av den fysiske verda. Dei er "enkle å tenke med", fordi menneske kan danne seg førestellingar om relasjonar mellom elementa i slike område, og endringar i desse relasjonane når elementa førestellingsmessig sett er i rørsle (Quinn 1991: 57; Tilley 1999: 16ff.). Vi menneske er fysiske skapningar, avgrensa og skilte frå resten av verda av overflata på huda, og vi erfarer resten av verda som å vere utanfor oss sjølve. Kvart menneske er ein behaldar, med ei avgrensande overflate og ei inn/ut-orientering. Menneske overfører si eiga inn/ut-orientering over på andre fysiske objekt som er avgrensa av overflater. Vi ser dermed desse objekta òg som behaldarar med ei innside og ei utside (Lakoff & Johnson 1980: 25ff.).

Ved å tenke på kroppen som behaldar vert det viktige ved eit materiale, eit objekt eller ein prosess kva som gjer det til ein potensiell metafor. Metaforar vert brukt både på individuelle og sosiale nivå av erfaring og overføring av kunnskap.

Grunnlaget for metaforisk forståing – og dermed for dei materielle metaforane eller symbola – kan derfor sjåast på meir enn berre eitt isolert og individuelt nivå. Om vi aksepterer at metaforar er grunna i kroppsleggjingar handlar dei om personlege erfaringar som er spela ut offentleg, der dei oppnår sosial signifikans, kontroll og makt. ”Kroppen er ein behaldar” synes å vere ein kroppsleggjort metafor som er særleg brukt ved fysiske, kulturelle og mytiske transformasjonar. Dermed kan dei verte spela ut i ulike domene som keramikktilverking, jerntilverking og i ulike ritual og seremoniar (Tilley 1999: 18; Barndon 2001: 42).

Korleis skal vi tilnærme oss materiell kultur i ein særskilt sosial kontekst i tid og rom, som del av relasjonen mellom subjekt og objekt, mellom menneskeleg medvit og gjenstand? Og korleis skal vi tilnærme oss gjenstandar når vi tek med enno ein variabel som er avgjerande for forståinga av samfunn og kultur – nemleg relasjonen mellom menneske? Vi får dermed to viktige relasjonar som må avklarast; den mellom menneske og ting og den menneske seg imellom. Ut frå det framlagde av Merleau-Ponty og Lakoff & Johnson er det kartesianske skiljet mellom subjekt og objekt søkt brote ned, og relasjonen mellom menneskeleg medvit og den eksterne verda er sett som å vere ein medierande prosess. Etter som andre menneske òg er del av den eksterne verda vil desse samstundes vere del av den same prosessen mellom subjekt og objekt. Ei forståing av relasjonen mellom samfunn – relasjonar mellom menneske – og materiell kultur i den eksterne verda krev ei avklaring av relasjonen mellom ting og samfunn. Kva er det som ligg mellom gjenstandar og samfunn i menneske si forståing av verda?

## Materiell kultur og menneskeleg praksis

Innan arkeologi har interessa for materiell kultur vore konsentrert kring omgrep som funksjon, datering og, i mindre grad, stil. Gjennom analyse av desse attributtane har arkeologar prøvd å forstå verda av objekt. Dette er ein situasjon som har endra seg dei siste to tiåra. Objekt er erkjente som ikkje berre å utgjere iscenesetjinga av menneskeleg handling, dei er no òg sett som integrerte i ho (Gosden & Marshall 1999: 169). Daniel Miller ser mange kulturteoriar som å komme til kort når kultur vert identifisert med eit sett objekt. Til grunn for eit slikt syn ligg at kultur ikkje er noko statisk, noko objektivt. Det er alltid ein prosess, det kan aldri reduserast til anten objekt eller til menneskeleg medvit. Av denne grunn meiner han at vi alltid må vurdere den dynamiske relasjonen mellom menneske og ting (Miller 1987). Men kva meinast med denne dynamiske relasjonen?

Ein slik dynamikk handlar om korleis vi som menneske *eksternaliserer* og *internaliserer* verda rundt oss. Gjennom menneskeleg verksemd vert mennesket sitt vesen ytra eller utvendiggjort, og desse ytringane vert i sin tur gjenstand for

tileigning eller internalisering (Østerberg 1997: 84f.). Gjenstandar har ulike fysiske framtoningar som er særskilte for dei (Miller 1987: 129). Gjenstandar får sin plass i verda ved vår definisjon av dei, og kunnskapen vår om dei vert kommunisert gjennom språk og kulturelle representasjonar (Barrett 2001: 147). Gjenstandar si fysiske framtoning gjev dei dermed i hende på menneskeleg *praksis*. Det handlar om kulturelle konstruksjonar gjennom handling mellom menneske, og ikkje berre danning av mentale førestellingar (Miller 1987: 129). Relasjonen mellom menneske og ting er dermed ein dynamisk prosess som verkar begge vegar. Objektet vert til gjennom våre ulike måtar å sjå og å verke i verda på. Menneskeleg praksis gjer verda tilgjengeleg for oss gjennom ein særskilt persepsjon av ho. Verda strukturerer imidlertid òg oss som tilskodarar, ved å konstruere ein relasjon mellom oss og tinga rundt oss. Det sentrale er at menneskeleg praksis definerer kategoriane som vi erfarer verda gjennom (Barrett 2001: 147). Slik sett kan eit objekt verke inn på integreringa av eit individ innan ei normativ ordning for ei sosial gruppe. Objektet vil her tene som eit medium for ordning innprenta som ein skapande praksis gjennom *habitus*, slik dette omgrepet er utforma av Bourdieu. Denne ordninga i den sosiale verda vert kontinuerleg objektifisert i mønster eller stil i verda av artefakter (Miller 1987: 129f.).

*Habitus* er ein konstitusjon og ei tilpassing som er mediert gjennom dei subjektive forventingane som kvart individ har om den objektive verda når det gjeld sosial posisjon som medlem av ei gruppe eller ein sosial klasse (Jenkins 1982: 272). Det er før-perseptuelle føregripingar, ei form for praktisk induksjon vi gjer grunna på tidlegare erfaring (Bourdieu 1996: 137), og er det strukturerte settet av klassifikasjonsskjema som er innprenta som oppfatting av kva som er kulturelt sømeleg (Miller 1987: 103). Ved vektlegging av ein dynamisk relasjon mellom menneske og ting vert omgrepet *teknologi* viktig. Framstilling av gjenstandar, bearbeiding av materiale med visse eigenskapar, vert ein integrert del av kultur (ibid.: 114). Den sosiale ordninga vert objektifisert i gjenstandar. Teknologi er dermed den medierande prosessen mellom ting og samfunn, og er nøkkelen til forståing av relasjonen mellom dei. Gjenstandar vert skapte, bytta, brukt og kasta som del av menneskeleg sosial aktivitet. Derfor er både ting og teknikkar innfesta i, og betinga av, sosiale relasjonar og kulturell praksis (Dietler & Herbich 1998: 235f.).



# Forståing av produksjon og bruk av keramikk



Miller si tilnærming til relasjonen mellom menneske og ting er foreinleg med perspektivet til Dietler og Herbich, særleg i utforskinga av Bourdieu sitt omgrep om praksis for sosial forståing av materiell kultur (Dietler & Herbich 1998: 243). Bourdieu vektlegg gjenstandar som hjelp for brukaren av materiell kultur i kampen for sosiale posisjonar (Miller 1987: 9). Også Arjun Appadurai (1986: 12) vektlegg aspektet med sosial handling og praksis. I tilnærminga til kunst i antropologi peikar Alfred Gell (1992: 56f.) på ein homologi mellom dei tekniske prosessane i produksjonen av kunst og i produksjonen av sosiale relasjonar. Særleg interessant er at Miller, Appadurai og Gell, i tillegg til vektlegginga av sosial praksis, alle ser til Georg Simmel og *The Philosophy of Money* (1978). Desse nemnte dannar utgangspunktet for ei forståing av materiell kultur som konsumvare, som å ha eit "liv" i ein sosial kontekst. Når det gjeld den sosiale produksjonskonteksten – tilverking av keramikk – vert dette utdjupa av innsikt frå m.a. David et al. (1988), Sander van der Leeuw (1993), Pierre Lemonnier (1993), Nigel Barley (1995), Dietler & Herbich (1998) og Olivier Gosselain (1999; 2000). I det vidare vil det her søkast ei sosial forståing av keramikk, noko som vil ende i ei tilnærming til spannforma leirkar, der moglege symbolske diskursar både i ein tilverkingsskontekst og i ein vidare samfunnkontekst vert vektlagt.

## Keramikk og materiell stil

Dietler & Herbich peikar på at det vanlegaste viset å identifisere *stil* på i arkeologi har vore å lokalisere det negativt i forhold til *teknologi* og *funksjon*. Teknologi er vanlegvis forstått som teknikkane og materiala som er brukt i produksjonen av objekt. Funksjon er vanlegvis teke for å vere "det instrumentelle", i motsetnad til "det sosiale". Stil er sett som å vere samansett av dei aspekta ved materiell kultur som står att etter at det er gjort rekning for teknologi og funksjon. Antakinga har vore at dei "overskytande" attributtane vart inkluderte av grunnar som har med sosiale prosessar å gjere (Dietler & Herbich 1998: 238f.; sjå Olsen 1997: 176ff., 182ff.). For studie av keramikk har dette medført at tilnærmingar til stil har hatt ein tendens til å fokusere på trekk som er sett som å vere "lagt til", anten for å utføre ein sosial funksjon eller som eit

passivt overskot av sosial handling. Dette har i praksis gjort at omgrepet *keramisk stil* har fått ein stillteiande definisjon som er synonym med ”dekor”, med mønster av overflatehandsaming (Dietler & Herbich 1998: 237). Eit sentralt problem er dermed at det ikkje er teke tilstrekkeleg omsyn til den sosiale prosessen i tilverkinga av keramikk (ibid.: 240). Frå eit arkeologisk perspektiv er *teknikkar eit sluttingssteg frå ting*. Gjennom analogisk tolking av fysiske attributtar og kontekst meiner Dietler & Herbich at vi kan seie noko om teknikkane brukt i produksjon og konsumering av gjenstandar (ibid.: 235).

Produksjonen av materiell stil er sett som ein i tid utstrekt serie av samrelaterte operasjonelle val, under omgrepet *chaîne opératoire* (ibid.: 238; Lemonnier 1993; sjå Leroi-Gourhan 1993). Keramisk *chaîne opératoire* gjev eit nyttig verktøy til å forklare naturlege prosessar og til å strukturere kulturelle (Gosselain 1999; 2000), sidan dei mentale prosessane som styrer handlingane i verda inngår i eit vidare symbolsk system (Lemonnier 1993: 3f.). Disposisjonar av val og persepsjon av det moglege i det tekniske domenet vil vere vevd saman med likt forma mønster av val og persepsjonar i domenet til sosiale relasjonar og kulturelle kategoriar, slik at desse vert oppfatta som ”naturlege”. Dette perspektivet endrar fokus frå å sjå materiell stil som noko som intensjonelt er ”lagt til” for å signalisere sosial identitet til å sjå prosessen der ei oppfatting av identitet vert forma og endra som å vere samstundes og identisk med prosessen der ei oppfatting av teknikkar vert forma og endra (Dietler & Herbich 1998: 246f.). Det avgjerande er å erkjenne at kvart steg i ein teknologisk prosess kan vere gjenstand for symbolsk diskurs og relaterer seg til kulturelle påtrykk (Gosselain 1999: 221). Endringar i keramisk teknologi må dermed sjåast i eit dynamisk forhold mellom på eine sida sosiale relasjonar og kollektive representasjonar og på andre sida lovene for materie og energi som formande for sosial atferd (van der Leeuw 1993: 240).

## Materie i endring – menneske i endring

Produksjon av keramikk inneberer eit antal endringar. Det gjev form til formlaus materie. Keramikk og delar av den teknologiske framstillingsprosessen tener derfor ofte som metafor for å forklare aspekt ved menneskeleg erfaring og til å strukturere overgangsritual. Det *transformerer* gjennom operasjonar med varme; frå vått til tørt, frå mjukt til hardt, frå rått til kokt, frå natur til kultur, frå reint til ureint (Barley i Gosselain 1999: 207). Anten implisitt eller eksplisitt er keramikk ofte assosiert med menneske (Barley 1995: 151ff.; Gosselain 1999: 212; David et al. 1988: 366).

For Gosselain vert omgrepet *transformasjon* den felles nemnaren for keramikk i etnografisk registrerte samanhengar i Afrika sør for Sahara. Dette vere seg fysisk transformasjon (unnfanging, svangerskap, seksuell modning, menstruasjon,

overgangsalder, død), kulturell transformasjon (fødselsritar, initiering, ekteskap, gravlegging, ”skaping av forfedre”) eller mytisk transformasjon (skaping av menneske). Dette tyder på at kar kan sjåast som personar, og leire må gjennomgå dei same prosessane for transformasjon som menneske gjer gjennom sin livssyklus – og omvendt. Det kan dermed argumenterast for ei symbolsk knytning mellom keramikkframstilling og biologiske transformasjonar (Gosselain 1999: 214).

## Teknologi og kroppsleggjering

Ordet *teknologi* kjem av gr. *technicon*, og tyder det som høyrer til *techne* (Heidegger 1996: 72). Det er vanlegvis oversett med ”kunst”, ”handverk” eller ”evne” (Barndon 2001: 52 m. ref.). Martin Heidegger (1996: 65ff.) diskuterer meininga av ordet *techne*. Han ser teknologi som del av den eksistensielle strukturen til mennesket sitt tilvere. Omgrepet femna ikkje berre aktivitetane og ferdighetane til handverkarar, men òg ”den store kunst” og ”de skjønne kunster”. Slik sett tilhørte *techne* til det å bringe fram, det var noko poetisk, noko som høyrte innunder *poiesis*. Og dermed var det ikkje noko skilje mellom kunst og teknologi (ibid.; Barndon 2001: 52).

*Techne* var assosiert med eit begjær eller kjærleik til materie, og at det ville krevje stor konsentrasjon å kunne oppnå djup kjennskap til eitkvart materielt objekt. Av di teknologi er absorbert gjennom sansorgan og musklar vil konkret kunnskap om materie bruke ulike kanalar. Dermed ligg det i omgrepet ein komponent som i seg sjølv er ikkje-logisk. Her ligg skilnaden mellom det greske *techne* og den moderne teknologien som unnfanga av det kartesianske vitskapssynet (Barndon 2001: 53 m. ref.). Randi Barndon peikar på at moderne vitskap har handsama teknologi som fenomen som noko som hevdar å vere nøytralt. Få arkeologar har teke omsyn til at i vårt vestlege verdssyn, eit syn som har plassert materie som noko passivt, har det vore ein tendens til å separere materiell kultur og fysisk framtoning (inkludert kroppane våre) frå sinna og tankane våre. Søkinga etter å forstå verdssyn og kosmologiar har vore fråkopla studie av teknologi og teknologisk atferd, sjølv om teknologi som eit aspekt ved materiell kultur er eit hovudemne innan arkeologi. Vi har bevega oss bort frå dei nære banda som ein gong vart erkjent mellom *techne* og *poiesis*, mellom teknologi og kultur (ibid. ff.).

Teknologi er den medierade prosessen mellom ting og samfunn. Framstilling av objekt som teknologi, der materiale med visse eigenskapar er involvert, vert ein integrert del av kultur, der den visuelle tingleggjeringa av natur og sosial orden vert legitimert. Sentralt i ei slik forståing står omgrepet *habitus*, dei før-perseptuelle føregripingane, dei praktiske sluttingane vi gjer grunna på tidlegare erfaring, det strukturerte settet av klassifikasjonsskjema som er innprenta som oppfatting av kva som er kulturelt sømeleg og av normativ orden. Alle aktørane i ein bestemt

samfunnsformasjon har felles eit sett grunnleggande skjema for persepsjon, det er dei som gjer det mogleg å frambringe ei felles og meningsfull verd, ei verd av felles meining (Bourdieu 1995: 220). Og desse disposisjonane og genererande skjema er, som Jenkins (1992: 74) seier, ”embodied in real human beings”. Dei er rotfesta i kroppen, i sanseerfaringa. For Bourdieu er kroppen ein stad der det mest grunnleggande i kulturen, dei praktiske erfaringane til *habitus*, skriv seg på og inn i ein sosialiseringssprosess eller læringsprosess som startar tidleg i barndommen (ibid.ff.). Bourdieu låner frå fenomenologien til Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty, og avviser det kartesianske skiljet mellom subjekt og objekt. Særleg tek han feste i ideen til Merleau-Ponty om *det ibuande kroppslige i den før-objektive kontakten mellom subjekt og objekt* (Bourdieu & Wacquant 1995: 37, uth. av forf.), det som gjerne vert omtala som den uttalte, tause kunnskapen.

## Gjenstandar sine sosiale liv og motstanden dei byr

Utveksling av varer skaper verdi. Vareutveksling er tingleggjort i varer som er byta. Ved å fokusere på tinga som er utveksla, heller enn berre forma på og funksjonen til vareutveksling, kan det argumenterast for at det som skaper relasjonen mellom vareutveksling og verdi er *politikk*. Dette gjev ei førestelling av handelsvarer som, på same vis som personar, å ha sosiale liv (Appadurai 1986: 3). Dermed vert her vektlagt overkominga av dualismen mellom subjekt og objekt. Med referanse til Simmel ser Appadurai verdi som ikkje å vere noko ibuande eigenskap ved objekt, men som å vere ei bedøming gjort av subjekt. Objekt er ikkje vanskelege å tileigne seg på grunn av at dei verdifulle. Det er heller det at vi kallar dei objekta for verdifulle som motstår begjæret vårt om å eige dei. Det er dermed overkominga av distansen, av rommet mellom reint begjær og umiddelbar nyting, mellom objektet og subjektet som begjærer det, som er det avgjerande. Distanse vert overkomme i og gjennom utveksling, der verdien av objektet er gjensidig avgjort. Dermed er økonomi som ei særskilt sosial form ikkje berre det å utveksle *verdiar*, men det å *utveksle* verdiar (ibid.f.; Simmel 1978: 80).

Det er utvekslinga som set standard for kor anvendelege og sjeldne gjenstandar er, heller enn det motsette. Og det er utveksling som er kjelda til ein gjenstand sin verdi. Med dette som utgangspunkt opnar det seg for å undersøke kva forhold objekt sirkulerer under i ulike system av verdi i rom og tid, og på kva måtar verdi og etterspurnad, gjensidige offer og makt, samhandlar for å skape verdi i spesifikke sosiale kontekstar (Appadurai 1986: 4). Som Appadurai ser Gell (1992), med referanse til Simmel (1978), at verdien av objekt er proporsjonal til vanskane vi trur vi står overfor når vi vil skaffe oss denne gjenstanden framfor ein annan. Han set dette i samanheng med ei antropologisk tilnærming til kunst. Simmel viser at

verdifulle objekt presenterer seg sjølve omgjeve av motstand, det er denne motstanden mot oss som er kjelda til verdien deira. Kunstverk har ei særskilt makt i dei symbolske prosessane dei framprovoserar hos tilskodaren. Motstanden som kunstgjenstandar gjev, og som skaper og opprettheld eit begjær, er meir noko intellektuelt enn noko materielt. Vanskane vi mentalt har med å førestille oss korleis gjenstandar har blitt til – å førestille oss den tekniske prosessen – gjer at vår forståing vert transcendent, og vi er tvungne til å tolke det som magisk (Gell 1992: 48f.).

Ein tilskodar si haldning til eit kunstverk er slik fundamentalt betinga av dei tekniske prosessane som skapte det, samt til det faktum at det er skapt av handlingane til ein annan person – kunstnaren. Eit kunstverk er av moralsk betydning fordi det vert eit misforhold mellom tilskodaren sitt indre vitande om egne evner og oppfattinga denne gjer seg om evnene kunstnaren innehar. I å rekonstruere prosessane som brakte kunstverket til verda er tilskodaren tvungen til å tilskrive ei kreativ handling som overgår det han sjølv kan, og dvelande i bakgrunnen er makta til det kollektive som kunstnaren utøver si tekniske meistring på vegne av (ibid.: 51f.). Dermed er kunstverket ibuande sosialt. Det er ei fysisk eining som medierer mellom to menneske, og som derfor skaper ein relasjon mellom dei, noko som skaper rom for vidare sosiale relasjonar og påverknadar. Teknisk virtuositet er vesentleg for kunstverket si verkekraft i den sosiale konteksten sin, og verkar alltid i retning av å skape asymmetriar mellom menneske ved å plassere dei i ein alt vesentleg asymmetrisk relasjon til ting (ibid.).

## Spannforma leirkar som sosial praksis

I Merleau-Ponty si forståing av menneskeleg eksistens vert subjektet samansmelta med dei oppfatta og erkjente objekta. Subjektet inkarnerer objektet, vi vert involverte i ting med kroppen vår. Ting sameksisterer med oss som inkarnerte subjekt. Gjennom objekta utvidar vi tilveret vår i verda i tid og rom. Lakoff & Johnson meiner vi lagar kategoriar basert på sluttingar gjort i det umedvitne. Korleis vi kategoriserer kjem an på kroppen vår, korleis vi sansar, korleis vi rører oss og korleis vi manipulerer fysiske objekt. Slike førestellingar om kategoriar ser vi ofte for oss i form av romlege metaforar, som behaldarar. Kvart menneske vert ein behaldar, med ei avgrensande overflate og ei inn/ut-orientering, og overfører denne orienteringa over på andre fysiske objekt som er avgrensa av overflater. Denne forståinga av menneske, der skiljet mellom subjekt og objekt vert brote ned, vil her verte brukt i tilnærminga til forståinga av relasjonen mellom menneske og spannforma leirkar i graver.

Eg forstår teknologi i keramisk samanheng i ljøs av Heidegger sitt syn på teknologi. Her er det ikkje noko skilje mellom kunst og teknologi. Materieell kultur og fysikalitet er ikkje skilt frå sinna og tankane våre, og dermed heller ikkje frå

menneskelege verdssyn og kosmologiar. Teknologi vert den medierande prosessen mellom ting og samfunn, framstilling av objekt er ein integrert del av kultur, der den visuelle tinglegginga av natur og sosial orden vert legitimert. I utvekslinga av objekt vert verdien av dei avgjorte av vanskane subjektet meiner han står overfor når han vil skaffe objektet. Motstanden objektet byr subjektet er kjelda til verdien det har. Vidare vert kunstverk sett i samanheng med tilverkningsprosessane som tilskodaren rekonstruerer, subjektet vert tvunge til å tilskrive kunstnaren ei kreativ handling som overgår han sjølv, og i bakgrunnen ser subjektet det kollektive som kunstnaren utøver si meistring på vegne av.

Tilverking av objekt og kunstverk må forståast sosialt. Det som gjev objekt verdi i utveksling mellom menneske er det politiske. Det er måtane gjensidige offer og makt samhandlar for å skape verdi i spesifikke sosiale kontekstar. Teknisk meistring gjev kunstverk verkekraft i den sosiale konteksten det tilhøyrrer, og er med på å skape asymmetriar mellom menneske. Det er her dermed ei vektlegging av ei sosial forståing av konteksten for framstilling av objekt, av konteksten for bruk og utveksling mellom menneske. I det følgjande vil eg sjå dette i samanheng med produksjon av keramikk. Nedbrytinga av skiljet mellom subjekt og objekt er avgjerande når vi vil påvise ei symbolsk knytning mellom transformasjonar av materie og transformasjonar av menneske. Forståing av keramikktilverking henta frå komparativt etnografisk materiale er her brukt for ei tilnærming til forståing av tilverkaren av spannforna leirkar sin sosiale kontekst.

## Tilnærming til *habitus* i framstillinga av spannforna leirkar

For forståing av handverkaren sin sosiale kontekst krevst ei klargjering og spesifisering av teknologiske aspekt ved spannforna leirkar, sidan teknologi er det mellomliggende mellom menneske og samfunn. Her er ei vektlegging av endringar i teknologi, sidan desse kan vise til endringar i oppfatting av sosiale normer og orden gjennom eit *habitus*.

Forskinga på spannforna leirkar har allereie kasta ljøs over ulike aspekt ved teknologi. Dei tre mest vektlagde er dekor, materialet dei er laga av og karform. I tillegg kan avsetting av plass til og påsetting av jernband samt utforming av munningsrand nemnast. *Karform* er her uteléte. Dette fordi eg her vektlegg endring. Vel og merke har Magnus (1984: 141, fig. 2) peika på det ho ser som ei generell utvikling av form hos spannforna leirkar, men ho seier òg at forma varierer veldig lite i løpet av to hundreår. Og variasjon i form kan relaterast til to ulike former for produsentar, der dei profesjonelle pottemakerane meistra alle aspekt av formvariasjon. Variasjon kan derfor, slik Kleppe (1993: 297) gjer, forklarast på anna vis enn med referanse til kronologiske skilnader. Vidare er det brei semje om korleis spannforna leirkar har

fått forma si, karet er forma opp-ned på ei form av tre og dekorert medan det framleis ligg på forma (Bøe 1931; Rolfsen 1974a; Magnus 1980; 1984; Kleppe & Simonsen 1983; Jørgensen 1988; Kleppe 1993). Dei små variasjonane over to hundreår gjev dermed ikkje grunnlag for å tale om endringar i teknologi når det gjeld form, ut over skilnaden mellom dei heilt sylindriske og dei kraftig buga kara som to teknologiske tendensar. Sylindriske kar er generelt sett som eit tidleg fenomen, medan buga kar i overvegande grad er sett som eit seinare (jf. Magnus 1984, fig. 2).

Eit anna aspekt som her er uteléte er utforming av *munningsrand*. Dette er vanskeleg å teikne opp eit bilete av. Kleppe & Simonsen (1983: 25ff.) ser utforminga av randa som å vere kronologisk signifikant, men òg som å vere resultat av den særskilte utformingsteknikken for spannforma leirkar. Av dei 6 punkta dei nemner for randutforminga, er berre eitt generelt akseptert, nemleg at randa gjev støtte til ein hank (ibid.: 30). Dei spreidde og inkonsekvente kommentarane i tilvekstar og katalogar gjev generelt sett ikkje noko grunnlag for å danne eit samanhengande bilete av teknologiske endringar når det gjeld munningsrand. Eigne observasjonar i magasin har heller ikkje endra eit slikt inntrykk.

Form og munningsrand vert dermed ikkje vektlagt. Her vert det imidlertid fokusert på *dekor*, materiale for tilverking eller *magring* – som vidare leier til ulik *kartjukkleik* – og om det er avsett plass til *jernband*. Dekor vert i det følgjande gjennomgått utførleg, det er delt inn i hovudskjema som etter synet her på teknologi er sett som endringar i teknologisk praksis. Aspekta ved dekor som er sett på er *det horisontale* og *det vertikale bandet*, *dekor for hand*, *det tilskorne stampelet*, *bandflettinga* og *hengebogen*. Hovudskjema er utforma av desse aspekta og variasjonar av dei. I tillegg kjem spannforma leirkar utan dekor. Desse ulike hovudskjema for overflatedekor vert sett i samanheng med tilverkningsmateriale og tjukkeleik på kara. I og med at det her vert vektlagt produksjonskontekst og brukskontekst i tillegg til den symbolske diskursen i gravkontekst for å forstå spannforma leirkar i graver, vert også leirkar som viser teikn på reparasjon før dei er nedlagte i graver gjennomgåtte, med referanse til Magnus (1980) og med kommentarar frå egne observasjonar i magasin.

# Spannforma leirkar sine teknologiske aspekt



Her vert dei ulike aspekta ved teknologi utleia i det føregåande handsama, i tråd med forståinga av teknologiomgrepet. Gjennomgangen munnar ut i ei understreking av eit avgjerande skilje i teknologi for framstilling av spannforma leirkar, og dei ulike elementa – hovudskjema for dekor, magring og jernbandet – vert relatert til dette skiljet.

## Magring og dekor

Omgrepet magring vil seie i kor stor grad det er blanda inn andre element enn leire i kargodset. Vanlegast å finne som magring i spannforma leirkar er finknust kleberstein og oppflisa og finriven asbest. Vidare er knuste talkhaldige bergartar som feltspat og kvarts funne, i tillegg til kalkmagring og sand (Shetelig 1904; Bøe 1931: 170; Rolfsen 1974a: 109; Jørgensen 1988: 53; Kleppe 1993; S. Kristoffersen 1993; Solberg 2000: 143). Nesten alle spannforma leirkar, unnateke ein liten prosentdel av tradisjonelt tidlege kar, er laga av leire blanda med anten malt asbest eller malt kleberstein. Asbest er eit mineral, medan kleberstein er ein bergart i hovudsak beståande av talk. Asbest har ein fiberarta konsistens, medan kleberstein har ein feit, kornete struktur. Undersøkingar av ulike kar synes å indikere at mengda av magringsmateriale er større enn mengda av leire. Det kan i mange tilfelle sjå ut som om keramikkleira vart tilsett for å binde magringsmaterialet saman (Magnus 1980: 275). Generelt kan seiast at dei fleste spannforma leirkar frå Sørvest-Noreg er magra med kleberstein, medan asbestmagring er dominerande på Sunnmøre. Vidare synes det som at magringsmaterialet er samanfallande med det som i tid og rom var lettast tilgjengeleg (Magnus 1982), eit resultat også Kleppe & Simonsen (1983: 16; Kleppe 1993: 299) har komme til, uavhengig av Magnus og med andre argument. For å gje eit generelt bilete av om ulik magring av kar gjev ulik tjukkeleik på gods, og vidare samanlikne dette med hovudskjema for dekor, er godstjukkeleiken målt.

Dekor på spannforma leirkar er her delt inn i 12 hovudskjema, inndelinga er i hovudsak basert på Shetelig (1904), Bøe (1931), Magnus (1984), Næss (1996) og S. Kristoffersen (1999; 2000a) sine gjennomgangar av dekorelement, samt på egne undersøkingar i magasin. Kontekstuelle dateringar av leirkara er henta frå katalogane til Auestad (1990), Næss (1996), S. Kristoffersen (2000a) og Hanisch (2001). Sjølv



om arbeida dateringane er henta frå brukar ulike metodar og rammeverk for datering av gravkontekstar vil dette i framstillinga av dei ulike hovudskjema framleis gje eit grunnlag for samanlikning som er i tråd med målsetjinga i dette arbeidet. Her vert vektlagt hovudtrekk i dekor for spannforma leirkar som strekker seg over to hundreår. Variasjonane i tid og rom for dei ulike hovudskjema vert vist til i gjennomgangen av kvart enkelt av dei, og arbeidet dateringa av kvar gravkontekst er henta frå vert referert til. Til saman 150 av i alt 158 spannforma leirkar er moglege å relatere til hovudskjema.

### #1 rundtløpande horisontal dekor

Kara i den første gruppa (fig. 5) er dekorerte med parallelle omløpande ribber i relieff, skrå hakk i desse gjev ein snorliknande utsjånad. Mellomromma mellom ribbene er fylte med omløpande liner, desse er trekt med eit kamliknande reiskap (fig. 6). Dette er av Shetelig (1904) sett som å vere éi av to tidlege grupper av spannforma leirkar. Også Bøe (1931: 167ff.) deler det han ser som tidlege spannforma leirkar inn i to hovudseriar, der dette er den eine, med horisontal dekor i strek eller relieff. Sidene på kara frå Sogn er rette og heller svakt utover, forma som heilskap vert som ei omvendt avskoren kjegle (Shetelig 1904: 44f.).

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 352e	Rekve	Voss	Voss	C3/D1	kleber	-	-	-
B 359	Ljøsno	Lærdal	Sogn	C3	sand, asbest	5mm	nei	nei
B 4963l	Slinda	Sogndal	Sogn	C3	sand, asbest	4mm	nei	nei

Fig. 5. Hovudskjema 1.

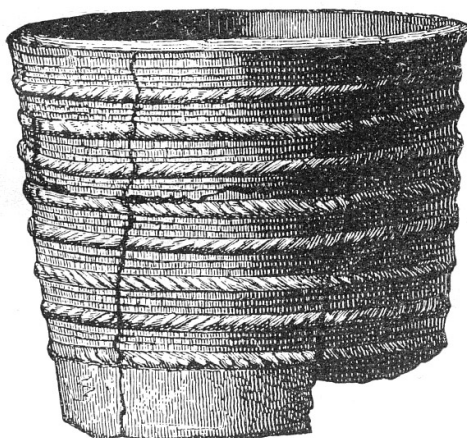


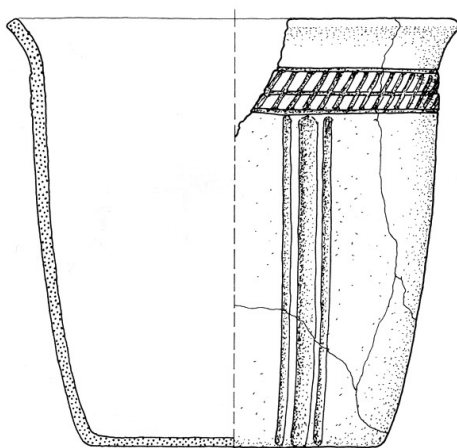
Fig. 6. B 359 frå Ljøsno, Lærdal (etter Rygh 1885 fig. 375a). Høge 12,5 cm.

## #2 vertikal flateinndeling under horisontal inndeling

Spannforma leirkar av denne andre gruppa, som er Bøe sin andre serie av tidlege kar, er ei relativt stor gruppe i undersøkingsområdet, med til saman 15 kar (fig. 7). Det mest markante er funnfordelinga, med eit klart tyngdepunkt på Voss og i Sogn, samt den generelle dateringa til overgangen C3-D1 og eit stykke ut over 400-talet. Eit hovudtrekk med denne gruppa er horisontale band oppunder munninga og vertikale flateinndelingar nedetter karveggen (fig. 8), drege med kamliknande reiskap med frå 3 til 6 tenner. Band er òg gjerne drege mellom dei vertikale inndelingane, helst i sikk-sakk-mønster. Men det kjenneteiknande er imidlertid at om det her er flatefylling er dette utført ved å lage liner mellom inndelingane. Innstemplingar er i liten grad brukt.

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 352c	Rekve	Voss	Voss	C3-D	talk, kleber, asbest	8mm	nei	nei
B 374	Brekka	Vik	Sogn	C3/D1	asbest	6mm	-	nei
B 4049d	Hove	Vik	Sogn	D1	asbest	3mm	-	-
B 4920h	Li	Voss	Voss	C3/D1	asbest, kleber	4mm	nei	ja
B 4984a	Seim	Odda	Hardanger	C2-D1 (C3)	kleber	5mm	-	nei
B 4987a	Seim	Odda	Hardanger	C2-D1 (C3)	kleber	5mm	-	-
B 5639	Bokkatun	Voss	Voss	D1	talk, kleber	-	ja	ja
B 5707e	Li	Voss	Voss	C3/D1	kleber	5mm	-	-
B 6333a	Hamre	Leikanger	Sogn	D1	asbest	5mm	nei	ja
B 7954	Øyre	Sogndal	Sogn	D	asbest	4mm	-	ja
B 9393h	Grauo	Voss	Voss	C3/D1	kleber	4mm	nei	nei
B 11110a	Møn	Voss	Voss	C3/D1	kleber	4mm	nei	nei
B 11623b	Vele	Voss	Voss	C3/D1	kleber	4mm	ja	nei
B 11623c	Vele	Voss	Voss	C3/D1	-	4mm	nei	nei
B 13260	Kvamme	Balestrand	Sogn	D	asbest	5mm	nei	ja

Fig. 7. Hovudskjema 2.



Figur 8. B 11623c frå Vele, Voss (etter Magnus Myhre 1971 fig. 7). Høgde om lag 12 cm

### #3 fordjupingar etter finger/negl

Shetelig (1904: 46ff.) daterer ei gruppe av kar med fordjupingar sette inn med finger og/eller negl frå slutten av 300-talet. Bøe nemner, med tilvising til Shetelig, at denne handsaminga av overflata er kjent ved nokre få kar frå tida kring 400. Dette utgjer Shetelig si andre tidlege gruppe, medan Bøe ordnar dette inn under gruppa med relieffdekor (S. Kristoffersen 1993: 157). Her er registrert eitt kar av denne gruppa (fig. 9 og 10). Det har ei nærast sylindrisk form (Shetelig 1904: 47), i motsetnad til den andre tidlege gruppa hans, som han ser som å ha form som ei omvendt avskoren kjegle.

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 5638c	Lille Graven	Granvin	Hardanger	C3	kleber	5mm	nei	ja

Fig. 9. Hovudskjema 3.



Fig. 10. B 5638c frå Lille Graven, Granvin (etter Shetelig 1904 fig. 4). Høgde 9,8 cm.

### #4 horisontal/vertikal inndeling med feltfyllede liner og stempel

Utover i femte hundreåret, og i stor utstrekning kring 500, ser Shetelig og Bøe eit nytt element i dekoren, nemleg innstempla figurar (Shetelig 1904: 69; Bøe 1931: 188). Bøe relaterer dette til den andre hovudserien sin, med dekorelement som flatefyllande innan hovudskjemaet med horisontal inndeling øvst og vertikale inndelingar nedetter karveggen, her #2 (sjå fig. 12 og 13). Stempeldekoren gjev i følgje Bøe etter kvart heile dekoren preg. Vanleg er geometriske figurar som trekantar, firkantar og konsentriske sirkular, men vanlegast er dobbeltlina stempel med form som andreaskors

(fig. 14-16). Disse er gjerne tett samansette som border, dels som enkel bord, men òg variert med m.a. to rekker over kvarandre. Ofte finn vi halvmånar med eller utan indre punktutfylling, noko Bøe peikar på som vanleg å finne på metallarbeid frå tidsrommet. Stempeldekoren med utfylling av felta mellom dei vertikale linegruppene kan nærme seg i retning av relieffverknad (Bøe 1931: 177ff., 188f.). Endeleg finn vi perlestempelet i utstrakt grad utover på 500-talet (Næss 1996: 52). Perle- og knottestempel, og variasjonar med desse, er her vidare handsama særskilt, som hovudskjema 8, 9, 10 og 11. Dekoren for denne andre hovudserien hos Bøe, som her utgjer #4, er ganske fast. Det er nesten alltid vertikale linegrupper under eit horisontalt lineband, med varierende utfylling av felta mellom dei vertikale linene. I alt er det her registrert 65 spannforma leirkar av #4 (fig. 11), og dette er såleis det hovudskjemaet som er størst i antal.

