

Gro O. Kyvik

# Fenomenologiske perspektiver: Gravritualer i bronsesalder

*Meanings just ain't in the head*

Hilary Putnam

*the End of the World has already occurred, although it is to be repeated in a more or less distant future. [...] Clearly, this End of the World was not final; rather, it was [...] followed by the emergence of a virgin Earth [...] - cosmogony.*

Mircea Eliade

# Introduksjon



---

“Life-World; also: World of everyday life. The total sphere of experiences of an individual which is circumscribed by the objects, persons, and events encountered in the pursuit of the pragmatic objectives of living. It is a “world” in which a person is “wide-awake”, and which asserts itself as the “paramount reality” of his life” (Schutz 1970:320). Begrepet *livsverden* er opprinnelig en filosofisk kategori som har vært underliggende i store deler av den filosofiske og sosiologiske tenkningen siden mellomkrigstiden (Stadil & Jensen 1988:1). I sosiologien kan interessen for livsverdensbegrepet forstås i relasjon til generelle endringer i forskningen og i forskningsområder fra analyser av strukturer til “det levde liv” (Mortensen 1988: 41). Disse livsverdensanalysene henter inspirasjon fra tradisjonell fenomenologisk sosiologi slik den kjennes fra Alfred Schutz klassiske arbeider og Schutz-inspirerte amerikanske sosiologer som Peter L. Berger og Harold Garfinkel (ibid.:44).

Schutz arbeider var rettet mot en overføring av Edmund Husserls transcendentalfilosofiske fenomenologi til en sosiologisk fenomenologi, eller snarere en fenomenologisk sosiologi (Schutz 1940, 1970, 1971). Det er i Husserls sene arbeider vi finner, om ikke den første anvendelsen av livsverdensbegrepet, så antakelig den første systematiske utarbeidelsen av temaet livsverden (Olesen 1988:3). Av Husserls arbeider er hans analyse av livsverdenen blant dem som har fått mest oppmerksomhet også utenfor den fenomenologiske filosofien, for eksempel hos Jürgen Habermas og altså i deler av sosiologien (Zahavi 1997:137f). Habermas undersøkelser av dualismen mellom system og livsverden henter inspirasjon både fra Husserl og, i mer direkte forstand, fra Schutz (Mortensen 1988:45ff, se også Habermas [1981] 1997). I dag utgjør de sosiologiske livsverdensanalysene ofte et *supplement* til analyser av system og “ikke-livsaktige” trekk ved samfunnet, og her spiller Habermas ideer en sentral rolle (Mortensen 1988:45ff). Slike samfunnsanalyser tenderer mot å konstruere opposisjonelle relasjoner mellom på den ene siden det levde liv, og på den andre siden selvstendigjorte systemer eller samfunnet som frigjort mekanisme (ibid). Et problem ved dette er at strukturer og systemer ofte fremstår som samfunnets grunnleggende komponenter og menneskenes handlinger som determinert av systemet.

Sosiologiske livsverdensanalyser opererer ofte med problemstillinger som tar utgangspunkt i ulike grupper av menneskers livsformer. På bakgrunn av

slike analyser fremkommer kategorier og begreper som for eksempel; subkultur, livsstil, et klasseteoretisk livsformsbegrep og et *kultursosiologisk, fenomenologisk hverdagslivsbegrep* (Mortensen 1988:52f, se også Højrup 1996 og Bloch et.al 1988). Det er det fenomenologiske hverdagslivsbegrepet som er av størst interesse i denne sammenheng. Dette har blitt systematisk gjennomarbeidet av Birte Bech-Jørgensen (1988, 1993), og har Schutz' begrep om *verden-innenfor-rekkevidde* og Henri Bergsons fenomenologiske analyser av forholdet mellom indre og ytre tidsbevissthet, *durée* og *temps*, som basis.

I arkeologien finner vi også begreper som innholdsmessig likner dem som fremkommer i de sosiologiske livsverdensanalysene. Anvendelsen av slike begreper i arkeologisk sammenheng kan delvis forstås på bakgrunn av kritikken mot arkeologiske analyser som søker å forstå samfunn med utgangspunkt i overregionale systemer og strukturer ("top down" perspektiver eller makro-analyser), fremfor i lokale forhold og menneskelig interaksjon ("bottom up" perspektiver eller mikro-analyser). I denne kritikken kommer for eksempel kulturbegrepet i en vanskelig posisjon, fordi det har sterke konnotasjoner til makro-analyser. I stedet foretrekkes begreper som i større grad kan fremme et fokus på det levde liv, det lokale og hverdagslige. Det kan for eksempel være "local society" (Forsberg 1999) hvor betydningen av lokale sosiale enheter, forhold og interaksjon lettere kommer frem. "Levevis" eller "livsform" (Sørensen 1993) er rettet mot å belyse lokale materielle og sosiale forhold, og hvordan mennesker opplever sitt liv og sine omgivelser (ibid:7). Den arkeologiske interessen for det levde livets og hverdagslivets betydning har også sammenheng med innflytelse på faget fra feministisk teori, struktureringsteori og fenomenologi (Thomas 1996: 96). Livet slik det leves og *oppleves*, og den levde erfaring (Meskell 1996), får større oppmerksomhet på bekostning av ikke-livsaktige system og strukturer.

Utgangspunktet for denne analysen er livsverdensbegrepet slik det behandles av Husserl i hans sene arbeider, det vil i første rekke si *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* fra 1937 (Husserl 1970), og videreføringen av begrepet hos Schutz. Schutz var direkte inspirert av Husserls analyser og motivert av et ønske om å tilrettelegge livsverdensbegrepet for anvendelse i samfunnsforskningen. Hos Schutz er livsverden *hverdagslivets* verden. Den er betinget av at det eksisterer en *verden-innenfor-rekkevidde*, og den realiseres gjennom handlende *kropper* (Schutz 1970, 1971; Bech-Jørgensen 1993; Ahnstrøm 1997). Handling er verdenskonstituerende og kroppen er alltid utgangspunktet for handling. På denne måten er kroppen det sentrum som livsverdenen skapes ut fra og i forhold til, og den skapes med utgangspunkt i den verden som til enhver tid er innenfor rekkevidde.

Død forekommer i alle samfunn, og måten man forholder seg til døden på kan fortelle mye om kroppens posisjon og betydning på ulike steder og til ulike tider.

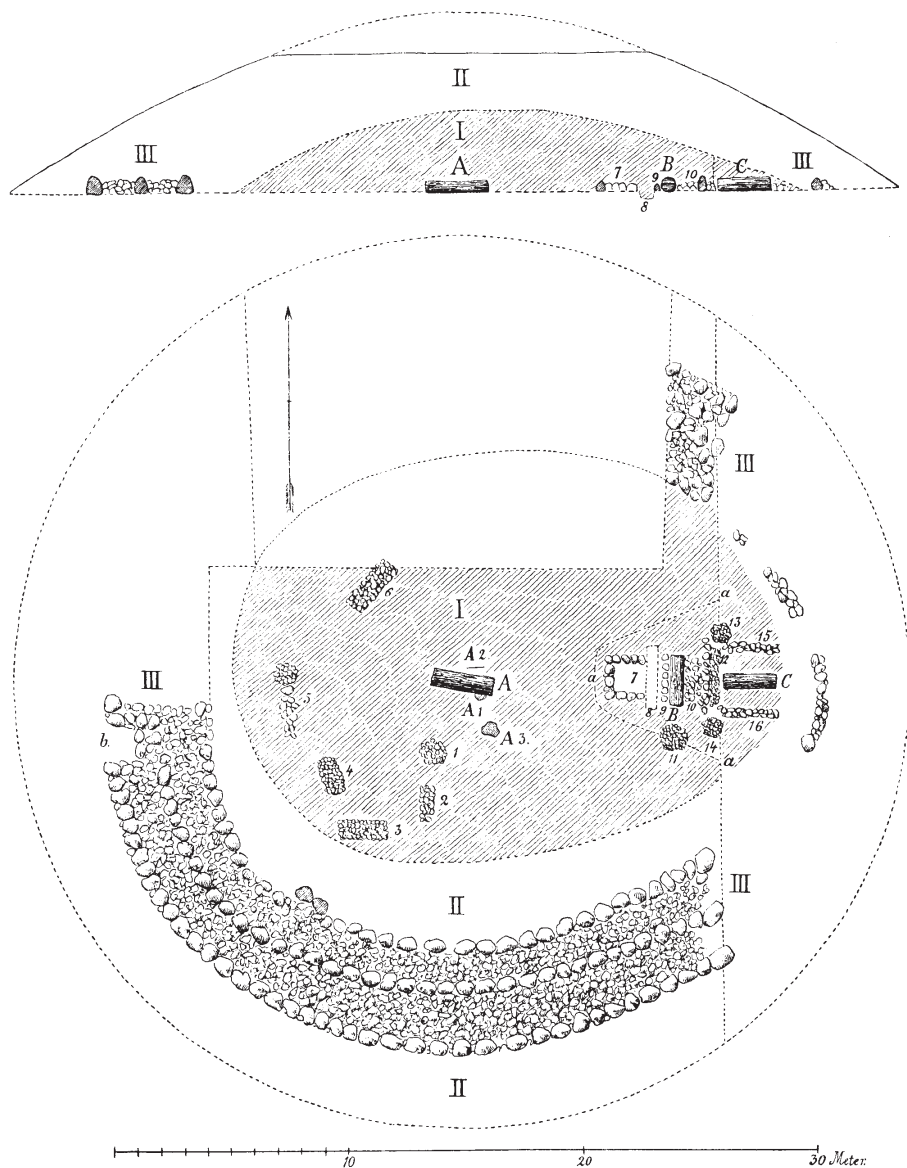


Fig. 1. Plantegning av Borum Eshøj, opprinnelig gjort av C. Engelhardt. Et ekstra stykke av steingjerdet (III) ble tilføyd etter utgravninger av A. Reeh og G. Smith i 1891, og er her gjengitt av Boye etter deres tegninger (Boye 1896:50).