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 344a	Soldal	Kvam	Hardanger	D	talk, kleber	4mm	ja	ja
B 351	Rekve	Voss	Voss	D2	asbest	4mm	ja	ja
B 355a	Eide	Odda	Hardanger	D1	kleber	5mm	nei	nei
B 372	Brekka	Vik	Sogn	C3/D1	asbest	5mm	nei	nei
B 379	Sandve	Odda	Hardanger	D1	kleber	6mm	nei	ja
B 595	Berdal	Leikanger	Sogn	C3/D1	kleber, asbest	4mm	nei	nei
B 685	Vangsnes	Vik	Sogn	C3/D1	asbest	5mm	nei	nei
B 3542a	Tørvik	Kvam	Hardanger	D2a	asbest	5mm	nei	ja
B 3675a	Li	Voss	Voss	D2a	asbest	5mm	ja	ja
B 3724b	Bolstad	Luster	Sogn	D2	asbest, kleber	4mm	-	-
B 4156	Fitje	Voss	Voss	D1/D2	asbest	3mm	nei	ja
B 4376b	Lekve	Voss	Voss	D2b	asbest	4mm	ja	ja
B 4876h	Ølnes	Sogndal	Sogn	D1	asbest	4mm	-	-
B 4920f	Li	Voss	Voss	D1	kleber	3mm	-	-
B 4923p	Varberg	Eidfjord	Hardanger	D2b	kleber	4mm	nei	ja
B 4982a	Seim	Odda	Hardanger	C2-D1 (C3)	asbest, kleber	4mm	-	-
B 4985a	Seim	Odda	Hardanger	C2-D1 (C3)	kleber	5mm	ja	ja
B 5733g	Måge	Ullensvang	Hardanger	D1/D2a	asbest	3mm	nei	ja
B 5733h	Måge	Ullensvang	Hardanger	D1/D2a	asbest	3mm	nei	ja
B 5733i	Måge	Ullensvang	Hardanger	D1/D2a	sand, kleber	6mm	-	-
B 5768b	Seim	Granvin	Hardanger	D1/D2a	asbest	4mm	nei	ja
B 5768c	Seim	Granvin	Hardanger	D1/D2a	asbest	5mm	nei	ja
B 5815 llq	Belle	Aurland	Sogn	D1	asbest	4mm	ja	ja
B 5969h	Ølnes	Sogndal	Sogn	D2a	asbest	4mm	ja	nei
B 6109 IIIa	Ugulo	Luster	Sogn	D1/D2a	asbest	4mm	ja	ja
B 6110ld	Nygård	Luster	Sogn	C3/D1	asbest, kleber	5mm	nei	nei
B 6349i	Hærre	Voss	Voss	D1	kleber	7mm	ja	nei
B 6375lc	Stedje	Sogndal	Sogn	D2	asbest	4mm	ja	ja
B 6375ld	Stedje	Sogndal	Sogn	D2	asbest, kleber	5mm	ja	ja

B 6400k	Nornes	Sogndal	Sogn	D1	asbest	4mm	nei	ja
B 6400l	Nornes	Sogndal	Sogn	D2	asbest	4mm	ja	ja
B 6409p	Opedal	Ullensvang	Hardanger	D1	kleber	4mm	ja	ja
B 6448b	Sterri	Luster	Sogn	D1	asbest, kleber	4mm	nei	nei
B 6475e	Hæve	Voss	Voss	D1	asbest	4mm	-	-
B 6714b	Mossafinn	Voss	Voss	C3/D1	asbest, kleber	4mm	nei	nei
B 6756 IIIg	Mundheim	Kvam	Hardanger	D1	kleber	6mm	nei	nei
B 6756 IVg	Mundheim	Kvam	Hardanger	D1	kleber	6mm	nei	nei
B 6807o	Nordheim	Kvam	Hardanger	D1	kleber	4mm	nei	ja
B 6813h	Nesse	Balestrand	Sogn	D2a	asbest	4mm	ja	ja
B 6919c	Lekve	Voss	Voss	D1	kleber	6mm	nei	nei
B 7373a	Lekve	Voss	Voss	C3/D1	kleber	8mm	nei	nei
B 7414e	Flugheim	Sogndal	Sogn	D2	asbest	3mm	ja	ja
B 7489a	Sværen	Balestrand	Sogn	D1	kleber	4mm	ja	ja
B 7549a	Lomelde	Sogndal	Sogn	D	asbest	4mm	ja	nei
B 8033 II	Nesse	Balestrand	Sogn	D1	asbest	4mm	ja	ja
B 8200 Ie	Lote	Ullensvang	Hardanger	D1/D2a	asbest, kleber	4mm	-	-
B 8552i	Skaim	Aurland	Sogn	D2	asbest	3mm	ja	ja
B 8719i	Veum	Luster	Sogn	D2	asbest	4mm	ja	ja
B 8992	Terum	Aurland	Sogn	D	asbest	4mm	ja	ja
B 9026	Frettheim	Aurland	Sogn	D1	asbest	4mm	nei	nei
B 9176a	Frettheim	Aurland	Sogn	D2	asbest	3mm	ja	ja
B 9198f	Nybø	Leikanger	Sogn	D2a	kleber	-	ja	ja
B 9898	Reppen	Sogndal	Sogn	D1	asbest	4mm	nei	nei
B 10090 IIII	Njøs	Leikanger	Sogn	D2a	asbest	4mm	ja	ja
B 10799b	Tveit	Eidfjord	Hardanger	C3	asbest	4mm	nei	nei
B 11431 IIs	Modvo	Luster	Sogn	C3/D1	asbest	4mm	ja	ja
B 11623a	Vele	Voss	Voss	C3/D1	kleber	5mm	ja	ja
B 12368 /1	Langeseter	Ullensvang	Hardanger	D1	kleber	4mm	nei	nei
B 12545 /1	Røysum	Leikanger	Sogn	D2a	asbest	4mm	ja	ja
B 12867 /1	Røysum	Leikanger	Sogn	D2a	asbest	3mm	nei	nei
B 12867 /2	Røysum	Leikanger	Sogn	D2a	asbest	4mm	ja	nei
B 12867 /3	Røysum	Leikanger	Sogn	D2a	asbest	5mm	nei	nei
B 12867 /4	Røysum	Leikanger	Sogn	D2a	asbest	5mm	-	-
B 13141 /2	Seim	Odda	Hardanger	C3/D1	kleber	7mm	nei	nei
B 13954 /38	Kvåle	Sogndal	Sogn	D2a	asbest	4mm	ja	ja
B 13955 /13-24, 28-31	Kvåle	Sogndal	Sogn	C3-D	asbest	3mm	nei	ja

Fig. 11. Hovudskjema 4.

## #5 enkel bandfletting

I tida kring 500 ser Shetelig at to nye dekorelement dukkar opp, desse er avgjerande for handsaminga av spannforna leirkar ut gjennom folkevandringstid. Elementa er bandflettingar og hengebogar (Shetelig 1904: 75). Dekor av band fletta saman er som regel utført ved å dra ein kam for å lage band som kryssar einannan. Ofte er kammen pressa hardare ned der bandet møter kryssande band, dette for å framheve illusjonen av at banda går over og under einannan. Sjeldnare er varianten der

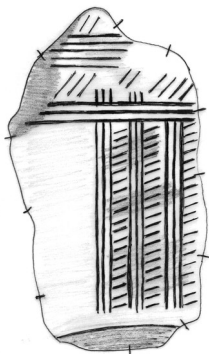


Fig. 12. B 5733i frå Måge, Ullensvang (eigen teikning).



Fig. 13. B 13955 frå Kvåle, Sogndal (eigen teikning).

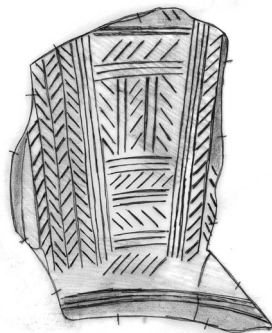


Fig. 14. B 8200 Ie frå Lote, Ullensvang (eigen teikning 1:1)



Fig. 15. B 5768b frå Seim, Granvin (eigen teikning).



Fig. 16. B 344a frå Soldal, Kvam (etter Lorange 1876: 78). Høgde 14, 3 cm.

banddekoren er utført i stempla teknikk (Bøe 1931: 195ff.). Bøe meiner motivet er gammalt, på spannforma leirkar ser han det attende til kring 400. Opphavet til mønsteret ser han som å vere at ei enkel bandfletting kjem inn som horisontalt mønster saman med, eller i staden for, linegruppa over den vertikale flateinndelinga innan den andre hovudserien (ibid.: 194), her kalla #2. Shetelig (1904: 78) relaterer bandflettingar, saman med hengebogar, til si andre hovudgruppe, det som her utgjer ei tidleg form av #3. Han daterer bandflettingar til byrjinga av sjettehundraet (S. Kristoffersen 1999: 104).

Bandflettingsmønsteret vert av Magnus (1984: 142ff.) delt inn i: a) enkel fletting med to band, b) fletting med tre band, c) fletting med meir enn tre band og d) korgflettingsmønster. Ho argumenterer for at motivet følgjer ei utvikling frå det enkle til det meir kompliserte, frå enkel fletting med to band til flettingar med fleire band (ibid., fig. 7). Med flatefyllande bandfletting vert det her vist til kar med meir kompliserte flettingar, kar som er plasserte i Magnus si gruppe c) (ibid.: 50ff.), slik dette er gjort av S. Kristoffersen (1999: 104). Enkel bandfletting, #5 (fig. 17 og

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 6373o	Hæve	Voss	Voss	D1/D2	kleber	6mm	-	-
B 6756 l m	Mundheim	Kvam	Hardanger	D2b	kleber, asbest	3mm	ja	ja
B 9196	Nybø	Leikanger	Sogn	D	kleber	4mm	ja	ja

Fig. 17. Hovudskjema 5.

18), viser her til Magnus sine grupper a) og b). Flatefyllande bandfletting, #6, viser til flettingar med meir enn tre band, oftast fire eller fem. Magnus (1984: 142f.) ser si gruppe a) som å komme inn som eit dekorativt element på spannforma leirkar ein gong i første halvdel av femte hundreåret, og å vare inn i det sjette. Ho ser dekoren som mest vanleg på rettsida kar. Gruppe b) er av Magnus datert frå midten av femte hundreåret til godt inn i det sjette, dei fleste kara her har ei jamt buka form. Magnus deler dermed synet til Bøe om datering av enkel bandfletting. Spannforma leirkar med bandflettingar kan generelt seiast å vere funne langs kysten, med eit sentralt område i Sørvest-Noreg for gruppene a), b) og c). Dei vestlege fjordfylka har sterkare representasjon av gruppene c) og d), frå tida etter om lag 500 (Magnus 1984: 145).

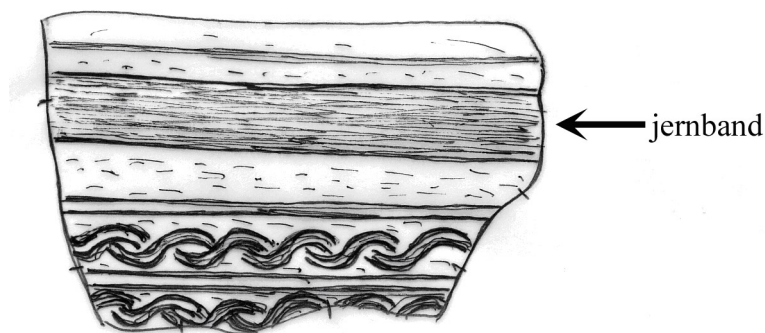


Fig. 18. B 9196 frå Nybø, Leikanger (eigen teikning 1:1)

### #6 flatefyllande bandfletting

Både flatefyllande bandfletting og hengebogar er rekna som seine dekortypar for spannforma leirkar (Shetelig 1904; Bøe 1931; Magnus 1984; S. Kristoffersen 1999: 104; 2000a: 75). Flatefyllande bandfletting er sett i samanheng med bysantiske bandflettingar, som er rekna for å vere introdusert seint i folkevandringstid (S. Kristoffersen 1999: 104). Shetelig meiner bandfletting utvikla seg gradvis til ein flatefyllande stil som spreidde seg utover størstedelen av ytterflata av kara, og som ofte vart kombinert med innstempla perledekor. Han daterer denne forma for dekor til 550-600. Bøe daterer kar med flatefyllande bandfletting til seint i sjette hundreåret

(ibid.; Bøe 1931: 196). Magnus daterer si gruppe c), fletting med meir enn tre band, frå om lag 500 og fram til slutten av folkevandringstid. Eitt kar går her under #6 (fig. 19). Magnus diskuterer òg eit kar frå Sværen, Balestrand (Magnus 1984: 144, 151ff.), men då bandflettinga her er kombinert med perledekor er dette handsama under #10. Det er ingen funn av Magnus si gruppe d) i undersøkinga.

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 9614 Illz	Bolstad	Voss	Voss	D2	kleber, sand	4mm	ja	ja

Fig. 19. Hovudskjema 6.

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 5733f	Måge	Ullensvang	Hardanger	D1/D2a	asbest	3mm	nei	ja
B 8588c	Rekve	Voss	Voss	D1/D2a	kleber	6mm	ja	ja

Fig. 20. Hovudskjema 7.

## #7 hengebogar

Spannforma leirkar med dekor av hengebogar har fått mindre merksemd enn kar med bandfletting (S. Kristoffersen 1999: 106; 2000a: 76). Shetelig relaterer dette dekorelementet, saman med bandfletting, til den andre hovudgruppa. Bøe (1931: 192) peikar på det han ser som i mange tilfelle å vere direkte avleiing av de vertikale



Fig. 21. B 5733f frå Måge, Ullensvang (etter Shetelig 1904 fig. 41). Høgde 10,3cm

linegruppene, der han meiner desse er runda mot einannan nedst, slik at det vert sjåande ut som hangande bogar (fig. 21). Shetelig og Bøe daterer dekorelementet ulikt. Bøe (1931: 194) plasserer det i ei relativt kort fase kring midten av 500-talet, medan Shetelig (1904: 83ff.) meiner dei høyrer til i andre halvdel av sjettedhundreåret. Usemja på dette punktet kjem av ulikt syn på dateringa av grava frå Ågedal, Audnedal, Vest-Agder. Generelt sett er hengebogar som dekorform vanlegast i Hordaland og Sogn & Fjordane (S. Kristoffersen 1999: 106f.). Hovudskjema 7 tel her to kar (fig. 20).



ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 352	Rekve	Voss	Voss	D2b	asbest	-	-	-
B 352b	Rekve	Voss	Voss	D2b	asbest	4mm	ja	ja
B 653	Gjukastein	Voss	Voss	D2b	asbest	4mm	nei	ja
B 3728	Bolstad	Luster	Sogn	D	asbest	4mm	nei	ja
B 4376a	Lekve	Voss	Voss	D2b	asbest	3mm	ja	ja
B 5073a	Bakko	Odda	Hardanger	D2	kleber, asbest	4mm	nei	ja
B 5407d	Skjelde	Voss	Voss	D2	asbest	4mm	ja	ja
B 5407e	Skjelde	Voss	Voss	D2	asbest	4mm	-	-
B 5637	Haugo	Voss	Voss	D2b	asbest	3mm	ja	ja
B 5815 II r	Belle	Aurland	Sogn	D1	asbest	3mm	nei	ja
B 6092 II g	Ugulo	Luster	Sogn	D2b	kleber	4mm	ja	ja
B 6227 II o	Bø	Voss	Voss	D2b	asbest	3mm	-	-
B 6227 III f	Bø	Voss	Voss	D2b	asbest	3mm	nei	ja
B 6727n	Løn	Voss	Voss	D2	asbest	3mm	ja	ja
B 6516s	Kvåle	Sogndal	Sogn	D2b	asbest	3mm	ja	ja
B 6691t	Hove	Vik	Sogn	D2b	asbest	3mm	ja	ja
B 6691u	Hove	Vik	Sogn	D2b	kleber	-	-	-
B 6809i	Løining u. Øystese	Kvam	Hardanger	D2b	kleber	4mm	ja	ja
B 7145g	Auro	Voss	Voss	D2b	asbest	3mm	ja	ja
B 8033 II s	Nesse	Balestrand	Sogn	D2b	asbest	4mm	ja	ja
B 8045j	Holum	Vik	Sogn	D2b	asbest	3mm	ja	ja
B 8045k	Holum	Vik	Sogn	D2b	asbest	3mm	ja	ja
B 8203b	Huse	Ullensvang	Hardanger	D2b	kleber	3mm	-	-
B 8567a	Indre Opedal	Gulen	Sogn	D2b	asbest	3mm	ja	ja
B 8588a	Rekve	Voss	Voss	D2b	asbest	3mm	nei	ja
B 8588b	Rekve	Voss	Voss	D2b	asbest	3mm	ja	ja
B 8588d	Rekve	Voss	Voss	D2b	asbest	3mm	nei	ja
B 9197i	Nybø	Leikanger	Sogn	D2	asbest	3mm	ja	ja
B 9608a	Nordrevål	Voss	Voss	D2b	kleber, asbest	3mm	ja	ja
B 9614j	Bolstad	Voss	Voss	D2	kleber, asbest	4mm	ja	ja
B 9614 III y	Bolstad	Voss	Voss	D2	asbest	3mm	ja	ja
B 9614 III x	Bolstad	Voss	Voss	D2	asbest	3mm	nei	ja
B 9688n	Nornes	Sogndal	Sogn	D2b	-	-	-	-
B 9995o	Kvåle	Voss	Voss	D2b	asbest	4mm	ja	ja
B 12368 /2	Langeseter	Ullensvang	Hardanger	D1	kleber, asbest	5mm	ja	ja
B 14491 /1	Lydvo	Voss	Voss	D2b	asbest	3mm	nei	ja
C 1309	Henjum	Leikanger	Sogn	D2b	-	-	-	-
C 14044	Myklatun	Eidfjord	Hardanger	D2	-	-	-	-

Fig. 22. Hovudskjema 8.

### #8 flate/feltfyllede perler/knottar

Av innstempla figurar som dekorelement er perle- og knottedekoren her av særleg interesse. Perlerekkene er regelmessig utførte med jamne, halvkuelforma knottar. Dei er alltid sette inn med stempel, dette er som oftast eit enkelt stempel med éi perle, men kan òg vere fleirdobbelt. Utanom rekkene av runde perler ser vi òg firesida

knottar, desse er dels laga med stempel, dels med tverrskjering av valkar trekt opp på førehand. Desse knottane ser Bøe (1931: 198) som ei forenkling av perledekoren, men han meiner likevel det er variasjonar over same motivet. Næss (1996) er i si handsaming ikkje einig i at knottestempelet er ei forenkling. Ho ser dette som eit eige distinkt stempel, som ein parallell til perlestempelet. Dekorelement som perler, knottar, bandfletting og hengebogar er heilt dominerande på spannforna leirkar utover på 500-talet (ibid.: 52). Kombinasjonar av desse elementa er her sidan handsama som #10 og #11.

Bøe peikar på at dei innstempla perlerekkene fullt og heilt følgjer dekorskjemaet for hans andre hovudserie fram til midten av 500-talet. Men seinare har ”imidlertid stempeldekorasjonen strukket sig ut over karveggen” (Bøe 1931: 198). Dette på to måtar. Dels er det bevart eit tynt horisontalband medan dei vertikale felta får horisontale stempelrekker og vert tilnærma flatedekkande. Dels vert breidda nede på buken bevarte glatte medan både horisontal- og vertikalfelta aukar i breidde (Næss 1996: 53). Her er desse kalla #8 flate- og feltfyllande perler/knottar (fig. 23) og #9 perle/knottedekor med auka horisontal/vertikalfelt (fig. 25 og 26). Den første måten er av Bøe (1931: 199f.) sett som særleg tilfelle med ei gruppe kar med firesida knottar, som så godt som berre er kjend frå Voss og Sogn. Den andre meiner han er tilfelle med nokre få kar frå Voss og Sogn. Perle- og knottedekoren er i hovudsak plassert i området frå Hardanger til Sogn. Den heilt flatedekkande dekoren verkar i følge Bøe til og med å vere avgrensa til dette området (ibid.). Næss (1996: 53) finn at medan perledekor er kjent over eit stort område, høyrer knottar i stor grad til på Voss. Ho nemner 13 spannforna leirkar med perle- og knottedekor på Voss, dette er eit antal som S. Kristoffersen (2000a: 75) ser å ha auka til 19. Her er det etter gjennomgang i magasinet ved Bergen Museum sett som å vere 20. #8 er eit hovudskjema som tel eit relativt stort antal spannforna leirkar, i alt 38 (fig. 22).



Fig. 23. B 8045k frå Holum, Vik (etter Bøe 1931 fig. 324). Høgde 11cm

### #9 perle/knottedekor med auka horisontal/vertikalfelt

Dette hovudskjemaet er her lite i antal, i alt 5 kar (fig. 24). Det relaterer seg til Bøe sin andre måte perledekoren strekker seg utover karveggen på (jf. Bøe 1931; Næss 1996), der breidda nede på buken er bevarte glatte medan både horisontal- og vertikalfelta aukar i breidde.

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 6227 I f	Bø	Voss	Voss	D2b	kleber, asbest	3mm	nei	ja
B 6375 II i	Stedje	Sogndal	Sogn	D2b	-	-	-	-
B 6658n	Nordre Birkeland	Kvam	Hardanger	D2b	kleber	4mm	ja	ja
B 6658o	Nordre Birkeland	Kvam	Hardanger	D2b	kleber	4mm	ja </td <td>ja</td>	ja
B 11694 II p	Skaim	Aurland	Sogn	D2b	asbest	4mm	ja	ja

Fig. 24. Hovudskjema 9.

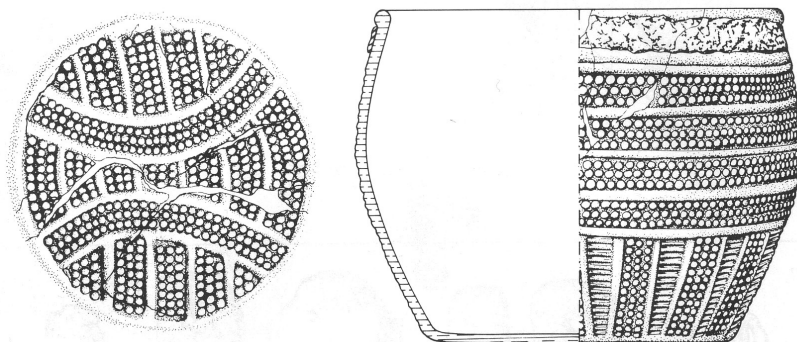


Fig. 25. B 11694 IIp fra Skaim, Aurland (etter Straume 1987 Taf. 60, 4a og 4b). Høge 11,7 cm



Fig. 26 B 6658o fra Nordre Birkeland, Kvam (etter Shetelig 1917 fig. 35). Høge 12,3 cm

### #10 flate/feltfyllande bandfletting med perledekor

Det er her registrert eitt kar med hovudskjema 10 (fig. 27). Dette er karet som Magnus (1984) relaterer til si gruppe c), fletting med meir enn tre band (fig. 28).

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 5132g	Sværen	Balestrand	Sogn	D2b	kleber	3mm	ja	ja

Fig. 27. Hovudskjema 10.



Fig. 28. B 5132g frå Sværen, Balestrand (foto Bergen Museum). Diameter over randa om lag 17cm.

### #11 hengebogar og flate/feltfyllande perler/knottar

Shetelig peikar på samanhengen mellom hengebogar og perledekor. Han meiner kar med denne kombinasjonen gjev eit einsarta preg, der perlestempla og andre stempel er påførte for å danne fortløpande mønster, trass i avvekslande mønster og variasjonar i stempel som gjev dekoren ”et forholdsvis livligt præg” (Shetelig 1904: 85). Det er i alt registrert 7 kar med dette hovudskjemaet i undersøkinga (fig. 29 og 30). Alle kara med dette hovudskjemaet er funne i gravkontekst datert til 500-talet (Auestad 1990; Næss 1996; Hanisch 2001). Undersøkinga her av #11 stadfestar òg Næss (1996) sitt bilete av utbreiinga av perle- og knottedekor, der knottar synes å vere konsentrert til

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 3871a	Hamre	Leikanger	Sogn	D2b	kleber	3mm	ja	ja
B 4923o	Varberg	Eidfjord	Hardanger	D2b	asbest	3mm	nei	ja
B 5693a	Nedre Ullestad	Voss	Voss	D2b	kleber	3mm	-	-
B 9192 II d	Aven	Høyanger	Sogn	D2	kleber	3mm	-	-
B 10299d	Øvre Ullestad	Voss	Voss	D2b	kleber, asbest	4mm	ja	ja
B 14492 /1	Lydvo	Voss	Voss	D2b	kleber, asbest	3mm	nei	ja
B 14492 /2	Lydvo	Voss	Voss	D2b	kleber, asbest	3mm	nei	ja

Fig. 29. Hovudskjema 11.

Voss. Knottar er her funne på tre av fire kar frå Voss, det siste karet er det berre eitt fragment av karveggen att av, og dermed umogleg å avgjere. Ingen av dei andre kara har knottedekor.

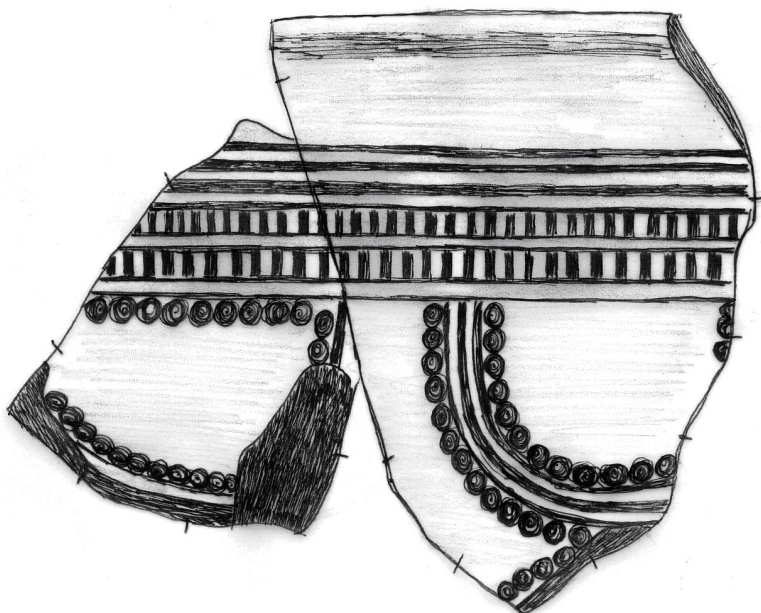


Fig. 30. B 14492 /2 frå Lydvo, Voss (eigen teikning 1:1).

## #12 utan dekor

Her er registrert 8 kar utan dekor (fig. 31 og 32). Desse viser særmerkte trekk når det gjeld geografisk utbreiing og funnkontekst. Heile 6 av dei er funne i Hardanger, der alle kar, så nær som eitt, av #12 er funne saman med eit anna spannforma leirkar i same gravkontekst. I eitt tilfelle er to kar funne saman med eit tredje kar. På Voss

ID	gard	kommune	område	datering	magring	gods	jernband	plass til jernband
B 5638d (I)	Lille Graven	Granvin	C3	kleber	4mm	nei	-	ja
B 5638d (II)	Lille Graven	Granvin	C3	kleber	4mm	nei	-	ja
B 6434a	Ornes	Luster	C3/D1	kleber	7mm	nei	-	-
B 6763g	Seim	Granvin	C3/D1	kleber	4mm	nei	-	-
B 7837a	Folkedal	Granvin	D	kalk	-	-	-	ja
B 7837b	Folkedal	Granvin	D	kalk	4mm	nei	-	ja
B 13141 /1	Seim	Odda	C3/D1	kleber	6mm	nei	-	ja
B 13954 /39	Kvåle	Sogndal	D2a	kleber	4mm	ja	-	

Fig. 31. Hovudskjema 12.



Fig. 32. B 7837a frå Folkedal, Granvin (foto Bergen Museum).

er det her ikkje funn av spannforma leirkar utan dekor. I Sogn er det funne to kar. Det eine av desse er funne i same gravkontekst med eit anna spannforma leirkar. Det generelle biletet for datering av #12 er samanfallande med det udekorerte karet frå ei grav på Forsandmoen, Forsand i Rogaland. Trekol frå likbålet er her radiologisk datert til mellom 350 og 400 e.Kr. (Hemdorff & Kjeldsen 1992: 19).

## Variasjon i godstjukkcleik og magring relatert til dekor

Ei samanlikning av tjukkcleik på kargodset og hovudskjema for dekor viser ein heilt klar tendens. Spannforma leirkar med hovudskjema 5 til og med 11 er gjennomgåande tynnare enn dei andre kara, med enkelte unntak (fig. 33). Det er imidlertid vanskeleg å peike på noko materiale som generelt har vore meir brukt enn noko anna for produksjon av dei tynnare kara, ein observasjon som er understøtta av det relativt høge antalet spannforma leirkar som er magra med både asbest og kleber (fig. 34). Av i alt 158 spannforma leirkar har undersøking i magasinet gjeve 19 registrerte tilfelle av både asbest- og klebermagring i kargodset. Blanding av asbest og kleber i same kargods kan ikkje knytast til noko særskilt område eller hovudskjema for dekor.

hovudskjema for dekor	gjennomsnittleg godstjukkeleik	antal asbestmagra	antal klebermagra
#1	4,5mm	2	1
#2	4,7mm	5	7
#3	5mm	-	1
#4	4,8mm	39	19
#5	4,3mm	-	2
#6	4mm	-	-
#7	4,5mm	1	1
#8	3,4mm	27	4
#9	3,8mm	2	1
#10	3mm	-	1
#11	3,1mm	1	3
#12	4,7mm	-	6

Fig. 33. Variasjon i godstjukkeleik og magring i forhold til dekor

ID	gard	kommune	område	hovudskjema
B 352c	Rekve	Voss	Voss	2
B 4920h	Li	Voss	Voss	2
B 595	Berdal	Leikanger	Sogn	4
B 3724	Fortun	Luster	Sogn	4
B 4982a	Seim	Odda	Hardanger	4
B 6110 Id	Nygård	Luster	Sogn	4
B 6375 Id	Stedje	Sogndal	Sogn	4
B 6448b	Sterri	Luster	Sogn	4
B 6714b	Mossafinn	Voss	Voss	4
B 8200 le	Lote	Ullensvang	Hardanger	4
B 6756 lm	Mundheim	Kvam	Hardanger	5
B 5073a	Bakko	Odda	Hardanger	8
B 9608a	Nordrevål	Voss	Voss	8
B 9614j	Bolstad	Voss	Voss	8
B 12368 /2	Langeseter	Ullensvang	Hardanger	8
B 6227 lf	Bø	Voss	Voss	9
B 10299d	Øvre Ullestad	Voss	Voss	11
B 14492 /1	Lydvo	Voss	Voss	11
B 14492 /2	Lydvo	Voss	Voss	11

Fig. 34. Leirkar magra med både asbest og kleber

## Jernbandet

Mange spannforma leirkar er utstyrt med eit jernband like under randa. Dette har fungert som feste for hadde og hank. Mot slutten av folkevandringstida vert dette rekna som eit nesten konstant element; ”det gjøres ganske tynt og slutter sig glat og jevnt til karrets runding; randen formes smal, og hankerne kan følgelig gjøres smaa og tynde; hadden blir glat og spinkel, indheftet i hankerne med smaa enkle kroger” (Shetelig 1904: 82). Det er generelt akseptert at randa er utforma for å gje støtte til ein hank (Kleppe & Simonsen 1983: 30). Eit viktig aspekt her er om dekoren på keramikken er utforma slik at det er avsett plass til jernbandet under randa, eller om jernbandet er sekundært påsett over dekoren. Dette skulle vere indikasjon på

modifisering og eit lengre ”liv” i den sosiale brukskonteksten. Av dei undersøkte spannforma leirkara der dette kan avgjerast kan avsett plass til jernband seiast å ha vore eit generelt trekk ved spannforma leirkar ut over på 400-talet. Slik avsett plass verkar å vere eit konstant element for hovudskjema 5 til og med 11. Blant kara som ikkje har avsett plass eksisterer det i alt 8 kar som har påsett jernband som ligg over dekoren, og som dermed kan tolkast å ha fått bandet påsett sekundært. Dette fenomenet gjeld utelukkande hovudskjema 4, utbreiinga viser ein klar konsentrasjon til Sogn (fig. 35).

ID	gard	kommune	område	datering
B 5969h	Ølnes	Sogndal	Sogn	D2a
B 6349i	Hærre	Voss	Voss	C3/D1
B 6475e	Hæve	Voss	Voss	D1
B 7549a	Lomelde	Sogndal	Sogn	D
B 8552i	Skaim	Aurland	Sogn	D2
B 11431 lls	Modvo	Luster	Sogn	D1
B 12867 /2	Røysum	Leikanger	Sogn	D2a
B 13954 /38	Kvåle	Sogndal	Sogn	D2a

Fig. 35. Spannforma leirkar med sekundært påsett jernband

## Reparerte kar

Relatert til påsetting av jernband over dekoren er reparasjon av godset til keramikken, sidan begge viser til sekundære modifiseringar av spannforma leirkar og gjev dermed indikasjonar om kara sin sosiale verdi. I denne undersøkinga er det registrert to kar med spor etter modifisering av kargodset, desse er nemnt av Magnus (1980: 278f., fig. 4 & 5). Dei er begge av hovudskjema 8 og kjem frå same hellekiste frå Bolstad, Voss.

## Eit avgjerande skilje i teknologi

Av dei kara som er relaterte til hovudskjema 1, 2, 3 og 12 har alle ei generelt tidleg datering. For hovudskjema 5 til og med 11 er det ein klar konsentrasjon frå siste halvdel av 400-talet til siste halvdel av 500-talet. Det er hovudskjema 4 som gjev eit heller ueinsarta dateringsmessig bilete, med dateringar frå siste halvdel av 300-talet til midten av 500-talet. Dette er fordi inndelinga av hovudskjema utelukkande er bestemt ut frå dekor. Om vi tek omsyn til dei andre aspekta – magring, godstjukkaleik, avsett plass til jernband og sekundær påsetting av jernband – trer eit tydelegare bilete fram for #4. Alle kara som har ein godstjukkaleik på 4mm eller mindre og har avsett plass til jernband er daterte til kring 475 e.Kr. eller seinare. Magringsmaterialet gjev ikkje noko eintydig bilete i denne samanhengen. Sentralt i kombinasjonane av element blant hovudskjema 5 til og med 11 er perle- eller knottestempelet.



Shetelig (1904: 69) og Bøe (1931: 188) peikar begge på at perlestempelet kjem av ein tradisjon med innstempla figurar med utfylling av felt mellom strekdekor. Om vi ser på kar dekorerte med innstempla figurar, det som er tolka som utskorne figurar innan #4, og ser dette i samanheng med dei andre teknologiske aspekta, får vi fram ei særskilt gruppe spannforma leirkar. Og innan denne gruppa er det nokre kar som skil seg ut. Dette er leirkar dekorerte med såkalla *andreaskors*. Samtlege av kara med utskorne figurar er daterte til siste halvdel av 400-talet eller litt seinare, alle har ein godstjukkuleik på 4mm eller mindre, og alle har avsett plass til jernband. Dekorelement som band og inntrykk utført med kamliknande reiskap har framleis hatt ei framtrudande rolle etter 475-500, dette er vist gjennom dekor som bandfletting, hengebogar og feltfyllande liner og kamstempel. Men det viser seg ei klar endring i tilnærming til teknologi i tida kring og etter 475 e.Kr., då det kjem til eit nytt flatefyllande uttrykk oppnådd med tilskorne stempel i kombinasjon med andre dekorelement. Det flatefyllande uttrykket opptre i kombinasjon med generelt sett tynnare kargods, og avsetting av plass til jernband for montering av hank.

”Flatefyllande uttrykk” for spannforma leirkar kan dermed i følgje gjennomgangen av dei teknologiske aspekta definerast som dekor utført ved at flater og felt mellom inndelingar vert dekorerte med liner i kombinasjon med stempel. Her er det særskilt utskore stempelet viktig, anten dette er i form av perler, knottar eller figurar av anna slag, som t.d. *andreaskors*. Særleg karakteristiske i den seinaste delen av perioden kan seiast å vere dekor som i sin heilskap er av perler eller knottar, eller som er av ein kombinasjon av perler/knottar og bandfletting eller hengebogar. Hovudskjema 5 til og med 11 kan seiast å gje eit flatefyllande uttrykk, saman med kar av hovudskjema 4 som har felt og flater mellom lineinndelingane som er fylte med liner i kombinasjon med stempelinntrykk, slik at stempla utgjer samanhengande dekorområde eller omløpande border.

Spannforma leirkar kan dermed ut frå teknologiske aspekt grovinndelast i hovudskjema forut for tida kring 475-500, med #1, #2, #3 og #12, og i hovudskjema med ein høg grad av flatefyllande uttrykk i tida frå og med 475-500, med #5, #6, #7, #8, #9, #10 og #11. Hovudskjema 4 grupperer seg på begge sider av skiljet, med kar dekorerte med utforma og utskore stempel som del av den seinaste tida. Denne endringa i teknologi kring og etter 475 e.Kr kan vere eksempel på endringar i den sosiale konteksten for tilverkarane av spannforma leirkar. Synet på teknologi og endring her kan dermed seiast å vere i tråd med Else J. Kleppe si utsegn om at ”[t]he design of the tool used for decoration is the factor that sets the variation” (Kleppe 1993: 299).

# Samfunn og individ i yngre romartid og folkevandringstid



Sjølv om store ruvande gravmonument i Vest-Noreg er funne heilt frå eldre bronsealder til ut i yngre jernalder, er tidsrommet med mest intensiv bygging av gravhaugar slutten av yngre romartid og folkevandringstid, periodane C3 og D (Ringstad 1991: 146). Denne intensiveringa er samanfallande med ei dramatisk endring i uttrykket ved visse graver frå om lag 300 e.Kr. Romerske importvarer vert vanlegare, det same vert gjenstandar av sølv og gull samt våpen og smykke av høg kvalitet. Det viser seg òg eit vidare spekter av verktøy og personleg utstyr (Myhre 1987: 170). Dei store gravhaugane og dei rikt utstyrte gravene, som for begge periodane er gjennomgåande representert både med skjelettgraver og kremasjonsgraver (Shetelig 1912: 72, 109; Bøe 1930: 11; Solberg 2000: 77, 135), vert tolka som maktideologiske symbol (Ringstad 1991; Myhre 1987; 1991; S. Kristoffersen 2000a). Dette relaterer dei til asymmetriske relasjonar mellom menneske og til førestellingar om makt.

Haakon Shetelig viser at det i gravene i løpet av romartid i Vest-Noreg kjem inn tre hovudgrupper av materiell kultur. Desse er 1) kar for mat og drikke, 2) karakteristiske smykke pryda med pressa sølvblekk og innfatta glasstykkje og 3) det fullstendige våpenutstyret (Shetelig 1912: 67). Dei same tre hovudgruppene viser seg gjennom begge periodane C3 og D. I folkevandringstid knyter særleg skjelettgravene i hellekiste seg til dei rike, ubrente gravene frå yngre romartid, men i denne perioden framstår imidlertid ei endring i kara for mat og drikke. Keramiske kar vert det vanlege, medan bronsekar og glas etter kvart opptrer langt sjeldnare (Solberg 2000: 77, 135). Dei spannforma leirkara er gjennomgåande for gravene i periodane C3 og D, og er del av karmaterialet for mat og drikke. Slik er dei del av framveksten av det særskilte uttrykket i gravene i tidsrommet. Ei tilnærming til spannforma leirkar i graver krev ei forståing av kva aspekt ved samfunnet som har gjeve slike uttrykk. Korleis er auken i bygging av monumentale gravhaugar og dei tre hovudgruppene av materiell kultur relatert til samfunnet i yngre romartid og folkevandringstid?

## Leiaren og hærfølgjet – ei auka individualisering

Ut frå endringane i det arkeologiske materialet og frå historiske kjelder er samfunnet i folkevandringstid sett i ein endringsprosess, i ei utvikling frå stammesamfunn til tidleg

statsstruktur (Hedeager 1992: 83ff.). Dette gjeld spesifikt Danmark, men vi kan sjå same prosessen i Sør- og Vest-Noreg (Myhre 1987; 1991; S. Kristoffersen 2000a), med framvekst av større sosial ulikskap og eit meir markert leiarsjikt (Ringstad 1991). Etter mønster av kontinentale og angelsaksiske kongedøme var det i Danmark og Sør-Noreg etablerte smårike, der ein stor del av den økonomiske, religiøse og militære makta var sentralisert til ein konge og eit aristokrati. Kongen si makt var i første rekke basert på ein hird, samansett av frie menn frå dei øvre laga av samfunnet, og på militær støtte frå aristokratiet i krisesituasjonar. Både kongen og aristokratiet kan i tillegg ha hatt ein tradisjonell maktposisjon i samfunnet på grunn av rolla deira som religiøse leiarar, og som organisatorar av eit redistributivt utvekslingssystem som gav kontroll over prestisjevarer (Myhre 1991: 10f.; sjå Friedman & Rowlands 1977; Steuer 1989; Ramquist 1991; Hedeager 1992; S. Kristoffersen 2000a).

Eitkvart samfunn er tilbøyeleg til å innehalde individ med ambisjonar om, og potensiale til, å samle menneske rundt seg (Gilman 1995: 235). Med utgangspunkt i dette, og med ei forståing utvikla av studie av det islandske samfunnet i fristatstida frå 10. til 13. hundreåret e.Kr., viser Antonio Gilman skilnadar i ulikskap mellom menneske i germanske samfunn i overgangen mellom stamme og stat. Han ser dei hierarkiske ulikskapane, inndelingar som opprinneleg var grunna i større personleg initiativ, som i stor grad å ha blitt til noko tilskrive. Ulikskapar vart etter kvart institusjonaliserte. Leiarane kan ha svikta når det gjaldt økonomisk organisering, koordinering av langdistansehandel, leiging av krigarfølgjet eller det å halde gjestebod – og framleis hatt same makt. Ein elite har maktmidlar å forsvare seg med. Og eliten kan berre avsetjast av motstandarar som sjølv har maktmidlar. Ulikskap mellom menneske, i den utstrekna dette er arveleg, er i følgje Gilman basert på utnytting, og må forklarast på anna vis enn ulikskap som resultat av individuelle initiativ og ambisjonar (ibid.).

I det islandske samfunnet i fristatstida, 930-1262/64 e.Kr (Sigurðsson 1997: 22) var produksjon basert på intensivt husdyrhald og fiske. Tilgang til jord- og fiskeområde kunne vere gjenstand for konflikt mellom eigarane. Konfliktane mellom desse autonome produksjonseiningane kunne løysast anten med forlik eller med valdelege feidar. Partane søkte støtte av ætt og andre for å forsvare interessene sine. Slike konfliktar vart endeleg avgjorte på den juridiske samlinga *alltinget* (*alþingi*). For å oppnå rettferd på slike samlingar måtte bønder i praksis vere representert av ein høvding, ein *gøde* (*goði*, pl. *goðar*). Gødar var erfarne, rike og mektige individ som kunne opptre både som juridisk forsvarar og som utførar av tingsamlinga sine avgjerder. Avgiftene for desse tenestene ved tingsamlingane var viktige kjelder til auka rikdom og makt. (Gilman 1995: 239f. m. ref.). Etableringsfasen i fristatstida er kjenneteikna av eit høgt antal gødar (Sigurðsson 1997: 22).

Gødane kunne oppnå status og posisjon gjennom eigne handlingar. Men

etter kvart har imidlertid rolla deira i større grad utvikla seg til noko tilskrive og nedarva. Dette er ein situasjon der stratifisering av samfunnet har funne stad utan at det på naudsynt vis har vore noko redistributiv funksjon blant dei med rikdom og politisk makt (Gilman 1995: 240). For Lotte Hedeager (1992) står imidlertid nettopp utviklinga av prestisjevaresystemet sentralt for oppløysinga av stammestrukturen, eit system basert på kontroll over gjenstandar eller varer med særskilt meining. Med prestisjevarer meinast objekt som er avgjerande for oppretthalding av sosial og politisk organisering av samfunnet med ”betalningar”, som medgift og politiske gåver, for visse religiøse eller medisinske aktivitetar, i overgangsritual eller i gravleggingar. Med kontroll over prestisjevarane meinast dermed òg kontroll over sosial reproduksjon. Prestisjevarane skaper forhold av avhenge og av alliansar. Dette gjer det mogleg å kontrollere mange menneske. Det økonomiske fundamentet til prestisjevaresystemet er alltid lokal produksjon, supplert med giftemål og utveksling av trellar og arbeidskraft (ibid.: 88f.).

Hærfølgjet er sett på som ein sentral institusjon i germanske samfunn, og er omtala i ei rekke skriftlege kjelder (ibid.; Steuer 1989; Enright 1996; Evans 1997; S. Kristoffersen 2000a: 39). Hærfølgjet – krigarbandet eller *comitatus*-strukturen – fungerte best under urolege politiske og sosiale forhold. Politisk og militær fragmentering, der kongedøme som institusjon var svak og krigføring stort sett uopphørleg, gjorde det mogleg for *comitatus* å verte eit definerande prinsipp for ein periode med drastiske og fundamentale endringar (Evans 1997: 9f.). Blant denne krigarklassen som vaks fram verkar mange av funksjonane som er knytte til ætt eller stamme etter kvart å verte inkorporerte i relasjonen mellom herre og tenar (ibid.: 69). Dette kan relaterast til hovudfunksjonen til følgjet, som var å føre krig. Dermed representerte hærfølgjet det moglege i auka status ut over det som fulgte slektsbanda, og opna for sosial mobilitet i eit elles fast strukturert slektskapssystem (S. Kristoffersen 2000a: 40). Men slektsbanda rundt leiaren stod i høg grad sentralt i hærfølgjestrukturen (Evans 1997: 34).

## Det avgjerande skiljet

Ulf Näsman (1998: 112f.) meiner at brotet med det eldre stammesamfunnet i Sør-Skandinavia hender kring 500 e.Kr., og set eit avgjerande skilje på denne tida. Krigsofferfunna etter slag tek slutt, på same tid som det er ei generell forlating av våtområde – innsjøar og myrar – som åstad for ofringar. Kultfunn er i den påfølgjande tida primært funne i busetnadskontekst. Endringa i kult frå våt til tørr kontekst i Sør-Skandinavia inkluderte i følge Näsman mykje meir, dette er illustrert med den samstundes endringa frå gullbrakteatar til gullfolierte figurar – gullgubbar – og endringa i ikonografien på gotlandske biletsteinar. Han ser endringa kring

500 i Sør-Skandinavia som eit parallelt fenomen til kristninga av germanske folk på eller nære tidlegare romersk territorie (sjå Steuer 1989). Den felles faktoren er institusjonaliseringa av kulturpraksis i hendene på eliten, i bustadane deira. Det framstår på denne tida nye sentra som er meir eller mindre identiske med bustadane til dei nye leiarane, slik som Gudme i Fyn, Danmark og Uppåkra i Skåne, Sverige (Näsman 1998: 113).

Gry Wiker (2001: 51ff.) diskuterer folkevandringstida sitt verdsbilete og oppfatningar av menneskeleg identitet. Ho ser ei endring i løpet av 500-talet, som ho knyter til endra oppfatningar av *det anstendige*, etter påverknad frå utviklinga av kristen identitet på kontinentet. Særleg gjeld dette førestellinga om mennesket som vesensulikt frå dyr og eit endra syn på kvinna si rolle relatert til mannen. Ho hevdar at ideologiske endringar tidlegast fekk fotfeste i delar av Sør-Skandinavia, og at eit skifte i det politiske og religiøse livet har arta seg ulikt i ulike regionar (ibid.: 67). Wiker ser dette gjennom gullbrakteatane, ein skandinavisk smykketype diagnostisk for perioden 450/475 – 525/560 e.Kr (ibid.). Siv Kristoffersen ser samanhengar i dyreornamentikken som kan ha karakter av politiske personband som å byrje å framtre i D2a, kring 475, i Sør- og Vest-Noreg. Dette hender med utviklinga av Stil I, ein ornamentikk som i følgje Kristoffersen kan uttrykke ulike opphav i variasjonane sine. Ornamentikken viser eit nett av sambandsliner, og samanknytningar som kan anast i D2a kjem til fullt uttrykk i D2b, etter kring 525 (S. Kristoffersen 2000a: 191).

Frandt Herschend (1993) viser at det på større gardar har komme til eit opphaldsrom, anten i form av eit atskilt rom i hovudbygningen eller som ein eigen bygning. Dette rommet, *hallen*, stod fram som eit rom for leiarskap i det femte hundreåret i Sør-Skandinavia, både i økonomisk og militær forstand. Ein del av den sosiale makta er sett som no å ta steget vidare frå det heimlege – eininga av heim, kjernefamilie, ansvar, makt. Hallen konstituerer eit sosialt rom for eit individ som er overhovud for ein kjernefamilie,

*[i]t is by the fusion between the military power, which could be temporarily bestowed upon any strategically gifted murderer, and the economic power, inherited by the sons from the best farms, that individuality becomes a public, social concept invested with a room, the embryonic hall. Thus created it could not be rooted out and came to be a natural counterpoint of different collectives, such as the thing assembly, the village assembly or later the tenants (Herschend 1993: 195).*

Individet er her å sjå som ein vernar av det kollektive ved å tilhøyre det, ved å forsvare det og tolke ideala det har. Dermed har individet ofte handla som dommar, aktor og hyrde i éin og same person (ibid.: 170f.).

## Hallen og gjestebodet

Fusjonen Herschend omtalar, mellom det situasjonsavhengige og det arvelege, kan òg sjåast som fusjonen mellom Gilman og Hedeager sine syn på leiarakt. Høvdingar eller kongar kunne oppnå status og posisjon gjennom eigne handlingar, men etter kvart har posisjonar utvikla seg til noko tilskrive og nedarva. Leiarar har komme til høg status som juridiske forsvararar og utførarar av avgjerder – dei har fungert som både advokat, dommar og bøddel – utan ein naudsynt redistributiv funksjon. Men leiarar har òg kontrollert menneske nettopp gjennom det redistributive prestisjevarsystemet, slik at det vart skapt forhold av avhenge og av alliansar. Med dette vert det vist til spenninga mellom individet og det kollektive, slik dette er teke opp av Herschend (1993: 177).

Det er her vist til eit skifte som byrjar å markere seg på 400-talet, og er særleg tydeleg rundt og etter 500, eit skifte som er sett i samanheng med endringar i kosmologi og ideologi, i verdsbilete og oppfatting av menneskeleg identitet. Funksjonar som tidlegare har vore knytte til ætt og stamme vert inkorporerte i relasjonen mellom herre og tenar. Endringane er manifesterte i graver gjennom det meir personorienterte utstyret, der gjenstandar og kunst er symbol som gjev uttrykk for tilhøyrslø eller lojalitet. Sentralt står hærfølgjestruturen, *comitatus*, som har hatt ei nær knyting til hallen. Kva har så føregått i hallen? Stephen S. Evans skriv:

*In the hall, the men shared the lord's hearth, received gifts and wealth from him, and joined the lord in his amusements, which would include hunting and falconry. The evenings would be taken up by feasting and drinking, boasting of deeds to be performed, and listening to the songs of the court poet. These activities – commonly referred to as hall-joys – were instrumental in strengthening the bonds between a lord and his retainers, and reflect the proper functioning of the comitatus structure* (Evans 1997: 68)

Korleis skal vi forstå aktivitetane i hallen ut frå målet om ei tilnærming til samfunn som tek høgde for ei sosial forståing av materiell kultur, her nærare bestemt ”prestisjevarane” og det personorienterte utstyret? Aktivitetane er her sett gjennom tilnærmingar til drikkeritual, til gjestebodet, som strukturerande for relasjonar mellom menneske og relasjonar mellom menneske og materiell kultur.

Det at gardane vart større i staden for fleire, det ein finn att i arkeologiske busetnadsfunn i form av ein toroms opphaldsdel i hovudhuset eller eit tredje hus på garden, markerer ei sosial stratifisering. Dette sidan fleire potensielt sjølvlivnærande kjernefamiliar aldri har danna seg sin eigen heim, men har hatt tilhald på desse større gardane (Herschend 1993: 181). Det nye rommet i hovudhuset vart først systematisk dokumentert av Myhre, som opphaldsrommet utan eldstad ved gardsanlegget på

Ullandhaug i Rogaland (Myhre 1980: 249; Herschend 1993: 179). Herschend viser til tilfellet Vallhagar på Gotland frå 5. hundreåret som illustrasjon. I det tredje huset, eller hallen, vart det funne prestisjevarer som glasbeger, bronsesmykke og ornamentert keramikk. I tillegg vart det funne gjenstandar tolka som restar av handverksaktivitet. I hovudhuset var det på si side stor overvekt av hushaldskeramikk. Prestisje- og handverksgjenstandar vart knapt funne. Herschend meiner dette viser eigaren av ein storgard sin vilje til å skilje ein del av det sosiale livet frå umiddelbar kontakt med det kollektive i hovudhuset. Vidare tyder mykje på – i form av det romlege aspektet og prestisje- og handverksgjenstandane – at bygningen kan ha hatt både representative og fritidsmessige funksjonar for familien som eigde garden (Herschend 1993: 183f.).

I løpet av slutten av romersk jernalder i Sør-Skandinavia vart det i følgje Herschend mogleg å dyrke ein individualitet som handla på vegne av det kollektive og gjere det til ei offentleg akseptert sosial norm. Når dei øvre laga av hierarkiet skapte eit slikt rom for denne individualiteten – eit rom fråskilt frå det økonomiske eksistensgrunnlaget – skapte dei òg eit rom for ein munnleg tradisjon der individet frå eit visst lag av samfunnet vart helten (ibid.: 195f.). Med framveksten av eit ekstra rom på garden er ulikskap ikkje lenger tilslørt av det sosiale rommet (Norr 1996: 162).

Hallen er gjeve ei viktig rolle i skriftlege kjelder frå perioden. Aktivitetar i hallen har vore hallgledene – gjestebodet – med drikking, skryting og distribusjon av gåver. Den nære assosiasjonen mellom desse aktivitetane og hærfølgjet gjer det rimeleg at hallen har utgjort eit sentralt fokus, både fysisk og emosjonelt, for eksistensen som krigar. Hallen har fungert, då han har utgjort dei fysiske rammene for dei samanknyttande aktivitetane som styrka dei sosiale og kulturelle banda innan hærfølgjet, som ei fundamental støttemekanisme for *comitatus*-strukturen (Evans 1997: 89, 93). Den nære samanfiltringa av eksistensen som krigar og aktivitetane i hallen er illustrert med striden i Finnsborg (ibid.; sjå Finnsborgfragmentet og Beowulf-episoden i Herschend 1997: 12ff.). Destruksjonen av det eine, Finn og mennene hans, er utført parallelt med det andre, plyndringa og herjinga av hallen. Destruksjonen av både *comitatus*-strukturen og den fysiske hallstrukturen er total og endeleg. Diktet går i større detalj om plyndringa og herjinga av hallen enn det gjer i å fortelje korleis Finn og mennene hans enda liva sine (Evans 1997: 101). Dei to strukturane viser seg her så samanfiltra at den fysiske destruksjonen av hallen er ein metafor for destruksjonen av menneske og menneskelege relasjonar, og gjev eit bilete på kor tett knytte eliten i eit no meir hierarkisk inndelt samfunn er til hallen som fysisk konstruksjon og til aktivitetane som har føregått der.

Hallen har vore synonym med leiaren og hærfølgjet og med aktivitetane dei har hatt føre seg i gjestebodet. Denne forståinga av hallen som ei førestelling og ein idé, som å innebere mellommenneskelege relasjonar og relasjonar mellom

menneske og materiell kultur, vil her verte følgt vidare. Her er lagt til grunn at mykje av den materielle kulturen i gravene frå perioden kan forståast gjennom denne førestellinga av hall/hærfølgje/gjestebod. Sentralt blant aktivitetane i hallen har vore den seremonielle frambydinga av behaldaren med mjød, utført av høvdingen eller kongen sin ektemake, den aristokratiske husfrua eller dronninga (Enright 1996: 2ff.). Forholdet mellom menneske og materiell kultur i graver er her søkt kasta ljøs over ved gjennomgang av drikkeritual som institusjon, for å komme til ei forståing av relasjonen mellom makt og materiell kultur og kva det kvinnelege respektive det mannelege innebar i yngre romartid og folkevandringstid.

## Det asymmetriske gjestebodet

I analysing av fest og gjestebod som institusjon vektlegg Michael Dietler (1990: 32ff.; 1996: 87ff.; 2001: 65ff.) den politisk-symbolske dimensjonen, med ei forståing av omgrepet makt som eit relasjonelt fenomen. Dietler ser særleg til Pierre Bourdieu og *Distinksjonen* (1995). Grunnleggande omgrep her er *habitus* og *symbolsk kapital*. Kapital er hos Bourdieu det som det handlande mennesket meiner det er verdt å kjempe for (Glørstad 2000: 188). Dei grunnleggande formene for kapital – økonomisk, kulturell og sosial – vert gjenkjent og anerkjent som symbolsk kapital. Symbolsk kapital er eit samleomgrep for eigenskapar som vert tillagt høg verdi og som får stor anerkjenning innan ei sosial gruppe. Omgrepet viser dermed til sosial praksis der tru på verdifulle symbol vert produsert og stadfesta (Danielsen & Hansen 1999: 55). For å auke eller reproducere kapitalen sin, både innanfor eit livsløp og over generasjonar, brukar menneske ulike strategiar. Endringar av strukturen i det sosiale rommet kan sjåast som verknadar av strategiske handlingar baserte på bestemte klasseinteresser. Slike handlingar har grunnlaget sitt under nivået for refleksivt medvit, i *habitus*. Dette er eit praksisforeinande og praksisgenererande prinsipp som personar i same klasseposisjon har til felles, og som bidreg til at dei utviklar lik smak og like preferansar, og handlar på liknande vis (ibid.: 47ff.; Bourdieu 1995: 33).

Det vert for Dietler realisert forhold av relative asymmetriar i relasjonar mellom menneske i gjestebodet. Gjestebodet er slik på same tid både foreinande og skiljande. Det definerer på same tid både relasjonar og grenser (Dietler 2001: 77f.). Han definerer fest eller gjestebod som ei form for offentleg rituell aktivitet sentrert rundt ei fellesskapleg konsumering av mat og drikke. Som med andre former for ritual er gjestebodet ein arena for høgst fortetta symbolsk representasjon og for aktiv manipulering av sosiale relasjonar. Og dei uttrykker idealiserte førestellingar, om måten menneske *trur* relasjonar eksisterer på, heller enn korleis dei på naudsynt vis er manifesterte i daglege aktivitetar. Slike representasjonar kan kamuflere, naturalisere eller utfordre asymmetriar av makt, og kamp om kontroll over representasjonar og



tolkinga av dei er eit viktig punkt for forståing av historisk endring (ibid.: 71f.).

I tillegg til idealisert representasjon av den sosiale ordninga kan ritual òg ha potensiale for manipulering av individ eller grupper som ønskjer å endre eller uttrykke noko om sin relative posisjon innan denne sosiale ordninga slik ho er oppfatta, presentert og utfordra. Dermed kan individ bruke gjestebod til å konkurrere mot einannan utan å stille spørsmål ved deira felles syn på den sosiale ordninga, og gjestebodet vert reprodusert og naturalisert. Men individ kan òg bruke gjestebod til på same tid å kjempe for personleg posisjon og uttrykke kontrasterande syn på den ideelle strukturen i den sosiale verda. Slik sett er gjestebod gjenstand for samstundes manipulering for både ideologiske og meir umiddelbare personlege mål (ibid.).

I forståinga av den politisk-symbolske dimensjonen ved gjestebodet viser Dietler (2001: 75ff.) til tre ulike politiske modus. Disse er *empowering feasts* (maktgjevande gjestebod), *patron-role feasts* (patronrolle-gjestebod) og *diacritical feasts* (diakritiske gjestebod). Den første av desse er retta mot tileigninga eller skapinga av sosial og økonomisk makt, dei to siste mot oppretthalding av eksisterande ulikskapar i maktrelasjonar. Dei første to opererer primært gjennom ei vektlegging av kvantitet, den siste gjennom ei vektlegging av stil – av kvalitet. Dei to første verkar gjennom forholdet gjevar og mottakar innan eit inkluderande og bindande utvekslingsforhold, medan den siste verkar gjennom sosial eksklusjon (ibid.).

Av særleg interesse her er diskusjonen av patronrolle-gjestebod og diakritisk gjestebod. Patronrolle-gjestebod inneberer formalisert nytting av gjestefridom for symbolsk å gjenta og legitimere institusjonaliserte relasjonar av asymmetrisk sosial makt. Dette samsvarer med det som er kalla ”redistribusjon” innan økonomisk antropologi. Her vert relasjonar av gjensidig forplikting skapt gjennom gjestefridom, men utan forventning om likskap i forpliktingar, det er eit forhold mellom *patron* og *klient*. Her er ein aksept for kontinuerleg ulike mønster av gjestefridom, dette uttrykker symbolsk formalisering av ulike relasjonar av status og makt. Det vert ideologisk naturalisert gjennom gjentakning, noko som framkallar oppfatningar av sosial skuld (Dietler 1996: 96f.; 2001: 82f.).

Diakritiske gjestebod skil seg frå patronrolle-gjestebod på fleire måtar. Det inneberer eit differensiert kjøken og stilar for konsumering, som symbolske verkemiddel for å naturalisere og stadfeste førestellingar kring skilnadar i rang og status. Grunnlaget for symbolsk kraft endrar seg her frå det kvantitative til det kvalitative, frå mengda av mat og gåver til spørsmål om stil og smak. Vektlegginga skiftar òg frå asymmetriske band mellom ulike individ til ei understreking av ekskluderande og ulike sirklar av fellesskap mellom menneske. Innan slike fellesskap av eksklusive medlemmer er ikkje gjestefridom lenger grunnlag for krav om status og makt (Dietler 1996: 98f.; 2000: 85ff.). Deltakarane i gjestebodet er eksklusive, dei underordna er ikkje inkluderte i det heile. Tanken om det diakritiske gjestebodet

er utvikla i stor grad etter Jack Goody (1982) og Bourdieu (1995). Hos Goody er diakritisk praksis ofte knytt til utviklinga av spesialiserte mattilberedarar for eliten, og erstattar ektemake eller husfrue i denne rolla i og med at ho vert del av den politiske modus. Diakritiske distinksjonar i stil “may be orchestrated through the use of elaborate food-service vessels and implements or architectonically distinguished settings that serve to “frame” elite consumption as a distinctive practice even when the food itself is not distinctive” (Dietler 2001: 86).

## Sosiale ideal i folkevandringstid

Hallen i folkevandringstid framstår som ei førestelling som viser til kongen og hærfølgjet, samt til aktivitetane deira. Særleg i Beowulf-diktet er den idealiserte førestellinga om det germanske aristokratiske livet skildra. Hallen er “the bright dwelling of brave men” (Enright 1996: 5) hvis vegger symboliserer varme, tryggleik og ære, og vert ståande i kontrast til det kalde øydet og kaoset i den stormande verda utanfor. Det er den ideelle hallen for eit forbiletleg hærfølgje (ibid.; Evans 1997: 88ff.).

Aktivitetane i hallen er i det føregåande sett gjennom teoretisering av drikkeritual, som eit institusjonelt arrangement. I den samanhengen peikar Michael Enright på eit vidare aspekt ved hallen, ut over relasjonane mellom leiar og krigarar. Gjennom å argumentere for eit triangulært mønster for politisk samkvem ser han kongen eller høvdingen si ektemake, dronninga eller husfrua, som å spele ei avgjerande rolle for etableringa av orden og hierarki blant medlemene av hærfølgjet. På same vis som kvinner knytte familiar saman i alliansar bidrog dei til å oppnå samhandling og eining om mål mellom leiarane og krigarane i hallen. Ho handlar som ektemaken sin representant og utfører ei rekke viktige funksjonar. Særleg gjennom den rituelle stadfestinga av den hierarkiske ordninga ved å tilby den seremonielle behaldaren med drikke i ei gjeven rekkefølge, skildra i Beowulf-diktet. Kongen si ektemake, husfrua, framstår som *Lady with a Mead Cup* (Enright 1996: 2ff.). Sentralt i forståinga av den hierarkiske ordninga i samfunnet i perioden – i kva rekkefølge behaldaren med mjød vert bore rundt i hallen, om vi vil – er spørsmålet om ære. I hallen fann nemleg dei grunnleggande handlingane i samfunnet stad – gjeving av gåver, tildeling av landområde og skjenking av ære (ibid.: 5). Mykje tydar på at bordarrangering og sitjeplass var ordna hierarkisk i hallen, nærleik til leiaren var nøkkelkriteriet, rekkefølga husfrua serverte i fulgte gradene av rang og ære innan *comitatus*-strukturen (ibid.: 11f.).

## Ære og skam

Ære er ei sosial norm, det er ein del av det systemet av uskrivne reglar som konstituerer eit samfunn. Saman med motpolen, skam, definerer ære samfunnet sitt sosiale ideal. Skilnaden frå normene som lovar og religion pålegg mennesket er at medan desse legg vurderinga og handhevinga hos ein overordna instans, så avheng ære i første rekke av medmenneska, av dei vener og fiendar, overordna og underordna, som den enkelte omgåast. Ære er ikkje eit regelsystem, det er ei fordring om ideal som samfunnet eller gruppa stiller individet overfor, og som samstundes er innfelt i individet sjølv som noko det strekker seg mot. Ære er den verdien ein person har både i egne auge og i samfunnet sine. Ho skapar ei tilstand av balanse mellom medlemene av samfunnet eller gruppa og mellom familieane, ein tilstand som ikkje er det same som maktbalanse. Uansett øvrig status oppfyller individet forventingane som er stilte til det, og stiller sjølv ikkje forventingar om anerkjenning ut over dei som kan oppfyllest. Det er viktig at den gjensidige respekten som balansen kviler på ikkje vert sett over styr. Derfor vil alle menneske av ære forsøke å leve etter det sosiale idealet, likesom alle til eikvar tid vert målt etter det (Meulengracht Sørensen 1995: 187f.; sjå Peristiany & Pitt-Rivers 1992).

## Skilnad mellom det mannlege og det kvinnelege

For frie menn og kvinner gjaldt det å ha ære, å bevare integritet. Om ein vart krenka gjaldt det å gjenopprette æra si. Eit menneske utan ære hadde ingen rett i det førkristne nordiske samfunnet. Dei ufrie, trellane, hadde per definisjon inga ære, derfor heller inga rett (Solli 1999: 396). I *nidet* ligg det alltid eit eller anna form for eit ymt om å vere seksuelt utilstrekkeleg eller om å ha tredd over tabugrenser. Nidet inneheldt alltid ymt om, eller direkte skuldingar om *ergi*, om å ha opptredd i ei kvinneleg kjønnsrolle, om å likne ei kvinne, eller om å ha blitt omskapt til ei kvinne. Om det vart ymta at to menn på noko vis hadde hatt samkvem var begge nidingar, men den som hadde lete seg "bruke som kvinne" var den største nidingen. Nid var saman med manndrap og fullbyrda valdtekt av kvinner sett som dei mest alvorlege krenkingane etter den islandske lova *Grágás* (ibid.; Meulengracht Sørensen 1995: 182; Steinsland 1997: 70f.). Føremålet med *nidet* var alltid å krenke ein annan mann si ære. Om ikkje den angripne fann å kunne leve i vanære, måtte han reagere. Ved ikkje å forsvare æra si var ein mann å sjå som feig, og stadfesta dermed skuldingar (Solli 1999: 396).

Skuldingar om *ergi* kunne òg rettast mot kvinner. Ei *arg* kvinne var ei tøyte som ikkje kunne styre lystene sine, ei nymfoman. Denne forma for *nid* retta mot kvinner innebar påstandar om "seksuelle ekscesser som utugt, incest eller nymfomani, beskyldningar, som indirekte ramte hendes ægtemand eller, hvis hun var ugift, mændene i hennes familie" (Meulengracht Sørensen 1995: 200; Solli 1999:

397). Gjennom å vanære ei kvinne gjekk ein ikkje berre til åtak på kvinna si ære, men òg på hennar mannlege slektningar si ære. Sanksjonane mot kvinner som dreiv med mannlege aktivitetar var imidlertid ikkje så strenge som når menn dreiv med kvinneting. På nokre område kunne kvinna òg overskride grensa til mannen si verd utan å miste det kvinnelege. I visse tilfelle kunne kvinna tre i mannen sin stad juridisk utan å miste det kvinnelege. Det motsette var derimot ikkje tilfelle. Eit strengare tabu hindra mannen i å gå inn i kvinna sine roller (Solli 1999: 397).

Den førkristne moralkodeksen var bestemt av ære-skam-relasjonen, det gjaldt både mann og kvinne. Det frie mennesket skulle oppføre seg etter bestemte spelereglar som var tufta på klokskap, måtehald og det å vere trufast mot slekt og vener. Mot fiendane sine skulle ein vere stridbar og sterk. Utan ære kunne ikkje eit menneske leve (Steinsland 1997: 71). I sagaforteljingane er førestellinga om kjønn fundamental for aktørane si oppfatting av eigen sosiale verdi (Meulengracht Sørensen 1995: 212). Tradisjonelt har forståinga av norrøn ære vore synonym med forståinga av mannen si rolle i samfunnet. Ein tilsvarande androsentrisk fokus finn vi òg i eldre skriftlege kjelder, som i *Germania* av Cornelius Tacitus (1968) og heltediktet *Beowulf*. Kvinner si rolle har vi fragmentariske vitnesbyrd om. Dette inneberer imidlertid ikkje at kvinner er utelate frå æressystemet, kvinnelege og mannlege handlingsideal må i staden sjåast som å vere av ulik art. Dei to kjønna var tillagde kvart sitt sett av normer, og deira sosiale vørdnad avhang av om dei oppfylte desse normene (Meulengracht Sørensen 1995: 212f.; Hanisch 2001: 26f. m. ref.). Handlingsideal og sosiale normer er del av eit individ sin sosiale identitet. Sosial identitet i yngre romartid og folkevandringstid vert her handsama vidare seinare.

## Hallen og gjestebodet som førestelling

Gjestebodet uttrykker idealiserte førestellingar om måten menneske trur relasjonar eksisterer på. Desse representasjonane kan kamufflere, naturalisere eller utfordre asymmetriar av makt. I følge det eg har framlagt av rammeverket for forståing av gjestebodet som sosialt felt vil omgrepet ære – og alt som vert tillagt dette – kunne seiast å vere symbolsk kapital. Det er eigenskapar som vert tillagt høg verdi og som får stor anerkjenning innan ei sosial gruppe. Omgrepet ære, slik dette vert rituelt stadfesta av husfrua i hallen, er sosial praksis der tru på verdifulle symbol vert produsert og reproduisert. Det er den tillærte tileigninga av kulturen som er tilslørt. Slik vert makt utøvd. Det sosiale hierarkiet og prinsippa for eksklusjon og inklusjon som opprettheld hierarkiet vert miserkjent. Menneske overtek ureflektert skjema og prinsipp for persepsjon og klassifikasjon – *habitus* – som stemmer overeins med rådande tradisjonar, institusjonelle ordningar og forhold av dominans i samfunnet.

Gjestebodet som ritual kan ha potensiale for manipulering av enkeltindivid

eller grupper som ynskjer å endre eller å uttrykke noko om sin relative posisjon. Individ kan dermed bruke gjestebodet til å konkurrere mot einannan, men utan å stille spørsmål ved deira felles syn på den sosiale ordninga. Det vart m.a.o. stilte mange spørsmål om kven som skulle tilskrivast meir eller mindre ære, men få spørsmål om kva samfunnet såg på som ærefullt og kva det såg som ikkje å vere det. Aktivitetane i hallen har hatt trekk av både patronrolle-gjestebodet og det diakritiske. Mellom leiar og krigarar har det vore relasjonar av gjensidig forplikting skapt gjennom gjestefridom, men utan forventning av likskap i forpliktingane. Det har vore forhold av redistribusjon; ei formalisert nytting av gjestefridom for symbolsk legitimering og institusjonalisering av asymmetrisk sosial makt. Men gjestebodet i hallen har òg trekk av det ekskluderande. Det var fellesskap av menneske skilt frå resten av samfunnet, der dei underordna ikkje var inkluderte i det heile. Blant dei høgare sosiale laga kan det seiast å ha utvikla seg distinksjonar i stil der det har vore konsumert mat og drikke i fysisk atskilte omgivnader.

Forståinga av omgrepet ære og hallen som idealisert førestelling dannar utgangspunktet for den vidare gjennomgangen av gravene med spannforma leirkar i Hardanger, Voss og Sogn. Viktig for forståinga av keramikken i graver er imidlertid utdjuing av aspekt ved hallen til no berre så vidt rørt ved. Dette gjeld *beholdaren* og *kunsten* som aspekt ved det diakritiske gjestebodet, samt ei tilnærming til *sosial identitet* i graver i perioden.

## Behaldaren

Gjestebodet sin natur gjer det naudsynt med behaldarar for både tilbereding og servering av mat og drikke, desse er i arkeologiske kontekstar funne i overvegande grad å vere utført i keramikk og metall (Dietler 2001: 72). I Vest-Noreg mellom om lag 375 og 575 e.Kr vart bronsekjellar – vestlandskjellar – deponerte i meir enn hundre graver. Dei fleste gravene var rikt utstyrte, og kjelane sin status som importvarer frå Romarriket auka verdien deira som høgstatus- og prestisjevarer. Dette gjer det rettast, i følgje Åsa Dahlin Hauken (1984; 1991: 105ff.), å tolke dei som produkt i vareutveksling mellom rike familiar, heller enn som kvardagslege behaldarar for matlaging. Den betydelege investeringa i tid og ressursar representert i framstillinga av kjelane, saman med dei store mengdene mat som trengst for å fylla dei til eit gjestebod, gjer at dei må tolkast som særskilte behaldarar (Green 1998: 73). Bronsekjellar verkar å ha vore tileigna verdi som har gått vidare ut over funksjonen deira som behaldarar for koking av kjøt eller anna mat. Dei er gjentekne gonger assosiert med kult og seremoni, med ofring, vêrmagi og gravleggingsritual (ibid.: 75f.). Symbolikken ved behaldarane kan vere kompleks og fleirtydig, og innebere det å gje noko verdifullt og symbolsk for liv og død til dei guddommelege kreftene.

Kjelane i seg sjølv symboliserer mat og drikke, og kjelar kan ha innehalde forgjengeleg materiale (ibid.: 72).