I. Haugkjerne, II. Haugmantel, III. Steingjerde, A. Eikekiste med eldre mann, B. Eikekiste med ung mann, C. Eikekiste med eldre kvinne, A1. Stein, A2. Hasselkjæpp, A3. Stein, a. Markerer ulikheter i haugfyllet, b. Rektangulært rom, 1-6. Ulike steinsetninger, 7. Rektangulær innbegning av stein, 8. Sjakt eller renne, 9-16. Ulike steinsetninger og konstruksjoner.

I døderitualer settes opplevelsen av kroppen og *verden* ”på spissen” (Gell 1992:326f, se også Metcalf & Huntington 1991:25). Det betyr at meningsinnholdet som tillegges kroppen får et forsterket uttrykk i gravsituasjonen og i konfrontasjonen mellom døde og levende. Ritualene befinner seg alltid i en dialektisk og gjensidig avhengig relasjon til den hverdagslige virkeligheten (Gell 1992:326f). Derfor inneholder de avgjørende informasjon om samfunnet som helhet. Døden er en sosial hendelse med sosiale konsekvenser, og dette danner bakgrunnen for den seremonielle prosessen. Borum Eshøj er en eikekistegrav, og opprinnelig en av Danmarks største gravhauger fra bronsealder periode II, nærmere bestemt midten av 1300-tallet BC (fig. 1).

Borum Eshøj er det empiriske utgangspunktet for analysen hvor samspillet mellom overregionale strukturer og livet slik det leves og oppleves i menneskers ”her og nå” vil stå sentralt. For å gripe meningsinnholdet i handlingene, hendelsesforløpet og de materielle elementene vil ritualet bli analysert som prosess. Analysen kommer dermed til å fokuseres på gravskikk fremfor gravgods (jfr. Gansum og Østigård 1999). Dette nødvendiggjør en nærstudie og en rekonstruksjon av det kronologiske forløpet i det aktuelle ritualet.

Flesteparten av de kjente eikekistene ble gravd ut på 1800-tallet og tidlig på 1900-tallet. Bortsett fra de få gravene som har blitt utgravd på 1900-tallet er alle publisert i Vilhelm Boyes bok *Fund av Egekister fra Bronzealderen i Danmark* fra 1896. Borum Eshøj ligger i den vestlige del av Borum Sogn nær Århus i Danmark (Boye 1896:7, fig. 2). Haugen ble delvis utgravd av Engelhardt i perioden juli-september 1875. Arbeidet ble gjenopptatt av Reeh og Smith i 1891, men haugen ble aldri fullstendig gravd og fremdeles gjenstår deler som ikke er undersøkte (Boye 1896; Jensen 1998). Det ble funnet tre personer i eikekister i Borum Eshøj. En eldre mann i 50-60 års alderen lå i haugens sentrum, og en ung mann mellom 20 og 22 år og en eldre kvinne, også hun omkring 50-60 år, ble funnet i haugens østlige ende (Jensen 1998).

På grunn av bevaringsforholdene og funnenes tilstand i flere av haugene med eikekister, har disse vært gjenstand for stor oppmerksomhet i dansk bronsealderforskning. Det siste tiår har nye undersøkelser av haugene resultert i ny kunnskap om eikekistegravene som reiser spørsmål ved tidligere teorier om materialet og åpner for nye tolkninger. Jeg vil ikke gi noen samlet presentasjon av eikekistematerialet. Gode oversiktsverk er skrevet av Vilhelm Boye (1896) og Jørgen Jensen (1998) hvor også senere fremkomne eikekistegraver er representert. For Borum Eshøjs vedkommende vil materialet bli presentert etterhvert som analysen skrider frem. Analysen tar sikte på å fremme en forståelse av de menneskene som deltok i hendelsene ved Borum Eshøj og verden slik de opplevde den. Med hvilket meningsinnhold fremstår det fenomenologiske begrepet livsverden på det stedet hvor Borum Eshøj ble reist og for de menneskene som var til stede under, og deltok i



Fig. 2. Kart over Danmark som viser lokaliseringen av alle hauger med eikekister fremkommet før 1939. Små prikker angir hauger med funn av en kiste, større prikker angir hauger med funn av flere kister (Broholm 1939:13).

hendelsen? Svaret på dette vil hovedsakelig bli søkt med utgangspunkt i opplevelsen av kropp slik opplevelsen fremstår på bakgrunn av handlingene i ritualet.

”Opplevelsen av kropp” henspiller her primært på meningsinnholdet i kroppen slik det manifesterer seg i møtet mellom levende og døde i gravritualet. Jeg

vil altså i første rekke søke å avklare hvordan de gjenlevende forholder seg til de døde og til døden, hvordan forholdet mellom levende og døde realiseres og konsolideres i gravritualet som verden innenfor rekkevidde, og på hvilken måte dette har implikasjoner for den meningen som tillegges kroppen generelt og i samfunnet som helhet. Forholdet til døden er ikke identiske med forholdet til den eller de døde (jfr. Metcalf & Huntington 1991). Personrelaterte forestillinger er preget av kategorier som klasse, rolle, alder og kjønn, og en helhetlig redegjørelse for kroppens betydning i samtiden må selvsagt også omfatte en vurdering av disse. En helhetlig redegjørelse er imidlertid *ikke* et mål i denne sammenhengen. Analysen vil primært være rettet mot en forståelse av døden og livet som grunnleggende dimensjoner ved den meningen som tillegges kroppen i et samfunn.

Det overordnede formålet med analysen er å svare på spørsmålene om *hvordan* og *hva* man med utgangspunkt i Borum Eshøj kan si om den livsverdenen menneskene som oppførte gravhaugen levde i, det vil si verden slik de opplevde, skapte og levde den? Med utgangspunkt i de handlende kroppene, deres forankring i livsverdenslige verdier og samtidige muligheter til å manipulere og endre disse verdier i en verden-innenfor-rekkevidde, er målet å si noe om det livet som utspilte seg i et begrenset område og i en avgrenset kontekst i periode II eldre bronsealder.





---

## Husserl og *Die Krisis*

Husserl introduserte sin fenomenologi for første gang i *Logische Untersuchungen* (1900-01) (Lübcke 1982:35). Store forandringer preget heretter hans arbeider frem til hans siste publikasjon, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie* fra 1937 (Husserl 1970). Livsverden er et sentralt og nytt tema i *Krisis*, men begrepet introduseres i første rekke for å belyse den krisen som (de objektive) vitenskapene befinner seg i, og som en kontrast til den vitenskapelige verden. Livsverden er den før- og uvitenskapelige verden, verden slik den tas for gitt av mennesket til daglig og som objektiv virkelighet. Livsverdenen er hverdagens verden av selvfølgeligheter som ikke er problematisert filosofisk (Olesen 1988, 1994; Mossadeq 1994; se også Husserl 1970:48ff). De europeiske vitenskapenes krise består for en stor del i "the loss of its meaning for life" (Husserl 1970:5). Det kritiske ligger nettopp i atskillelsen av vitenskap og livsverden, og denne atskillelsen kan bestemmes historisk. Livsverdenen er på samme tid opprinnelsen til og underliggende for atskillelsen (Olesen 1988:3ff, Woodruff Smith 1995:361). Vitenskapenes krise fremstår dermed også som selve menneskehetens krise, og har å gjøre med vitenskapenes tap av livsbetydning (Olesen 1988:3, Husserl 1970:48ff). Gjennom redegjørelsen for den krisen som vitenskapene befinner seg i rettes også en kritikk mot vitenskapene. Denne kritikken kan forstås som en forlengelse av objektivismekritikken.

## Objektivismekritikken

Husserls livsverdensanalyse representerer en avklaring av forholdet mellom vitenskapelig teori og førvitenskapelig praktisk orientert erfaring. Store deler av vitenskapene styres av en idé om objektiv erkjennelse befridd fra enhver binding til det subjektive, og det er denne idé Husserl setter spørsmålsteget ved (Zahavi 1997: 138). Overfor den vitenskapelige verden av objektive sannheter, står vår daglige livsverden som en verden av subjekt-relative gittheter. Livsverdenen er et rike av *situasjonssannheter*, og det er disse som utgjør meningsfundamentet for vitenskapenes objektive sannheter (Mossadeq 1994:93). Objektive sannheter er idealer som ikke

kan erfares direkte. De er vitenskapelige konstruksjoner og produkter av logisk-teoretisk tenkning (ibid:92ff, Zahavi 1997:139f).

Kritikken består i at de objektive vitenskapene glemmer at livsverdenen er fundamentet for all praktisk og teoretisk erkjennelse. Verden forblir utematisert i de objektive vitenskapene samtidig som de lever i en illusjon om at de faktisk tematiserer den. Det de objektive vitenskapene forstår med verden er ikke verden i egentlig forstand (Mossadeq 1994:98). Husserl hevder ikke at den naturvitenskapelige utforskningen av virkeligheten er overflødig, kritikken retter seg mot elementer i disse vitenskapenes selvforståelse. Det er nødvendig å ta et oppgjør med den scientistiske oppfattelsen av den virkelige verden som et system av abstrakte og matematiserbare idealiteter, og antakelsen om at det er en bevissthetsuavhengig virkelighet som utforskes (Zahavi 1997:141f). Husserl ser det etter hvert som fenomenologiens hovedoppgave å tematisere livsverdenen. Denne tematiseringen har nettopp i oppgave å redegjøre for verden som fundamentet for all praktisk og teoretisk virksomhet (Mossadeq 1994: 96).

## Den naturlige innstilling og intersubjektiviteten

Troen på at verden eksisterer uavhengig av min bevissthet om den, hører med til det som Husserl kaller den *mundane* innstilling. Den mundane innstilling er også *den naturlige innstilling* til verden (Lübcke 1982:43f). Den naturlige innstilling er en *a priori* (eller ubetinget) forutsetning som alle praktiske og teoretiske handlinger grunner på. Den er altså *alltid* bakgrunn for mine handlinger (Mossadeq 1994:90). Livsverdenen er i følge Husserl intersubjektiv, og den fremstår som objektiv i kraft av å representere *intersubjektiv gyldighet* (Zahavi 1994:104).

Hva dekker så egentlig begrepet livsverden hos Husserl? Livsverdensbegrepet er flertydig. Det innføres indirekte, og begrepets presise betydning avhenger av konteksten. Overordnet kan det imidlertid skilles mellom et *ontologisk* og et *transcendentalt* livsverdensbegrep (Zahavi 1997:143). Det transcendentale livsverdensbegrepet representerer en universell og apriorisk størrelse. Dette vil jeg komme tilbake til senere. Det ontologiske livsverdensbegrepet har flere ulike betydninger. Noen steder betegner det den førvitenskapelige erfaringsverdenen, altså verden slik vi tar den for gitt til daglig, som vi er fortrolige med og ikke stiller spørsmålsteget ved (ibid). Andre steder modifierer Husserl imidlertid denne beskrivelsen, og sier at livsverdenen kan ta opp de vitenskapelige teoriene i seg. Vitenskapen er fundert på livsverdenen og synker med tiden ned i den grunnen den står på. Det vil si at etterhvert som tiden går blir teoretiske antagelser tatt opp i den daglige praksis og blir en del av livsverdenen. For eksempel antar vi alle at jorden er rund, selvom de færreste har sett det (ibid).

## Diskusjon og definisjon av begrepet livsverden

Schutz har en liknende fremstilling av forholdet mellom vitenskap og *hverdagslivets* verden. Til forskjell fra Husserls ontologiske livsverden hvor forholdet til vitenskapen kan sies å være dialektisk, opererer Schutz med et klarere skille mellom vitenskap og hverdagsliv. Vitenskapen tilhører sfæren *ikke-hverdagsliv*. Ikke-hverdagsliv omfatter alle opplevelser, erfaringer og "livsområder" som "overskrider" hverdagslivets verden og ikke kan tas for gitt av den naturlige innstilling. Foruten vitenskap finner vi også for eksempel kunst, politikk, drømmer og religion i denne sfæren. Dette kan klassifiseres som ikke-hverdagsliv, og tilhører dermed alt det som ikke fremstår som selvfølgelig i verden (Schutz 1971:207ff).

Ikke-hverdag er også hos Schutz fundert på hverdagslivets verden. Bindeleddet mellom de to er symboler: "appresentational reference of a higher order in which the appresenting member of the pair is an object, fact, or event within the reality of our daily life, whereas the other appresented member of the pair refers to an idea which transcends our experience of everyday life" (Schutz 1971:331). Symbolene knytter sammen de to sfærene ved at "ideer" eller erfaringer av ikke-hverdagslig art, representeres av objekter, hendelser, handlinger etc. som er tilgjengelige i og tilhører hverdagslivets verden (ibid).

Hver dag beveger mennesket seg mellom de to sfærene, men hverdagslivet oppleves likevel som den altoverskyggende virkeligheten. Problemet er at hverdagslivet tenkes innenfor en dualistisk relasjon til alt det som ikke er hverdagsliv, slik at vi hver dag beveger oss inn og ut av hverdagslivet. Dette impliserer at det eksisterer en motsetning mellom alt det som er naturlig og selvfølgelig, og alt det som ikke er naturlig og selvfølgelig (Bech-Jørgensen 1993:154f). I mange samfunn vil skillet mellom hverdagslige og ikke-hverdagslige erfaringer være ugyldig, fordi grensene mellom religion, politikk, ernæring etc. er flytende og vanskelige å opprettholde annet enn i analytisk forstand. Dersom perspektivet anvendes på slike samfunn, vil resultatet av Schutz atskilte sfærer bli at man her ikke har verken hverdagsliv (identifisert med selvfølgeligheten) eller ikke-hverdagsliv (identifisert med det ikke- selvfølgelige). Også det moderne hverdagslivet er kjennetegnet av stadige konfrontasjoner med opplevelser som ikke er selvfølgelige (Bech-Jørgensen 1988, 1993). Samfunnet er hele tiden i endring. Det skjer stadig forskyvninger og brudd i hverdagens orden, og dette må inngå i det vi definerer som hverdagsliv; livet vi lever hver dag (ibid).

Hos Husserl finner vi *en* verden; livsverden (Woodruff Smith 1995:360ff). Forholdet mellom vitenskap og livsverden er ikke dualistisk. Vitenskapene vokser ut av livsverdenen for i sin tur å inkorporeres i denne. Erfaringer som er knyttet til religion, politikk og andre ikke-selvfølgeligheter kan anses å stå i en tilsvarende relasjon til livsverdenen som det vitenskapene gjør. Det er ikke et motsetningsforhold mellom den selvfølgelige livsverdenen og ikke-selvfølgelighetene. Snarere er det snakk

om et gjensidig og tilbakevirkende avhengighetsforhold. Forestillingsverdenen inngår i den verden vi med den naturlige innstilling opplever som selvfølgelig.

## Ontologisk vs. transcendentalt livsverdensbegrep og fenomenologisk metode

Det knytter seg flere problemer til anvendelsen av fenomenologiske begreper og perspektiver i arkeologisk sammenheng. Verken Husserl eller Schutz sine begreper er utviklet for empiriske undersøkelser av samfunnet. Fenomenologiske undersøkelser må ikke forveksles med empiriske samfunnsundersøkelser. Undersøkellesområdet til den fenomenologiske sosiologien er kategorier eller *fenomener* som er forutsetninger i empiriske samfunnsanalyser, men som sjelden problematiseres eksplisitt. Eksempler på slike fenomener kan være: Kommunikasjon - hvordan er gjensidig forståelse og kommunikasjon overhodet mulig? Handling - hvordan er det mulig for mennesket å utøve meningsfulle handlinger? Slike spørsmål kan ikke besvares ved sosialvitenskapelige metoder, men forutsetter filosofiske analyser (Schutz 1971: 114ff).

Begrepene Schutz utvikler gjennom sine fenomenologiske undersøkelser må derfor forstås som universelle og aprioriske størrelser. Hverdagslivets verden er ikke forankret i tid og rom. Begrepet forteller ikke noe om innholdet i konkrete livsverdener. Dersom livsverdenen skal få et slikt innhold må den forankres i tid og rom, og troen på verdens virkelighet må tillegges et kvalitativt meningsinnhold. Den naturlige innstilling må med andre ord *betinges*, og betingelsenes art og måten å håndtere betingelsene på må undersøkes (Bech-Jørgensen 1993).

Husserls transcendentale livsverdensbegrep er også ubetinget og universelt. Det er uten historisk binding og har blitt kritisert for å være ahistorisk eller historieløst og statisk (Olesen 1988:8). Det markante ved det *ontologiske* livsverdensbegrepet er at det nettopp *ikke* er statisk. Enhver konkret livsverden har en tilblivelseshistorie, og er under stadig utvikling (Zahavi 1997:144). Det er den dialektiske relasjonen mellom selvfølgelige og ikke-selvfølgelig forhold som er bakgrunnen for at livsverdenen kontinuerlig endres. Her er det imidlertid viktig å huske at livsverdenen er intersubjektiv. Den er ingen uavhengig mekanisme eller struktur. Livsverdenen utgjøres av helheten av handlende subjekters omgang med hverandre og med verden.

Husserl mener at det *ikke* er fenomenologisk tilstrekkelig å foreta en empirisk utforskning av livsverdenen. Den *filosofiske* oppgaven består i å kartlegge livsverdenens apriori. Det er med andre ord utforskningen av det transcendentale livsverdensbegrepet som er fenomenologiens område. Denne transcendentalfilosofiske oppgaven må foretas i henhold til den fenomenologiske metoden (Zahavi

1997:146). Det fenomenologiske idealet er å utelukkende forholde seg til det som kommer til syne (Olesen 1988:6), eller fenomenene. Filosofiens grunnlag skal derfor være en *teorifri, rent beskrivende lære om fenomenene: fenomenologien* (Lübcke 1982:43). Dette er imidlertid også fenomenologiens problem, for hvordan er det fenomenale tilgjengelig som sådan? (Olesen 1988:6). Enkelt forklart kan man si at formålet med den fenomenologiske metoden er å nå frem til en ren og forutsetningsløs beskrivelse av det vi erfarer, slik vi virkelig erfarer det (Bech-Jørgensen 1993:90). Fenomenologisk reduksjon er metodens mest grunnleggende prosedyre. Denne betegner en tilnærming til et objekt, en hendelse eller et *fenomen* hvor alle forestillinger og forhåndsantagelser om dets ontologiske natur "renses bort" eller settes til side. Kognitive opplevelser av fenomenet kan på denne måten reduseres til en opplevelse av dets essensielle former eller morfologiske strukturer (Schutz 1970:321).

"The constructs of the social sciences are [...] constructs of the second degree, namely constructs of the constructs made by the actors on the social scene" (Schutz 1970:273). Fenomenologien er en *eidetisk* vitenskap. Den er utviklet for å hankses med essens, ikke eksistens. Den hverdagslige sfæren kan også være et objekt for eidetisk utforskning (Schutz 1971:113), men dette må ikke forveksles med utforskning av konkrete empiriske forhold. Det er de generelle prinsippene som mennesket organiserer sine erfaringer etter, som er den fenomenologiske sosiologiens område (Schutz 1970:273). Håkan Karlssons metateoretiske og fenomenologiske analyse av *den arkeologiske tenkningen* i boken *Re-thinking Archaeology* (1998), er et eksempel på eidetisk utforskning innen arkeologien.