## Kunsten

Byrjinga av folkevandringstid, første halvdel av 400-talet, er karakterisert av introduksjon av ein ornamentikk der dyr konstituerer dei grunnleggande elementa – forvridne dyr med tydelege markeringar av hovud og auge. Denne er kalla Nydamstil/Stil I (S. Kristoffersen 1995: 1; Hedeager 1999: 223). Uviklinga av Nydamstil/Stil I er knytt til Sør-Skandinavia; til Jylland, dei danske øyene, det sørlege Sverige og sørlegaste delen av Noreg (Hedeager 1999: 220). Kystområda frå Vestfold til Sogn & Fjordane er rekna som eit primærområde for distribusjonen av ornamentikken, og hadde truleg ein leiande posisjon i den seinare utviklinga av Stil I (S. Kristoffersen 1995: 1). Av gjenstandar med Nydamstil/Stil I i Sør- og Vest-Noreg er relieffspenner, korsforma spenner, småspenner, plateringar, relieffknappar, hektespenner, delar av og til sverd, belte- og reimutstyr, gullmunnblikk, beslag til glasbeger og gullbrakteatar (S. Kristoffersen 2000a: 86ff.).

Nydamstil kan karakteriserast som å vere ein streng, balansert komposisjon utført med utskjering i sterke, framstående relieff. Motiv som spiralar i samansette mønster, meandrar, vinklar og dyr med avrunda, plastiske kroppar i ei ”naturalistisk” form er typiske (S. Kristoffersen 1995: 1). I Stil I dominerer dyremotiva, dei dekkjer heile overflata, er ekstremt stiliserte, og konturar har erstatta den plastiske forma (Salin 1904; Haseloff 1981; S. Kristoffersen 2000b: 2). Alt i alt kan utviklinga til Stil I seiast å uttrykke ei heilt ny forståing av form (S. Kristoffersen 1995: 1). Ut over den sørsandinaviske distribusjonen frå første halvdel av 400-talet er funn frå England og kontinentet vel representert frå den seinare delen av hundreåret, og ornamentikken er generelt funne fram til siste halvdel av 500-talet (Haseloff 1981; Hedeager 1999: 220f., fig. 1). Dateringa av den påfølgjande Stil II si byrjing er sett til 560/570, det einsarta preget gjer det umogleg å vise til noko bestemt område der denne har oppstått (ibid.; Høilund Nielsen 1997: 129ff.).

Dyrestilane er tradisjonelt sett frå kronologiske og typologiske problemstillingar (sjå S. Kristoffersen 2000a: 45ff., 50ff.). Lotte Hedeager meiner forskinga har oversett det viktige med to av dei mest markante endringane i utviklinga av stilartane; oppkomsten av Nydamstil/Stil I og oppkomsten av Stil II. Stilendringane er ikkje forsøkt sett i samanheng med øvrige prosessar i samfunnet (Hedeager 1999: 223). Ho understrekar ei tilnærming til stil som eit aktivt element i sosial reproduksjon for både individ og grupper, og dermed ei merksemd på skilnadane i aktive og passive syn på menneske i samanheng med ornamentikk og kunst i den sosiale, politiske og rituelle konteksten i nordisk folkevandringstid.

Hedeager meiner dyreornamentikken var aktiv i skapinga og opprettholdinga av sosio-kosmologisk ordning i samfunnet, og inngjekk dermed i legitimeringa av kontroll og makt. Opprettholding av ein bestemt stil kan her sjåast i samanheng med opprettholding av bestemte ritual, opphavsmytar, gudeforteljingar og symbolske gjenstandar – alt som konstituerer ei gruppe sin identitet. Ho ser dyreornamentikken som symbolske uttrykk for ein førkristen kosmologi, der transformasjonen til, og kommunikasjonen med, ”den andre verda” var den sentrale ideen. Kosmologien fann slik eit konkret ikonografisk uttrykk i 400-talet si institusjonalisering av eit nytt ideologisk stratum, med Odin som hovudgud og nordisk motvekt til den europeiske Kristus-skapnaden (Hedeager 1999: 219, 227ff., 232). Siv Kristoffersen vektlegg òg materiell si aktive rolle i sin sosiale kontekst. Ho finn at Stil I i Sør- og Vest-Noreg i stor grad er brukt i sosial og politisk interaksjon. Nydamstil ser ut til å ha fungert i ein mindre politisk lada kontekst enn Stil I. Overgangen mellom Nydamstil og Stil I er sett til om lag 475 e.Kr., intensivering av sosial og politisk bruk av dyreornamentikk har i Sør- og Vest-Noreg føregått i samanheng med denne ordninga (S. Kristoffersen 2000a: 209f.).

Desse syna på ornamentikken dannar her eit utgangspunkt for forståing av kunst i folkevandringstid. Kunstuttrykket med Nydamstil/Stil I, det flatedekkande uttrykket, er sett som å ha vore sterkare knytt saman med leiarsjiktet i folkevandringstidssamfunnet i Sør- og Vest-Noreg ut over på 400-talet, og dette bandet har vore særleg sterkt i tida for Stil I, frå om lag 475 til 560/570 e.Kr. Dette gjeld det same leiande samfunnsjiktet som Ringstad (1991) viser til, og særleg Myhre (1987; 1991), med kongen og hærfølgjet. Denne *comitatus*-strukturen, leiaren og hærfølgjet med aktivitetane deira, vert her sett i samanheng med hallen som fysisk ramme og som førestelling. Dermed vert dyreornamentikken og utviklinga av denne, og særleg Stil I, å sjå som del av førestellingane kring hallen. Hallen som ideal, med oppfattingar og omgrep om ære og handling, der den seremonielle drikkinga og behaldaren har vore sentrale, har òg omfatta eit omgrep om kunst. Eit aspekt som understrekar relasjonen mellom dyreornamentikk og makt i den sosiale konteksten er tolkinga av ornamentikken som magisk (e.g. S. Kristoffersen 2000b: 3ff. m. ref. til Gell 1992), at objekt gjennom den visuelle verknaden til magi kan skape asymmetri mellom menneske.



Her vert i det følgjande utarbeida ei forståing av sosial identitet. Grunnlaget for denne forståinga er diskusjonen av identitet i arkeologi, som kan sjåast i ljøs av skiljet mellom objektivistiske og subjektivistiske tilnærmingar til menneske i samfunn (Olsen & Kobylinski 1991; Jones 1997; Díaz-Andrieu 1998; Rowlands 1998) – eit skilje som relaterer seg til diskusjonen av skiljet mellom struktur og handling, mellom avgrensingane omgivnadane rundt oss set for oss og dei vala vi har (Eriksen 1993: 57; Bourdieu 1977; 1995; 1996; Giddens 1979; Dietler & Herbich 1998: 245), innan tilgrensande forskingsdisiplinar. Den refleksive sosiologien, slik denne kjem til uttrykk hos m.a. Giddens og Bourdieu, utgjer her forståingsgrunnlaget for ei tilnærming til sosial identitet der det kroppsleggjorte individet, og dette sin relasjon til omgrepet makt, står i sentrum. Sosial identitet – sosialt kjønn og klasse – vert slik tilnærma, med særleg vekt på hallen og gjestebodet og Morten Hanisch (2001) sin gjennomgang, med referanse til Meulengracht Sørensen (1995), av handlingsideal for det mannlege og det kvinnelege.

## Kroppsleggjort sosial identitet og makt

Sosiologen Richard Jenkins (1996; 1997) viser til sosial identitet som menneske si forståing av kven dei sjølve og andre er. Omgrepet viser til korleis individ og grupper i sosiale relasjonar skil mellom seg sjølve og andre som individ og grupper. Det handlar derfor om kva menneske ser som *meningsfullt* i møtet med andre menneske (Jenkins 1996: 4f.). Identitet er ei alltid pågåande syntese av intern sjølvdefinering og ekstern definering gjort av andre. Slik er mennesket eit i alt vesentleg sosialt fenomen. Jenkins understrekar at det ved sosial identifisering handlar om modellar for individuell atferd på den eine sida og modellar for det kollektive og abstrakte på den andre. Det sosiale, både i form av det individuelle og det kollektive, er på gjensidig verkande – refleksivt – vis implisert i identitet (ibid.: 20f., 80ff.). På det kollektive er produksjon, reproduksjon og endringar i opplevinga av å vere ei gruppe ein tovegs prosess som finn stad på tvers av grensa mellom ”oss” og ”dei” (Jenkins 1997: 54). På det individuelle, det som finn stad mellom ”eg” og ”du” og mellom ”eg” og ”andre”, vert omgrepet *kroppsleggjort individ* viktig. Sosial identifisering kan ikkje isolerast frå



kroppsleggjering. Menneskekroppen viser alt på same tid til individuell kontinuitet, det er ei påvising av kollektive likskapar og skilnadar, og det er ”a canvas upon which identification can play” (Jenkins 1996: 21).

## Omgrepet kroppsleggjort identitet

Arkeologen Lynn Meskell klargjer omgrepet kroppsleggjort identitet i forhold til tanken om individet og personen. Eit *individ* er mennesket avgrensa av huda si overflate. *Personlegdom* utstyrar det kulturelle individet som sosialt vesen med makt eller kapasitet til handling. Ein *person* er resultatet av å tilskrive eit subjekt status eller eit sjølv til menneskekroppen, denne kroppen vert fokus for uttrykking. *Identitet* er det som er kledd over personen eller gruppa som han eller ho er del av. Identitet er utsett for endringar og er fleirfaldig. Personen vert konstituert av mange ulike identitetar. Alle desse er avhengige av sosiale haldningar til alder, kjønn, klasse, ekteskapsstatus, etnisitet, religion osv. Ingen av omgrepa individ, person, sjølv eller identitet er faste. Dei er alle knytte saman i *levd erfaring* (Meskell 1999: 32 m. ref.). Omgrepet individ refererer dermed til ein enkelt person som kjelde til handling og medvit i det sosiale livet, i kraft av hennar eller hans eineståande lekamlege og meningsgjevande eigenskapar. Det refererer til ei unik kroppsleggjering, både det å vere og det å verte til kvar individuell kropp. Og det individuelle medvitet er ansvarleg for å levandegjere sosial praksis. Denne kroppsleggjorte identiteten er samansett av ei mengd sosiale variablar – alder, kjønn, klasse, status, religion, etnisitet osv. – ibuande i eit nettverk av sosiale relasjonar (ibid.: 9; sjå Meskell 2001).

Jenkins vektlegg Bourdieu sitt omgrep *habitus* i forståinga av det kroppsleggjorte individet (Jenkins 1996: 22). Meskell vektlegg *levd erfaring*, slik dette kjem til uttrykk hos Merleau-Ponty (Meskell 1996: 7). Som nemnt tidlegare går grunntanken hos Bourdieu, om at forholdet vårt til verda viser seg gjennom vår kroppsleg formidla og forankra forståing og atferd, attende til fenomenologisk tenking, og særleg Merleau-Ponty. Det er dette forholdet mellom menneske og verda Bourdieu viser til gjennom omgrepa *habitus* og *felt* (Østerberg 1995: 25). Omgrepet *levd erfaring* utfordrar førestellinga om kroppen som objekt. Berre eg kan leve min kropp, og det er eit fenomen erfart av meg i denne verda. Dermed gjev det meg eit perspektiv som plasserer meg i verda saman med andre subjekt og objekt, og gjer det mogleg med relasjonar mellom meg og andre subjekt og objekt (Kus 1992; Meskell 1996: 7; 1999: 43).

## Sosial identitet og makt

Bourdieu sin fokus på forholdet mellom sosial lokalisering og kroppsleggjering gjer

at ei førestelling om posisjon og posisjonering vert gjennomgåande. Omgrepet makt er nært knytt til dette gjennom overveging av distinksjonar baserte på sosialt kjønn og klasse. Han understrekar at handlande menneske si tolking av den materielle verda, og typane av aktivitet dei utfører i sosialt strukturerte rom, er styrte av deira særskilte posisjon innan sosiale posisjonar og dominerande kulturelle diskursar (Moore 1994: 75). Differensierte sosiale identitetar er relaterte til utøving av makt fordi sjøve definisjonen av identitetane er knytte til normative forklaringar av den sosiale ordninga, så vel som til legitimeringa av denne ordninga. Sosiale definisjonar av identitet tener til å naturalisere ulikskap. Makta til å namngje, til å definere ein sosial identitet og til å tilskrive karakteristikkar til denne identiteten, er ei politisk makt (ibid.: 91f.).

## Forståing av sosial identitet i yngre romartid og folkevandringstid

Individuell kontinuitet samt likskapar og skilnadar utspelar seg på menneskekroppen. Vi gjev meining til ei kompleks verd gjennom å kategorisere, og om vi har kapasitet til å kategorisere impliserer dette at vi har makt til det. Sosial identitet er dermed relatert til utøving av makt gjennom overveging av sosiale distinksjonar baserte på kjønn og klasse, og asymmetri mellom menneske vert naturalisert gjennom å vise til menneskekroppen.

Menneske har ein kroppsleggjort identitet samansett av ulike sosiale variablar. Sosiale kategoriar som kjønn, alder osv. vert gjennomtrengelege kategoriar som er skapte gjennom kulturelt konstruerte modellar. Sosial identitet vert klassifiserte og drege veksler på gjennom relative forståingar. Slike forståingar kan vere funksjonen til kroppen og graden av skilnad mellom kvinner og menn. Identitetar er mystifiserte og naturaliserte gjennom samanknytning av fysisk utsjånad, etnisitet, trusførestellingar, lært atferd og seksualitet. Dette skapar tilsynelatande naturlege kategoriar av det maskuline og det feminine og spesifiserte andre. Den mest vanlege konstruksjonen vil vere binær, baserte på mannlege og kvinnelege biologiske skilnadar (Gilchrist 1999: 76).

## Handlingsideal for det mannlege

Morten Hanisch (2001: 28) framheld, med referanse til Meulengracht Sørensen (1995: 194, 220f.) at det har vore skilnad i handlingsideal for menn, avhengig av alder. Det var særleg unge og etablerte menn som kjempa om posisjonar og gunst. Ved å delta i det offentlege livet, opprette egne hushald, ta ansvar for egne handlingar, inngå ekteskap og ved å etablere alliansar med sosialt likeverdige oppnådde mannen suksess. I mannen si unge fase var det viktig å utvise mot, styrke, sjølvkontroll og

måtehald. Slike eigenskapar var grunnleggande for å kunne svare på provokasjonar og utfordringar, og dessutan avgjere når han ikkje skulle la seg provosere. Det var i første rekke den unge mannen som utfordra andre. Om han var avventande ville han heller aldri avansere sosialt. Medan den unge mannen skulle bygge opp eit medvit og ein eigen sosial verdi, skulle den modne mannen etablere seg. Etableringsfasen hang saman med inngåing av ekteskap og oppretting av eigen bustad. Han var *húsbondi*, mannen i huset. Dette vart markert gjennom ekteskapsritualet. Mannen måtte ikkje lenger innfri rolla som aggressiv utfordrar, no skulle han i staden forsvare den sosiale ordninga. Viktigare no var eigenskapar som sikra sosial balanse. Han måtte likevel vakte seg for utfordrarar, og krenking av ære måtte hemnast. Den etablerte mannen skulle ved behov òg føreta den fysiske hemnen (Meulengracht Sørensen 1995: 197; 216f; 221f; Hanisch 2001: 29).

Dei tidlegare nemnte aktivitetane i hallen – følgjet av krigarar som delte eldstaden til herren sin, som gav og mottok gåver og rikdom, som deltok i gjestebodet og drakk og skraut av bragdar dei hadde gjort og skulle gjere, og som hørte på skalden sine vers (Evans 1997: 68) – illustrerer mannen sine ideal for handling, både for den unge og den modne mannen. Den unge mannen bygde opp medvit og eigen sosial verdi gjennom skryt og utføring av bragder som aggressivt utfordrande, den modne mannen forsvarte no den sosiale ordninga gjennom gåvegjeving, inngåing av alliansar og kontroll over utfordrarar.

## Handlingsideal for det kvinnelege

Hanisch (2001: 29) viser etter Meulengracht Sørensen (1995: 247) at den unge kvinna og den unge mannen sine handlingsideal var grunnleggande ulike. Den unge kvinna skulle vere i heimen, ho skulle vere utad passiv og utan sjølvstendig kontakt med omverda før ekteskapet. Dermed haldt ho ved like den medfødde statusen sin, og ho unngjekk at æra til familien hennar vart krenka. Den sentrale statusovergangen for kvinna var imidlertid òg giftemålet, då ho vart *húsfreyja*, husfrue. I hushaldet til garden var husfrua, eller enka, den myndige over hushaldet, uavhengig av mannen (ibid.: 232; Hanisch 2001: 29). I lovkjelder frå tidleg mellomalder i alle dei nordiske landa er husfruerolla som sosial identitet relatert til ansvaret for verdiar i hushaldet som kan låsast ned i kister og skrin. Husfrua var bærar av nøklane. Aspektet med husfrua som nøkkelbærar er nemnt i samanheng med giftemålsformular, og relasjonen mellom nøklar og bryllaup kan sjåast over heile Norden attende til tidleg mellomalder og sein jernalder, noko som tyder på eldre opphav (S. Kristoffersen 2000a: 130ff. m. ref.). Som ektefelle fekk kvinna status som den myndige over hushaldet og eigen integritet (Meulengracht Sørensen 1995: 230f.; Hanisch 2001: 29). Den aristokratiske husfrua sine handlingsideal kan illustrerast med skildringa av

dronning Wealtheow i Hrothgar sin hall i *Beowulf*,

*she is the ideal queen and her dress, gestures, words and movements are all noted to underline her stately presence and archetypical status. Just as clearly she is also Hrothgar's delegate, an extension of his authority: She sits by him, expresses his thoughts (...) and is identified as his queen* (Enright 1996: 6)

Michael Enright finn det sannsynleg at Wealtheow si byding av behaldaren med drikke er eit særskilt tilfelle av eit generelt atferdsmønster som gjaldt alle husfruer av mektige hovdingar i den angelsaksiske verda. Det er atferd tileigna kontroll av omgivnadane, til å fortelje noko om det naturlege og mennesket sin plass i det. Det vil seie noko om korleis det sosiale livet skal forståast, korleis ein skal sikre seg at det held fram og korleis sosialt liv skal kontrollerast med ei form for orden (Enright 1996: 6ff.).

## Distinksjon av klasse

Det er her vist til eit avgjerande skilje i det sørskandinaviske samfunnet i tida 475-500 e.Kr., relatert til eit brot med det eldre stammesamfunnet og framveksten av eit aristokratisk leiarsjikt med politiske personforbindelsar. I kjølvatnet av dette har det vakse fram ein ideologi der tanken om individualitet og ei endra oppfatting av kroppsleg identitet synes å ha vore framtrudande. Det nye leiarsjiktet, det *comitatus*-strukturen har vore sentral, er gjennom arkeologiske og skriftlege kjelder vist å ha vore nær knytt til hallen som fysisk konstruksjon og førestelling. Hallen med alle sine konnotasjonar til sosial identitet har framstått som ideal for handling. Dette fysiske og sosiale rommet for leiarskap har vore atskilt frå resten av folkevandringstidsgarden. Leiarskapet i samfunnet har fått eit eige rom, anten i hovudhuset eller som eigen bygning, som er trekt bort frå daglege gjeremål på garden. Overhovudet på garden har teke imot andre vitjande overhovud og har oppretthalde følget sitt av krigarar i hallen. Leiaren som enkeltindivid har handla på vegne av det kollektive med hallen som fysisk ramme.

Idealet om det borttrekte og atskilte frå resten av samfunnet er relatert til patronrolle-gjestebodet og det diakritiske gjestebodet (Dietler 1996; 2001). Omgrepet patronrolle-gjestebod gjev forståing av gjestebodet som institusjonaliserande for asymmetrisk sosial makt. Gjestebodet som redistributivt og som framkallande for oppfatningar av sosial skuld viser til det økonomiske grunnlaget for gjestebodet i folkevandringstid. Det diakritiske gjestebodet gjer det imidlertid mogleg å forstå det differensierande ved konsumering av mat og drikke, at det kan fungere som naturaliserande og stadfestande for førestellingar om skilnadar i rang og status.

Endringa i grunnlaget for symbolsk kraft frå det kvantitative til det kvalitative og frå asymmetriske band til ekskludering og understreking av fellesskapsirklar gjev rom for forståing av sosial identitet i folkevandringstid og av dei materielle uttrykka for dette. Her vert særleg omgrepa behaldaren i form av bronsekjelar, og kunsten, i form av Nydamstil/Stil I, diskutert som materiell kultur knytt til hallen som førestelling. Eg vil seinare diskutere spennforma leirkar i samanheng med *behaldaren* og *kunsten* i folkevandringstid.

Hallen som ideal kan dermed seiast å uttrykke ei førestelling om skilnad i klasse. Klassestrukturen i eit samfunn – det sosiale rommet – er eit fleirdimensjonalt rom der personar si plassering er bestemt av eit sett eigenskapar (Danielsen & Hansen 1999: 46). I følgje Bourdieu kan ein klasse definerast som eit sett av individ med omtrent same posisjonar i det sosiale rommet. Desse individa er anteke å utvikle disposisjonar og interesser med klare fellestrekk, og vil derfor oppføre seg på liknande vis, og utvikle liknande haldningar (ibid.; Bourdieu 1995: 39ff.). Det går fram av gjennomgangen av handlingsideal for det mannlege og det kvinnelege som sosiale kjønn at dette handlar om *ideal*, og er sentrert rundt dei sosiale identitetane *husbond* og *husfrue*. Dette handlar om ideal uttrykt blant det øvre samfunnssjiktet, noko Hanisch (2001: 52) understrekar i sin gjennomgang av graver i ljøs av eit norrønt æresomgrep. Han finn at gravene er nært knytte til oppretthalding av integritet i forhold til oppfatting av ære for det mannlege og det kvinnelege.

Tilnærminga til sosialt kjønn er dermed her nært knytt til sosial asymmetri, differensierte sosiale identitetar er slik relaterte til utøving av makt, til overveging av distinksjonar baserte på sosialt kjønn og klasse, der førestellingar om handling relaterte til hallen i folkevandringstid har vore strukturande. Som Dietler peikar på, med referanse til Goody (1982), kan differensiert konsumering av mat og drikke fungere ”as a diacritical symbolic device in hierarchical societies, where commenal circles and marriage networks come to be restricted along class divisions” (Dietler 1996: 112).

# Ulike graver, ulike ritual



Graver er materielle leivningar etter religiøst motiverte ritual (Stylegar 1995: 11). For dei etterlevande kan dei ha vore gjenstand for periodisk rituell atferd (Stefánsson & Sørensen 1998: 175). Ei *gravlegging* er ei seremoniell eller rituell (sjå V. Turner 1967: 95) handsaming av avdøde, dels for å skilje dei frå dei levande og dels for å sikre dei framleis liv (Stefánsson & Sørensen 1998: 62). I undersøkingområdet vert det skilt mellom to hovudformer for *gravskikk*; mellom graver der individ er gravlagte ubrent – *inhumasjon* eller *jordgravlegging*, det vi finn att som skjelettgraver – og der dei er gravlagte brent – *kremasjonsgravlegging* (jf. K. Kristoffersen 1991: 48ff.). Datering av gravskikk i Hardanger, Voss og Sogn er vist i fig. 36-38.

datering	kremasjonsgraver	inhumasjonsgraver	usikre	totalt
C3/D1	8	4	-	12
D1	5	3	-	8
D1/D2	3	4	-	7
D2a	2	-	-	2
D2a/D2b	1	-	-	1
D2b	3	3	1	7
D	-	3	-	3

Figur 36. Datering av gravskikk i Hardanger

datering	kremasjonsgraver	inhumasjonsgraver	usikre	totalt
C3/D1	3	8	-	11
D1	2	1	1	4
D1/D2	1	2	-	3
D2a	-	1	-	1
D2a/D2b	-	8	-	8
D2b	5	12	3	20
D	-	-	-	-

Figur 37. Datering av gravskikk på Voss

datering	kremasjonsgraver	inhumasjonsgraver	usikre	totalt
C3/D1	2	3	5	10
D1	2	7	1	10
D1/D2	1	3	-	4
D2a	1	11	1	13
D2a/D2b	3	8	2	13
D2b	2	7	-	9
D	-	4	3	7

Figur 38. Datering av gravskikk i Sogn

Gravskikk er i arkeologi eit omstridt omgrep (sjå Stylegar 1995). Eg ser i denne undersøkinga både gravleggingsmetode, gravgåver og dei spora vi kan sjå av gravritual som innlemma i omgrepet (etter Kaliff 1992: 89 m. ref.). Tolkning av graver – og tolking av menneske som har blitt gravlagte – krev avklaring av kva som vert forstått med gravlegging, den seremonielle handsaminga av avdøde. Ulik gravskikk vitnar om ulik handsaming – om ulike gravritual. Kva førestellingar kan knyttast til gravritual i undersøkingsområdet i yngre romartid og folkevandringstid, og korleis er desse førestellingane relaterte til den skiftande diskursen mellom samfunnsideologi og oppfatning om døden? Desse to spørsmåla krev for det første ei nærare merksemd til sjølve døderitualet, for det andre krev dei ei forståing av menneskekroppen si rolle i ritualet, noko som i sin tur leier til spørsmålet om relasjonen mellom førestellingar om kroppen i ritual og førestellingar om kroppen i eit vidare samfunnsperspektiv. For nærare merksemd til døderitual vert døden her først diskutert som overgang og innstifting.

## Døden som overgang og innstifting

Døden står for oss menneske som ei grense, som kollektivt markerande og definerande for begge endar av det menneskelege vilkåret. Det er meir enn ei individuell erfaring, og har, som Nigel Barley skriv, ”a big part in the collective drama of life” (Barley 1995: 13f.). Døden er ei overskriding av ei grense som ritualet tillét at vert passert, av dette kjem omgrepet *rite de passage*, overgangsritual (van Gennep 1960; V. Turner 1967; Bourdieu 1996: 27). Arnold van Gennep (1960) såg som den første overgangsritual som ein eigen kategori ritual. Slike ritual er normalt knytte til endringar, overgangar og hendingar som fødsel, initiering, ekteskap og død. van Gennep delte *rites de passage* ytterlegare inn i separasjonsriter, overgangsriter og innkorporeringsriter – preliminale, liminale og postliminale (Oestigaard 1998: 43).

Victor Turner (1967: 97) vektlegg, etter Mary Douglas (1966: 7ff.), at det som er uklart og motsetnadsfylt har ein tendens til å verte sett på som rituelt ureint. Personar i overgangar er særskilt ureinande, sidan dei er ’betwixt and between’ (V. Turner 1967: 97), i ei liminal fase. Overgang er farleg og vert kontrollert av rituelle idear kring det ureine og det rensande. Tankar om det ureinande er relaterte til ein kultur sine moralske verdiar, dei styrkar den kulturelle og sosiale strukturen og dei reduserer det tvetydige i den moralske sfæren. Slik sett er *rites de passage* forsøk på å hindre sjukdom og ulykke i inntredinga til ein ny status (Douglas 1966; Oestigaard 1998: 48).

I diskusjonen av gjestebodet vart dette vektlagt som ein arena for høgst fortetta sosial representasjon og for aktiv manipulering av sosiale relasjonar. Gjestebodet er på same tid foreinande og skiljande mellom menneske. Bourdieu (1996: 27ff.) påpeikar

at vi ved å vektlegga overgangen i ritual tilslører ein av dei viktigaste verknadane: Ritual skil mellom menneske. Han brukar omgrepet *rites d' institution* heller enn *rites de passage*, innstiftingsritar heller enn overgangsritar. Alle ritar har ein tendens til å vigsle eller legitimere, til å få miskjent det vilkårlege og anerkjent det legitime eller naturlege, i ei vilkårleg grense. Å innstifte, gjennom ei konstituerande handling, er "å sanksjonere og heiliggjøre tingenes tilstand, den etablerte orden" (ibid.: 29). Vi sanksjonerer og heilaggyer ein skilnad gjennom å gjere denne skilnaden kjent og anerkjent, gjennom å gje han eksistens som ein sosial skilnad vi kjenner og anerkjenner. Bourdieu vektlegg slik det legitimerande og det *instituerande*.

Gravlegging som rituell praksis vert her sett som institusjon i det sosiale systemet i Vest-Noreg i yngre romartid og folkevandringstid, etter Giddens sin definisjon av omgrepet. Individet i den farlege overgangen – i liminalfasen – i gravritualet vert sett i samanheng med menneske sine tankar om kulturen dei lever i sine moralske verdiar, og med forsøk på å hindre at noko går gale i inntredinga til ein ny sosial status med ein ny sosial identitet. Vidare vil eg her ta omsyn til at overgangen mellom tilstandar kan inngå i ein samanheng der det tilslører det skiljande mellom menneske, at det fungerer som ei vilkårleg sett grense som legitimerer og instituerer skilje som allereie er tilstades, det som Bourdieu kallar ei "sosial magihandling" (Bourdieu 1996: 30). Korleis kan vi tolke dei to hovudformene for gravskikk i relasjon til samfunnet dei har vore del av? Her vert fokusert på tre aspekt ved døden som overgang mellom tilstandar; gravskikk som offer, som dekonstruksjon/rekonstruksjon og som bevarande.

## Døden som offer

Terje Oestigaard viser til eit perspektiv på avdøde som offer til gudane, der ritualet er ei tilbereding av kroppen som måltid for gudane anten som rå, kokt eller brent (Oestigaard 2000). Dette opnar for å skilje mellom dei ulike manifesteringane som graver utgjir, samt at det gjev ei forståing av behaldaren i gravritualet. Behaldaren uttrykker kosmologiske og religiøse idear ved å verte transformert frå éi sfære til ei anna. Ein behaldar i ei grav er både gravurne eller gravgoods og koke- og serveringsutstyr. Kremasjon av avdøde er ein varmemediert transformasjon av kroppen med eld, dermed er det med denne metoden mogleg å anten brenne eller koke kroppen (ibid.: 41). Den offermessige dimensjonen i gravleggingar er dei sørgjande sitt prosjekt for å inkorporere den døde i samfunnet. For å oppnå denne nye tilstanden treng deltakarane i ritualet legitimitet frå gudane (Valeri i Oestigaard 2000: 42).

Måten døde menneske er ofra til det guddommelege på verkar inn på anten avdøde eller dei etterlatne sin lagnad. Det som er gjeve til guddomen er ikkje denne



sitt ønske, det er den ofrande sin djupe motivasjon. Om avdøde er ofra som rå, kokt eller brent vert avgjort av det dei etterlatne *trur* er guddomen sitt ønske (Obeyesekere 1990: 4; Oestigaard 2000: 44). Gudane må på si side etablere sin overordna posisjon ved å gje meir enn dei får frå ofringa. Ved at gudane gjev meir enn menneska kan *resiprositet* eksistere mellom gudane og hierarkiet i samfunnet, der utvekslinga av offer representerer guddomen si overordna makt over menneske. Ofring av døde menneske er dermed inkorporert i strukturen i samfunnet, der sosial kontroll vert definert av hierarkisk ordna krefter som avgjer kven som kan ofrast og på kva måte offeret skal gjerast (Oestigaard 2000: 44). Koking vert her ei transformasjonshandling som inneberer alle delar av samfunnet, frå produksjon og distribusjon via koking til den siste fasen med offer av den avdøde (ibid.: 54; Goody 1982: 44ff.). Grunnleggande for tolkinga av kremasjonsgraver er dermed ei forståing av meininga og funksjonen av ei gravurne som behaldar for beina i ein sosial og i ein religiøs kontekst (Oestigaard 2000: 49f.).

Dette tilfører definerande aspekt kring skiljet mellom kremasjonsgraver og ubrente graver, og opnar for forståing av behaldarar i graver. Om vi ser bak termene rå, kokt og brent menneske, er det omgrepa *offer* og *resiprositet* mellom gudar og menneske som vert framheva. Men om dette gjev ei forståing av praksis i samanheng med den farlege overgangen, liminalfasen, står det att å forstå avdøde si inntreding i ny tilstand som sosial status, inntredinga i ny sosial identitet.

## Kremasjon som dekonstruksjon og rekonstruksjon

Tove Hjørungdal (1999) si tolking av kremasjonsgraver med dei same vestlandskjelane som Oestigaard nemner, etter Hauken (1984), er at dei er manifesterte spor av ein transformasjonsprosess, noko som inneberer ein *dekonstruksjon* og ein *rekonstruksjon* av identitet. Til denne prosessen høyrer kremeringa av avdøde. Kroppen vert øydelagt gjennom kremering, og Hjørungdal set dette i samanheng med dekonstruksjonen av eit menneske sine identitetar i livet. Oppstykking av bein og kremering kan knytast til diskusjonen om fysisk, psykisk og sosial dekonstruksjon, der kjønn og gender er sett som integrerte, noko vi ikkje kan skilje frå oppfattingar av personen elles (Hjørungdal 1999: 86). Etter Karen Brush (1988: 83) si påpeiking av kremasjon som øydeleggande for sosial identitet i angelsaksiske graver frå 400- og 500-talet, særleg kjønns- og genderidentitet, ser Hjørungdal dei ulike aspekta ved menneskeleg identitet, som sosialt, kulturelt og biologisk tilvere, som å vere utsette for ein transformasjonsprosess gjennom kremering. Dette føregår gjennom dei etterlatne sine aktive handlingar og ritual, desse vert utførte som manifesteringar av samfunnet sitt menneskesyn og oppfattingar av menneska sine plassar i samfunnet (Hjørungdal 1999: 87).

Hjørungdal understrekar det sentrale ved den liminale fasen mellom

døden og gravlegginga, det seinare tilveret som forfedre, og korleis det levande samfunnet konstruerer tilveret og identiteten som forfedre etter sine behov. Ho legg eit livssyklusperspektiv, ei forståing av kjønns- og genderidentitetar som prosess, til grunn for studiet av menneskeleg identitet. Dette synleggjer både biologi og sosiale aspekt som foranderlege. Her er gravmaterialet viktig, i og med at ritual i ulike fasar av livet handlar om å konstruere individ eller grupper som nye sosiale personar. Det vert slik for avdøde konstruert ein ny identitet som det skal levast vidare med i eit nytt tilvere, som noko formidlande mellom to verdar (ibid.: 82ff.). Dette perspektivet kan seiast å vere at ein fysisk og sosial person vert dekonstruert ved kremasjon, og gjennomgår ein transformasjonsprosess. Personen er no "a common denominator" (Brush 1988: 83; Hjørungdal 1999), i den liminale fasen – "betwixt and between". Prosessen kan så halde fram ved at ein rekonstruksjon, eller ein nykonstruksjon, tek til. Her vert det konstruert ein identitet som forfedre, som formidlarar mellom gudar og menneske. Dette perspektivet er i tråd med synet på overgangar som farlege og definerande for inntreding i ein ny sosial status.

## Ubrente graver som bevarande

Ei liminal fase gjennom dekonstruksjon av kroppen kan ikkje tilnærmast på same vis i ubrente graver som i kremasjonsgraver. For perspektiv på dei etterlevande sine tankar og meiningar kring overgangar må vi med jordgravleggingar arbeide med heile gravkonteksten sett under eitt (Hjørungdal 1999). Vi må rette merksemda mot samanhengen mellom den gravlagde og grava og på synet på individet, eit syn som endrar seg gjennom ulike fasar som omfattar både livet og døden (sjå Lillehammer 1996: 97ff., fig. 69).

Gjennom å tenke på sosial identitet som noko som aldri sluttar å formast kan vi knyte spørsmål om tilveret etter døden til diskusjonen om identitet som prosess. Endring av biologisk og sosial identitet i løpet av eit menneske sin levealder vert slik sett i og mellom ulike fasar. Overgangar mellom ulike stadie som fødsel, oppvekst, mogning, aldring og død – liminale fasar – kan ha bestemte ritual knytte til seg. Føremålet med rituala er å gjennomgå ein transformasjon og komme ut med ein annan identitet enn før (Hjørungdal 1999: 83). Sosial identitet er dermed ikkje berre noko som levande menneske tileignar seg gjennom rituelle hendingar, òg avdøde vert tilskrive ein ny identitet i eit nytt tilvere gjennom ritual. Ubrent gravlegging er av Brush (1988: 83) sett som bevarande for sosial identitet, då særleg for kjønns- og genderidentitet. Til grunn for eit slikt syn ligg at avdøde sin sosiale identitet ikkje vert dekonstruert og rekonstruert slik tilfellet er med eit kremasjonsritual. Men ein identitet i det neste tilveret handlar om ein kulturelt skapt identitet på same vis som den sosiale identiteten til eit levande menneske, og tilveret bortanfor grava handlar

i første rekke om dei levande sitt samfunn og korleis dette er halde ved like og gjenskipt (Hjørungdal 1999: 83).

## Menneskekroppen og ritual

Eg har tidlegare vektlagt identitet som kroppsleggjort, som knytt til *levd erfaring*, og differensierte sosiale identitetar som knytte til *makt*, der skilnadar mellom menneske vert naturaliserte gjennom å vise til menneskekroppen. Men korleis kan vi forstå relasjonen mellom samfunnet sine førestellingar om sosial identitet og menneskekroppen som del av gravritual? Og korleis kan vi vise til relasjonar mellom døderitual og makt i samfunnet? For tilnærming til desse spørsmåla står arbeida til Catherine Bell (1992; 1997) sentralt. I samheng med tanken om refleksivitet vert menneskeleg handling formulert som *sosial praksis* (Bourdieu 1977; 1995; 1996; Bourdieu & Wacquant 1995). Med bakgrunn i dette meiner Bell (1992; 1997) at det er *ritualisering* som bør vere fokus for undersøking. Vi kan berre forstå ritual innan konteksten av andre område for sosial praksis. Fordi ritual er noko kontekstuelte er det ikkje berre éin ting, men mange. Desse er aspekt i livet som i straumen av liv som heilskap er plukka ut som særskilt viktige og er gjeve ein formalisert kvalitet. Understreking av ritualisering leier oss til å spørje om korleis ritual skil seg frå annan praksis og kva ritualet oppnår med det (Bell 1997: 80ff.).

Menneskeleg handling utfaldar seg innan ein kontekst av maktrelasjonar. Kvar person opererer etter si eiga oppfatting av det moglege, av kva val han har og kva avgrensingar det ligg på han. Oppfattinga av det sosiale spelet er samansett av samanvevingane av det moglege og det avgrensande, samt av individa si oppfatting av seg sjølve innan eit komplekst nettverk av relasjonar (Gosden 1999: 129f.). Bell peikar på at vi innan denne heilskapen av handlingar og relasjonar finn ritualiserte handlingar som har særskilt makt og potensiale. Kroppen er det sentrale. Det er ei styring av skjema der kroppen definerer eit sett handlingsstadar, og vert sjølv definert av desse handlingsstadane. Ritual skapar ei oppfatting av orden gjennom føreskrivne kroppslege handlingar innan definerte fysiske rammer. Det krev fysisk og mental meistring, det er ei forhandling om makt gjennom ritual for å verke inn på den hegemoniske ordninga av samfunnet. I ritualiseringa er menneskekroppen møtepunktet for alle nivå av fysisk, sosial og kosmologisk erfaring (ibid.). Kroppen er, som Bell seier det, "the ritualized body" (Bell 1992: 98).

## Gravskikk og spannforma leirkar

Fig. 36-38 viser eit bilete der kremasjonsgravlegging og jordgravlegging i undersøkingsområdet var samstundes, med ei overvekt av jordgravleggingar i siste

delen av folkevandringstid. Med utgangspunkt i Bell si vektlegging av ritual som forhandling om makt i samfunnet vert det viktig å avklare eit spørsmål: Korleis kunne dei to hovudformene for handsaming av menneskekroppen i gravritual eksistere som parallelle rituelle praksisar?

Frans-Arne Stylegar (1995: 26) peiker på at gravskikk djupast sett handlar om forholdet mellom liv og død, og han meiner at den delvise overgangen frå kremasjonsgraver til ubrente graver i eldre jernalder ikkje kan relaterast direkte eller umiddelbart til sosiale eller klassemessige maktforhold. Det kan best forståast som ein djupare meningsstruktur. Stylegar viser her til Anders Kaliff (1992), som ser at det er mogleg å tenke seg at dei same førestellingane ligg bak jordgravleggingar og kremasjonar i eldre jernalder. Slike førestellingar er det Terje Oestigaard si tilnærming viser til. Kan hende er det slik at vi må sjå grava som ledd i ein større gravleggingskontekst, der sjølve grava berre er eitt element (Kaliff 1992; Stylegar 1995: 10f.). Slik er det mogleg å endre vektlegging av grava frå å sjå ho som oppbevaringsstad for den døde kroppen til å sjå ho som ein symbolsk manifestasjon av ein meningsstruktur, der ulik gravskikk ikkje på naudsynt vis er uttrykk for ulik ideologi (Stylegar 1995: 11).

Denne forståinga av gravskikk i eldre jernalder dannar utgangspunktet mitt for forståing av spannfoma leirkar i gravene. Spannfoma leirkar er funne både i kremasjonsgraver og i ubrente graver – leirkara har vore både gravurner og gravgåver, og er eit gjennomgåande trekk ved gravene i Vest-Noreg i folkevandringstid. I tillegg er dei funne i andre kontekstar i samfunnet i same tidsrommet, i nausttuffer og i busetnadskontekstar. Spannfoma leirkar i graver er slik ikkje forståelege utelukkande som refleksjon av samfunnsideologi eller utelukkande som manifestasjon av oppfatting om døden, slik Stylegar har påpeika om gravskikken. Leirkara har, som del av gravskikken, vore del av uttrykket for ein djupare meningsstruktur. Men av kva art var denne djupare meningsstrukturen, og kva rolle hadde spannfoma leirkar som del av uttrykket for han? Etter mi meining må keramikken diskutert i ljøs av Bell sitt ritualiseringsomgrep; som aspekt i livet som i straumen av liv som heilskap er plukka ut som særskilt viktige og gjeve ein formalisert kvalitet. Dette medfører at eg i det følgjande først vil diskutere spannfoma leirkar som sosial praksis. Leirkara vert sidan sette i samanheng med forståing av død og grav.

# Spannforma leirkar – sosial praksis og samfunnsverdi



I følge omgrepet *ritualisering* må ritual forståast innan konteksten for andre område av sosial praksis. Diskusjon av gravkonteksten og av den øvrige sosiale konteksten er ikkje på noko naudsynt vis atskilte, men det krevst ei teoretisk forståing av relasjonen mellom dei. Tidlegare har eg diskutert spannforma leirkar sin bruksverdi. Det viktige med denne diskusjonen er å vise at keramikken har vore brukt *anten* som kokekar *eller* som serveringskar, og at han kan ha vore brukt som *begge deler*. Kara har under alle omstende inngått i mattilbereding eller –servering. Og fleire av kara har fått sekundært påsette jernband og er reparerte. Dei har m.a.o. hatt eit sosialt ”liv” før dei vart nedlagte i graver, anten som gravurne eller som gravgods. Som Terje Oestigaard har peika på er det sentrale ved tolkinga av behaldarar i graver nettopp forståinga av meininga og funksjonen deira både i ein vidare sosial kontekst og i ein religiøs gravkontekst (Oestigaard 2000). Eg vil i det følgjande diskutere spannforma leirkar si rolle innan ein djupare meningsstruktur, ein struktur som omfattar både kremasjonsgraver og ubrente graver. Viktig her er å sjå spannforma leirkar i forhold til forståinga av deira sosiale verdi, som *gjenstand for utveksling* og som *kunst*.

## Spannforma leirkar som gjenstand for utveksling

I samfunnet i yngre romartid og folkevandringstid i Sør- og Vest-Noreg har aktivitetane som har knytt økonomiske, religiøse og militære band og alliansar mellom medlemar av eliten for ein stor grad føregått i hallen – eller etter mønster av førestellingar om hallen. Av dei viktigaste aktivitetane har vore utveksling av varer og gåvegjeving. Utveksling av varer skaper verdi. Ved å fokusere på gjenstandane som er utveksla, framfor form og funksjon av vareutveksling, kan det argumenterast for at det som skaper relasjonen mellom vareutveksling og verdien menneske tillegg ein gjenstand er det politiske aspektet. Verdi oppstår som noko sosialt. Vi finn gjenstandar som motstår begjæret vårt om å eige dei verdifulle. Distansen mellom menneske og gjenstand vert overkomme ved utveksling, verdien av eit objekt vert avgjort menneske imellom. Gjenstandar kan dermed seiast å ha sosiale ”liv”. Av dette følgjer at om det kan argumenterast for at spannforma leirkar har vore del av den sosiale utvekslinga av gjenstandar i yngre romartid og folkevandringstid – om kara kan etablerast som

utvekslingsgjenstandar – har dei òg hatt ulike verdiar som vart avgjorte mellom menneske i deira sosiale kontekst.

Diskusjonen om kven som produserte spannforma leirkar grunnar seg på ei felles forståing av at visse spannforma leirkar er av betre ”kvalitet” enn andre. Men ingen er i denne samanhengen funne å diskutere kva førestellinga om kvalitet inneberer. Omgrepet har med sosial konsensus om verdi å gjere. Kvalitet handlar om verdifulle eigenskapar etter vedtekne normer (Kortner et al. 1994: 581). Er det indikasjonar på at spannforma leirkar har hatt ulike sosiale verdiar som utveksla mellom menneske? Spannforma leirkar er funne i stort antal i nausttufter. Kleppe (1993: 294) ser det som sannsynleg at keramikken har vore lagra langs veggene i båthusa, anten som behaldarar for mat til sjøfarande eller som behaldarar for produkt meint for vareutveksling. Ho ser det òg som mogleg at spannforma leirkar i seg sjølv var del av utvekslingssystemet. Rolfsen (1974b: 96f.) finn at handel med keramikkk langs kysten i yngre romartid og folkevandringstid i hovudsak føregjekk med båt, og at naust kan ha fungert som opplagsstad for keramikkk bestemt for handel. Det er dermed svært sannsynleg at spannforma leirkar har hatt ei viktig rolle som behaldarar i vareutvekslinga over sjøen. Ein indikasjon på dette er parallellane i keramikkkfunn mellom Sørvest-Noreg og Nord-Noreg (jf. Bøe 1931: 191, note 68; Sjøvold 1962: 190ff.; Magnus 1984: 143ff.).

Terje Oestigaard (1999: 351f.) skil mellom to former for urner brukt som behaldarar i kremasjonsgraver. For det første har vi urner som *primært* har fungert som gravurne. For det andre har vi behaldarar som er laga for anna bruk, og som sidan har fått ein *sekundær* funksjon som gravurne. Den siste forma er gjerne utveksla over store distansar før dei er nedlagte i graver, og kan representere relasjonar og alliansar mellom menneske. Og sjølv om leirkar funne i graver er identiske med andre kar brukt i det daglege hushaldet har meininga deira endra seg. Gravurnene er å sjå som multivokale behaldarar, sidan deira siste funksjon var ved gravlegging. Som nemnt peikar Magnus på at det er grunn til å tru at det har vore eitt spannforma leirkar for kvart gravlagt individ (Magnus 1984), og ho peikar òg på andelen av keramikken funne i graver som viser teikn på reparasjon (Magnus 1980). I føreliggande undersøking er aspektet med reparasjon og aspektet med sekundær påsetjing av jernband for feste til hank vektlagt. Reparasjon og modifisering av gamle kar er sterke indikasjonar på sosiale ”liv” før nedlegging i grav. Jørgensen (1988) har tolka spannforma leirkar langs kysten i Nord-Noreg som å ha ein slik viktig sosial funksjon. Han har teke Magnus (1984) sin kommentar om spannforma leirkar med sterk asbestmagring som å ha svært lav varmeleiingsevne til inntekt for synet om at keramikken har fungert som eit symbolsk reiskap som bidrog til konstituering og vedlikehald av ”norrøn” gruppetilhøyrslse.

Desse aspekta antydar spannforma leirkar sin sosiale verdi, at kar kan ha hatt sosiale ”liv” før nedlegging i gravkontekst, og at dei kan ha fungert som

symbolske reiskap i visse særskilte område. Keramikken har vore gjenstand for utveksling, anten som eige objekt i utvekslinga av varer eller som behaldar for andre objekt eller substansar i systemet. Dei meiningane dei er tilskrive i den sosiale konteksten er sett i samheng med meiningane dei er tilskrive i gravkonteksten. Spannforma leirkar i graver kan sjåast som multivokale behaldarar. Dette er i tråd med ritualiseringsaspektet. Som Bell (1997: 80ff.) påpeiker er ritual dei aspekta i livet som er peika ut som særskilt viktige og gjeve ein formalisert kvalitet. Men etableringa av spannforma leirkar som del av utveksling gjev ikkje grunnlag for å vise til visse spannforma leirkar som å vere av betre "kvalitet" enn andre, etter definisjonen av omgrepet. Keramikken har dermed til ein viss grad vore utveksla som gjenstandar som har oppnådd status ved å framstå som verdifulle i sin sosiale kontekst. Spørsmålet om korleis kar av spannforma type er relatert til ei kunstforståing i eldre jernalder står imidlertid framleis ope.

## Spannforma leirkar som kunst

Den antropologiske tilnærminga til kunst viser at det menneske ser som verdifulle objekt presenterer seg sjølve gjennom motstand, og det er denne motstanden som utgjer kjelda til verdi. Menneske er tvunge til å sjå ein gjenstand som kunstverk når dei tekniske prosessane tilskodaren oppfattar og rekonstruerer som å ha frambrakt gjenstanden overgår det han sjølv er i stand til. Og gjenstanden representerer for tilskodaren eit kollektiv med makt som kunstnaren utøver teknisk meistring på vegne av. Eit kunstverk er slik ibuande sosialt, det er skapt gjennom sosiale relasjonar. Kan enkeltkar av spannforma type ha frambrakt førestellingar om motstand og om eit kollektiv med makt?

Teknologi er den medierande prosessen mellom ting og samfunn, der det ikkje er noko naudsynt skilje mellom teknologi og kunst, sidan teknologi vert absorbert gjennom sanseorgan og musklar. Konkret kunnskap om materie vert oppnådd gjennom menneskekroppen, materiale vert integrert i kultur og den visuelle tinglegginga av sosial orden vert legitimert. Aktørane i eit samfunn forstår verda gjennom eit felles sett grunnleggande persepsjonsskjema, desse er rotfesta i menneskekroppen. Førestellinga om hallen vert her understreka som gjennomgripande for samfunnet utover i folkevandringstid. Og eit viktig aspekt ved hallen som idé er ei kunstoppfatting, vist gjennom den utstrakte distribusjonen av gjenstandar med flatefyllande dyreornamentikk. Ei parallell utvikling for utforminga av spannforma leirkar, med eit flatefyllande uttrykk, vil vere ein indikasjon på eit teknologisk *habitus* for tilverkarane av spannforma leirkar som har hatt grunnlaget sitt i den same verdsforståinga, den same oppfattinga av kunst.

Det kan visast til ei grunnleggande endring i utforminga av spannforma

leirkar. Dette er overgangen til det flatefyllande dekoruttrykket i kombinasjon med generelt tynnare leirgods og avsetjing av plass til jernbandet for hankefestet. Denne endringa er relatert til diskusjonen om spesialisert produksjon eller kronologisk utvikling gjennom førestellinga om enkeltkar av spannforma type sin "kvalitet". Det vert gjennomgåande referert til kar frå den seinare delen av folkevandringstid som å tilhøyre dei "betre" og "finare" kara frå perioden. Korleis kan endringa seiast å vere relatert til ei kunstforståing i perioden?

Behaldaren i gjestebodet, og spesifikt vestlandskjelen, er her sett som å ha vore av verdi som prestisjevare blant høgare sosiale lag, i tillegg til å ha vore koke- og serveringskar. Funksjonen relatert til mat og drikke synes å ha vore sentral i symbolikken kring gravlegging. Dateringane for vestlandskjelar nedlagte i graver er avgrensa til yngre romartid og folkevandringstid. Dyreornamentikk som kunstform er sett i samanheng med framveksten av eit nytt leiarsjikt på 400-talet i Sør-Skandinavia, og ikonografien kan seiast å ha vist til ei norrøn gudeverd som ei nordisk motvekt til kontinentale kristne strøyningar (Hedeager 1999). I Sør- og Vest-Noreg er særleg Stil I sett som å inngå i sosial og politisk interaksjon etter om lag 475 e.Kr., det flatedekkande uttrykket og leiarsjiktet i samfunnet har blitt sterkare knytte saman ut over på 400-talet, og i tida frå 475 til 560/570 har denne knytinga vore særleg sterk (S. Kristoffersen 2000a). Eg har tidlegare vist til at det endelege brotet med stammestrukturen hendte kring 500 i Sør-Skandinavia (Näsman 1998), og verdsbilete og oppfatting av sosial identitet er sett som å endre seg i løpet av 500-talet i same området (Wiker 2001).

*Comitatus*-strukturen er sentral for forståinga av samfunnet i perioden, og aktivitetane knytte til denne var i høg grad relatert til hallen som fysisk bygning og som førestelling. Hallen har romma det ekskluderande fellesskapet rundt bordet med mat og drikke, dette gjestebodet har uttrykt førestellingar om måten menneske meinte relasjonar mellom menneske eksisterte på. Sentrale aspekt ved hallen som førestelling har vore omgrepet ære og genereringa av handlingsideal for individet sin sosiale identitet. Stil I, med sitt flatedekkande uttrykk, kan seiast å ha vore del av førestellinga om hallen. Sosial identitet i graver har vore uttrykt gjennom materielle manifesteringar av handlingsideal for kvinner og for menn. Felles for gjenstandane frå mannleg og kvinneleg sfære er at hovudandelen av dei er dekorerte med Stil I. Med framveksten av eit diakritisk gjestebod i hallen kan det seiast å ha dannast element av distinkt stil og smak, som diskutert av Dietler (1996; 2001) og Bourdieu (1995). Viktige aspekt her har vore behaldaren for mat og drikke og kunsten i form av Stil I.

For tida etter om lag 475 e.Kr i Sør- og Vest-Noreg synes det som at desse to aspekta smeltar saman i det spannforma leirkaret, som eit lokalt uttrykk – eit sosialt *habitus* manifestert i materiell kultur – av idear og førestellingar kring hallen reflektert over store delar av Nord-Europa. Tilverkarane har handla på bakgrunn av si forståing



av korleis keramikken skulle utformast, og har på medvite vis teke opp nye element frå forståinga av kunst som har vore del av dei sosiale strøymingane i tidsrommet, der den flatefyllande dyreornamentikken har vore sentral. Spannforma leirkar med eit flatefyllande uttrykk (av hovudskjema 5 til og med 11, i tillegg til ein del av kara av hovudskjema 4), eit generelt tynt kargods (3-4mm) samt avsett plass til jernband i dekorutforminga synes dermed å kunne sjåast som kunstverk, etter forståinga av kunst som ibuande sosialt. Slike spannforma leirkar verkar å ha vore omgjeve av motstand gjennom å uttrykke idear og førestellingar knytte til hallen, og som å representere eit kollektiv med makt gjennom hallen si knyting til den framveksande *comitatus*-strukturen.

# Spannforma leirkar i transformasjon



Gravleggingssituasjonen er ein overgang mellom tilstandar eller ei innstifting av ein tilstand, ei overskriding som vert tillåte av gravritualet. Avdøde er dermed i ein *transformasjon*, anten dette gjeld jordgravlegging eller kremasjon. Transformasjonen eller ritualet kan berre forståast innan konteksten av annan sosial praksis. Det er *ritualiseringa* som vert understreka, her er menneskekroppen møtepunktet for alle nivå av fysisk, sosial og kosmologisk erfaring. Korleis kan spannforma leirkar seiast å ha vore del av transformasjon og ritualisering?

Eg har understreka at keramikken har vore del av utstyret for koking og servering. Og to viktige aspekt ved handlingsideal og *habitus* i hallen, behaldaren og kunsten, er i sør- og vestnorsk samanheng sett som å smelte saman i det spannforma leirkaret, særleg i og etter tidsrommet 475-500 e.Kr. Behaldaren, i form av vestlandskjelar, er sett i samanheng med symbolikken kring død og reise, i tillegg til mat og drikke. Kunsten er tolka som å ha nære assosiasjonar til ein framveksande elite. Behaldaren og kunsten kan dermed sjåast i samanheng med annan praksis i den sosiale konteksten. Men av kva art er relasjonen mellom spannforma leirkar og avdøde i transformasjonen? Det er til no avklart lite om førestellingar kring transformasjonen i gravritual og om tilstandar for avdøde. For forståing av keramikken si rolle i overgangen til ny tilstand og ny status må relasjonen mellom menneskekroppen og materiell kultur avklarast. Vi må forstå korleis individet si erfaring av objekt i verda rundt seg relaterer seg til sosial praksis i form av ideal for handling og oppfatting av sosial identitet, og korleis desse to aspekta i samhandling kan skape ei individuell erfaring av at transformasjonen *foreiner* menneskekroppen og materiell kultur.

## Spannforma leirkar som ontologisk metafor

Menneske har ei kroppsleg erfaring av ei historisk formidla livsverd. Vi dannar oss førestellingar om kategoriar i verda, desse ser vi ofte for oss gjennom ein romleg metafor, som behaldarar. På same vis som dei grunnleggande menneskelege erfaringane er grunnlag for metaforar for romleg orientering vil erfaringar av fysiske objekt, og særleg våre eigne kroppar, gje oss grunnlag for *ontologiske metaforar*. I følge Lakoff & Johnson kan hendingar og handlingar seiast å verte omdanna til metaforiske

førestellingar om objekt, aktivitetar vert sett som substansar, og *menneskelege tilstandar vert sett som behaldarar* (Lakoff & Johnson 1980: 25, 30).

Ved å bryte ned det ontologiske skiljet mellom menneske og materie gjev det meining å sjå keramikk, både i produksjons- og i brukskontekst, som metafor for menneskeleg erfaring og som strukturerande for overgangsritual. Keramikk går gjennom transformasjonar slik òg menneske gjer det gjennom livet. Ulike transformasjonar – fysisk i form av død, kulturelt i form av gravlegging og skaping av forfedre, mytisk i form av skaping/omskaping av menneske – vert representerte gjennom keramikk. Leire må gjennomgå dei same prosessane for transformasjon som menneske gjer gjennom livet, og omvendt. Dermed kan leirkar sjåast som personar. Og den sosiale konteksten dette hender i er ritualet, her spesifikt i gravritualet. Midtpunktet for ritualet er den avdøde menneskekroppen, og ritualet skaper ei oppfatting av den sosiale ordninga. Skjema for persepsjon i ein sosial kontekst vil med ei slik tilnærming til menneskeleg erfaring kunne gjelde kroppen i gravritualet og den keramiske behaldaren i likeverdige grad, og som uttrykk for eitt og det same; individet, personen eller identiteten. Spannforma leirkar kan dermed sjåast som ein ontologisk metafor for det gravlagde individet.

## Kva representerer menneskekroppen og materiell kultur i gravene?

Grete Lillehammer (1996: 97) peikar på at gjenstandar som ligg på og ved den gravlagde kan stå for andre funksjonar enn det vi får fram ved klassifisering av graver gjennom å vise til form, konstruksjon og storleik, og andre funksjonar enn ved å vise til avdøde si kroppslege orientering gjennom analyse av gjenstandane funne saman med avdøde i grava. For å nærme oss andre aspekt må vi sjå bort frå slike klassifiseringar og rette merksemda mot samanhengen mellom den gravlagde og grava. Lillehammer meiner synet på individet endrar seg gjennom ulike fasar, desse omfattar både livet og døden (ibid.ff., fig. 69). Spørsmålet om korleis individet kan tolkast i forhold til ”den andre verda”, om tilstanden vert oppfatta som målretta mot eit liv etter døden eller ikkje, viser til eit hovudproblem (ibid.: 100): Kva er leivningane i grava symbol på? Er det symbol på eit levande menneske som er gått over i ein annan tilstand, eller er det symbol på det døde mennesket i eit anna liv? Desse spørsmåla krev avklaring av kva som meinast med symbol i graver og korleis enkeltsymbol vert knytte saman til idear og førestellingar. Vidare må relasjonen mellom den døde og det levande samfunnet forståast.

## Symbol og metaforar

Eit *symbol* er den minste eininga av ritual som framleis innehar dei spesifikke

eigenskapane ved rituell atferd, det er den endelege eininga av spesifikk struktur i ein rituell kontekst. Det kan definerast som ein ting sett med generell tilslutnad som naturleg typisk eller representativ, eller noko som framkallar ei form for reaksjon ved at det har analogiske kvalitetar, eller ved faktiske eller tenkte relasjonar (V. Turner 1967: 19). Symbol er av natur tvetydige og tøylege. Det kan uttrykke ting på måtar som gjer det mogleg for ei felles form å oppretthaldast og delast av medlemmer av meir enn eitt fellesskap, medan det ikkje vert påtvunge avgrensa og uniforme meiningar (Hawkes 1997: 314).

*Metafor* vert her sett som det å forstå og erfare ein ting i form av ein annan, dette er den mest generelle definisjonen av omgrepet. Slik sett kan all kunnskap og tolking seiast å vere metaforisk av natur. Det er eit illustrerande verktøy der eit omgrep frå eitt nivå eller ei referanseramme er brukt innan eit anna nivå eller ei anna referanseramme (Tilley 1999: 4). Medan symbolet kan ha meining for nokre få utvalde viser dermed metaforen til ei djupareliggande referanseramme som langt fleire forstår (ibid.: 9; Hanisch 2001: 14). Potensialet til metaforen ligg i at sjølv om meiningane til metaforane endrast etter kontekst vil dei alltid referere til ei forståing som ligg utanfor denne konteksten (Moore 1990: 114; Tarlow 1999: 38). Metaforen kan seiast å vere fundamental for alle trussystem, og myter og ritual kan ha grunnlaget sitt i eit nettverk av metaforar. Dei utgjer dermed eit grunnlag for samfunn å kunne skape og å forstå deira kollektive erfaring (Tilley 1999: 10). Såkalla *nøkkelmetaforar* (ibid.: 31ff.) kan ta omsyn til den sosiale konteksten og dei individa denne omfatta. Nøkkelmetaforar kan bygge på ulike ontologiske oppfatningar, og ta utgangspunkt i t.d. kroppen, landskapet eller teknologi. Slike metaforar kan imidlertid òg operere innanfor bestemmande prinsipp for sosial handling (ibid.: 260f.; Hanisch 2001: 14). Ved å bringe ulike omgrep eller kontekstar saman skapar metaforar noko nytt, dei er av natur kreative (Tarlow 1999: 43). Og ved å formidle komplekse idésamanhengar med svært få ord og med svært få materielle symbol representerer ofte metaforen den enklaste kommunikasjonsmåten mellom individ innanfor den same kulturen (Tilley 1999: 7f.; Hanisch 2001: 14).

Metaforar er dermed det som viser til komplekse idésamanhengar eller førestellingar i samfunnet, og vil slik vere meir djupareliggande referanserammer som knyter symbol saman. I dette arbeidet vert *hallen* med sitt æresomgrep og sine handlingsideal sett som å vere ei slik førestelling eller nøkkelmetafor, som eit bestemmande prinsipp for sosial handling. Graver som viser til aspekt som kan knytast til hallen i folkevandringstid er dermed metaforiske gjengjevingar av meningsfulle kompleks, og dei enkelte gjenstandane funne i gravene vert forstått som symbol og symbolske uttrykk. Spannforma leirkar kan vere ein ontologisk metafor for det gravlagde individet, men i forhold til avklaringa av skiljet mellom metafor og symbol vil eit spannforma leirkar som gjenstand i ei grav vere å sjå som

eit symbol, som eitt tvetydig enkeltelement innan eit større meningsfullt kompleks. Denne doble rolla til det spennforma leirkaret i gravkontekst, som både symbol og ontologisk metafor, vil eg seinare diskutere i samanheng med metaforisk forståing av graver med sjamanistiske trekk og sosial identitet i graver. Til no har eg imidlertid fokusert utelukkande på den materielle kulturen i graver. Korleis er relasjonen mellom den døde kroppen i grava og det levande samfunnet?

## Kroppen som "livsstil" og "dødsstil"

Med Bell sitt omgrep om "the ritualized body" vert merksemda retta mot menneskekroppen si rolle i ritualet, mot vår kroppsleg forankra forståing og atferd og mot ei oppfatting av sosial orden gjennom føreskrivne kroppslege handlingar innan definerte fysiske rammer. Antropologisk utforsking av symbolikk kring kroppen har illustrert korleis sosiale kategoriar formar dekorering, oppfatting og tilordning av kroppen (Bell 1992: 94). Ei nær merksemd til dei symbolske attributtane ved kroppen gjer det mogleg å tilnærme seg ein kultur si forståing av døden sin natur, og symbolikken kring den døde kroppen er eit særskilt tilfelle av det å bruke menneskekroppen som eit rituelt symbol (Huntington & Metcalf 1979: 54). Tankar om kva som meinast med å vere død er alltid del av ein meir generell idé om kva som meinast med å vere eit levande menneske, og atferd og tru kring gravleggingar er å sjå som ein utvida diskusjon kring tanken om personen (Barley 1995: 27).

Analyse av kroppen i graver har vore karakterisert av ei interesse for kledning, kroppsleg ornamentering og kroppslege modifikasjonar (Gilchrist 1999: 72). Kroppsleg utsmykking er ofte eit medium for å uttrykke sosial identitet, dette har å gjere med den nære assosiasjonen til menneskekroppen, og den sosiale tilskrivninga av førestellingar om personlegdom (Dietler & Herbich 1998: 242 m. ref.). Utsmykking – i form av klesplagg, kroppsmaling, andletsmaling, tatovering, smykke o.a. – er del av "the social skin" (T. Turner 1980: 112), det er grensa mellom samfunnet og sjølvst som vert "the symbolic stage upon which the drama of socialization is enacted" (ibid.). Dermed vert fysisk utsjånad og eit omgrep om kroppsleg estetikk aktualisert i gravlegginga. Morten Hanisch peiker på at fysisk utsjånad i dei norrøne kjeldene er knytt til både mannlege og kvinnelege ideal for handling (Hanisch 2001: 53).

Eg har tidlegare vist til gjestebodet sin politisk-symboliske dimensjon, der gjestebodet i hallen i folkevandingstid har hatt element av både patronrolle- og diakritisk gjestebod. Dette inneberer at den rituelle aktiviteten med konsumering av mat og drikke i hallen i tidsrommet har vore prega av redistribusjon og eit prestisjevaresystem slik Lotte Hedeager handsamar det, men òg at gjestebodet har vore ekskluderande, der menneske som har vore sett som underordna ikkje har vore inkluderte i det heile, og grunnlaget for symbolsk kraft har vore kvalitet framfor

kvantitet. Førestellingar kring skilnadar i rang og status – inndelingar i sosial ordning og klasse – vart gjennom gjestebodet i hallen naturaliserte og stadfesta. Overgangen, der ein ny dimensjon ved gjestebodet kjem til, er her sett som å manifestere seg i materiell kultur ut over på 400-talet, og det avgjerande skiljet – brotet med stammestrukturen i samfunnet – hendte i tida 475-500 e.Kr. Dette kan sjåast i samheng med endringane i mekanismene for prestisjevarsystemet som Hedeager (1992) finn.

Prestisjevarerne i det redistributive systemet er for Hedeager aldri produserte lokalt. Dei demonstrerer kontakten over store avstandar. Utstyr som synes å vere lokalprodusert, som smykke og draktutstyr, ser ho meir som uttrykk for ein bestemt posisjon og tilhørsle, og er ikkje med i systemet. Ved overgangen til folkevandringstid i Sør-Skandinavia er det ein auke i det skandinavisk produserte kunsthåndverket, noko Hedeager ser i samheng med eit avtakande behov for prestisjevarer i gravene og med utveksling av gåver, velgjerningar og tenester blant eliten (Hedeager 1992: 88f.). Siv Kristoffersen ser i Sør- og Vest-Noreg at importerte glas og bronse er vanlege i første delen av folkevandringstid, men at det vert sjeldnare etter kvart. Det er det meir personorienterte smykke- og sverdutstyret som tiltek i mengde i gravene utover på 400-talet, ei endring som vert relatert til ei endring i type av gåveutveksling og allianserelasjonar (S. Kristoffersen 2000a: 43ff. m. ref.). Det meir personorienterte utstyret kan sjåast i samheng med hærfølgjet sin struktur og aktivitet, det er symbol i form av slike gjenstandar som kan gje uttrykk for tilhørsle eller lojalitet (ibid.). Om ein leiar kan knyte krigarar til seg personleg gjennom eidsvoren truskap, ei gruppe han ærar med tributt og gåver i form av prestisjevarer, vil krigaren i første rekke kjempe for leiaren (Hedeager 1992: 91). Det personorienterte utstyret i gravene kan dermed sjåast som uttrykk for ideal knytte til *comitatus*-strukturen.

Denne større vektlegginga av personorientert kroppsleg utsmykking i gravene gav rom for ein høgare grad av fokus på menneskekroppen som symbol for sosial identitet, og særleg for symbolikk kring det maskuline og det feminine. Roberta Gilchrist viser at slik vektlegging har samheng med hegemoni i samfunnet, særleg gjeld dette maskulinitet. Hegemonisk maskulinitet kan sjåast som dei aspekta ved det mannlege som er sett som særleg maktgjevande innan eit samfunn. Maskulinitet er ofte samanfallande med fysikalitet, lært atferd og seksualitet, og er kulturelt mystifisert for å skape ein naturalisert likskap mellom det mannlege og makt (Gilchrist 1999: 64). Paul Treherne (1995) tolkar framveksten av mannlege våpengraver i europeisk førhistorie som refleksjon av ein livsstil der det sentrale for både liv og død har vore ei spesifikk form for det maskulint vakre som har vore unik for krigaren. Våpengravene, anten desse er skjelettgraver eller kremasjonsgraver, er fokusert på den individuelle, mannlege krigaren og hans personlege våpenutstyr (ibid.: 105f.; Gilchrist 1999: 66). I følgje Treherne var vektlegginga av menneskekroppen assosiert med ein *livsstil*

blant ein framveksande krigarelite, noko som markerer veksten av ei ny forståing av personlegdom – spesifikk mannleg sjølvidentitet – som var rotfesta i sosial praksis og i representasjonar. Denne livsstilen, og den mannlege kroppen si rolle, kan berre forståast i samanheng med ein like viktig *dødsstil*, ein sosiokulturelt føreskriven måte å dø på (Treherne 1995: 106).

Treherne si tilnærming til eit krigar-etos legg til grunn ein uakseptabel kontinuitet i tid og rom som strekker seg frå dei homeriske krigarane i *Iliaden* til krigarane i Hrothgar sin hall i *Beowulf*, men tilnærminga hans understrekar i kva utstrekning det vakre og kroppen sin estetikk – gjennom måtane element av materiell kultur og deira gjentekne assosiasjonar kom til å representere ein ”naturalisert” maskulinitet – er kulturelt konstruerte (Gilchrist 1999: 66). Maskulinitet og femininitet som kulturelt konstruerte kategoriar (ibid.: 76) vert dermed her vektlagt. Aktivitetane i hallen og *comitatus*-strukturen kan relaterast til ein hegemonisk maskulinitet, der ein ”dødsstil” må forståast i samanheng med ein ”livsstil”, og her har hallen som førestelling stått sentralt. Det hegemoniske ved både maskulinitet og femininitet vil verte vektlagde ved handsaminga av sfærane av materiell kultur relatert til handlingsideal for det mannlege og det kvinnelege. Det viktige er her å understreke at symbolikk kring fysisk utsjånad og førestellinga om ein estetisk ”dødsstil” kan relaterast til endringa til det meir personorienterte utstyret i gravene ut over på 400-talet samt at det maskuline og det feminine er mystifiserte og naturaliserte kulturelle konstruksjonar.

### Metaforane *reise*, *regenerering* og *hieros gamos*

Metaforiske uttrykk er ofte brukt for å strukturere og forstå mennesket sitt møte med døden, og metaforane menneske brukar vert gjerne gjort eksplisitte i gravleggingar. Blant dei vanlegaste uttrykksformene for forståing av døden er *regenerering* og *reise* (Tarlow 1999: 47f.). Korleis kan metaforiske uttrykk seiast å vere gjengjeve i gravene i undersøkingsområdet, og korleis er slike førestellingar relaterte til behaldaren – det spannforma leirkaret – i gravkonteksten?

Reisemetaforen er gjerne sett i samanheng med båten og skipssymbolikk (ibid.; Fuglestedt 1999: 88ff.) og med hest og hestestyr (Oma 2001). Båten har ein framtrødande plass i fortidig materiell kultur, anten som avbildingar på artefakter, stein- og bergflater eller som steinsetjingar eller verkelege båtar i graver. Båten er gjennomgåande tolka innanfor ei mytologisk ramme der han er knytt til reisa, til overskridinga av grensa mellom atskilte sfærar, t.d. det dettesidige og det hinsidige (Fuglestedt 1999: 88; Steinsland 1991a: 423ff.; 1997: 104ff.). Båtforma graver, skipssetjingar og båtgraver er kjent frå heile det nordiske området i tidsrommet 500-1100 e.Kr., og har òg noko støtte i mytiske forteljingar. Dette gjev grunnlag for å

spørje om ei reise etter døden med båt har høyrte til tida sine vanlege førestellingar (Steinsland 1991a: 425f.). Frands Herschend peikar i den samanhengen på relasjonen mellom båtgrav og hallen (Herschend 1997: 55ff.). Tanken om død og reise vert understøtta av dei to hovudmotiva som kan skiljast ut på dei gotlandske biletsteinane, ei reisescene og ei framkomstscene (Steinsland 1991a: 423). Biletsteinane er overvegande daterte til merovingartid (Oma 2001: 42), og ikonografien på dei er sett i samheng med samfunnsendingar etter om lag 500 e.Kr i Sør-Skandinavia (Näsman 1998: 113).

Avreise og framkomst er heilt sentrale motiv i dei gotlandske biletsteinane sitt idéunivers. Diktinga fortel helst at folk frå overklassen kjem til dødsriket til hest, og det kan vere ei slik framkomstscene som òg er vist på fleire av biletsteinane (Steinsland 1997: 106; Oma 2001: 42). Hest og hesteutstyr i grav- og offerkontekst er gjennom heile jernalderen knytte til hesten sin symbolske status som grenseoverskridande og mediator mellom sfærar. Hesten og båten kan seiast å ha utfylt einannan. Dette sidan dei var dei to viktigaste framkomstmidla i jernalderen, og den eine kunne ferdast der den andre ikkje kunne (Oma 2001: 46).

Reise og død er imidlertid gjennom båten og hesten òg knytte til gjenfødinga og det fruktbare. Eit sentralt aspekt ved reisa er det grenseoverskridande og det kunnskapssøkande. Innsikt og visdom vert oppnådd ved å sprengje grensene mellom liv og død (Fuglestvedt 1999: 90ff.). Ofte hadde reisa etter kunnskap og innsikt som mytisk motiv ein erotisk dimensjon. Innslag av kvinnelege hjelparar (der hovudpersonen er ein mann) gjev mytane klare erotiske overtonar. Gjerne er dei kvinnelege hjelparane representert med både det kultiverte fruktbare – åkerjord og den heimlege garden – og dei utemma, ville og voldsame urkreftene (ibid.: 92; jf. *Hynduljod* i Steinsland 1997: 152). Reisa etter kunnskap, overskridinga mellom liv og død, handlar om å nyttiggjere seg motstandaren sitt potensiale og transformere det gjennom eiga skaparkraft. Utan skapande kraft og kunnskap – ingen visdom (Steinsland 1997: 152f.).