Fenomenologisk kan man altså ikke stoppe ved en ontologisk analyse av livsverdenen, ontologiske analyser hører den naturlige innstilling til. I *arkeologisk* sammenheng er det ikke tilstrekkelig med filosofiske analyser av universelle strukturer dersom formålet er å si noe om konkrete forhistoriske samfunn. Arkeologi er en humanvitenskap, og humanvitenskapelige teorier er ontologiske fordi de handler om mennesker og det å være menneske (Oestigaard 2000:47). Ontologiske forhold må utforskes empirisk, og fenomenologien står dermed ikke i et uproblematisk forhold til de deskriptive og fortolkningsmessige problemene som en samfunnsforsker står ovenfor (Gell 1992:264). Når jeg velger å ta utgangspunkt i Husserls ontologiske livsverdensbegrep, må det forstås på bakgrunn av fagdisiplin. Anvendelsen av fenomenologiske begreper og perspektiver direkte på et empirisk materiale, er ikke fenomenologisk utforskning av verden i egentlig (filosofisk) forstand. Husserl mente imidlertid at filosofiens fremste oppgave er å utgjøre grunnlag for og inspirere andre vitenskapsdisipliner. Filosofer er gjennom sin "filosofering" "functionaries of mankind" (Husserl 1970:17). Med dette som premiss kan fenomenologiske perspektiver tilføre arkeologien mye verdifullt også på andre måter enn metateoretisk.

# Verden innenfor rekkevidde: kropp, tid og rom



---

## Kroppen hos Husserl

Den ontologiske livsverdenen er i følge Husserl også i besittelse av universelle strukturer. Det er disse strukturene som gjør det mulig å foreta teoretiske utforskninger av livsverdenen og ulike livsverdener. Uten slike universelle strukturer ville både systematiske teorier og interkulturell forståelse ha vært umulig (Zahavi 1997:144ff). Husserl er flertydig i sin redegjørelse for hva disse strukturene består av. Noen steder har han imidlertid en konkret innfallsvinkel, og hevder at enhver livsverden står i et vekselforhold med en *fungerende kroppslighet*. Kroppsligheten er det universelle parameteret livsverdenen er strukturert i forhold til (ibid:146).

Det er i kraft av sin kroppslighet at subjektet har en romlig plassering, og fysiske gjenstander kan bare tre frem for et inkarnert subjekt. Kroppen er en mulighetsbetingelse for andre objekter, og enhver verdenserfaring er formidlet og muliggjort av vår kroppslighet. Kroppen er med andre ord sentrum for enhver opplevelse, og rommet utfolder seg i forhold til dette sentrum. Erfaringer av verden henger også sammen med kroppens bevegelighet. Som erfaringsorgan spiller kroppen en skapende rolle ved enhver opplevelse (Zahavi 1997:108ff).

Kroppen erfares aldri opprinnelig som et objekt. Man *er* sin kropp på en slik måte at kroppen er en integrert del av det personlige jeg. Dermed blir det antropologisk umulig å løsrive kroppen fra bevisstheten og erkjennelsen. Det er kroppens evne til å bevege seg som er grunnlaget for det ”perspektiviske synet på verda og evna til stadig å skifte perspektiv” (Høystad 1994:174). Kroppens bevegelser og handlinger er subjektets virke. Likevel kan kroppen objektiveres og gjøres til objekt for erfaring. Dette kan bare skje i samspill med andre subjekter; ved at andre erfarer min kropp og at jeg i min tur tilegner meg denne erfaringen (Zahavi 1997:11). Herved tingliggjøres kroppen, den blir et objekt blant andre objekter i verden. Denne objektivering av kroppen muliggjør også det objektive rommet (ibid).

## Schutz om handling og hvordan den virksomme kroppen skaper tid og rom

Kroppen eller kroppsligheten er altså i følge Husserl det universelle parameteret som enhver livsverden er strukturert i forhold til. Subjektet har bare en romlig plassering i kraft av sin kropp, og kroppsligheten er en forutsetning for at verden kan fremstå som objektiv. Schutz tillegger også kroppen en sentral rolle i verdenskonstitusjonen. Hverdagslivets verden er en virksom verden (*world of working*) som utgjøres av kroppens bevegelser. Kroppens evne til å bevege seg, er en forutsetning både for tiden og rommet som skapes gjennom kroppens virke (Bech-Jørgensen 1993:93ff).

Kroppsbeggelesene forener indre og ytre handling. Handlinger er i følge Schutz tidsmessig strukturerte. En handling har tre tidsmessige dimensjoner: 1) handling som er i gang og som først erfares senere, 2) intendert handling som er tidstranscendent og som rommer en mulighet for fremtidige erfaringer og 3) avsluttet handling som erfares (i nåtiden) idet dens mening gripes refleksivt (Bech-Jørgensen 1993:93). Handlingenes temporale struktur erfares ikke mens de pågår. Det er først når man i ettertid retter seg refleksivt mot strømmen av handlinger, erfaringer og opplevelser at disse kan organiseres tidsmessig i fortid, nåtid og fremtid (ibid:94).

*Mening* er tidsmessig strukturert på samme måte som handling. Mening fremkommer når tidligere erfaringer vurderes refleksivt og tolkes i nåtid. Mennesket lærer og påvirkes av tidligere handlinger og erfaringer, det vil si gjennom tolkning av levd erfaring. Den refleksive vurderingen av daglige handlinger og opplevelser gjør disse meningsfulle for subjektet, og meningen er i sin tur veiledende for pågående og fremtidige handlinger (Bech-Jørgensen 1993:93, se også Schutz 1971:209ff).

Det er to måter å oppleve handling på i bevisstheten, og det er som indre og ytre handling. Disse to forenes gjennom kroppens bevegelser og de refererer til indre og ytre tid. På dette punktet henter Schutz inspirasjon fra den franske fenomenologen Henri Bergson som skiller mellom *durée* og *temps* (Bech-Jørgensen 1993:94). *Durée* er den indre tiden og kan oversettes med *tidsmessig væren* (ibid). *Durée* "constitutes time in ceaseless emergence" (Adam 1990:24). Den er en fortløpende strøm av indre tilstander og opplevelser som er udifferensierte og integrerte med hverandre. Erindringer og minner binder pågående opplevelser (av handlinger) sammen med fortiden. Forventninger binder opplevelsene sammen med fremtiden. Denne prosessen pågår kontinuerlig, spontant og ureflektert, og den formuleres ikke språklig (Bech-Jørgensen 1993:94).

*Temps* er den ytre tiden, og den er organisert som den differensierte virkeligheten vi lever i hver dag, eller livsverdenen. I livsverdenen skiller vi begivenheter og hendelser fra hverandre, tillegger dem bestemte meningsinnhold og organiserer dem i rekkefølge. Den indre tiden er kvalitativ, og den ytre tiden er kvantitativ. Det vil si at den representerer kvantifisert og romliggjort tid, den er homogen, standardisert,

og samfunnsmessig regulert (Bech-Jørgensen 1993:94). Når tiden tillegges romlige egenskaper får den en fast og håndgripelig kjerne, og kan fremstå som lang eller kort, sirkulær eller lineær (Lundmark 1993:16f). Denne ytre tiden, eller livsverdenens tid, skapes ved at indre tilstander og opplevelser bindes sammen med ytre begivenheter gjennom refleksiv vurdering av handlinger (Bech-Jørgensen 1993:94).

Når vi "lever i" *durée* har vi ikke opplevelser *i* tiden, opplevelsene er tiden (ibid; Adam 1990:24). Det er først når oppmerksomheten rettes mot indre opplevelser at man "trer ut av" *durée*. Gjennom refleksiviteten skapes en ordnet verden med tidsmessige rekkefølger og sammenfall av begivenheter som vi tar for gitt (Bech-Jørgensen 1993:94). Kroppsbevegelsene forener den indre og ytre tidsmessigheten, indre og ytre handlinger, eller de indre tilstandene med (om)verdenen. Herved fremstår en enkelt tidsstrøm; *den levde nåtid*. I den intersubjektive livsverdenen blir dette til *vår gjensidig levde nåtid* (ibid:95). Den gjensidig levde nåtid er romlig lokalisert til det sted i verden hvor kroppen befinner seg. Når kroppen beveger seg blir *der* til *her*, slik at utgangspunktet for subjektens opplevelse av verden endres gjennom bevegelsene. Kroppens bevegelser er handlinger som frembringer endringer i (om)verdenen. Endringene utfolder seg både i et bestemt fysisk og sosialt rom, og i en bestemt tidsmessig rekkefølge. *På denne måten skaper kroppens bevegelser både tid og rom* (ibid).

## Verden innenfor rekkevidde

Livsverdenen er en virksom verden som konstitueres gjennom kroppens bevegelser eller av praktiserende kropper. Livsverdenen er både scene og objekt for våre handlinger og samhandlinger. Vi opererer ikke bare i verden, men påvirker den gjennom våre kroppsbevegelser eller handlinger slik at den ytre verden, dens objekter og forholdet mellom disse, modifiseres og endres. Verden er med andre ord noe vi påvirker med våre handlinger og som igjen påvirker de handlingene vi utfører og "oss" (Schutz 1971:208f).