Metaforen for reise er slik knytt til skaparkraft og det fruktbare. Dette kan illustrerast av velkomstscena mellom kvinne og mann på to av dei mest monumentale gotlandske biletsteinane, Tjängvide og Ardre, der mannen som kjem til dødsriket er framstilt fallisk. Motivet må innebere at møtet som finn stad mellom mann og kvinne er ei erotisk foreining, denne førestellinga kring død og seksualitet vert ytterlegare forsterka av forma på sjølve monumentet, som i seg sjølv er fallisk (Steinsland 1991a: 426, fig. 3). Både båten (Fuglestvedt 1999: 88) og hesten (Oma 2001: 45f.) er gjennom død og reise knytte til liv og gjenfødning – til regenerering. Døden skal overføre livskraft frå dei levande til dei døde si verd, eksistensen sluttar ikkje med den fysiske døden. Men dei døde og dødsrika treng dei levande sine krefter på same måte som dei levande treng dei døde sitt vern og deira omsorg. Det er ein tankegang om



gjensidig forhold mellom levande og døde (Steinsland 1992: 329f.).

Død assosiert med ei fornying av det fruktbare kan gjelde menneske, dyr eller avlingar. Det som vert revitalisert eller regenerert i gravleggingspraksis er oftast den ressursen som kulturelt er oppfatta som mest essensiell for reproduksjonen av den sosiale ordninga (Bloch & Parry 1982: 7). Metaforane for reise og regenerering viser til ei kopling mellom død og erotikk, dei norrøne kjeldene tillegg døden ein fruktbar dimensjon og regenererande eigenskapar (Steinsland 1992: 322). I nordisk jernalder kan mennesket slik seiast å ha vore regenerert som den kulturelt viktigaste ressursen for reproduksjon av den sosiale strukturen, og Gro Steinsland (1991b: 42) understrekar at ein heilt grunnleggande tanke har vore at dei døde oppretthaldt funksjonar som var livsviktige for slekt og samfunn. Og det er i ein slik samanheng vi må sjå graver og gravgåver. Vi kan i førkristen tid tenke oss at gåver og regelmessige offer til ætta sine døde vart gjengjelda ved at dei døde verna dei levande, i eit evig kretsløp av gåver og gjengåver mellom levande og døde (Stylegar 1995: 41f.).

Steinsland (1991a; 1991b; 1992; 1997) viser at det gjennom myta om hieros gamos, det heilage bryllaupet, går fram at *bryllaup og død* er dei to motivkrinsane i det mytologiske komplekset som dannar ideologisk grunnlag for nordiske fyrstar si makthevding i yngre jernalder. Førestellinga om hieros gamos grunnar seg i det som i følge Steinsland (1991a: 431f.) er ein underleg uavklara dikotomi i dei litterære kjeldene når det gjeld førestellingar om den døde sin fortsette eksistens i grava henholdsvis i dødsriket. På den eine sida førestelte ein seg at den døde levde vidare i grava, på den andre sida førestelte ein seg at den døde vart innlemma i eit dødsrike. Grav og dødsrike utgjer to ulike lokalitetar (ibid.). Den døde kunne med andre ord reise fram og attende mellom gravkammeret og dødsriket. Døden var ikkje det endelege stengeselet for elskov og lidenskap mellom mann og kvinne (jf. *Helgakviða Hundingsbana II* i Steinsland 1992: 327f.).

## Relasjonen mellom spannforma leirkar og nøkkelmetaforane

Førestellingane om reise og regenerering kan seiast å vere djupareliggande referanserammer som knyter symbol saman og å vere bestemmande prinsipp for sosial handling i forhold til død og grav. Dei er *nøkkelmetaforar* og dei samlast i førestellinga om dødsbryllaupet, om det erotiske møtet i grava mellom mann og kvinne. Reise og regenerering er gjengjeve i grav og materiell kultur som symbolikk kring båten og hesten (Fuglestad 1999; Oma 2001), men dikotomien mellom grava og dødsriket, der avdøde både levde vidare i grava og var innlemma i eit dødsrike, opnar for tolking av reise og regenerering i graver frå eldre jernalder som å gjelde erotiske relasjonar mellom mann og kvinne på tvers av sfærane liv og død.

Funn av vestlandskjelar i graver er av Hjørungdal (1999: 90) tolka som

førestelling om reise, om rørse eller forflytting og transformasjonar av identitet. Saman med annan materiell kultur som kan vise til transformasjonar av tilstandar og identitet, som kammar, bjørneklør, dyrehudar, spelebrikker o.a., er behaldaren sett i samanheng med reisemetaforen til eit dødsrike. Oestigaard (2000: 12f.) ser bronsekjelane brukt som gravurne som ideologisk og intensjonelt transformerte multivokale behaldarar. Kosmologiske og religiøse idear er uttrykte ved at behaldarane er transformerte frå éi sfære til ei anna, dei er opphavleg kar som har hatt funksjonar som ikkje har innebore gravurne. Behaldarane er transportable og kan representere alliansar, relasjonar og kjennskapskretsar. Dei kan signalisere økonomisk status og reflektere sosial differensiering og hierarki. Dei har vore del av praksis for tilbereding og servering blant høgare sosiale lag. Men endringa i meining treng ikkje å vere stor frå dette til gravkontekst. Behaldarane er i gravene med andre ord *både* gravurne og koke- og serveringsutstyr.

Ei slik tolking vil òg kunne gjelde keramiske gravurner. Det fundamentale for tolking av kremasjonsgraver er i følgje Oestigaard (ibid.) ei forståing av meininga og funksjonen til urna som behaldar for dei brente beina i ein sosial og ein religiøs kontekst, og av kva den ideologiske transformasjonen av koke- og serveringskar til gravurne representerer. Hos Oestigaard kan aspektet med ritualisering seiast å vere sentral for forståinga av behaldarar i graver. Samstundes understrekar han behaldaren sin relasjon til reisemetaforen, til transformasjonen mellom tilstandar, slik Hjørungdal òg gjer. Behaldaren i gjestebodet, i form av koke- og serveringskar, verkar å ha stått sentralt som kosmologisk symbol. Behaldaren symboliserer ei rituell fortæring av mat og drikke, og kan vere ei verdifull gåve som symbol på liv og død til gudane. Ut over at dei har hatt høg verdi som prestisjevare blant dei høgare sosiale laga, har vestlandskjelar vore sentrale symbol kring metaforane reise og regenerering i graver. Gjennom etableringa av spennforma leirkar som koke- og serveringskar, som gjenstand for utveksling og som til ein viss grad å vere oppfatta som kunstverk, vil eg her argumentere for at spennforma leirkar kan tolkast på same måte.

Tre nøkkelmetaforar for førestellingar i samfunnet vert her vektlagt. *Reise* og *regenerering* synes å utgjere eit grunnlag for samfunnet i undersøkingsområdet si skaping og forståing av den kollektive erfaringa. *Hallen* som førestelling synes å operere som bestemmande prinsipp for sosial handling. Men korleis skal desse ulike metaforane knytast til dei ulike formene for gravleggingar vi finn i yngre romartid og folkevandringstid? Eg vil i det følgjande sjå reise, regenerering og hallen i samanheng med ulike former for gravritual, og generell tendens til endring av nøkkelmetaforaner vert vektlagde. Det spennforma leirkaret si rolle innan gravsymbolikken vert i den samanhengen understreka. Viktig her er avklaringa av den doble rolla til spennforma leirkar i gravkontekst, som både symbol og ontologisk metafor. Eit sentralt aspekt vert skilnaden i metaforiske uttrykk mellom generelt sett tidlege graver med sjamanistiske

trekk og i hovudsak seinare graver med vektlegging av hegemonisk maskulinitet og femininitet. Dette vil verte gjennomgått seinare.

## Sjamanistiske trekk i yngre romartid og folkevandringstid

*Seid* er den særskilte nordiske forma for heidensk magi (Hedeager 1997a: 266). Sjølve prosessen – seiden – var ein tilstand av ekstase der kroppen låg livlaus medan sjela ferdast fritt i tid og rom. Den frie sjela kunne no ”forville” eller gjere skade, eller ho kunne reise til dødsrike for å skaffe innsikt og kunnskap om fortid eller framtid. Det går i følgje Hedeager tydeleg fram av dei skriftlege kjeldene at seid og ekstase var uatskiljelege frå trua på *hamskifte*, på sjela si frigjering frå kroppen i eit anna gestalt, i ein annan ham. Dette var alltid i zoomorf skapnad, i dyreskapnad, og i denne skapnaden føretok sjela reisa si til dødsriket eller til fjerne område av verda. Ei eintydig knyting mellom seid, ekstase og hamskifte er identisk med det religiøse komplekset omtala som sjamanisme (ibid.f. m. ref.). Ein sjaman er enkelt formulert ein person som i kraft av sine særskilte sjelsevner står som personleg mellomledd mellom menneska i samfunnet og ”den andre verda” (Magnus 1988: 350 m.ref.).

Odin var den største sjamanen av dei alle (ibid.: 353; Hedeager 1997a: 271; Solli 1999: 406). Og han er halde fram som den guden som var sterkast knytt til alle former for intellektuell verksemd (Solli 1999: 404 m. ref.). Evna hans til hamskifte er understreka. Odin sine reiser kan samanliknast med sjamanen sine transformasjonar og sjelereiser. Han reiste til dødsriket og henta kunnskap om runer. Gjennom å rå over runekunsten og gjennom runene kunne han samtale med dei døde (ibid.f. m. ref.). *Eril* er sannsynlegvis nemninga på den rune kyndige i vestnorsk eldre jernalder, og han var under vern av ein annan person med høgare status og posisjon, sannsynlegvis høvdingen i samfunnet. Innskriftene på runesteinar gjev ei antydning om at erilen òg var den som leia rituelle handlingar i samfunnet og stod for kontakten med maktene frå ”den andre verda”. Runeinnskriftene kan dermed vere vitnesbyrd om at lokalsamfunn i Vest-Noreg i eldre jernalder har hatt sin sjaman eller seidmann (Magnus 1988: 353).

Det var sjamanen si oppgåve å løyse kriser i samfunnet når normal livsordning var trua, dette kunne vere i form av sjukdom svolt, uår, trolldom osv. Han var òg sannseiar og kunne spå om framtida. Den viktigaste oppgåva var imidlertid å hente den sjuke si sjel attende frå dei døde si verd (ibid.: 350f.). Rolla til sjamanen i samfunnet var sterk fordi han var den einaste som hadde dei naudsynte transcendentale evnene til å kommunisere med forfedreåndane, og dermed den einaste som sat inne med løysinga på kriser. Han hadde stor makt og evnene hans var frykta (Hedeager 1997a: 269). Dette magisk-religiøse området var imidlertid opprinneleg eit kvinnedomene. Volva var seiden sin fremste utøvar (Steinsland 1997:

131). Seid vart rekna som noko umandig (Solli 1999: 413), dette framgår av synet på seidmenn. Dei vart ikkje rekna for verkelege menn, det var noko kvinneleg over dei. Derfor vart dei utsett for samfunnet si verste hån, dei vart skulda for å vere *argr* (Steinsland 1997: 134).

## Sjamanisme og kunsten

Samanhengen mellom dyreornamentikk og seid er peika på av Siv Kristoffersen (1995; 2000b). Lotte Hedeager understrekar at vi ved å vise til samanhangen mellom dyreornamentikken og seid forutset at det ikonografiske universet ikkje kan skiljast frå det ideologiske og mytologiske universet (Hedeager 1997a; 1997b; 1999). Dyreornamentikken Stil I kan seiast å uttrykke ei dualisme. Dei framstilte dyrefigurane er på same tid det same som og ulik frå menneske. Siv Kristoffersen relaterer dette til ein transformasjonsprosess. Det moglege i å både representere identifisering og framandgjerung er nært knytt til symbolske transformasjonar som utgjer dei sentrale delane av ritual (S. Kristoffersen 2000b: 7f.). Eit direkte uttrykk for dualismen mellom dyr og menneske er representert i motiva som kombinerer element frå dyr med element frå menneske – ”dyremenneske” – motiv som er sett som typiske for ”germansk” kunst. Og det er akkurat denne transformasjonen frå menneske til dyr som er relatert til den norrøne heidenske førestellinga om sjela i transformasjon, som i *hamskifte* eller *dyrefølgje* (ibid. m. ref.; S. Kristoffersen 1995: 12f.). Også Lotte Hedeager peikar på ei overordna kosmologisk forståing for Nydamstil/Stil I, med framstillingar av både menneske og dyr. Ho meiner at dyreornamentikk og ikonografien på gullbrakteatane tilhøyrer det same symbolske universet (Hedeager 1999: 228), og at brakteatane frå 400-talet er symbolske uttrykk for ein førkristen kosmologi med Odin som hovudgud, der Odin si tilknytning til seiden og hamskifte vart understreka (ibid.: 230ff.; 1997a: 274f.).

Omsynet til dyreornamentikken som del av sosial praksis, der det ikonografiske, det ideologiske og det mytologiske universet er knytte saman, illustrerer kunstsynet til Gell (1992). Kunstverk si særskilte makt ligg, som vi har sett, i dei symbolske prosessane det framprovoserar hos tilskodaren. Forståinga av kunstverket vert transcendent av vanskane tilskodaren har med å førestelle seg korleis gjenstanden vart til, og gjenstanden vert magisk. Den kreative og magiske handlinga tilskrive kunstnaren gjev makt til kollektivet kunstnaren utøver meistringa av materie for. Den asymmetriske relasjonen mellom gjenstand en og tilskodaren verkar i retning av å skape asymmetrisk relasjon mellom menneske.

Gravfunn med Nydamstil/Stil I i undersøkingsområdet er handsama av S. Kristoffersen (1999; 2000a). I alt 11 spannforma leirkar er i denne undersøkinga funne i graver med gjenstandar dekorert med dyreornamentikk. Fig. 39 viser

ID	gard	kommune	område	datering	hovudskjema
B 3724b	Bolstad	Luster	Sogn	D2a	4
B 6516s	Kvåle	Sogndal	Sogn	D2b	8
B 6691t	Hove	Vik	Sogn	D2b	8
B 6691u	Hove	Vik	Sogn	D2b	8
B 6809i	Løining u. Øystese	Kvam	Hardanger	D2b	8
B 8045j	Holum	Leikanger	Sogn	D2b	8
B 8045k	Holum	Leikanger	Sogn	D2b	8
B 8830d	Skjervum	Vik	Sogn	D2a	-
B 9688n	Nornes	Sogndal	Sogn	D2b	8
B 13954 /38	Kvåle	Sogndal	Sogn	D2a	4
B 13954 /39	Kvåle	Sogndal	Sogn	D2a	12

Figur 39. Graver med dyreornamentikk og spannforma leirkar

datering av gravene med funn av dyreornamentikk samanlikna med hovudskjema for dekor av spannforma leirkar funne i grava. Dette viser eit klart hovudtrekk. Alle kontekstane er daterte til D2 – etter 475 e.Kr. – og langt dei fleste dateringane er til D2b. Hovudskjemaet for leirkar funne i gravkontekst med dyreornamentikk er overvegande av #8. Dermed grupperer langt dei fleste spannforma leirkara funne i graver med dyreornamentikk seg etter det teknologiske skiljet for tilverking av kara. Dette aspektet viser til synet mitt på utforminga av spannforma leirkar kring og etter 475 e.Kr. Tilverkarane har på medvite vis teke opp element frå forståinga av kunst som del av dei sosiale strøymingane i tidsrommet.

## Kroppen som den flytande signifikanten i sjamanisme

Er det sjamanistiske trekk ved gravene frå yngre romartid og folkevandringstid? Om vi forutset at seid – der hamskifte og dyrefølgje har vore sentrale element – har vore ein viktig del av det kosmologiske universet i perioden, korleis viser dette seg att i handsaminga av den døde kroppen i gravene?

Filosofen José Gil viser korleis kroppen inngår symbolsk i sjamanistiske overgangar. Når vi menneske vil gjere verda rundt oss forståeleg arrangerer vi teikn i det symbolske universet etter inndelingane vi brukar i den ”verkelege” verda. Vi klassifiserer, rearrangerer og definerer. Slik identifiserer vi levande ting og objekt, og etablerer presise relasjonar mellom signifikanten og det ”signifierte” (Gil 1998: 93), mellom skapnaden eller objektet og det som det representerer (Richards 1992: 134). Men ikkje alt menneske veit har meining kan identifiserast i systema av samanhengar som er etablerte. Av dette viser det seg eit paradoks. Det kan eksistere ei form for meining, men det kan vere umogleg å tilskrive éi bestemt meining. Teikn kan ha mange meiningar, og visse teikn kan seiast å vere ”frittflytande”. Denne ”flytande signifikanten” er alltid funne på grensene av den sosiale ordninga, og inneberer magi. Han er involvert i alle overgangar frå ein tilstand til ein annan, som fødsel, ekteskap,

død, initiering eller reiser (Gil 1998: 93ff.).

Denne situasjonen er farleg. Symbolet vil etter kvart miste makta si til å fungere, sidan det ikkje eksisterer skjellebare grenser mellom det kjente og det ukjente. Det er sjamanen som har den særskilte oppgåva med å få individet eller gruppa til å bevege seg frå ein tilstand til ein annan. Denne personen skapar eit sett med teikn som er oversettbare gjennom og i eit anna teikn, noko som skapar relasjon mellom ulike element. Sjamanen får deltakarane i ritualet til å forstå symbolspråket der uttrykte psykiske tilstandar vert uttrykte, overgangen vert gjort meiningsfull gjennom éin særskilt faktor – *menneskekroppen* (ibid.: 99). Relasjonar mellom signifikant og signifiert er til i det menneskelege sinnet på grunn av symbolsk tenking. Det eksisterer ein "logikk" som er føregåande sinnet, og som gjer at mennesket tenker i form av symbolske relasjonar. Sidan desse relasjonane i stor grad er avhengig av det kroppslege, det sanslege, må det verkande for "logikken" som understrekar dei symbolske relasjonane vere menneskekroppen. Det er kroppen som bærer dei symbolske utvekslingane og samanhengane, og det er i kroppen at "sjukdom" og "død" rotar til i utvekslingane og samanhengane. Det er desse samanhengane den sjamanistiske kuren reetablerer ved å integrere den sjuke eller døde i gruppa (ibid.).

Sjamanistisk overgang mellom tilstandar har dermed eit dobbelt aspekt. På eine sida handlar det om dekodning av kroppen som "sjuk" eller "livlaus". På andre sida handlar det om rekoding eller gjenskaping av kroppen som "frisk" eller "levande". Dekoding vil seie å fristille frå signifikasjon, noko som er naudsynt for rekodinga som er undervegs. Denne fristillinga vert oppnådd ved å presse symbol til eit punkt av ekstrem forvirring gjennom rituelle handlingar. Ved kvart høve vil heile gruppa såleis gjenleve opphavet til meining som opphavet til det normale. Dette opphavet fell saman med produksjonen av ein ny sosial kropp. Slik vert symbolske relasjonar gjenoppretta, og prisen menneske har betalt er ei reise utanfor alle symbolske kodar, ei kryssing av den kulturelle grensa (ibid.f.).

## Sjamanistiske trekk i graver med spannforma leirkar

Det går fram av diskusjonen av sjamanisme at seiden og posisjonen som sjaman var tvetydig i forhold til det mannlege og det kvinnelege. Dette biletet vert understreka av Wiker si undersøking av ikonografien på gullbrakteatar frå perioden 450/475 – 525/560 e.Kr., der seid og magiske ritual synes å vere i sentrum. Ho finn at det tilsynelatande ikkje berre er grensa mellom menneske og dyr som kunne overskridast i idéverda brakteatane var produkt av, det er òg mogleg å spore menneskeavbildingar som kan tolkast som androgyne (Wiker 2001: 51ff. m. ref.).

I Vest-Noreg er bjørneskinn og bjørneklør funne i graver frå yngre romartid og folkevandringstid, og er av Signe Hvoslef Krüger tolka som attributtar for

personar tilknytte ei særskilt magisk-religiøs samfunnsgruppe, moglegvis tilknytte ein Odinkult. Hvoslev Krüger viser at bjørneklør er representerte i graver uavhengig av den gravlagde sin økonomiske status, alder og om avdøde er mann eller kvinne (Hvoslef Krüger 1988: 365). Av 65 dokumenterte gravfunn med bjørneklør er 3 ubrente og 62 kremasjonsgraver (ibid.: 357), og funn av bjørneklør i graver er i Vest-Noreg avgrensa til yngre romartid og folkevandringstid. Hvoslev Krüger finn at klørne i ubrente graver framleis sit på potane når dei er funne. Klør i kremasjonsgraver er ikkje tilordna med hól e.l. for opphenging, dei synes derfor ikkje å ha noko bruksområde som skil seg frå dei ubrente gravene (ibid.: 364). Det fell utanfor problemstillingane i denne oppgåva å avgjere om bjørneklør og bjørneskinn har vore attributtar for ei særskilt samfunnsgruppe, men i samsvar med gjennomgangen av seid – og særskilt hamskiftet – vil sjamanistiske trekk, og dermed moglege trekk av Odinkult, i gravene med spannforma leirkar kunne påpeikast.

Tove Hjørungdal (1999: 90) viser – i tillegg til vestlandskjelar – til kammar, bjørneklør, dyrehudar av bjørn og hest, spelebrikker og spinnehjul som materiell kultur som kan vise til transformasjonar av tilstandar og sosial identitet. Bjørneklør og dyrehudar vert i det følgjande tolka som sjamanistiske trekk i gravene, og kan sjåast som symbol for hamskifte og dyrefølgje, som symbol innan eit metaforisk kompleks som uttrykker meiningar knytte til metaforane reise og regenerering (jf. K. Kristoffersen 1991: 120ff.). Dei øvrige gjenstandane Hjørungdal nemner vert her seinare teke opp i samanheng med sosial identitet i gravene. I undersøkningsområdet er det registrert 12 gravkontekstar med bjørneklør (fig. 40). Alle gravene med bjørneklør er kremasjonsgraver, med eitt unntak. Men i denne eine grava er sjølve bjørnekløa brent, noko som er tolka som spor av rituelle handlingar ved grava (Shetelig 1912: 91; Næss 1996: 139). Dei fleste av gravene med skinn eller bjørneklør er relatert til spannforma leirkar av hovudskjema 4, vanlegast er dateringa til D1, til 400-475 e.Kr. Klør og skinn er relatert til både menn og kvinner. Biletet her viser det same som

ID	gard	kommune	område	gravskikk	kjønn	datering	hovudskjema
B 4984	Seim	Odda	Hardanger	kremasjon	-	C2-D	4
B 5693	Nedre Ullestad	Voss	Voss	kremasjon	-	D2b	11
B 6227 II	Bø	Voss	Voss	kremasjon	kvinne og mann	D2b	8
B 6227 III	Bø	Voss	Voss	inhumasjon	mann	D2b	8
B 6475	Hæve	Voss	Voss	kremasjon	kvinne	D1	4
B 6691 It	Hove	Vik	Sogn	kremasjon	mann	D2b	8
B 6756 III	Mundheim	Kvam	Hardanger	kremasjon	-	D1	4
B 6756 IV	Mundheim	Kvam	Hardanger	kremasjon	-	D1	4
B 6763	Seim	Granvin	Hardanger	kremasjon	-	C3-D	12
B 6807	Norheim	Kvam	Hardanger	kremasjon	kvinne	D1	4
B 8200 I	Lote	Ullensvang	Hardanger	kremasjon	kvinne	D1/D2a	4
B 13955	Kvåle	Sogndal	Sogn	kremasjon	-	D	4

Figur 40. Graver med spannforma leirkar og bjørneklør

Hvoslev Krüger (1988) og K. Kristoffersen (1991: 123) finn, at bjørneklør i graver er uavhengig av sosial kjønnsidentitet. Korleis skal dei spannforma leirkara i gravene tolkast i høve til desse sjamanistiske trekka?

## Spannforma leirkar i dekonstrueringa og dekodninga

Hjørungdal (1999) tolkar kremasjonsgraver med vestlandskjelar som manifesterte spor av ein transformasjonsprosess, med ein dekonstruksjon og ein rekonstruksjon av identitet. Kremeringa dekonstruerer kroppen og mennesket sine identitetar i livet. Det plasserer den fysiske og sosiale personen i den liminale fasen. Prosessen held så fram med ein rekonstruksjon av identitet som forfedre og som formidlarar mellom gudar og menneske. Dette kan sjåast i samanheng med Gil (1998) si tilnærming til sjamanistisk overgang mellom tilstandar. Sjamanen er den personen som har den særskilte oppgåva med å få individet til å bevege seg frå ein tilstand til ein annan. Kroppen vert på eine sida dekodra som "livlaus" eller "død". Kroppen vert fristilt frå symbolsk signifikasjon og er den "flytande signifikanten" i den farlege overgangen. På andre sida vert kroppen rekoda som "levande" i ein ny tilstand.

I alt 13 spannforma leirkar frå gravene viser teikn på å vere sekundært brente (fig. 41). Dei må dermed tolkast som å ha vore brent saman med avdøde i kremasjonshandlinga. I tid og rom viser dei eit ganske eintydig bilete. Langt dei fleste dateringane er til C3 og D1. Geografisk er Hardanger eit klart tyngdepunkt, representert med over halvparten. Samanlikna med gravene med bjørneklør syner det seg eit interessant samanfall i tid og rom. Både bjørneklør og sekundært brente spannforma leirkar har ei generelt tidleg datering og eit tyngdepunkt i Hardanger. Dei to elementa er funne i same grav ved 3 tilfelle, alle desse er frå Hardanger.

Graver med bjørneklør vert tolka som sjamanistiske trekk i gravritual. Nærleiken i tid og rom og samanfallet mellom bjørneklør og sekundært brente

ID	gard	kommune	område	kjønn	datering	hovudskjema
B 685	Vangsnes	Vik	Sogn	-	C3/D1	4
B 3728	Bolstad	Luster	Sogn	-	D	8
B 4920h	Li	Voss	Voss	-	C3/D1	2
B 4982a	Seim	Odda	Hardanger	-	C2-D	4
B 4983c	Seim	Odda	Hardanger	-	C2-D	-
B 4984a	Seim	Odda	Hardanger	-	C2-D	2
B 4987a	Seim	Odda	Hardanger	-	C2-D	2
B 5073a	Bakko	Odda	Hardanger	mann	D2	8
B 6434a	Ornes	Luster	Sogn	-	C3/D1	12
B 6807o	Norheim	Kvam	Hardanger	kvinne	D1	4
B 7549a	Lomelde	Sogndal	Sogn	-	D	4
B 8200 le	Lote	Ullensvang	Hardanger	kvinne	D1/D2a	4
B 10090 III I	Njøs	Leikanger	Sogn	kvinne	D2a	4

Figur 41. Sekundært brente spannforma leirkar.



spannforma leirkar i graver sannsynleggjer ei tolking av sekundært brente kar som uttrykk for sjamanistiske overgangar. I ljøs av Gil og Hjørungdal sine tilnærmingar vert denne tolkinga styrka. Symbolikk kring hamskifte knytt til ein Odin-kult kan dermed seiast å ha stått sentralt, saman med kroppen i overgangen som "frittflytande" utanfor meining i sjølve overgangen mellom tilstandar. Ein ny sosial identitet skulle produserast, og til å gjere dette hadde menneska det å fristille avdøde for meining ved hjelp av ein person med kontakt med "den andre verda". Sjamanen hadde makt til å kommunisere mellom gudar og menneske og til å skape forfedre. Sentralt i denne overgangen har det spannforma leirkaret som behaldar vore. Eg har tidlegare understreka at spannforma leirkar kan sjåast som ontologisk metafor for det gravlagde individet, og at keramiske kar er "gode å tenke med" om menneskelege erfaringar. Leirkaret har på same måten som menneskekroppen – "den flytande signifikanten" – blitt destruert og dekodet i gravritualet. Ei tolking av gravene med sekundært brente leirkar vert dermed at destruksjonen av karet som behaldar i gravritualet har gjeve meining til menneskekroppen si reise utanfor alle symbolske kodar, i transformasjonen mellom tilstandar. Denne tolkinga gjev forståing av sekundært brente leirkar som del av ein *dekonstruksjon*. Når det gjeld spannforma leirkar som ikkje er sekundært brente og som er funne i graver med bjørneklør, vil eg handsame desse som del av ein *rekonstruksjon* av sosial identitet. Dette viser til ein grunnleggande skilnad mellom spannforma leirkar i kremasjonsgraver – dei som har vore del av dekonstruksjonen og dei som har vore del av rekonstruksjonen.

Sekundært brente spannforma kar kan dermed tolkast som ontologiske *metaforar* innan sjamanistiske overgangar. Kan dei i denne samanhengen òg ha fungert som *symbol*, som refleksjon av praksis med mat og drikke, der eit rituelt måltid har vore servert i koke- og serveringsutstyr brukt i hushaldet? I graver med spannforma leirkar er det vanleg å finne "hankekar" av form som R 361. Kombinasjonen av eitt spannforma leirkar og hankekar i gravene synes som eit "standardoppsett", og kan sjåast i samanheng med servering av mat og drikke (Engevik 2002; sjå Shetelig 1912: 109). Dette understrekar aspektet med behaldarar i graver som multivokale, og viser relevansen av Oestigaard si tilnærming. Framfor å vektlegge koking og steiking av avdøde som tilbereding av måltid for gudane vil eg imidlertid heller vise til at spannforma leirkar, saman med vestlandskjelar og hankekar, gjev eit bilete av praksis med mat og drikke reflektert i gravene.

Dateringane på kontekstane der spannforma leirkar og hankekar er funne saman er generelt tidlege (fig. 42). Hankekar er som eit generelt trekk funne saman med spannforma leirkar av hovudskjema 4 (15 av 22 tilfelle). Dei er overvegande daterte frå C3 til overgangen D1/D2. Eg vil her understreke dateringane og utbreiinga av hankekar i undersøkingsområdet. Dei fleste gravene er daterte til *før* D2, og dei er representerte i tidlege kremasjonsgraver, særleg i Hardanger og på Voss. Dette gjev

Datering	ID	gard	kommune	område	gravskikk	hovudskjema	antal hankekar
C3/D1	B 595	Berdal	Leikanger	Sogn	-	4	1
	B 4963	Slinda	Sogndal	Sogn	inhumasjon	1	1
	B 9373	Grauo	Voss	Voss	inhumasjon	2	1
	B 11623	Vele	Voss	Voss	inhumasjon	4	1
C3-D	B 6763	Seim	Granvin	Hardanger	kremasjon	12	1
	B 13955	Kvåle	Sogndal	Sogn	kremasjon	4	1
D	B 7549	Lomelde	Sogndal	Sogn	-	4	1
D1	B 4876	Ølnes	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4	1
	B 4920	Li	Voss	Voss	kremasjon	4	1
	B 6409	Opedal	Ullensvang	Hardanger	inhumasjon	4	2
	B 6475	Hæve	Voss	Voss	kremasjon	4	1
	B 6807	Norheim	Kvam	Hardanger	kremasjon	4	2
D1/D2	B 5768	Seim	Granvin	Hardanger	kremasjon	4	1
	B 6109 III	Ugulo	Luster	Sogn	inhumasjon	4	2
	B 9192 I	Aven	Høyanger	Sogn	inhumasjon	-	1
	B 9192 II	Aven	Høyanger	Sogn	inhumasjon	11	1
D2	B 3675	Li	Voss	Voss	inhumasjon	4	1
D2a	B 8830	Skjervum	Vik	Sogn	inhumasjon	-	1
	B 12545	Røysum	Leikanger	Sogn	inhumasjon	4	1
	B 13954	Kvåle	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4 og 12	1
D2b	B 7145	Auro	Voss	Voss	kremasjon	8	1
	B 10299	Øvre Ullestad	Voss	Voss	inhumasjon	11	1

Figur 42. Gravkontekstar med hankekar (R 361) og spannforma leirkar

samanfall i tid og rom med gravene med bjørneklør og sekundært brente leirkar. Desse tre aspekta – sekundært brente spannforma leirkar, bjørneklør og hankekar – har eit klart tyngdepunkt *før* det teknologiske skiljet som eg tidlegare har vist til for spannforma leirkar.

## Eit skilje i gravmetaforar

Det viser seg dermed eit hovudskilje ved gravene med spannforma leirkar i undersøkingsområdet. På den eine sida har vi graver med bjørneklør og sekundært brente spannforma leirkar, desse viser sjamanistiske trekk. Saman med hankekar er dei aspekt som for ein stor del grupperer seg til tida før overgangen til D2. Dei spannforma leirkara funne i graver med desse aspekta er i høg grad føregåande det teknologiske skiljet for kara. På den andre sida har vi gravene med dyreornamentikk. Denne ornamentikken er sett som uttrykk for ein sjamanistisk kosmologi. Gravene med dyreornamentikk er gjennomgåande daterte til D2, og dei spannforma leirkara funne i desse gravene har nesten alle eit flatefyllande dekoruttrykk relatert til etter teknologiskiljet. Det kan seiast at skiljet mellom desse gravene er at dei tidlege gravene uttrykker nøkkeltaforane *reise* og *regenerering*, medan det i dei seinare gravene har komme inn ein tredje nøkkeltafor, nemleg *hallen*. Eg vil utdjupe denne forståinga av gravene i det følgjande.

## Sosial identitet og spannforma leirkar i graver

Her er tidlegare vist til skilje mellom handlingsideal for sosiale kjønn, samt at det òg har vore ein auka asymmetri mellom menneske i folkevandringstid. Med vekt på gravlegging som rituell praksis kan grava både vere vitne om overgang mellom tilstandar og vere legitimerande og innstiftande for å få anerkjent ein sosial skilnad. Ritual er situasjonar der sosiale konstruksjonar fungerer godt, og sosiale kategoriar vert verkelege fordi dei vert presentert som vekelege (Moore 1994; Bourdieu 1996 hos S. Kristoffersen 1999: 87). Ved definisjon av sosial identitet vert slik det utøvande aspektet viktig – kva menneske gjer. Objekt i ritual er ofte knytte til kva menneske gjer, sjølv om ikkje dette på naudsynt vis er direkte, og dei verkar i retning av å definere menneskeleg handling. Graver er slik konstruerte førestellingar og idear for sosial handling som eksisterte i samfunnet (S. Kristoffersen 2000a: 19ff.).

Sosial orden består av relasjonar som er manifesterte gjennom ulike sosiale identitetar. Ulikskap er fundamentalt for denne ordninga, og kviler ofte på kategoriar som lett kan representast som biologisk determinerte, slik som kjønn og alder. Kategoriar av sosialt kjønn uttrykt i graver må dermed forståast som symbolsk og kontekstuelte situerte. Om det er behov for å uttrykke asymmetri vert ulikskap mellom kategoriar fokusert på, om det på andre sida er behov for å uttrykke likskap eller transformasjon vert uttrykk for sosiale handlingsideal blanda, eller variasjon vert vektlagt (Moore 1994; Bourdieu 1996 hos S. Kristoffersen 1999; 2000a). Ut frå handlingsideal for menn og kvinner har Morten Hanisch (2001) utleia sfærar for materiell kultur knytte til det mannlege og det kvinnelege, samt til ei komplementær, kollektiv sfære. Desse sfærane vert i det følgjande drøfta i ljøs av forståinga av sosial identitet. Gravene med dei ulike sfærane av materiell kultur vert òg sett i samheng med hovudskjema for dekor for spannforma leirkar funne i gravene.

### Den mannlege sfæren

Våpen – sverd og sverdutstyr, spyd, lanse og skjoldutstyr – ser ut til å tilhøyre mannen sitt gravutstyr gjennom heile eldre jernalder over heile Skandinavia. Også øks kan relaterast til mannsgraver i perioden, då det ikkje synes å vere eitt einaste eksemplar som kan relaterast til kvinner sitt gravgods (Hanisch 2001: 47f. m. ref.). Beltesteinar er av Hanisch òg sett i samheng med den mannlege sfæren (ibid.: 56f.). Gravleggingar med våpen kan seiast å stå i motsetnad til gravleggingar med relieffspanner, dette er to gjensidig ekskluderande kategoriar av gravleggingar, sidan desse to funngruppene aldri er blanda. Når dei er funne saman i ei grav verkar dei å tilhøyre to ulike individ. Kategoriane er gjennom korrelasjon med osteologisk kjønnsbestemming, i område der skjelett er funne, relaterte til ulike identitetar definerte av ulikt sosialt kjønn – våpen til menn og relieffspanner til kvinner (S. Kristoffersen 2000a: 101ff., tabell

ID	gard	kommune	område	gravskikk	hovudskjema
B 3675a	Li	Voss	Voss	inhumasjon	4
B 3724b	Bolstad	Luster	Sogn	kremasjon	4
B 3871a	Hamre	Leikanger	Sogn	inhumasjon	11
B 4876h	Ølnes	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4
B 4923o	Varberg	Eidfjord	Hardanger	kremasjon	11
B 4923p	Varberg	Eidfjord	Hardanger	kremasjon	4
B 4963l	Slinda	Sogndal	Sogn	inhumasjon	1
B 5073a	Bakko	Odda	Hardanger	kremasjon	8
B 5132g	Sværen	Balestrand	Sogn	kremasjon	10
B 5639	Bokkatun	Voss	Voss	-	2
B 5815 II g	Belle	Aurland	Sogn	kremasjon	4
B 5969h	Ølnes	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4
B 6092 II g	Ugulo	Luster	Sogn	inhumasjon	8
B 6227 II f	Bø	Voss	Voss	inhumasjon	8
B 6349i	Hærre	Voss	Voss	inhumasjon	4
B 6375 II i	Stedje	Sogndal	Sogn	inhumasjon	9
B 6400k	Nornes	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4
B 6400l	Nornes	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4
B 6448b	Sterri	Luster	Sogn	inhumasjon	2
B 6473o	Hæve	Voss	Voss	inhumasjon	5
B 6658o	Nordre Birkeland	Kvam	Hardanger	inhumasjon	9
B 6691 I t	Hove	Vik	Sogn	kremasjon	8
B 7414e	Flugheim	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4
B 7837	Folkedal	Granvin	Hardanger	inhumasjon	12
B 8033 II	Nesse	Balestrand	Sogn	inhumasjon	4
B 8719i	Veum	Luster	Sogn	inhumasjon	4
B 9176a	Frettheim	Aurland	Sogn	inhumasjon	4
B 9197i	Nybø	Leikanger	Sogn	inhumasjon	8
B 9198f	Nybø	Leikanger	Sogn	inhumasjon	4
B 9614	Bolstad	Voss	Voss	inhumasjon	8
B 9995o	Kvåle	Voss	Voss	inhumasjon	8
B 10799b	Tveit	Eidfjord	Hardanger	inhumasjon	4

Figur 43. Spannforma leirkar relatert til mannsgraver og gravskikk.