Det området av den virksomme verden som individet opplever som sin *virkelighetskjerne*, kaller Schutz for verden-innenfor-rekkevidde. Kroppen er som sagt det sentrum som verden omkring oppleves og organiseres i forhold til. Det sted i verden min kropp til enhver tid opptar, mitt faktiske *her*, er utgangspunktet for det området av verden som til enhver tid er innenfor rekkevidde. Dette er den verden av gjenstander og mennesker som kan nås med kroppen og sansene, som kan ses, høres, berøres, *manipuleres* og endres gjennom kroppens bevegelser. Verden innenfor rekkevidde er med andre ord den delen av den ytre verden *jeg faktisk kan handle i* (ibid.:306f). Denne verden er åpen ikke bare for aktuelle, men også for potensielle aktiviteter og relasjoner. Fortiden oppleves som en verden innenfor gjenopprettelig



rekkevidde, fordi det er en selvfølge at handlinger kan gjentas under tilsvarende betingelser og med tilsvarende resultater som tidligere. Fremtiden oppleves som en verden innenfor oppnåelig rekkevidde, på grunn av mulighetene for at handlinger kan nå de mål de retter seg mot. Både fortid og fremtid oppleves dermed som potensielt innenfor rekkevidde (Bech-Jørgensen 1993:95f).

Verden innenfor rekkevidde er en verden av umiddelbare ansikt-til-ansikt relasjoner. Her skaper menneskene seg selv og hverandre gjennom forvaltning og manipulering av historisk og kulturelt overleverte normer, verdier, tradisjoner og samfunnsmessige institusjoner. Objekter og ”ting” er organisert i en sammenhengende struktur hvor kroppen er sentrum. Materielle strukturer bærer i seg kollektive betydninger (intersubjektive meninger) som medvirker til å ramme inn og gjenskape normer og behov. Enkeltmenneskers handlinger bindes sammen med hverandre selv om individene ikke står i en umiddelbar relasjon (Bech-Jørgensen 1988:73). Handlinger er derfor også alltid relatert til livsverdenen i vid forstand. Livsverdenen slik den oppleves av en gruppe mennesker i et bestemt geografisk område til en bestemt tid, er helheten av selvfølgeligheter, antagelser om og erfaringer av verden. Verden innenfor rekkevidde er det området av denne helheten som mennesker til enhver tid kan handle i. Normer, verdier, tradisjoner og institusjoner forvaltes i sosiale kontekster, men har et meningsomfang som strekker seg ut over den aktuelle konteksten. For eksempel i et ritual vil meningsinnholdet i de handlingene som ritualet utgjøres av, være utenfor deltagerens rekkevidde i den forstand at de er relatert til, og har konsekvenser for, opplevelsen av verden i sin helhet.

## Forankring i tid og rom og tilrettelegging for empirisk analyse

Fremdeles fremstår livsverdenen uten et konkret meningsinnhold. Hos Schutz er den som sagt en universell og ubetinget størrelse. Kropp, tid og rom, livsverdenens ”kjerne-elementer”, har ingen kvalitativ mening. Livsverdenen er ”de aktiviteter som med den naturlige innstilling kan tas for gitt” uten hensyn til kvaliteten av disse aktivitetene (Bech-Jørgensen 1993:154). Mye av kritikken mot Schutz har vært rettet mot den manglende empiriske gyldigheten i analysene hans. Kroppene som skaper verden er forskjellige, for eksempel har de ulikt kjønn, men slike forskjeller tillegges ikke betydning hos Schutz (ibid.:156). Det gjør heller ikke forskjeller mellom levende og døde samfunnsmedlemmer. Relasjonen mellom levende og døde i et samfunn er betydningsfull for opplevelsen av kropp og livsverden som helhet. Flere steder spiller de døde en aktiv rolle blant de gjenlevende som forfedre eller liknende, og aktiviteter og ritualer struktureres i forhold til dem.

Livsverdenen må forankres i kronologisk tid og geografisk rom dersom det skal være mulig å si noe om hvordan en bestemt gruppe mennesker opplever verden omkring seg. Opplevelsen av verden avhenger av opplevelsen av kroppen, tiden og rommet, fordi dette er livsverdenens kjerneelementer. Meningsinnholdet i disse elementene vil variere i forhold til geografiske og sosiale omgivelser eller kontekster. Det vil si at ulike sosiale "settinger" skaper ulike opplevelser av kroppen, tiden og rommet. Det meningsinnholdet som tillegges en aktuell sosial kontekst kan beskrives ut fra en analyse av deltakernes forhold til rommet og tiden, samt til seg selv og hverandre (Pahuus 1988:29). Mening skapes som sagt ved refleksiv vurdering og tolkning av tidligere erfaringer. Erfaringer gjøres alltid i materielle og sosiale omgivelser, og mening er derfor alltid avhengig av kontekst. Meningsfulle sosiale kontekster gir menneskene tillit til verden, de gir ontologisk trygghet. Ontologisk trygghet er en betinget utgave av den naturlige innstilling og innebærer en *tro* på verden som grunner i et kvalitativt meningsinnhold. Denne troen må læres og tilegnes gjennom sosiale aktiviteter med bestemte meningsinnhold (Yates 1993:61, etter Giddens 1984:375).

De materielle omgivelsene spiller en aktiv rolle i enhver sosial kontekst og fortolkningssituasjon. Meningsinnholdet i forhistoriske kontekster og datidens opplevelser av verden har avsatt spor i de fysiske omgivelsene. Disse sporene kan utledes av det arkeologiske materialet (Sørensen 1993:4). Gravritualet er en sosial kontekst som etterlater seg materielle spor, og meningsinnholdet i de materielle levningene er et resultat av meningsfulle rituelle handlinger. Handlingene relaterer seg til deltakernes forestillinger om liv og død som settes "på spissen" i konfrontasjonen mellom levende og døde kropp.

## Kroppen som handlingsproblem fremfor systemproblem

I sosiologien har interessen for livsverdensanalyser som sagt vært relatert til en endring i forskningsinteressen fra struktur til "det levde liv". Habermas systematiske arbeider om dualismen mellom system og livsverden har en sentral posisjon i de sosiologiske livsverdensanalysene (Mortensen 1988:41ff, se også Habermas 1997). Et karakteristisk trekk ved mange av disse arbeidene at de understreker behovet for å forankre livsverdensbegrepet og spørre etter det konkrete innholdet i en bestemt gruppe av menneskers livsverden (Mortensen 1988:52). Det er også dette som atskiller dem fra den rent fenomenologiske interessen i begrepet, og som gjør dem interessante i arkeologisk sammenheng.

Et generelt problem ved sosiologiske livsverdensanalyser er imidlertid konsentrasjonen om skjæringspunktet mellom liv og struktur. Analysene synes å bygge på en grunntanke om liv, subjektivitet og samhandling, som styrt og fremmedgjort av det systematisk-strukturelle og av overordnede og frigjorte systemer.

Det menneskelige livet fremstår med andre ord som determinert av ikke-livsaktige strukturer (ibid:56). Dette er problematisk av flere grunner: For det første ignoreres det levde livets innflytelse på systemet. For det andre er det også sentralt å undersøke *hvordan systemet ytrer seg som livsverden*. De ulike delene av samfunnssystemet er også en del av livsverdenen. Systemet er til stede i verden og inngår i et dialektisk forhold til det levde livet (ibid:56ff). For det tredje fremstår kroppen som et *systemproblem*. Kroppen reduseres lett til et funksjonelt samfunnsproblem dersom utgangspunktet er systemer og struktur (Frank 1991:47). De sosiologiske livsverdensanalysene representerer i seg selv en vending bort fra systemet og mot det levde livet, og analysene foregår i skjæringspunktet mellom disse. Til tross for dette synes de altså å bygge på en grunntanke om at livet styres av systemet. Livets innflytelse på systemet, og systemets tilstedeværelse som levd liv overses (Mortensen 1988). Opplevelsen av kropp konstitueres av ikke-livsaktige strukturer fremfor i samspillet mellom institusjoner, intersubjektive vi-relasjoner og handling.

Fenomenologisk orienterte analyser av kroppen som det sentrum livsverdenen struktureres i forhold til, må ta utgangspunkt i kroppen som et problem *for seg selv*. Problemet blir dermed et *handlingsproblem* fremfor systemproblem, og utgangspunktet blir kropp og handling fremfor samfunn og system (Frank 1991: 47). Den sosiale kroppen er irreduksibel, den er overordnet samfunnet som abstrakt struktur eller system (Seale 1998).

## Mot en struktureringsteori om den virksomme kroppen

Arthur W. Frank (1991:48ff) har etter inspirasjon fra Anthony Giddens fremsatt en struktureringsteori om forholdet mellom kropp og samfunn. Kroppen er både medium for og resultat av sosiale "kroppsteknikker", og samfunnet både medium for og resultat av summen av disse teknikkene. Kroppsteknikkene er konstituert intersubjektivt, de er sosialt gitte normer for kroppslige uttrykk. Disse normene aktualiseres, opprettholdes og gjenskapes gjennom kroppens handlinger. Handling er praktisering av normene, som er å betrakte som ressurser så vel som begrensninger (ibid).

I stedet for Giddens strukturer og systemer, eksisterer kropper hos Frank blant diskurser og institusjoner. *Diskurser* er kognitive kart over kroppens muligheter og begrensninger. De er det normative parameteret for hvordan kroppen kan forstå seg selv. Diskursene oppleves alltid som allerede eksisterende på en slik måte at de fungerer konstituerende for den egne selvforståelsen. Det normative parameteret er imidlertid ingen permanent grense (Frank 1991:49). Snarere kan diskursene forstås som horisonter; flytende og foranderlige grenser som preger alle indre og ytre opplevelser og handlinger (Schutz 1971:46ff). Diskursene kan relateres til kroppens plassering i forhold til geografiske og sosiale omgivelser. Opplevelsen av verden

endrer seg dersom utgangspunktet for opplevelsen endrer seg. Endringen preger både opplevelsen av verden innenfor rekkevidde (mitt her og nå), og helheten av selvfølgeligheter, livsverdenen. Diskurser eksisterer bare så lenge de praktiseres eller opprettholdes i minnet. De eksisterer ikke ”i og for seg” men *i* eller *gjennom* handling, kroppsbevegelser og tale (Frank 1991:49).

*Institusjoner* eksisterer som fysisk sted i (kronologisk) tid og (geografisk) rom, men konstitueres i og gjennom diskurser. Samtidig modifiseres diskursene av det institusjonelle. Kroppens handlinger er orientert mot den institusjonelle konteksten (Frank 1991:49). Diskurser og institusjoner representerer altså de omgivelsene som kroppen befinner seg i. Når kroppen beveger seg i omgivelsene konstitueres sosiale kontekster. Det er et komplekst avhengighetsforhold mellom kroppen og omgivelsene, diskurser og institusjoner (Bell 1997:139).

En fenomenologisk orientert analyse av kroppen må ta utgangspunkt i denne når institusjonene søkes forstått. Diskursene eksisterer bare gjennom handlende kropp, og institusjonene skapes på bakgrunn av diskursene. Både diskurser og institusjoner må derfor forstås med utgangspunkt i den virksomme kroppen (Frank 1991:91). *Handling* må være grunnlaget for forståelse når fortidige livsverdener skal studeres. Kroppen må analyseres som et handlingsproblem (ibid:92). Analyser av ritualer må ta utgangspunkt i den handlingssekvensen som ritualene utgjøres av. De rituelle handlingene skaper, opprettholder, viderefører og endrer gravritualet som institusjon. Borum Eshøj er det materielle resultatet av et større idekompleks, og representerer deler av en virkelighetsforståelse som *ikke* har bakgrunn i det lokale området. Dette idekomplekset var ikke direkte tilgjengelige for manipulasjon av menneskene som bygget Borum Eshøj. Vi kan forestille oss ringer av mer og mindre tilgjengelige og manipulerbare soner. Verden innenfor rekkevidde er den umiddelbare virkeligheten og innenfor denne, som for eksempel ved oppføringen av Borum Eshøj, kan eksisterende rituelle normer manipuleres gjennom handling.

## Mening og analogi

Hvordan kan man så utlede den mening som var inkorporert i fortidens handlinger? Med hvilket meningsinnhold fremstår de handlingene og hendelsene som Borum Eshøj er et resultat av? Hva kan den rituelle handlingssekvensen fortelle om deltagerens livsverden?

I en strukturalistisk tilnærming til helleristningsmaterialet tar Goldhahn (*in press*) utgangspunkt i følgende tese om forholdet mellom et motivs mening og dets kompleksitet: Jo mer komplekst et motiv kan sies å være både stilmessig, relasjonsmessig (hvilke motiv det relaterer seg til), og i forhold til mengde (hvor mange motiv det relaterer seg til), desto mer presis mening kan utledes fra motivet i

forhistorien og i dag. Materielle levninger kan sammenlignes med sosial praksis der kompleksiteten øker med antall innblandede parter og den informasjonsmengden som formidles. Kompleksiteten akselererer i hendelser og på steder hvor mennesker som ikke har kontakt til daglig møtes (ibid). Det kan for eksempel være et kollektivt ritual som samler mennesker fra et stort område til en spesiell begivenhet, og hendelsene ved Borum Eshøj skal kanskje forstås på denne måten. Når den arkeologiske konteksten øker i kompleksitet, reduseres mulighetene til mangetydig tolkning av de materielle levningene og de konstituerende handlingenes meningsinnhold (ibid). Meningsinnholdet i de rituelle enkeltelementene, materielle og immaterielle, som til sammen resulterte i Borum Eshøj, må søkes i deler og helheter av relasjonelle forhold. Rituelle handlinger skiller seg på flere måter fra andre typer av handlinger, og dette vil også bli klarlagt i den ritualteoretiske gjennomgangen.

Den kontekstrelaterede meningen gir ikke seg selv, men må tolkes. Analogier og sammenligninger vil alltid danne bakgrunn for tolkninger. Analogier er overførsel av informasjon eller kunnskap fra en kontekst til en annen, om et samfunn til et annet, på bakgrunn av likheter mellom dem (Hodder 1982:16, 1999:45f). Man kan skille mellom formale og relasjonelle analogier. Formale analogier baserer seg på at likheter i enkeltelementer mellom samfunn tilsier at det antakelig er likheter i flere elementer. Slike krysskulturelle slutninger fra enkeltelementer til helheter er problematiske fordi likheter i enkelte elementer ikke tilsier likheter i andre elementer. Relasjonelle analogier søker å avklare kulturelle relasjoner mellom ulike aspekter i analogien. De ulike assosiative aspektene anses som innbyrdes avhengige av hverandre (ibid). Likheter mellom nåtidige og fortidige kontekster er relevante i fortolkningen av det ukjente. Ulikhetene er mindre relevante fordi det som er annerledes har liten sammenheng med det som er likt. I relasjonelle analogier må alle argumenter undersøkes i relasjon til klart definerte kontekster (ibid:19ff). Analogier kan i første rekke betraktes som en kilde til utvidelse av vår forståelseshorison og våre tolkningsmuligheter i møtet med forhistoriske samfunn (Hodder 1999:45f). Etnografiske data er ofte viktige kilder for analogislutninger, men analogier kan også basere seg på erfaringer og resultater av eksperimentelle arkeologiske forsøk (ibid). Forståelsen av meningsinnholdet i handlinger og hendelser ved Borum Eshøj, vil delvis basere seg på både etnografiske og eksperimentelle analogier.

# Det levde liv - potensialet i variasjonen



---

## Generelle modeller og hyperkomplekse begreper - hvorfor livsverden?

Et vesentlig aspekt ved begrepene livsverden og verden-innenfor-rekkevidde er at de evner å overkomme distinksjonen mellom "top down" og "bottom up" som opposisjonelle analyseskalaer. Arkeologiske analyser av forhistoriske samfunn kan anvende forskjellige perspektiver, avhengig av det empiriske utgangspunktet og analysens mål. Det skilles ofte mellom "top down" og "bottom up" som ulike tilnærminger til hvordan samfunn konstitueres. Ut fra top down perspektiver vektlegges overregionale strukturer, eller makrostrukturer. Endring forklares hovedsakelig som en konsekvens av samfunnets reaksjon på ytre stimuli som migrasjon, diffusjon, endring i handels- og allianseforbindelser etc. Bottom up perspektiver vektlegger menneskelig interaksjon og tilpasning til lokale forhold og betingelser som primære faktorer i samfunnets utforming. Endring søkes i større grad forstått på bakgrunn av slike enkeltheter (Thomas 1996, Forsberg 1999). Marie Louise Stig Sørensen (1993) har etter Georg Brandes betegnet disse to perspektivene som "det uendelig lille" og "det uendelig store".

I arkeologisk teoretisk litteratur har det tradisjonelt blitt fokusert hovedsakelig på "det uendelig store" (Sørensen 1993:6). Resultatet av dette er ofte at variasjoner over store områder forenes i et og samme mønster eller under et begrep (Forsberg 1999:251). For eksempel anvendes kulturbegrepet på en måte som lett underminerer variabiliteten i det arkeologiske materialet, og distanserer arkeologen fra analyser av samfunn som lokale konfigurasjoner av sosial handling (ibid:281). Kulturbegrepet har paralleller til "type"-begrepet, som brukes for å innordne et varierende arkeologisk materiale i "enheter". Disse kommer så til å utgjøre det teoretiske objektet forskningen hviler på, og erstatter på denne måten opprinnelige variasjoner og kompleksitet (ibid).

I følge Raymond Williams er "kultur" et av de mest kompliserte ord i språket, bare overgått av ordet "natur" som det forøvrig står i et komplekst forhold til (Fink 1988:11). Hans Fink (1988) karakteriserer kulturbegrepet som et "hyperkomplekst begrep". Det anvendes ofte i forsøk på å gripe og operasjonalisere et "noe" som i forståelse og praksis fremstår som likegyldig, overflødig eller virkningsløst (ibid:

9). Begrepet motsetter seg ethvert forsøk på definatorisk entydighet, noe som også bekreftes av den lange rekken kulturvitenskapelige definisjonsforsøk. Kultur er alltid både mer og mindre enn hva man sier det er, det er således ikke bare komplekst, men *hyperkomplekst*. Kulturbegrepet rommer betydningskomponenter som isolert betraktet er innbyrdes motstridende, men har samtidig et uutslettelig enhetspreg og en indre sammenheng. Begrepet er på denne måten verken entydig, tvetydig eller flertydig men samtidig både entydig, tvetydig og flertydig (ibid:22).

Det knytter seg hovedsakelig to problemer til kulturbegrepet slik det anvendes i arkeologien: 1) Begrepet har sterke konnotasjoner til top down perspektiver og fungerer dermed ofte maskerende og underminerende i forhold til variasjonen i det arkeologiske materialet. Det livet som forhistoriens mennesker levde fremstår som determinert av ikke-livsaktige makrostrukturer. Menneskene som skaper strukturene reduseres til viljeløse brikker i det kulturelle drama. 2) Kulturbegrepet har en kompleks og flertydig karakter, som medfører at det tenderer å omfatte alt (det forener variasjoner over store områder), og i kraft av dette; ingenting (jfr. Fink 1988).

I analyser som fokuserer på kropp og handling er målet å overkomme determinerende modeller for menneskelig aktivitet. Enhver livsverden organiseres med utgangspunkt i virksomme kropper, og handlinger utføres alltid i en verden innenfor rekkevidde. Handlingenes forutsetninger og resultater er imidlertid relatert til livsverdenen i sin helhet. Begrepet livsverden rommer en mulighet til å gripe både det partikulære (lokale) og det generelle (regionale og overregionale), som står i et komplekst og ofte paradoksalt avhengighetsforhold til hverandre. Livet leves alltid her og nå, men har bakgrunn i, og følger for, opplevelsen av fortid såvel som fremtid, her såvel som der, og helheten av det selvfølgelige og ikke selvfølgelige i verden. Livsverden fremstår dermed som et godt alternativ til kulturbegrepet.