11 og 12).

Det norrøne omgrepet om ære forutsette at den perfekte mannlege rollemodellen utviste mot og var strategisk dyktig. I det norrøne samfunnet symboliserte våpen både mannen si evne til å kunne forsvare seg og sine og til hans frie status og integritet. Av dei som hadde rett til å bære sverd var imidlertid ikkje alle likestilte. Sverdet er det våpenet som særleg vart utsmykka i eldre jernalder, og framstår som det ypparste symbolet på politisk makt (ibid.: 144; Hanisch 2001: 63ff. m. ref.). Nokre få graver har sverdutstyr dekorert med dyreornamentikk. Desse representerer ei lita gruppe menneske. Sverdet som sterkt og definitivt symbol på makt gjorde at dyreornamentikk presentert på sverd vart lada med dette sterke uttrykket for makt, og kan knytast til politiske leiarar i samfunnet. Ei slik avgrensing ville understreke det ekskluderande uttrykket ein slik gjenstand gjev. Denne vesle gruppa av graver vert dermed eit medium der den politiske leiaren sin posisjon vert definert innan konteksten for det germanske krigararistokratiet – eller i grupper som

relaterte seg sjølve til denne identiteten (S. Kristoffersen 2000a: 144, 206f.; sjå Härke 1992; 1997; Gilchrist 1999: 67).

Graver med våpen er funne frå og med C3 og ut folkevandringstid i undersøkingsområdet. Funna er for det meste av ubrente kontekstar, menn i kremasjonsgraver er i denne perioden vanskelege å påvise berre ut frå gjenstandskombinasjonane (Hanisch 2001: 48f.). Det er her i alt registrert 32 graver med spannforma leirkar og gjenstandar knytte til den mannlege sfæren (fig. 43), av desse er 24 kontekstar med skjelettgrav. Av dei resterande er 7 kremasjonsgraver, medan éi grav er usikker i forhold til gravskikk. Dei spannforma leirkara i mansgravene er i overvegande grad av hovudskjema 4 eller av seinare daterte skjema. Av kara av hovudskjema 4 er heile 9 av 15 daterte til periode D2. Samsvaret mellom våpengraver og datering av dei spannforma leirkara i gravene til etter om lag 475 e.Kr. kan dermed seiast å vere stort.

## Den kvinnelege sfæren

Draktspenner, i form av relieff- eller andre spenner, nøklar og reiskap for tekstil- og skinnbearbeiding kan diskuterast ut frå kvinnelege handlingsideal (Hanisch 2001: 66ff.; S. Kristoffersen 2000a), og kvinnegraver kan bestemmast ut frå tilstadeveret av draktspenner, draktnål, tenkrok, vevsverd, nøklar, nøkkelringar, hårnåler, skinnskaper og berlokkar (Hanisch 2001: 49). Graver med relieffspenner står, som nemnt, i motsetnad til graver med våpen – som definerande av ulikt sosialt kjønn i forhold til våpengravene. Relieffspenner er ofte kombinerte med mindre spenner og spinnehjul, i tillegg til at t.d. nøklar og vevsverd er funne i desse kombinasjonane (S. Kristoffersen 2000a: 101ff.). Dette kan setjast i samanheng med konstruksjonen av sosial identitet i gravene ut frå handlingsideal.

Førekomsten av relieffspenner, sett med bronsenøklar og vevsverd av jern kan knytast til konstruksjonen av førestellinga om og rolla til husfrua (ibid.: 130ff.). Nøklane kan sjåast i samanheng med den modne kvinna sine handlingsideal, kvinna sin overgang frå ung og ugift til moden og gift inneberer ei endring frå ein ”passiv” til ein ”aktiv” innverknad på integriteten til hushaldet (Hanisch 2001: 70f.). Måten nøklane er bore på synes å indikere mangel på funksjonalitet. Nøklane er ikkje festa til snorer og kunne ikkje bevegast fritt. Dei er festa til nøkkelringen som, ut frå posisjonen i graver og på tekstilfragment, verkar å ha vore festa med nåla til ein kjole eller eit belte av tekstil. Praktiske omsyn verkar ikkje å ha vore framtreddande, det synes å vere nøklane si sosiale betydning som har vore avgjerande, både når det gjeld form, bruken av dei og måten dei har vore bore på (S. Kristoffersen 2000a.: 112ff.). Nøklane kan slik seiast å representere husfrua sitt ansvar i forhold til garden og hushaldet (ibid.: 132).

ID	gard	kommune	område	gravskikk	hovudskjema
B 4049d	Hove	Vik	Sogn	inhumasjon	2
B 5637	Haugo	Voss	Voss	inhumasjon	8
B 5638c	Lille Graven	Granvin	Hardanger	inhumasjon	3
B 5733f	Måge	Ullensvang	Hardanger	inhumasjon	7
B 5733g	Måge	Ullensvang	Hardanger	inhumasjon	4
B 5733h	Måge	Ullensvang	Hardanger	inhumasjon	4
B 5733i	Måge	Ullensvang	Hardanger	inhumasjon	4
B 6109 III a	Ugulo	Luster	Sogn	inhumasjon	4
B 6227 I f	Bø	Voss	Voss	inhumasjon	9
B 6227 II o	Bø	Voss	Voss	kremasjon	8
B 6375 I c	Stedje	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4
B 6409p	Opedal	Ullensvang	Hardanger	inhumasjon	4
B 6475e	Hæve	Voss	Voss	kremasjon	4
B 6516s	Kvåle	Sogndal	Sogn	inhumasjon	8
B 6658n	Nordre Birkeland	Kvam	Hardanger	inhumasjon	9
B 6691 I v	Hove	Vik	Sogn	inhumasjon	8
B 6756 I m	Mundheim	Kvam	Hardanger	inhumasjon	5
B 6807o	Norheim	Kvam	Hardanger	kremasjon	4
B 6809i	Løining u. Øystese	Kvam	Hardanger	inhumasjon	8
B 6919c	Lekve	Voss	Voss	inhumasjon	4
B 7373a	Lekve	Voss	Voss	inhumasjon	4
B 7489a	Sværen	Balestrand	Sogn	inhumasjon	4
B 8045j	Holum	Leikanger	Sogn	inhumasjon	8
B 8045k	Holum	Leikanger	Sogn	inhumasjon	8
B 8200 I e	Lote	Ullensvang	Hardanger	kremasjon	4
B 8203b	Huse	Ullensvang	Hardanger	kremasjon	8
B 8552i	Skaim	Aurland	Sogn	inhumasjon	4
B 8830d	Skjervum	Vik	Sogn	inhumasjon	-
B 9614z	Bolstad	Voss	Voss	inhumasjon	6
B 9688n	Nornes	Sogndal	Sogn	inhumasjon	8
B 10090 III I	Njøs	Leikanger	Sogn	kremasjon	4
B 11431 II s	Modvo	Luster	Sogn	inhumasjon	4
B 13954 /38	Kvåle	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4
B 14491 /1	Lydvo	Voss	Voss	inhumasjon	8

Figur 44. Spannforma leirkar relatert til kvinnegraver og gravskikk.

Aktivitetar på garden kan òg relaterast til tekstilutstyret i gravene. Gjenstandar som spinnehjul, krokbeslag til handtein og vevsverd tilfører aspektet med høgt utvikla tekstilproduksjon til husfruerolla. Produksjon av tekstilar var ein sentral aktivitet på gardane, og kan ha utgjort ein vesentleg del av livet til ei husfrue, både som produsent og som administrator. Særleg vevsverdet av jern synes å representere ein økonomisk og sosialt viktig produksjon, ei tilskrivning som det sannsynlegvis var avgjerande å kunne gjere til husfrua (ibid.ff. m. ref.). Som bronsenøklane opptrer vevsverd oftast i rike kombinasjonar med spenner. I eit nordeuropeisk perspektiv er vevsverd fokusert på som symbol på husfrua i dei høgare sosiale laga (ibid.; jf. S. Kristoffersen *in press*: 270ff.; Hanisch 2001: 75ff.).

Det er her i alt registrert 34 graver med spannforma leirkar og gjenstandar knytte til den kvinnelege sfæren (fig. 44). Av desse er heile 28 skjelettgraver, medan 6 er kremasjonsgraver. 16 av dei spannforma leirkara i kvinnegravene er relaterte

ID	gard	kommune	område	gravskikk	hovudskjema	datering
B 6227 l f	Bø	Voss	Voss	inhumasjon	9	D2b
B 6375 l c	Stedje	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4	D2
B 6409p	Opedal	Ullensvang	Hardanger	inhumasjon	4	D1
B 6516s	Kvåle	Sogndal	Sogn	inhumasjon	8	D2b
B 6658n	Nordre Birkeland	Kvam	Hardanger	inhumasjon	9	D2b
B 6691 l v	Hove	Vik	Sogn	inhumasjon	8	D2b
B 6809i	Løining u. Øystese	Kvam	Hardanger	inhumasjon	8	D2b
B 8045j	Holum	Leikanger	Sogn	inhumasjon	8	D2b
B 8045k	Holum	Leikanger	Sogn	inhumasjon	8	D2b
B 8203b	Huse	Ullensvang	Hardanger	kremasjon	8	D2b
B 8830d	Skjervum	Vik	Sogn	inhumasjon	-	D2a
B 9688n	Nornes	Sogndal	Sogn	inhumasjon	8	D2b
B 11431 lls	Modvo	Luster	Sogn	inhumasjon	4	D1
B 13954 /38	Kvåle	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4	D2a

Figur 45. Spannforma leirkar i graver med gjenstandar relatert til husfruerolla.

til hovudskjema 4, og 15 kar er av seinare daterte skjema. Av kara av #4 er 9 av dei daterte til overgangen D1/D2 eller seinare. Om vi ser til graver med kombinasjonar av gjenstandar knytte til husfruerolla og relaterer dei til hovudskjema for spannforma kar (fig. 45) framstår eit klart bilete. For det første er alle desse kontekstane med unntak av ein skjelettgraver. For det andre viser det seg eit klart tyngdepunkt til perioden D2 blant kontekstane med gjenstandskombinasjonar der eitt eller fleire av elementa relieffspenne, vevsverd og nøklar er representert. Heile 9 av 14 kar har her flatefyllande perledekor, av #8 og #9. Symbol på husfruerolla som uttrykk for kvinnelege handlingsideal i graver har dermed stort samsvar med seine dekorskjema for spannforma leirkar, hovudsakleg til tida kring eller etter 475 e.Kr.

## Den komplementære sfæren

I følgje min gjennomgang vert graver med bjørneklør tolka som sjamanistiske trekk, og tilstadeveret av bjørneklør vert sett som uavhengig av sosial kjønnsidentitet. Det høyrer derfor til ei komplementær sfære, ei sfære av materiell kultur som ikkje er relatert til anten det kvinnelege eller det mannlege. I det følgjande vert andre gjenstandsgrupper diskutert i ein slik samanheng. Eit gjennomgåande trekk for desse gruppene er, med unntak av keramikkmaterialet, at dei er tolka som å representere høgare sosiale lag.

Hanisch peikar på at gjenstandar som bryner, spelebrikker og terningar gjerne har vore assosiert med mannsgraver, men at dette imidlertid ikkje er overensstemmande med det vestnorske materialet. Speleutstyr i bein viser eit mønster som faktisk er omvendt av det som vanlegvis er hevda. Han finn dette berre saman med gjenstandskategoriar knytte til det kvinnelege. Beinbrikker er utelukkande funne i kremasjonsgraver. Osteologiske undersøkingar har imidlertid påvist beinbrikker med menn i kremasjonskontekstar, og spelebrikker er òg funne i skjelettkontekstar

i nærliggande område (Hanisch 2001: 48f. m. ref., note x og xi). Hanisch knyter brettepelet si tyding til statusovergangen frå ung til moden for både mann og kvinne, helst i aristokratiske miljø. Det kan såleis knytast rituelt til opprettinga av ekteskapsalliansen. Speleutstyr er relatert til eit øvste sjikt av folkesetnaden. Utstyret er funne i relativt store gravhaugar og er relativt ofte funne saman med vestlandskjelar og glasbeger (ibid.: 87ff.).

Ringar av gull og sølv kan knytast til den komplementære sfæren, dette gjeld arm- og fingerringar (Hanisch 2001: 95). I denne undersøkinga er det ingen funn av armringar i graver med spannforma leirkar. Fingerringar i gravene førekjem generelt både blant barn og vaksne og blant kvinner og menn. Dei kan i følgje Hanisch tolkast som feste- eller vigselringar, ringen si betydning som gåve er eit attendevendande tema i *Beowulf*, der kongar og dronningar fleire stadar er referert til som ringgjevarar. Ringen kan framstillast som handlingsideal; ved å gje verdifulle gåver vert sosiale, militære og politiske band knytte, og ringen er òg nært tilknytt truskapseidar. Ringar spelte såleis ei symbolsk rolle i etableringa av ulike sosiale og politiske alliansar (ibid.: 96ff. m. ref.; jf. Steinsland 1991b: 152). Dei såkalla ringsverda er sett som symbol på tilhørse, der ringen representerer bandet mellom kongen og leiarane av hærfølgjet hans (Steuer 1989: 102), eit symbol for handlingsideal relatert til *comitatus*-strukturen.

Alle behaldarar i gravene er relaterte til den komplementære sfæren, dette gjeld vestlandskjelar og glasbeger i tillegg til keramiske kar. Eg har tidlegare handsama hankekar av form som R 361. Vestlandskjelar er i graver daterte til yngre romartid og folkevandringstid (Hauken 1984; Hjørungdal 1999; Hanisch 2001). Kjelaner er overvegande relaterte til kremasjonsgrever, og dei synes å fordele seg likt på menn og kvinner (Hauken 1984; Hanisch 2001: 90). Drikkeutstyret frå yngre romartid og folkevandringstid består utelukkande av glasbeger eller restar av glasbeger (Hanisch 2001: 92, tab. 22 og 23). Kronologisk er dei jamt fordelte ut over fasane. I gravene som kan kjønnsbestemast er det overvekt av kvinnegraver. Overvekta stemmer i følgje Hanisch godt overeins med eit større norsk materiale. Det er generell semje om at desse importerte varene viser til eit øvre sosialt sjikt (ibid.f.; sjå Straume 1987).

Graver med speleutstyr og spannforma leirkar (fig. 46) viser eit generelt eintydig bilete. Alle er kremasjonsgrever og har spannforma leirkar av hovudskjema 4. Dateringane her stemmer med Hanisch sin observasjon om at spelebrickar i første rekke opptrer i C3 og D1, ingen funn er sikkert daterte til D2 (Hanisch 2001: 87). Det er i den undersøkinga berre tre graver med glasbeger og spannforma leirkar (fig. 47), med dateringar til D1 og D2. For områda Hardanger, Nordhordland, Sogn og Voss kan glasbeger i graver seiast å vere kronologisk jamt fordelt ut over yngre romartid og folkevandringstid (Hanisch 2001: 92). Det er her òg registrert tre graver med fingerringar og spannforma leirkar (fig. 48). Desse er daterte til C3/D1 og til D2b. Materialet her er svært lite, Hanisch viser imidlertid at fingerringar i graver frå



ID	gard	kommune	område	gravskikk	hovudskjema	datering
B 6756 III	Mundheim	Kvam	Hardanger	kremasjon	4	D1
B 6475	Hæve	Voss	Voss	kremasjon	4	D1
B 8200 I	Lote	Ullensvang	Hardanger	kremasjon	4	D1/D2
B 13955	Kvåle	Sogndal	Sogn	kremasjon	4	C3-D

Figur 46. Graver med spannforma leirkar og spelebrikker

ID	gard	kommune	område	gravskikk	hovudskjema	datering	merknad
B 6409	Opedal	Ullensvang	Hardanger	inhumasjon	4	D1	
B 11694 II	Skaim	Aurland	Sogn	inhumasjon	9	D2	
B 13954	Kvåle	Sogndal	Sogn	inhumasjon	4 og 12	D2a	2 beger

Figur 47. Graver med spannforma leirkar og glasbegeter.

ID	gard	kommune	område	gravskikk	metall	hovudskjema	datering
B 6227 II	Bø	Voss	Voss	kremasjon	sølv	8	D2b
B 6756 I	Mundheim	Kvam	Hardanger	inhumasjon	sølv	5	D1/D2
B 9373	Grauo	Voss	Voss	inhumasjon	gull	2	C3/D1

Figur 48. Graver med spannforma leirkar og fingerringar av gull eller sølv.

Hardanger, Nordhordland, Sogn og Voss førekjem oftast i C3 og D1 (Hanisch 2001: 95, tab. 24).

To viktige hovudtrekk ved denne gjennomgangen av den komplementære sfæren må understrekast. For det første er gravene med speleutstyr generelt daterte til C3 og D1 og tilhøyrande kremasjonsgraver. Dette er eit karakteristisk trekk som desse gravene deler med gravene med bjørneklør og sekundært brente spannforma leirkar. Om vi samanliknar med gravene med bjørneklør inneheld samtlege av gravene med spelebrikker òg bjørneklør. Samanfallet mellom spelebrikker og sekundært brent leirkar er mindre. Eitt av kara i graver med spelebrikker er sekundært brent. Likevel framstår eit klart dateringsmessig bilete av desse tre aspekta ved gravene. Dei har eit klart tyngdepunkt i C3 og D1. Det andre hovudtrekket som må understrekast for denne sfæren er behaldaren – i form av vestlandskjele, glasbegeter, hankekar og spannforma leirkar – som eit gjennomgåande element for gravene gjennom heile yngre romartid og folkevandringstid. Her viser det seg eit særskilt forhold. Eg har allereie peika på at hankekar ofte er funne saman med spannforma leirkar, særleg i C3 og D1. Hankekar er òg den keramikkforma som er vanlegast å finne saman med vestlandskjelar (Hauken 1984: 20). Det er imidlertid ingen sikre funn av vestlandskjele og spannforma leirkar i same grav i undersøkingsområdet. Denne sjeldne kombinasjonen av vestlandskjele og spannforma leirkar i graver, medan både vestlandskjele og spannforma kar respektivt ofte er kombinerte med hankekar, understrekar at både bronsekjele og keramikk av spannforma type synes å ha hatt ei særskilt rolle som behaldar i grava. Det kan seiast om begge at det synes å ha vore eitt kar for kvart gravlagt individ.

## Tolking av sosial identitet i gravene med spannforma leirkar

For våpen som del av den mannlege sfæren er det i undersøkingsområdet ei overvekt mot siste delen av folkevandringstid, i tida etter om lag 475 e.Kr. Dette gjeld òg dei gjenstandane frå den kvinnelege sfæren som er knytte til husfruerolla. Desse to formene for graver kan knytast til den modne mannen og den modne kvinna sine handlingsideal, som husbond og husfrue etter ekteskapet. Husbonden var forsvarar av den sosiale ordninga og av ætta si ære, husfrua var den myndige over hushaldet og oppretthaldar av den sosiale ordninga gjennom si sentrale rolle i gjestebodet. Våpengravene kan imidlertid òg knytast til ideala for handling for den unge og ugifte mannen, der det var viktig å vise mot og styrke og å ha evne til å utfordre og å svare på provokasjonar.

Relasjonane mellom desse aspekta ved sosial identitet vert illustrert gjennom å sjå på hallen som førestelling. Aktivitetane i hallen, med *comitatus*-strukturen og den aristokratiske husfrua som bar rundt behaldaren med mjød, viser til handlingsideala både for den unge og den modne mannen samt til den modne kvinna. Gjennom desse aktivitetane vert òg gjenstandsgruppene knytte til den komplementære sfæren gjeve meining. Brettspellet vert sett som del av handlingsideal gjennom symbolikk kring ekteskapsalliansen, ved overgangen til sosial identitet som husbond og husfrue. Drikkeutstyret – glasbegra – kan knytast til drikkeritual og den seremonielle bydinga av behaldaren med drikke som husfrua var ansvarleg for. Ringane av sølv og gull er sett i samanheng med gåvegjeving, alliansar og sverging av truskapseid. Dette har vore sentrale element i hærfølgjestruturen.

Om vi ser på dei to aspekta ved hallen som særleg har vore understreka her, *beholdaren* og *kunsten*, føyer desse seg inn i biletet. Behaldaren, her med særskilt vekt på vestlandskjelar og spannforma leirkar, viser i graver ei jamn fordeling over heile yngre romartid og folkevandringstid. Vestlandskjelane er relaterte til eit øvre sosialt sjikt og er sett som behaldarar for mat blant denne delen av samfunnet. Spannforma leirkar er ikkje i same grad knytte til noko bestemt sosialt sjikt. I den grad dette kan gjerast er det her vist å ha samanheng med ei forståing av omgrepet "kvalitet". Leirkara er imidlertid behaldarar for koking og/eller servering av mat. Kunsten, i form av dyreornamentikk, er sett i samanheng med hallen som førestelling. Og det flatefyllande uttrykket på spannforma leirkar kan sjåast i samanheng med den same forståinga av kunst som Stil I.

Det kan påvissast å ha vore ei endring i rituell praksis i løpet av folkevandringstid, mellom to til ein viss grad ulike former for metaforisk framstillingar kring avdøde. Desse to formene ser eg her i samanheng med ein generell tendens til skilnadar i materiell kultur i gravene mellom periodane C3 og D1 på eine sida og D2 på andre sida. Skiljet kan illustrerast med dei ulike metaforane brukt seint i folkevandringstid i forhold til tidlegare. Kring overgangen mellom D1 og D2 kan hallen som metafor

for sosial handling seiast å ha komme sterkare inn som ein del av førestellingane kring død og grav, saman med metaforane reise og regenerering, som kan sporast gjennom heile perioden frå og med C3 til ut folkevandringstid. I C3 og D1 synes ein Odinkult med sjamanistiske trekk og tanken om hamskifte å ha stått sterkare som del av førestellingane kring død som reise og regenerering. Skiljet viser seg ved sterkare representasjon av våpen i mannsgravene og gjenstandar knytte til husfruerolla i kvinnegravene, slik som tekstilutstyr og kroppsleg utsmykking. Denne auka fokus på ein ”dødsstil” i gravene synes å hende omkring og etter 475 e.Kr., på same tid som endringa i teknologisk *habitus* for tilverkarane av spannforna leirkar.

Denne sterkare vektlegginga av ein ”dødsstil” knytt til ein ”livsstil” – med det kroppsleg hegemonisk maskuline med våpenutstyr og det kroppsleg hegemonisk feminine med kroppssmykke og symbolsk framstilling av husfruerolla – peiker i retning av ei auka individualisering av samfunnet, særleg i høgare sosiale lag. Dette må sjåast i samanheng med endringa i synet på menneskeleg identitet som Wiker (2001) viser til ut over på 500-talet, med ei auka polarisering mellom det kvinnelege og det mannelege, relatert til kristne strøymingar på kontinentet. Ei slik individualisering er òg påpeika av Herschend (1993; 1997) ved framveksten av hallen i Sør-Skandinavia, og av Hedeager (1992) ved framveksten og styrkinga av krigararistokratiet i uviklinga frå stamme- til statssamfunnet i same området.

Det må imidlertid understrekast at overgangen mellom ulik rituell praksis og endring i bruk av metaforar er prega av kompleksitet. Graver med våpen knytte til den mannelege sfæren er i undersøkingsområdet funne frå og med C3 og ut folkevandringstid (Hanisch 2001: 48). Gjenstandar knytte til den kvinnelege sfæren og til husfruerolla er i fleire tilfelle daterte til tida før overgangen mellom D1 og D2. Og speleutstyr, som kan knytast til rituell overgang til ekteskapsstatus, og dermed til dei sosiale identitetane husbond og husfrue, er i stor grad funne saman med bjørneklør i gravene. Det same gjeld gjenstandsgrupper som beinkammar og spinnehjul. Illustrerande for det komplekse biletet er om vi samanliknar gravene tolka som å ha sjamanistiske trekk med gravene med dyreornamentikk. Graver med sjamanistiske trekk er generelt tidlege, dyreornamentikk med sjamanistiske trekk i graver har seinare dateringar. Dette viser *kompleksiteten*, men òg *kontinuiteten* i kosmologisk førestellingsverd og symbolikk kring død og grav.

Gravskikken understrekar det komplekse biletet. Men inndelinga til Hjørungdal (1999) i kremasjon som dekonstruksjon og rekonstruksjon og ubrent gravlegging som bevarande for sosial identitet, er til hjelp for forståinga av tendensen til endring i praksis. Med høgare grad av skjelettgraver som bevarande for sosial identitet i den seinaste delen av folkevandringstid i forhold til tidlegare gjev tanken om auka merksemd om menneskekroppen meining, om kroppen som den symbolske scena der sosialiseringdramaet utspelar seg. Dette gjev antyding om ein auka

individualitet i samfunnet i undersøkingsområdet etter om lag 475 e.Kr.

Proessen mot auka individualisering som generell tendens viser seg gjennom endringa i bruk av metaforar. Førestellingane om reise og regenerering synes å vere gjennomgåande for alle fasane av yngre romartid og folkevandringstid. Aspektet med mat og drikke verkar å ha vore knytt til reise og regenerering, og det rituelle måltidet synes relatert til rituell praksis for gravlegging gjennom heile tidsrommet. Ut over på 400-talet har imidlertid hallen som metafor for sosial handling fått sterkare fotfeste. Dette har gjeve seg utslag i sterkare fokus på kroppsleg maskulinitet og feminitet – ein dødsstil – og ei endra oppfatting av enkeltindivid og sosial identitet. Dette har framstått på kostnad av den eldre vektlegginga av sjamanistiske reisemotiv og hamskifte. Saman med hallen som førestelling og som metafor i gravene har det komme til eit nytt kunstuttrykk. Dette har hatt innverknad på sosial praksis for spannforna leirkar i samfunnet og for teknologisk *habitus* for tilverkarane av keramikken. I Vest-Noreg har det spannforna leirkaret i overgangen mellom D1 og D2 gått gjennom teknologiske endringar, der eit generelt tynnare kargods og eit flatefyllande dekoruttrykk er mest framtrudande, saman med påsetjinga av jernband for hank, noko som har letta bering og hending i samheng med tilbereding og servering av mat og drikke.

## Har dei alle delteke i gjestebodet i hallen?

Gjestebodet i folkevandringstid har element av både patronrolle- og diakritisk gjestebod. Ein indikasjon på diakritiske trekk er Jack Goody (1982) si knyting av diakritisk praksis til utviklinga av spesialiserte mattilberedarar, der ektemake eller husfrue vert erstatta i denne rolla i og med at ho vert del av den politiske modus. Husfrua si politiske rolle i gjestebodet i folkevandringstid – *the Lady with a Mead Cup* (Enright 1996) – vert her understreka. Tidlegare har eg vektlagt distinksjonen i klasse knytta til det diakritiske gjestebodet og hallen som førestelling. Hallen som fysisk og sosialt rom for leiarskap har framstått som ideal for handling for både det mannlege og det kvinnelege, og kan seiast å uttrykke ei førestelling om skilnad mellom menneske – om sosial asymmetri. Kan dermed alle som er gravlagt med gjenstandar som kan sjåast som symbolske uttrykk knytte til hallen seiast å tilhøyre eit øvre sjikt av samfunnet?

Det definerande for det diakritiske gjestebodet er det differensierande og det naturaliserande for stadfesting av inndelingar i sosiale ordningar og klassar. Frands Herschend (1993; 1997) viser med framveksten av hallen som eige sosialt rom at eigaren av storgarden utviser vilje til å skilje ein del av det sosiale livet frå umiddelbar kontakt med det kollektive i hovudhuset. Hallrommet vart brukt for representasjon og fritid for eigarfamilien. Som Svante Norr (1996) viser kan endringa av det sosiale

rommet òg sjåast andre vegen. Eit nytt opphaldsrom synes å ha blitt vanlegare på 300- og 400-talet over store delar av Skandinavia – som ei forlenging av hushaldet. Norr set dette ekstra rommet i samanheng med ein proletariseringssprosess. Menneske knytte seg til større gardar som arbeidskraft, og gardane har dermed fått eit eige rom for arbeidsfolk. Tolkinga Norr gjer av utviklinga av hushaldet i tidsrommet vert imidlertid samstemmande med synet mitt. Det er prega av sosial dominans og klassekonflikt: "The breakdown of the old social order has reached a point where inequalities are no longer masked by social space" (Norr 1996: 162). Naturalisering og stadfesting av skilnadar mellom menneske er gjeve større spelerom med det nye opphaldsrommet på garden, anten dette rommet er for arbeidsfolk eller for eliten.

Michael Dietler (1996; 2001) understrekar at fordi det diakritiske gjestebodet kviler på stil og smak for si symbolske kraft, er det utsett for etterlikning av dei som aspirerer til høgare status. Slik etterlikning inneberer forsøk på å auke status gjennom representasjonar. Desse representasjonane kan fokusere på utviklinga av ein handlingsstil – manerar, smak osb. – eller konsum av objekt – mat, behaldarar for matsservering osb. – som er materialiserte teikn på sosial identitet. Dette kan resultere i gradvis spreining av måltidspraksis i eit samfunn, det Arjun Appadurai (1986: 56) kallar "a turnstile effect", der flyten av visse gjenstandar er enkel, medan rørsle av andre gjenstandar vert hindra. Eit eksempel er ubreiinga av *symposion* – vinfesten – i den greske antikken, frå eit opphav i det aristokratiske samfunnssjiktet ut over resten av samfunnet (Murray 1990; Goody 1982: 103; Dietler 1996: 98; 2001: 86). Graver med metaforiske framstillingar knytte til hallen må sjåast som ei slik spreining av praksis. Gravene er idealiserte uttrykk for hegemonisk femininitet og maskulinitet i eit samfunn med auka polarisering mellom det kvinnelege og det mannlege. Ulike former for materiell kultur – særleg husfruesettet, våpna og behaldarane – har inngått i representasjonane av ein handlingsstil og ein sosial identitet. Ein idealisert dødsstil har reflektert ein idealisert livsstil. Som Appadurai viser med måltidspraksis kan det òg i gravene, i auka grad etter kring 475 e.Kr., i Vest-Noreg slik visast til "a turnstile effect".

# Sybolet og den ontologiske metaforen i transformasjonen



Det er her vist til ein generell tendens i undersøkingsområdet til at graver tolka som uttrykk for ein sjamanistisk Odin-kult overvegande er daterte til C3 og D1, medan graver tolka som uttrykk for handlingsideal knytte til hallen generelt sett har seinare dateringar. Spannforma leirkar i graver med sjamanistiske trekk er sett som ontologiske metaforar for mennesket og som symbol for mat og drikke. Leirkara var del av ei ritualisering av sosial praksis. Kara er i desse tilfella brente saman med menneske kroppen i den farlege overgangen mellom tilstandar. Kva meining skal spannforma leirkar tilskrivast i resten av gravene i undersøkinga? Korleis kan vi tolke kara i kremasjonsgravene, der dei er behaldarar for leivningane av avdøde, og i skjelettgravene, der dei er del av gravgodset?

Skilnaden mellom leirkar som viser teikn på å ha vore del av sjølve kremeringa og gravurner som ikkje har vore sekundært brente er, for å bruke Hjørungdal (1999) sine termar, at gravurnene ikkje har vore del av dekonstruksjonen av identitet, dei har berre vore del av rekonstruksjonen. Gravurna er imidlertid ein intakt behaldar for mennesket i ein ny tilstand. Eg har vist til at menneskelege tilstandar kan sjåast som behaldarar, og at spannforma leirkar kan sjåast som metafor for det gravlagde individet. Spannforma leirkar som har vore brukt som gravurner – som behaldarar for menneskelege leivningar etter kremasjon – må sjåast som ontologiske metaforar for mennesket i ein ny tilstand og for den nye sosiale identiteten. Våre menneskelege erfaringar gjev oss grunnlag for metaforar for romleg orientering, vi dannar oss førestellingar om kategoriar i verda som behaldarar med eit indre, eit ytre og ei avgrensing. Vår erfaring av kroppen som behaldar gjev oss dermed grunnlag for å forstå ein behaldar med menneskelege leivningar som noko ut over det å vere ein oppbevaringsstad for leivningane. Det *er* ein menneskeleg identitet.

Som Oestigaard (2000) framheld er gravurner som har vore del av sosial praksis med koking og servering av mat og drikke multivokale behaldarar. Slik må også spannforma leirkar brukt som gravurner tolkast. Deira bruksverdi i det daglege hushaldet tilfører symbolsk meining i samanheng med død og grav. Som spannforma leirkar som har vore del av sjølve kremeringa må også leirkar som gravurner sjåast som uttrykk for nøkkelmetaforane reise og regenerering. Gravurnene har imidlertid generelt sett mindre grad av kombinasjon med bjørneklør enn sekundært brente

leirkar. Det er blant gravurnene ein høg grad av kombinasjon med materiell kultur som beinkammar, spinnehjul og spelebrikker, noko som gjer ymt om desse gjenstandane sine sterke assosiasjonar til transformasjon av menneskeleg sosial identitet. Dette biletet samsvarer med, og vert understreka av, Hjørungdal (1999) si undersøking av kremasjonsgraver med vestlandskjelar.

I skjelettgraver er spannforma leirkar del av gjenstandsinventaret – og ikkje behaldar for menneskelege leivningar som i kremasjonsgraver. Leirkar vert dermed sett som del av gravgodset. Shetelig peikar på at kara vanlegvis er funne i eine enden av grava, oftast nedanfor føtene til avdøde. Dei er imidlertid heller ikkje sjeldne å finne ved avdøde sitt hovud. Tilstadeveret av kar tolka som matbeholdarar synes som eit konstant element i skjelettgraver frå yngre romartid og folkevandringstid (Shetelig 1912: 109ff.). Dei fleste leirkara frå gravene i tidsrommet kan seiast å ha innehalde eit variert utval av mat og drikke, dersom dei ikkje har fungert som gravurne (Hanisch 2001: 89). Undersøkingar av materiale funne på innsida av spannforma leirkar i graver har vist innhald av protein (Magnus 1980: 288; Stout 1986: 77). Dermed kan spannforma leirkar i skjelettgraver tolkast som eit symbol i det metaforiske førestellingskomplekset av sosial praksis med tilbereding og servering av mat og drikke i samanheng med død og grav. Men kara synes imidlertid å symbolisere meir enn dette i dei ubrente gravene. Som Magnus (1984: 142) har peika på er det indikasjonar på at det kan ha vore eitt spannforma leirkar for kvart gravlagt individ. Kara er i Sør- og Vest-Noreg funne i nær sagt kvar einaste grav frå folkevandringstid (Bøe 1931: 165). Dette, saman med plasseringa i forhold til menneskekroppen i grava, antydgar at det spannforma leirkaret stod i eit særskilt forhold til kroppen og konstruksjonen av sosial identitet i grava.

Vektlegginga av sosiale kategoriar som formande for dekorering, oppfatting og tilordning av kroppen – av det å bruke menneskekroppen som rituelt symbol – framhever kroppsleg utsmykking som medium for å uttrykke sosial identitet. Den nære assosiasjonen mellom visse gjenstandar og menneskekroppen gjer at gjenstandane vert oppfatta som del av ”the social skin” og den sosial tilskrivninga av personlegdom. Det er i ein slik samanheng gjenstandar t.d. kan sjåast som uttrykk for ein ”dødsstil”. Grunnleggande for tilnærminga til kroppen som rituelt symbol er Bourdieu (1977) si erkjenning av kroppslegging som ein prosess. Menneskekroppen er aldri ferdig, aldri perfekt sosialisert. Bourdieu sin fokus på sosial lokalisering og kroppslegging er nært knytt til forståinga av makt gjennom vektlegginga av skilnadar mellom menneske basert på ulike sosiale identitetar. Aktørane si tolking av den materielle verda, og aktivitetane dei utfører, er styrte av deira særskilte posisjon innan sosiale relasjonar og dominerande kulturelle diskursar (Moore 1994: 75).

Sett i samanheng med avklaringa av omgrepa metafor og symbol vil ei slik tilnærming til kropp og makt innebere at sentrale metaforiske førestellingar og

idékompleks innskriv seg på kroppen gjennom maktrelasjonar i samfunnet. Kroppen vil vere eit symbol, det viser til skilnadar mellom menneske gjennom å vere symbol for sosial identitet, saman med gjenstandane i grava tillagt symbolsk meining. Kroppen som symbol i grava inngår dermed i metaforisk gjengjeving av ideal i samfunnet, slik materiell kultur i grava gjer det. Det er ein nær assosiasjon mellom menneskekroppen og spannforna leirkar i skjelettgravene. Dette gjev ymt om at karet er ein symbolsk representasjon av eit individ sin sosiale identitet, "sjølv" eller "personlegdom" i grava, slik desse omgrepa tidlegare vart avklara, som å vere knytte saman i ei unik kroppsleggjer, i *levd erfaring*. Persepsjon av eit individ kan slik vere retta mot det spannforna leirkaret i ein gravkontekst.