## Det uendelig store og det uendelig lille

Det knytter seg problemer til studier av gravskikk i bronsealderen som anvender top down perspektiver på samfunn og endring. Problemene har sammenheng med: 1) Empiriske forhold og materialets representativitet, og 2) teoretiske perspektiver på kunnskap, samfunn og samfunnsmekanismer.

1) *Empiriske forhold og materialets representativitet*. I motsetning til hvordan forholdene ofte fremstilles er gravmaterialet fra bronsealder i Skandinavia preget av stor variasjon, særlig hva angår gravenes indre konstruksjoner og materiale (Thrane 1993; Sørensen 1993; Artelius 1999). Underkommuniseringen av denne variasjonen er et problem i forhold til de faktiske empiriske forholdene.

Et annet aspekt er materialets representativitet, det vil si hauggravenes

betydning i det samfunnet hvor de ble oppført, brukt og hvor de virket. Samtidig som vi også trenger kunnskap om hvordan likheter og uniforme trekk i materialet over store områder oppstår, er det et viktig spørsmål om, eller i hvilken grad, likeartede morfologiske trekk betyr at objektenes *betydning* i samfunnet har vært likeartet (Thomas 1996:97). Kan man på bakgrunn av gravhaugenes ensartede ytre trekk anta at disse har hatt samme betydning og funksjon over hele Sørskandinavia? Forteller dette også om likeartede gravritualer og livsanskuelser? Variasjonene i gravenes indre konstruksjoner kan antyde noe annet, slik at samfunnene vanskelig kan forstås fullt ut på grunnlag av overregionale strukturer utledet fra likeartede materielle former. Kjente materielle former kan ha blitt adoptert og tillagt spesifikk betydning. Det finnes for eksempel stor variasjon i ulike kulturers eskatologiske forestillinger til tross for at behandlingen av den døde tilsynelatende er den samme (Kaliff 1997:20).

2) *Teoretiske perspektiver på kunnskap, samfunn og samfunnsmekanismer*: Problemene ved de teoretiske perspektivene har både epistemologiske og samfunns- og kulturteoretiske implikasjoner. Historiske endringer kan analyseres med "verdenssystemet" som utgangspunkt (Thomas 1996:95f). I redegjørelser som vektlegger "det uendelig store" forfektes ofte et perspektiv på kunnskap som likner positivistiske bestrebelser på å nå "sann" kunnskap om forhistorien. For å oppnå dette må hendelsene gripes i sin helhet (ibid.:96). Samfunnsteoretisk har slike tilnærminger en utjevne tendens. Forskjeller mellom befolkningsgruppers levevis forsvinner, og alt blir verdenshistorie (Sørensen 1993:8). Modellene som fremstilles vil også tendere mot klassifikasjon og rangordning av strukturelt ulike samfunn. For bronsealderens vedkommende vil for eksempel Nordskandinavia primært bli vurdert ut fra forskjeller i forhold til sydligere områder (ibid.). Slike forskjeller vil også være utgangspunktet når endringer innad i samfunnene skal forklares, og det tas ikke høyde for hvordan historiske forhold *oppleves* og hvilke muligheter menneskene har til å handle med begrensede kunnskaper om omverdenen (Thomas 1996:96). Denne typen samfunnsmodeller kan gi grove karakteristika av generelle forskjeller i samfunnenes strukturer, men de beskriver ikke mennesket som aktør. De evner derfor kun å blottlegge forhistoriens generelle forløp og ikke dens virkelige innhold (Sørensen 1993:8).

Perspektiver som vektlegger "det uendelig lille" er et annet ytterpunkt. Her utgjør umiddelbare omstendigheter grunnlaget for utsagn om større strukturer og sammenhenger. Det er ofte en tendens ved disse tilnærmingene at de vektlegger det empiriske på bekostning av det teoretiske (Thomas 1996:96). Denne tendensen har blitt redusert etter inntoget i arkeologien av feministisk teori, struktureringsteori og fenomenologi. Bottom up perspektiver gir en annen forståelse av samfunn enn top down. Spørsmålet er om, eller hvordan, disse tilsynelatende opposisjonelle analyseskalaene kan kombineres (Forsberg og Larsson 1993:vii, Forsberg 1999:251).



## Livsverden og verden innenfor rekkevidde som komplementære analyseskalaer

Det lille og det store forutsetter og avhenger av hverandre. Forståelse av fortidige hendelser, samfunn og prosesser forutsetter at vi tar hensyn til begge perspektivene og forsøker å kombinere disse. Det kan oppnås ved at man inntar en hermeneutisk tilnærming, og beveger seg frem og tilbake mellom det generelle og det spesifikke slik at de kontekstualiserer hverandre (Sørensen 1993:8f, Thomas 1996:98, Forsberg 1999:282). Ulike analyseskalaer gjør det mulig å forholde seg til en bronsealder hvor levevis dreier seg om "Nordisk bronsealder", samtidig som variablene som var bestemmende for variasjonene i materialet inkluderes. Livets drama utspilles i rommet mellom "det uendelige små, som udgør livet" og "det uendelige store, der er livets Aarsag, Grund og Type" (Sørensen 1993:6 etter Brandes 1870).

Livsverdenen slik den oppleves for en gruppe mennesker i en gitt sosial kontekst, er helheten av selvfølgeligheter, antagelser om og erfaringer av verden som sådan. Livsverdenen er utenfor rekkevidde i den forstand at den representerer det store som er livets årsak, grunn og type. Verden innenfor rekkevidde er det området av livsverdenen som mennesket til enhver tid har mulighet for å handle i, manipulere og endre. Den er det lille som utgjør livet. Livets drama utspiller seg i rommet mellom disse ved at livsverdenslige selvfølgeligheter alltid danner kulissene i en gitt sosial kontekst. Et gravritual kan være en slik kontekst. Ved utøvelsen av de rituelle handlingene som utgjør ritualen, aktualiseres livsverdenslige forestillinger "her og nå". De er innenfor rekkevidde, det store er *i* det lille. Gjennom kroppens handlinger i verden innenfor rekkevidde befestes, manipuleres og endres livsverdenslige forestillinger og helheten av selvfølgeligheter og opplevelser av verden.

Ved å ta utgangspunkt i den handlende kroppen, livsverden og verden innenfor rekkevidde som komplementære analyseskalaer kan den opposisjonelle distinksjonen mellom top down og bottom up perspektiver overkommes. Det blir mulig å forholde seg en "bronsealder" i vid forstand hvor overregionale strukturer og forestillingskomplekser kan forklare likhetene i materialet. Samtidig fremkommer livet slik det leves og oppleves i gravritualet som kontekst. Dermed inkluderes de variabler som var bestemmende for variasjonene i eikekistematerialet. Livsverdenen forutsetter en verden innenfor rekkevidde som den kan aktualiseres i; de ulike perspektivene avhenger av hverandre.

# Eikekistegravene: konstruksjons- forhold og rituell praksis

---

## Gravsteder for mektige slekter - tradisjonelle tolkninger av eikekistematerialet

Den første eikekisten ble registrert i 1823 ved Foldingbro Krogård nær grensen mellom Danmark og Slesvig. Eikekisten stod omgitt av en steindyngje omtrent midt på haugens bunn. Kisten var imidlertid svært ødelagt, og det ble ikke gjort funn i den. Videre undersøkelser ble ikke foretatt, og kisten er ikke bevart (Boye 1877:5, Glob 1970, Jensen 1993; 1998 etter Aner & Kersten No. 3900). Den første regulære utgravningen av en eikekistegrav ble foretatt i 1827, men de fleste av eikekistene ble utgravd i andre halvdel av 1800-tallet (Jensen 1993:187; 1998, Holst 1998:3).

I de tidligst fremkomne eikekistene ble det ikke funnet rester av døde, bare drakter og gjenstander som våpen og smykker. Manglende spor etter døde medførte at kistene ble tolket som oppbevaringssteder for døde personers eiendeler. Gjenstandene var blitt plassert på bunnen av haugene for å beskytte dem mot ran, eller de var nedlagt som offer i forbindelse med begravelser. De avdøde selv var blitt brent og nedsatt i urnene som ofte finnes i gravhaugenes ytterkanter (Boye 1877:8; Glob 1970:10). I Lille Dragshøj fant man i 1860 for første gang en bevart kropp. Den døde var en voksen mann, begravd påkledd med kappe og lue, og blant utstyret var en bronsedolk med kjede av tre og en treskål med utskjæringer (Boye 1877:8f). I 1921 ble haugen ved Egtved utgravd, og denne inneholdt en svært godt bevart eikekiste med rester av en ung jente. Skrydstrupsgraven ble utgravd i 1935, og var den siste haugen hvor det ble funnet en bevart eikekiste. Fredningen av haugene i 1937 bremsset opp undersøkelsene (Breuning-Madsen et al. 1996:114, se også Thomsen 1911-1935 og Hvass 2000). I den senere tid har graveaktiviteten blitt gjenopptatt, og blant annet ble to hauger med jernkapper tilsvarende dem som kjennes fra haugene med bevarte eikekister utgravd i 1993 (ved Tårup) og 1995 (ved Lejrskov) (Breuning-Madsen and Holst 1995:80f, Breuning-Madsen et al. 1996:116).