Mitt generelle syn på relasjonen mellom menneskekroppen og materiell kultur, og spesifikt på spannforna leirkar som symbol og ontologisk metafor, kan samanliknast med Miller sin observasjon om at

*[i]n many societies, the clothing, ornaments and tools belonging to an individual may be considered so integral to him or her that to touch or do harm to these inanimate objects is considered indistinguishable from taking the same action against the person. Such property is identical to the person and may stand for that person in his or her absence. It may well be burnt together with the corpse as an equal form of the physical detritus of death. The 'self' objectified in the object will be differentially constructed according to the cosmological context (Miller 1987: 119)*

Her er slik ei erkjenning av verda som hos Merleau-Ponty og Lakoff & Johnson, der det ikkje er noko ontologisk skilje mellom subjekt og objekt, mellom medvit og materiell kultur. Subjektet kroppsleggjer objektet, mennesket vert involvert i ting med kroppen sin, ting sameksisterer med mennesket som kroppsleggjort objekt (jf. Jensen 2000). Forståinga av spannforna leirkar som symbol og ontologisk metafor kan dermed sjåast i samanheng med synet på keramikk. Ved å sjå dei spannforna leirkara som symbol vert det mogleg å peike på at kara kan inngå i metaforiske framstillingar av ideal i samfunnet, saman med menneskekroppen og anna materiell kultur. Dette viser til den eine hovudproblemstillinga i dette studiet, om *mellommenneskelege relasjonar og spannforna leirkar si rolle i desse*. Gjennom å vere del av uttrykket for metaforiske førestellingar og idékompleks er spannforna leirkar del av uttrykket som viser til maktrelasjonar i samfunnet. Ved å sjå leirkara som ontologiske metaforar viser eg til den andre hovudproblemstillinga mi, nemleg *relasjonen mellom individ og spannforna leirkar i graver*. Keramikken har fungert som metafor for menneskeleg erfaring og som strukturerande for overgangsritual. Leire går gjennom transformasjonsprosessar gjennom tilverkinga av keramikk, menneske går gjennom transformasjonsprosessar



gjennom ulike stadie av livet. Spannforma leirkar har gjeve menneske *noko å tenke med* i samanheng med død og grav.

## Etterord

Aller først vil eg takke rettleiaren min under arbeidet med hovudfagsoppgåva, Siv Kristoffersen. Utan hennar overblikk og evne til å sjå ei oppgåve ta form trur eg ikkje dette arbeidet hadde lete seg gjennomføre slik det no har. Det er dei mange inspirerande diskusjonane og konstruktive innspela eg har fått under rettleiingane som har gjeve lyst til å arbeide vidare med oppgåva når problem for alvor har dukka opp. Dei gode diskusjonane med Siv har gjort mykje for framdrifta av skriveprosessen, og har gjort at vanskelege og nivåmessig ulike diskusjonar har vore mogleg å føye saman. Særleg vil eg takke Siv for den gode oppfølginga i sluttfasen av hovudfaget, trass i dei geografiske hindringane. Siv har òg komme med gode tips og råd i samanheng med omskrivinga til denne publiserte versjonen.

Eg vil her også nytte høvet til å takke eksamenskomiteen min for hovudfaget, professor Lotte Hedeager og professor Randi Håland. I tillegg til å ha fått kasta lys over aspekt eg tidlegare ikkje har reflektert nok over, fekk eg òg fleire gode innspel til litteratur eg ikkje har kjent til og problemfelt som det bør arbeidast vidare med. Eg håpar denne diskusjonen viser att her i form av at det vesentlege står att, og at det mindre vesentlege er utelete.

Eg skuldar ein stor takk til Ørjan Engedal for tilrettelegging av oversiktskart og skanning av bilete og magasinteikningar, i tillegg til å ha hjulpe meg ut av dataproblem når kunnskapen min har komme til kort. Kjetil André Tofte og Anders Rabben har lese gjennom utkast og har påpeikt uklare aspekt og rotete formuleringar. Deira kommentarar har vore veldig verdifulle. Under arbeidet med denne versjonen har diskusjonen med Heidi Handeland og Gro Kyvik vore viktig og avklarande for meg. Utvekslinga av idear med Heidi og Gro strekker seg imidlertid attende til tida på hovudfag, og har på fleire vis forma arbeidet mitt. Gro kom òg med konstruktive innspel til oppgåvewinkling og forslag til litteratur i startfasen av hovudfaget.

Mykje av den endelege hovudstrukturen i oppgåva vart til under opphaldet mitt i Sør-Afrika frå mars til juli 2002. Malin Kristin Aasbø var reisefølge på turen. Vi hadde mange gode diskusjonar, der det kom fram aspekt som eg direkte og indirekte har gjort meg nytte av. Det er òg Malin sitt forslag til forbetring av tittel på oppgåva som her er brukt. Takk til Terje Østigård for å ha vist interesse for hovudoppgåva mi og for å ha gjort det mogleg å publisere arbeidet, samt for gode rettleiingar og kommentarar undervegs.

Ein stor takk må rettast til foreldra mine, Gro og Nils Jogeir. Dei har alltid vist ei positiv haldning til og interesse for det eg har ønska å studere og arbeide med. Aller viktigast er den oppmuntringa og støtta eg har fått kvar einaste gong det har trengst. Ein siste og heilt spesiell takk går til Sigrun Wølstad for alle dei gode diskusjonane vi har hatt og all den hjelpa ho har gjeve meg, og ikkje minst for all tolmod ho har vist. Tusen takk!



- 
- Adam, B. 1990. *Time and Social Theory*. Polity Press, Oxford.
- Augustin, A. 1948. The Confessions. I Oates, W. J. (red.). *Basic Writings of Saint Augustine*. RandomHouse Publishers, New York. Vol 1: 3-259.
- Alverson, H. 1991. Metaphor and Experience. Looking Over the Notion of Image Schema. I Fernandez, J.W. (red.). *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford University Press. Stanford.
- Appadurai, A. 1986. Introduction: commodities and the politics of value. I Appadurai, A. (red.). *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press. Cambridge. 3-63.
- Auestad, J.G. 1990. *Sogn i romertid og folkevandringstid. Et samfunn i endring*. Hovedfagsoppgave i arkeologi med vekt på Norden. Universitetet i Bergen. Bergen.
- Bagøien, A.A. 1980. Noen tanker om leirkarshåndverket i forhistorisk tid. *Universitetets Olsaksamlings Skrifter. Ny rekke 3*.
- Bakka, E. 1963. Fortida i Odda, Ullensvang og Kinsarvik. I Kollrveit, O. (red.). *Odda, Ullensvang og Kinsarvik i gamal og ny tid. Bygdesoga I*. Odda, Ullensvang og Kinsarvik Bygdeboknemnd. Odda. 47-205.
- Barrett, J.C. 2001. Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record. I Hodder, I. (red.). *Archaeological Theory Today*. Polity Press/Blackwell Publishers. Cambridge & Oxford.
- Barley, N. 1995. *Dancing on the Grave. Encounters with Death*. John Murray. London.
- Barndon, R. 2001. *Masters of Metallurgy – Masters of Metaphors. Iron working among the Fipa and the Pangwa of SW-Tanzania*. Doctorate thesis. Department of Archaeology, University of Bergen. Bergen.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. Oxford.
- Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press. Oxford.
- Bloch, M. & Parry, J. 1982. Introduction: death and the regeneration of life. I Bloch, M. & Parry, J. (red.). *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press. Cambridge. 1-44.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Bourdieu, P. 1995. *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Pax Forlag. Oslo.
- Bourdieu, P. 1996. *Symbolisk makt. Artikler i utvalg*. Pax Forlag. Oslo.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. 1995. *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for samfunnsanalyse*. Det Norske Samlaget. Oslo.

- Brush, K.A. 1988. Gender and mortuary analysis in pagan Anglo-Saxon Archaeology. *Archaeological Review from Cambridge* 7: 1. 76-89.
- Bøe, J. 1930. Hordernes innvandring og oldfundene ved Hardangerfjorden. *Bergens Museums Årbok* 1930. Historisk-antikvarisk rekke, Nr. 6. Bergen. 1-31.
- Bøe, J. 1931. *Jernalderens keramikk i Norge*. *Bergens Museums Skrifter*, Nr. 14. Bergen.
- Danielsen, A. & Hansen, M.N. 1999. Makt i Pierre Bourdieus sosiologi. I Engelstad, F. (red.). *Om makt. Teori og kritikk*. Ad Notam Gyldendal. Oslo.
- David, N., Sterner, J. & Gavua, K. 1988. Why Pots are Decorated. *Current Anthropology* Vol. 29, No. 3. 365-389.
- Díaz-Andrieu, M. 1998. Ethnicity and Iberians: the archaeological crossroads between perception and material culture. *European Journal of Archaeology* Vol. 1 (2). 199-218.
- Dietler, M. 1990. Driven by Drink: The Role of Drinking in the Political Economy and the Case of Early Iron Age France. *Journal of Anthropological Archaeology* Vol. 9, No. 4. 352-406.
- Dietler, M. 1996. Feasts and Commensal Politics in the Political Economy: Food, Power and Status in Prehistoric Europe. I Wiessner, P. & Schiefelhövel, W. (red.) *Food and the Status Quest. An Interdisciplinary Perspective*. Berghahn Books. Providence & Oxford.
- Dietler, M. 2001. Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts. I Dietler, M. & Hayden, B. (red.). *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Smithsonian Institution Press. Washington & London. 65-114.
- Dietler & Herbich, 1998. *Habitus, Techniques, Style: An Integrated Approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries*. I Stark, M. (red.). *The Archaeology of Social Boundaries*. Smithsonian Institution Press. Washington & London. 232-269.
- Dobres, M.-A. & Robb, J.E. 2000. Agency in archaeology: paradigm or platitude? I Dobres, M.-A. & Robb, J.E. (red.). *Agency in Archaeology*. Routledge. London & New York. 3-17.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Routledge. London & New York.
- Engevik, A. 2002. Spannfornede leirkar – forbilder og funksjon. *Viking Bind LXV*. Norsk Arkeologisk Selskap. 49-69.
- Enright, M.J. 1996. *Lady With a Mead Cup. Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age*. Four Courts Press. Dublin & Portland.
- Eriksen, T.H. 1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Pluto Press. London & Chicago.
- Evans, S.S. 1997. *The Lords of Battle. Image and Reality of the Comitatus in Dark-Age Britain*. The Boydell Press. Woodbridge.
- Fett, P. 1943. Nye gravfunn frå eldre jernalder på Vestlandet. *Bergens Museums Årbok* 1943. Historisk-antikvarisk rekke, Nr. 1. Bergen. 1-17.
- Fett, P. 1952. Lærdal Prestegjeld. *Førhistorisk minne i Sogn*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1954a. Aurland Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Sogn*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1954b. Balestrand prestegjeld. *Førhistoriske minne i Sogn*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.

- Fett, P. 1954c. Kvam Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Hardanger*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1954d. Leikanger Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Sogn*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1954e. Luster Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Sogn*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1954f. Odda Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Hardanger*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1954g. Strandebarm Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Hardanger*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1954h. Ullensvang Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Hardanger*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1954i. Vik Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Sogn*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1955a. Hafslo Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Sogn*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1955b. Røldal Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Hardanger*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1955c. Sogndal Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Sogn*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1955d. Vossestrand Prestegjeld. *Førhistoriske minne på Voss*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1956a. Evanger Prestegjeld. *Førhistoriske minne på Voss*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1956b. Ulvik Prestegjeld. *Førhistoriske minne i Hardanger*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Fett, P. 1956c. Voss Prestegjeld. *Førhistoriske minne på Voss*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Friedman, J. & Rowlands, M. 1977. Notes towards an Epigenetic Modell of the Evolution of "Civilization". I Friedman, J. & Rowlands, M. (red.) *The Evolutions of Social Systems*. London.
- Fuglestedt, I. 1999. Adoranten, voltigeuren og andre dødelige. I Fuglestedt, I., Gansum, T. & Opedal, A. (red.). *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen. AmS-Rapport 11A*. Stavanger.
- Gadamer, H-G. 1988 (1975). *Truth and Method*. Sheed & Ward. London.
- Gansum, T. 1999. Mythos, logos, ritus. Symbolisme og gravskikk i lys av gudediktene i den eldre Edda. I Fuglestedt, I., Gansum, T. & Opedal, A. (red.). *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen. AmS-Rapport 11B*. Stavanger. 439-483.
- Gell, A. 1992. The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. I Coote, J. & Shelton, A. (red.). *Anthropology, Art and Aesthetics*. Clarendon, Press. Oxford. 40-63.
- van Gennep, A. 1960 (1909). *Rites of Passage*. University of Chicago Press. Chicago.
- Giddens, A. 1979. *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Macmillan Press. London.

- Giddens, A. 1989. Part I. Introduction to Sociology. I Giddens, A. *Sociology*. Polity Press/Basil Blackwell. Cambridge & Oxford.
- Gil, J. 1998. Metamorphoses of the Body. I Buckley, S., Hardt, M. & Massumi, B. (red.). *Theory out of Bounds*. Vol. 12. University of Minnesota Press. Minneapolis & London.
- Gilchrist, R. 1999. *Gender and Archaeology. Contesting the Past*. Routledge. London & New York.
- Gilman, A. 1995. Prehistoric European Chiefdoms. Rethinking "Germanic" Societies. I Price, T.D. & Feinman, G.M. (red.). *Foundations of Social Inequality*. Plenum Press. New York & London. 235-251.
- Gjessing, G. 1927. Innberetning i topografisk arkiv 16/6 1927. Bergen Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Gjessing, G. 1941. Et keramikk-problem. *Naturen* nr. 11. 321-330.
- Glørstad, H. 2000. Freedom of speech is always the freedom from the speech of others, or rather control of their silence. On Pierre Bourdieu and archaeology. I Holtorf, C. & Karlsson, H. (red.). *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21<sup>st</sup> Century*. Bricoleur Press. Göteborg.
- Goody, J. 1982. *Cooking, Cuisine and Class. A Study of Comparative Sociology*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Gosden, C. 1994. *Social Being and Time*. Blackwell. Oxford.
- Gosden, C. 1999. *Anthropology and Archaeology. A Changing Relationship*. Routledge. London & New York.
- Gosden, C. & Marshall, Y. 1999. The cultural biography of objects. *World Archaeology* Vol. 31 (2). 169-178.
- Gosselain, O.P. 1999. In Pots We Trust. The Processing of Clay and Symbols in Sub-Saharan Africa. *Journal of Material Culture* Vol 4 (2). 205-230.
- Gosselain, O.P. 2000. Materializing Identities. An African Perspective. *Journal of Archaeological Method and Theory* Vol. 7, No. 3. 187-217.
- Green, M.J. 1998. Vessels of Death: Sacred Cauldrons in Archaeology and Myth. *The Antiquaries Journal* Vol. 78. 63-84.
- Hanisch, M. 2001. *Gravritualene – fortellinger om ære? – Et nytt perspektiv på vestnorsk gravmateriale fra romertid og folkevandringstid*. Hovedfagsoppgave i arkeologi med vekt på Norden, Universitetet i Bergen. Upublisert.
- Haseloff, G. 1981. *Die germanische Tierornamentik der Völkerwanderungszeit* Bind I-III. Walter de Gruyter. Berlin & New York.
- Hastrup, K. 1992. Den oldnordiske verden. I Hastrup, K. (red.). *Den nordiske verden* 1. Gyldendal. København. 21-36.
- Hauken, Å.D. 1984. *Vestlandskittlar. En studie av en provinsialromersk importgruppe i Noreg*. Magistergradsavhandling i nordisk arkeologi, Universitetet i Bergen. Upublisert.
- Hauken, Å.D. 1991. Gift-Exchange in Early Iron Age Norse Society. I Samson, R. (red.). *Social Approaches to Viking Studies*. Cruithne Press. Glasgow.
- Hawkes, J. 1997. Symbolic Lives: The Visual Evidence. I Hines, J. (red.). *The Anglo-Saxons from the Migration Period to the Eighth Century. An Ethnographic Perspective*. The Boydell Press. Woodbridge. 311-338.

- Hedeager, L. 1992. *Iron Age Societies. From Tribe to State in Northern Europe, 500 BC to AD 700*. Blackwell. Oxford & Cambridge.
- Hedeager, L. 1997a. *Skygger af en anden virkelighed. Oldnordiske myter*. Samleren. København.
- Hedeager, L. 1997b. Odins offer. Skygger af en shamanistisk tradition i nordisk folkevandringstid. *Tor* 29. Uppsala. 265-278.
- Hedeager, L. 1999. Skandinavisk dyreornamentikk. Symbolsk repræsentation af en førkristen kosmologi. I Fuglestad, I., Gansum, T. & Opedal, A. (red.). *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen. AmS-Rapport* 11A. Stavanger. 219-237.
- Heidegger, M. 1973 (1927). *Being and Time*. Basil Blackwell. Oxford.
- Heidegger, M. 1996 (1973). Spørsmålet om teknikken. I Bø-Rygg, A. (red.). *Oikos og techne. Spørsmålet om teknikken og andre essays*. Aschehoug. Oslo.
- Hemdorff, O. & Kjeldsen, G. 1992. De brant de døde. *Frå haug ok heidni* nr. 4. Stavanger. 17-20.
- Herschend, F. 1993. The Origin of the Hall in Southern Scandinavia. *Tor* 25. Uppsala. 175-199.
- Herschend, F. 1997. *Livet i Hallen. Tre fallstudier i den yngre jernalders aristokrati. Occasional Papers in Archaeology* 14. Uppsala.
- Hjørungdal, T. 1999. Kremering och dekonstruktion/rekonstruktion av identitet. Vilka är representerade i brandgravar med Vestlandskittel? I Caesar, C., Gustin, I., Iregren, E., Petersson, B., Rudebeck, E. Räf, E. & Ströbeck, L. (red.). *Han Hon Den Det. Att integrera genus och kön i arkeologi*. University of Lund, Institute of Archaeology, Report Series No. 65.
- Hodder, I. 1982. *The Present Past*. Batsford. London.
- Hodder, I. 1999. *The Archaeological Process*. Blackwell Publishers. Oxford.
- Holck, P. 1983. Notat i topografisk arkiv 22. juli 1983. Bergen Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Huntington, R. & Metcalf, P. 1979. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Rituals*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hvoslev Krüger, S. 1988. Bjørneklør fra vestlandske graver. I Indrelid, S., Kaland, S. & Solberg, B. (red.). *Festskrift til Anders Hagen. Arkeologiske Skrifter* 4. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen. 357-366.
- Härke, H. 1992. Changing Symbols in a Changing Society: the Anglo-Saxon weapon burial rite in the seventh century. I Carver, M.O.H. (red.). *The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in North-Western Europe*. The Boydell Press. Woodbridge. 149-165.
- Härke, H. 1997. Material Culture as Myth: Weapons in Anglo-Saxon Graves. I Jensen, C.K. & Høilund Nielsen, K. (red.). *Burial & Society. The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Aarhus University Press. Aarhus. 119-127.
- Høilund Nielsen, K. 1997. Animal Art and the Weapon-Burial Rite – a Political Badge? I Jensen, C.K. & Høilund Nielsen, K. (red.). *The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Aarhus University Press. Aarhus. 129-148.
- Høystad, O.M. 1994. *Det menneskelege og naturen. Innføring i filosofisk antropologi*. Det Norske Samlaget. Oslo.
- Håland, R. 1988. The role of ethno-archaeology and experimental archaeology in the interpretation of prehistoric societies. I Indrelid, S., Kaland, S. & Solberg, B. (red.). *Festskrift til Anders Hagen. Arkeologiske Skrifter* 4. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen. 130-139.

- Jenkins, R. 1982. Pierre Bourdieu and the reproduction of determinism. *Sociology* Vol. 16, No. 2. 270-281.
- Jenkins, R. 1992. *Pierre Bourdieu*. Routledge. London & New York.
- Jenkins, R. 1996. *Social Identity*. Routledge. London & New York.
- Jenkins, R. 1997. *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. SAGE Publications. London.
- Jensen, O.W. 2000. Between body and artefacts. Merleau-Ponty and archaeology. I Holtorf, C. & Karlsson, H. (red.). *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21<sup>st</sup> Century*. Bricoleur Press. Göteborg. 53-67.
- Jensen, O.W. & Karlsson, H. 1998. *Aktuell samhällsteori och arkeologi. Introduktion till processuellt och postprocessuellt tänkande*. Gotarc Serie C, Arkeologiska Skrifter No. 20. Institutionen för arkeologi, Göteborgs Universitet. Göteborg.
- Johnsen, H. & Olsen, B. 1992. Hermeneutics and Archaeology. On the Philosophy of Contextual Archaeology. *American Antiquity* 57 (3). 419-436.
- Johnson, M. 1989. Conceptions of Agency in Archaeological Interpretation. *Journal of Anthropological Archaeology* 8. 189-211.
- Jones, S.T. 1997. *The Archaeology of Ethnicity*. Routledge. London & New York.
- Jørgensen, R. 1988. Spannforma leirkar. Opphavsproblemene sett fra en Nordskandinavisk synsvinkel. *Viking* Bind LI. Norsk Arkeologisk Selskap. 51-65.
- Kaliff, A. 1992. *Brandgravskick och föreställningsvärd. En religionsarkeologisk diskussion. Occasional Papers in Archaeology* 4. Societas Archaeologica Upsaliensis. Uppsala.
- Kleppe, E.J. 1993. On the Provenance of Bucket-Shaped Pottery. *Acta Archaeologica* vol. 64. 293-300.
- Kleppe, E.J. & Simonsen, S.E. 1983. Bucket-Shaped Pots – a West-Norwegian Ceramic Form. Experiments with Production Methods. *AmS-Skrifter* 10. Stavanger.
- Kolltveit, O. & Næss, A. 1949. *Strandebarm og Varaldsøy i gamal og ny tid*. 1. Bandet. Strandebarm og Varaldsøy Bydeboknemnd.
- Kortner, O., Munthe, P. & Tveterås, E. 1994 (1988). *Aschehoug og Gyldendals store norske leksikon*. Kunnskapsforlaget. Oslo.
- Kristoffersen, K.K. 1991. *Transition Rites in Western Norway during the Early Iron Age – a study of mortuary treatment and behaviour*. Hovedfagsoppgave i arkeologi med vekt på Norden. Universitetet i Bergen. Bergen.
- Kristoffersen, S. 1993. Gård og gjenstandsmateriale – sosial sammenheng og økonomisk struktur. I Bakka, E., Kristoffersen, S., Straume, E., Lie, R. & Sellevold, B.: Modvo – et gårdsanlegg fra eldre jernalder i Hafslø, Indre Sogn. I Solberg, B. (red.). *Minneskrift til Egil Bakka. Arkeologiske Skrifter* 7. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. Bergen.
- Kristoffersen, S. 1995. Transformations in Migration Period Animal Art. *Norwegian Archaeological Review* Vol. 28, No. 1. 1-17.
- Kristoffersen, S. 1999. Migration Period chronology in Norway. I Hines, J., Nielsen, K.H. & Siegmund, F. (red.). *The Pace of Change. Studies in Early-Medieval Chronology*. Oxbow Books, Oxford. 93-114.
- Kristoffersen, S. 2000a. Expressive objects. I Olausen, D. & Vankilde, H. (red.). *Form, Function & Context. Material Culture studies in Scandinavian archaeology*. Acta Arcaeologica Lundensia, series in 8, No. 31. Almqvist & Wiksell International. Lund. 265-274.

- Kristoffersen, S. 2000b. *Sverd og Spenne. Dyreornamentikk og sosial kontekst*. Studia humanitatis Bergensia Nr. 13. Høgskoleforlaget. Kristiansand.
- Kristoffersen, S. *in press*. "To lock and to keys". Symbolism in rites of transition. I *Celebrations, Sanctuaries and Vestiges of Cult Practices. Papers from the Norwegian Institute in Athens* Nr. 6.
- Kus, S. 1992. Toward an Archaeology of Body and Soul. I Gardin, J.-C. & Peebles, C. (red.). *Representations in Archaeology*. Indiana University Press. Bloomington & Indianapolis.
- Kyvik, G. 2001. Fenomenologiske perspektiver på tid i arkeologi. *Meta. Medeltidsarkeologisk tidsskrift* Nr. 3. 49-57.
- Lakoff, G. & Johnson, M. 1980. *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press. Chicago & London.
- Lakoff, G. & Johnson, M. 1999. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Basic Books. New York.
- de Lange, E. 1914. Rapport i topografisk arkiv juli 1914. Bergen Museum, Universitetet i Bergen.
- van der Leeuw, S. 1993. Giving the potter a choice. I Lemmonier, P. (red.). *Technological Choices. Transformations in material cultures since the Neolithic*. Routledge. London & New York. 238-288.
- Lemmonier, P. 1993. Introduction. I Lemmonier, P. (red.). *Technological Choices. Transformations in material cultures since the Neolithic*. Routledge. London & New York. 1-35.
- Leroi-Gourhan, A. 1993 (1964). *Gesture and Speech*. MIT Press. Massachusetts.
- Lillehammer, G. 1996. *Død og grav. Gravsikkert på Kvasheimfeltet, Hå i Rogaland, SV-Norge*. AmS-Skrifter 13. Stavanger.
- Lorange, A. 1876. *Samlingen af Norske Oldsager i Bergens Museum*. J.D. Beyers Bogtrykkeri. Bergen.
- Magnus Myhre, B. (red.). 1971. Tilvekstfortegnelse 1962-66. Historisk Museum, Universitetet i Bergen.
- Magnus, B. 1980. On mending of bucket-shaped pots of the Migration Period in Norway. I *Studien zur Sachsenforschung 2*. Niedersächsisches Landesmuseum Hannover. Hildesheim. 275-288.
- Magnus, B. 1982. På sporet etter et utdødd håndverk. Pottemakerkunst i folkevandringstiden (400-550 e.Kr.). Sunnmøres forhistorie. Artikkelen nr. 11. *Sunnmørsposten* fredag 27. august. Ålesund.
- Magnus, B. 1984. The interlace motif on the bucket-shaped pottery of the Migration Period. I *Festskrift til Thorleif Sjøvold på 70-årsdagen*. Universitetets Oldsaksamlings Skrifter. Ny rekke, nr 5. 139-157.
- Magnus, B. 1988. Eggjasteinen – et dokument om sjamanisme i jernalderen? I Indrelid, S., Kaland, S. & Solberg, B. (red.). *Festskrift til Anders Hagen. Arkeologiske Skrifter 4*. Historisk Museum, Universitetet i Bergen. 342-356.
- Merleau-Ponty, M. 1969. *Tegn. Udvalgte essays*. Rhodos. København.
- Meskell, L. 1996. The Somatization of Archaeology: Institutions, Discourses, Corporeality. *Norwegian Archaeological Review* Vol. 29, No. 1.
- Meskell, L. 1999. *Archaeologies of Social Life. Age, Sex, Class et cetera in Ancient Egypt*. Blackwell Publishers. Oxford.
- Meskell, L. 2001. Archaeologies of Identity. I Hodder, I. (red.). *Archaeological Theory Today*. Polity Press/Blackwell Publishers. Cambridge & Oxford.



- Meulengracht Sørensen, P. 1995. *Fortelling og ære. Studier i islændingesagaerne*. Universitetsforlaget. Oslo.
- Miller, D. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Basil Blackwell. Oxford.
- Moore, H.L. 1990. Paul Ricoeur: Action, Meaning and Text. I Tilley, C. (red.). *Reading Material Culture*. Basil Blackwell. Oxford. 85-120.
- Moore, H.L. 1994. *A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender*. Polity Press. Cambridge.
- Murray, O. 1990. Symptotic History. I Murray, O. (red.). *Symptotica. A Symposium on the Symposion*. Clarendon Press. Oxford.
- Myhre, B. 1980. *Gårdsanlegget på Ullandhaug I. Gårdshus i jernalder og tidlig middelalder i Sørvest-Norge. AmS-Skrifter 4*. Stavanger.
- Myhre, B. 1987. Chieftains' graves and chieftom territories in South Norway in the Migration Period. *Studien zur Sachsenforschung 6*. Niedersächsisches Landesmuseum Hannover. Hildesheim. 169-187.
- Myhre, B. 1991. Bosetning og politisk organisasjon i Vest-Norge før vikingtid. *Nordatlantiske foredrag. Seminar om nordatlantisk kulturforskning i Nordens Hus på Færøerne, 27.-30. august 1990*. Tórshavn. 10-19.
- Nicolaissen, O. 1920. Urner fra Nord-Norges graver. *Tromsø Museums Årshefter 45*, Nr. 4.
- Norr, S. 1996. A Place for Proletarians? A Contextual Hypothesis on Social Space in Roman and Migration Period Long-Houses. *Current Swedish Archaeology Vol. 4*. 157-164.
- Norr, S. 1998. *To Rede and to Rown. Expressions of Early Scandinavian Kingship in Written Sources. Occasional Papers in Archaeology 17*. Uppsala.
- Näsman, U. 1988. Analogislutning i nordisk jernalderærkeologi. Et bidrag til utviklingen af en nordisk historisk etnografi. I Mortensen, P. & Rasmussen, B.M. (red.). *Fra Stamme til Stat i Danmark 1. Jernalderens stammesamfund*. Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXII. Århus. 123-140.
- Näsman, U. 1998. The Scandinavians' View of Europe in the Migration Period. I Larson, L. & Stjernquist, B. (red.). *The World-View of Prehistoric Man. Papers presented at a symposium in Lund, 5.-7. May, 1997. Konferenser 40*. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Stockholm.
- Næss, J.-R. 1996. *Undersøkelser i jernalderens gravskikk på Voss. AmS-Rapport 7*. Stavanger.
- Obeyesekere, G. 1990. *The Work of Culture. Symbolic Transformations in Psychoanalysis and Anthropology*. The University of Chicago Press. Chicago & London.
- Oldtiden. Tidsskrift for norsk forhistorie* 1918. Bind VII. Bergens Museums tilvekt 1914-15. Kristiania.
- Olsen, B. 1997. *Fra ting til tekst. Teoretiske perspektiv i arkeologisk forskning*. Universitetsforlaget. Oslo.
- Olsen, B. & Kobylinski, Z. 1991. Ethnicity in anthropological and archaeological research. *Archaeologica Polona Vol. 29*. 5-27.
- Oma, K. 2001. Hesten i jernalderen – i brytingspunktet mellom ”seige” strukturar og endring i den materielle kulturen. *Primitive tider 4*. 37-49.
- Peristiany, J.G. & Pitt-Rivers, J. 1992. Introduction. I Peristiany, J.G. & Pitt-Rivers, J. (red.). *Honour and Grace in Anthropology*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Quinn, N. 1991. The Cultural Basis of Metaphor. I Fernandez, J.W. (red.). *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford University Press. Stanford.

- Ramquist, P.H. 1991. Perspektiv på regional variation och samhälle i Nordens folkvandringstid. I Fabech, C. & Ringvedt, J. (red.). *Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringstid. Beretning fra 1. nordiske jernaldersymposium på Sandbjerg Slot 11.-15. april 1989. Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXVII*. Jysk Arkæologisk Selskab. Aarhus Universitetsforlag. Aarhus. 305-318.
- Randers, K. 1988. Sakrishaugen på Voss. Utgravingsrapport i topografisk arkiv. Bergen Museum, Universitetet i Bergen.
- Richards, J.D. 1992. Anglo-Saxon Symbolism. I Carver, M.O.H. (red.). *The Age of Sutton Hoo. The Seventh Century in North-Western Europe*. The Boydell Press. Woodbridge.
- Ringstad, B. 1991. Graver og ideologi. Implikasjoner fra vestnorsk folkevandringstid. I Fabech, C. & Ringvedt, J. (red.). *Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringstid. Beretning fra 1. nordiske jernaldersymposium på Sandbjerg Slot 11.-15. april 1989. Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXVII*. Jysk Arkæologisk Selskab. Aarhus Universitetsforlag. Aarhus. 141-150.
- Rolfsen, P. 1974a. Båtnaust på Jærkysten. *Stavanger Museums Skrifter* bind 8. Stavanger.
- Rolfsen, P. 1974b. Når og hvor oppstod det spennformete leirkaret? *Viking* bind XXXVIII. Norsk Arkeologisk Selskap.
- Rowlands, M. 1998. Objectivity and Subjectivity in Archaeology. I Kristiansen, K. & Rowlands, M. (red.). *Social Transformations in Archaeology. Global and Local Perspectives*. Routledge. London & New York. 29-39.
- Rygh, O. 1999 (1885). *Norske Oldsager*. Faksimileutgave. Tapir Forlag. Trondheim.
- Salin, B. 1904. *Die Atgermanische Thierornamentik*. Stockholm & Berlin.
- Shetelig, H. 1904. Spandformede leirkar fra folkevandringstiden. *Foreningen til norske fortidsminnesmerkers bevaring. Aarsberetning for 1904*. Kristiania. 42-91.
- Shetelig, H. 1912. *Vestlandske graver fra jernalderen. Bergen Museum Skrifter* Bd. II, No. 1. John Griegs boktrykkeri. Bergen.
- Shetelig, H. 1917. Nye jernaldersfunn paa Vestlandet. *Bergens Museums Aarbok* 1916-17. Historisk-antikvarisk rekke. Nr. 2. Bergen. 1-86.
- Sigurðsson, J.V. 1997. Den islandske fristatshøvdingen. I Krøger, J.K. (red.). *Rikssamlinga. Høvdingmakt og kongemakt*. Dreyer Forlag. Stavanger. 22-35.
- Simmel, G. 1978. *The Philosophy of Money*. Rutledge & Kegan Paul. London & Boston.
- Sjøvold, Th. 1945. Innberetning i topografisk arkiv oktober 1945. Bergen Museum, Universitetet i Bergen.
- Sjøvold, Th. 1962. *The Iron Age Settlement of Arctic Norway. A Study in the Expansion of European Iron Age Culture Within the Arctic Circle*. Norwegian Universities Press. Tromsø & Oslo.
- Solberg, B. 2000. *Jernalderen i Norge. Ca 500 f.Kr.-1030 e.Kr.* J.W. Cappelens Forlag. Oslo.
- Solberg, B., Nygaard, S. & Geber, Ø. 1996. *Tilvekstfortegnelse*. Arkeologisk Institutt – Bergen Museum, Universitetet i Bergen.
- Solli, B. 1999. Odin – the *queer*? Om det skeive i norrøn mytologi. I Fuglestad, I., Gansum, T. & Opedal, A. (red.). *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen. AmS-Rapport* 11B. Stavanger. 393-427.
- Sognnes, K. 1977. Fortida i Eidfjord, Ulvik og Granvin. I Kolltveit, O. (red.). *Granvin, Ulvik og Eidfjord i gamal og ny tid. Bygdesoga I*. Granvin, Ulvik og Eidfjord Bygdeboknemnd.

- Stefánsson, F. & Sørensen, A. 1998 (1979). *Religion/Livsanskuelse. Gyldendals Religionsleksikon*. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag. København.
- Steinsland, G. 1991a. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogami-myten i Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal og Hyndluljóð*. Solum Forlag. Oslo.
- Steinsland, G. 1991b. Dødsbryllupet. I Alhaug, G., Kruken, K. & Salvesen, H. (red.). *Hederskrift til Nils Hallan på 65-årsdagen 13. desember 1991*. Novus Forlag. Oslo. 421-435.
- Steinsland, G. 1992. Døden som erotisk lystreise. I Hødnebo, F. (red.). *Eyvindarbók: festskrift til Eyvind Fjeld Halvorsen 4. mai 1992*. Institutt for nordistikk og litteraturvitenskap, Universitetet i Oslo. 319-332.
- Steinsland, G. 1997. *Eros og død i norrøne myter*. Universitetsforlaget. Oslo.
- Steuer, H. 1989. Archaeology and History: Proposals on the Social Structure of the Merovingian Kingdom. I Randsborg, K. (red.). *The Birth of Europe: Archaeology and Social Development in the First Millennium A.D.* Analecta Romana Instituti Danici. Roma. 100-121.
- Storm Munch, J. 1962. Boplasser med asbest-keramikk på Helgelandskysten. *Acta Borealia. B. Humaniora* No. 7. Tromsø. 3-47.
- Stout, A.M. 1986. The Finer Handled Vessels of Western Norway's Early Iron Age. *Arkeologiske Skrifter* 3. Historisk Museum, Unversitetet i Bergen. Bergen. 7-85.
- Straume, E. 1987. *Gläser mit Facettenscliff aus skandinavischen Gräbern des 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr.* Universitetsforlaget. Oslo.
- Stylegar, F.-A. 1995. *Dialoger med de døde. Arkeologien og gravskikken*. Hovedfagsoppgave i nordisk arkeologi. Universitetet i Oslo. Upublisert.
- Tacitus, C. 1968. *Agricola og Germania*. Thorleif Dahls kulturbibliotek. H. Aschehoug & Co. Oslo.
- Tarlow, S. 1999. *Bereavement and Commemoration. An Archaeology of Mortality*. Blackwell Publishers. Oxford.
- Tilley, C. 1999. *Metaphor and Material Culture*. Blackwell Publishers. Oxford.
- Treherne, P. 1995. The warrior's beauty: the masculine body and self-identity i Bronze-Age Europe. *Journal of European Archaeology* 3:1. 105-144.
- Turner, T. 1980. The Social Skin. I Cherfas, J. & Lewin, R. (red.). *Not Work Alone: A Cross-Cultural View of Activities Superfluous to Survival*. SAGE Publications. Beverly Hills.
- Turner, V. 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press. Ithaca & London.
- Wiker, G. 2001. Om konstruksjon av ny menneskelig identitet i jernalderen. *Primitive tider* 4. 51-72.
- Østerberg, D. 1995. Innledning. I Bourdieu, P. 1995. *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Pax Forlag. Oslo.
- Østerberg, D. 1997. *Sosiologiens nøkkelbegreper og deres opprinnelse*. Cappelen Akademisk Forlag. Oslo.
- Oestigaard, T. 1997. Hvordan tolke et arkeologisk materiale? Forståelse av fortiden gjennom bruk av analogi og etnoarkeologi. *Arkeo* Nr. 2. 20-24.
- Oestigaard, T. 1998. *The deceased's life cycle rituals: present cremation burials for interpretations of the past: an ethnoarchaeological study of funeral practices in Nepal*. Hovedoppgave i arkeologi. Universitetet i Bergen. Upublisert.

Oestigaard, T. 1999. Cremations as transformations: when the dual cultural hypothesis was cremated and carried away in urns. *European Journal of Archaeology* Vol. 2 (3). 345-364.

Oestigaard, T. 2000. Sacrifices of Raw, Cooked and Burnt Humans. *Norwegian Archaeological Review* Vol. 33, No. 1. 41-58.