På slutten av 1800-tallet skrev Boye at eikekistegravene sannsynligvis hadde vært familiegravhauger (Boye 1896:156). Tolkningen av haugene som gravsteder, samlingssteder og minnesmerker for ledende og rike slekter, har senere blitt fremmet i diverse arbeider som omfatter eikekistematerialet (f.eks. Broholm 1939; Brøndsted 1957; Glob 1970; Poulsen 1993; Jensen 1979, 1993, 1998; Hvass 2000). Borum

Eshøj har vært betydningsfull i etableringen av denne tolkningen. De tre som var gravlagt her ble tidlig antatt å være i slekt, og for eksempel representere far, mor og sønn (Boye 1896:156; Broholm 1939:15; Jensen 1993:189, 1998:98). Bakgrunnen for antagelsen var undersøkelser som viste likheter i mennenes kranier (Broholm 1939:15). Også undersøkelser av tannsettet hos alle tre syntes å indikere et nært genetisk forhold (Jensen 1993:189, 1998:98). Spørsmålet om et innbyrdes slektskapsforhold kan først avklares endelig ved DNA-prøver fra de avdødes knokler (Jensen 1998:98). Mads Holst (pers.med.) hevder imidlertid at teorien om familiesamhörighet i haugen ikke bygger på noe konkret empirisk grunnlag. Det er ikke umulig å tenke seg at de tre var i slekt, men antropologiske undersøkelser synes å motstride det. Holst ser familieteorien i høy grad som uttrykk for en romantisk-modernistisk litterær tradisjon omkring eikekistefunnene. Det oppstod en rekke myter om hva haugene var uttrykk for, og her kom familiemyten ved Borum Eshøj til å stå sentralt (ibid).

Nye undersøkelser av eikekistegravene på 1990-tallet har åpnet opp for alternative tolkninger av dem. Nærmere kjennskap til fremgangsmåten under oppføringen av haugene åpner for nye perspektiver på haugleggingsprosessen og gravmaterialet, de konstituerende rituelle handlingene, de gravlagte selv, og relasjonen mellom dem og deres samtid.

## Konstruksjonsforholdene

Et gjennomgående trekk ved gravhaugene med godt bevarte eikekister med innhold er den markante todeling av haugenes indre. Den sentrale delen av haugen, haugkjernen, består av svært vannholdig jord med en blågrå farge, og er atskilt fra haugens mantel av en tynn jernkappe som også finnes i haugens underkant og atskiller den fra undergrunnen (fig. 3). Haugens mantel er av et tørrere, mer brunlig materiale enn kjernen. Kistene er situert inne i haugkjernen, og årsaken til bevaringen er at jernkappen har omsluttet kjernen og dermed innkapslet og forseglet kistene (Breuning-Madsen and Holst 1995:80; Breuning-Madsen et al.1996:113f). I dag kjennes ca. 30 hauger med slike jernkapper fra Danmark og Nordtyskland hvor eikekistene er bevart (Holst et al. 2001:132, fig. 4). Størst konsentrasjon finner vi i Midt- og Sørjylland samt Slesvig, og det er også herfra hauger med velutviklede jernkapper er kjent (ibid; Boye 1896; Thomsen 1911-1935; Breuning-Madsen et al. 1996; Jensen 1998).

De spesielle konstruksjonsforholdene i haugene med eikekister ble bemerket på et tidlig tidspunkt. Beskrivelser av at haugenes kjerner og mantler er atskilt av jernkapper finnes hos Boye (1877, 1896) og Thomsen (1911-1935) (se også Broholm og Hald 1939). Det ble også tidlig klart at pollenanalyser og analyser av kjemiske sammensetninger i jorden kunne gi viktig informasjon om eikekistegravene og de



*Fig. 3. Profilmfoto av Egtvedhaugen. Den øvre jernkappen og skillet mellom haugens kjerne og mantel kan tydelig ses (Thomsen 1911-1935:173).*

forholdet mellom kjerne, mantel og jernkappe (Breuning-Madsen and Holst 1995: 80f; Breuning-Madsen et al. 1996:116).

spesielle bevarings- og konstruksjonsforholdene. Naturvitenskapelige analyser i forbindelse med undersøkelser av gravhauger har likevel vært anvendt i relativt liten grad. De siste tverrvitenskapelige prosjektene var knyttet til oppdagelsen av eikekistegravene på 1920-, 1930- og 1940- tallet. Interessen for naturvitenskapelige analyser har imidlertid økt de senere årene, og resultatene av disse undersøkelsene reiser spørsmål ved tidligere teorier om materialet (Holst 1998:3). I denne forbindelse har haugene fra Tårup og Lejrskov, som ble utgravd i 1993 og 1995, vært viktige. Her ble det ikke funnet kister, men haugene ga ny informasjon om konstruksjonen og

## Dendrodateringer av kistene

I 1990-92 gjennomførte Nasjonal Museet i Danmark et prosjekt om dendrokronologi med utgangspunkt i eikekistene. 23 eikekister fra 18 forskjellige hauger er nå dendrokronologisk datert (Holst et al. 2001, etter Christensen 1998 og Randsborg 1996). Resultatene av de avsluttede undersøkelsene bekrefter dateringene fremkommet tidligere i prosjektet (ibid). Størstedelen av eikekistematerialet faller innenfor en periode på ca. 60 år, fra 1390-1330 BC, det vil si annen del av periode II (Jensen 1993; Vandkilde 1996:174; Vandkilde et al. 1996:191). Blant resultatene er imidlertid også et par prelimnære dateringer av eikekister fra periode III; 1316 og 1275 BC. Fra disse gravene kjennes også henholdsvis et bronseverd og en rakekniv av bronse som dateres til periode III (Jensen 1993:190). I 1998 var totalt 15 kister fra 10 ulike hauger undersøkt, hvorav den eldste kisten ble datert til 1396 BC, og den yngste til 1275 BC. Hoveddelen av materialet faller innenfor det 14. århundret BC, mens den totale tidsrammen for materialet altså er i overkant av 100 år (Holst 1998:8).

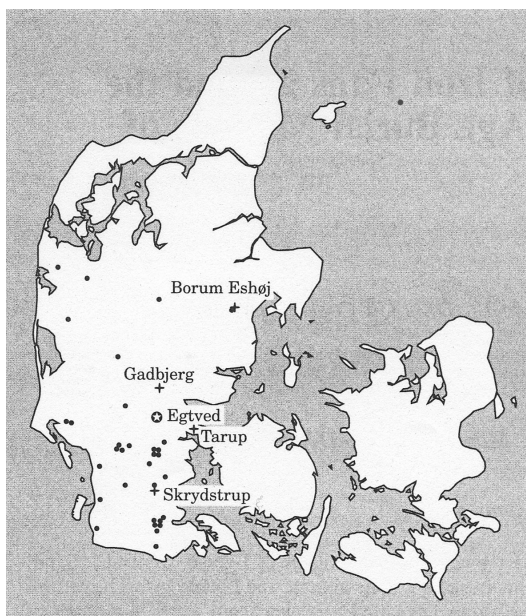


Fig. 4. Kart over hauger med velutviklede jernkapper og bevarte eikekister (Breuning-Madsen & Holst 1998:1104).

disse dateringene skulle det dermed være omtrent seks år mellom nedleggelsen av de to kistene. Dateringene på kvinnens kiste (C) er ukjent fordi kisten ikke er bevart (Jensen 1993, 1998, fig. 1).

Dateringene er imidlertid cirka angivelser, og kan variere med en differanse på +/- 20-30 år (Jensen 1993:189; Vandkilde 1996, fig. 5). Siden dateringene er svært nær hverandre i tid, med bare 6 års mellomrom, kan små forskyvninger i tidsfestelsen få store konsekvenser både for den antatte rekkefølgen på gravleggingene, og for

Borum Eshøj	A.	ca. 1353 BC	K
	B.	ca. 1345 BC	K
Guldhøj	B.	ca. 1381 BC	K
	C.	ca. 1381 BC	K
Lille Dragshøj		ca. 1370 BC	K
Trindhøj	A.	ca. 1356 BC	K
	B.	ca. 1333 BC	K
	C.	ca. 1330 BC	S
Storehøj, Barde		ca. 1373 BC	B
Møjhøj, Uge		ca. 1396 BC	K
Egtved		ca. 1370 BC	B

K = Usikkerhet om siste vekstår +/- 20-30 år  
 S = Usikkerhet om siste vekstår +/- 10-15 år  
 B = Ingen usikkerhet

Fig. 5. Tabell over dendrodaterte eikekister, gjengitt etter Jensen (1993:189).

Sammenlignet med C14 dateringene fra eldre bronsealder, samsvarer dette tidsrommet med det siste århundret av periode II, og noen tiår inn i periode III (Vandkilde 1996: 163ff). Korrelasjonen finner støtte i den typologiske datering av gravmaterialet (Jensen 1993:189f; Holst 1998:8; Holst et al. 2001: 128). Det kjennes ikke eksempler på gravhauger med jernkapper fra yngre steinalder og jernalder (Holst 1998:8). Gravene i Borum Eshøj er også datert til periode II. Kisten i haugens sentrum (A) hvor den eldre mannen lå, er datert til ca. 1351 BC, mens kisten som var plassert i haugens østlige del (B) og som rommet den yngre mannen er datert til ca. 1345 BC. I henhold til

disse dateringene skulle det dermed være omtrent seks år mellom nedleggelsen av de to kistene. Dateringene på kvinnens kiste (C) er ukjent fordi kisten ikke er bevart (Jensen 1993, 1998, fig. 1).

Dateringene er imidlertid cirka angivelser, og kan variere med en differanse på +/- 20-30 år (Jensen 1993:189; Vandkilde 1996, fig. 5). Siden dateringene er svært nær hverandre i tid, med bare 6 års mellomrom, kan små forskyvninger i tidsfestelsen få store konsekvenser både for den antatte rekkefølgen på gravleggingene, og for distansen i tid mellom nedleggelsen av de to kistene. Tilsvarende er det med de tre kistene i Trindhøj. Her spriker dateringene mer, men fordi dateringene kan variere med en differanse på +/- 20-30 år for kiste A og B, og +/- 10-15 år for kiste C (Jensen 1993:189), kan de være svært nært hverandre i tid, eller samtidige. Dersom kistene var nedlagt samtidig, ville det forklare de dendrokronologiske dateringene

på de tre kistene fra Guldhøj, som alle er datert til 1389 BC (Holst 1998:10). Dersom de døde i mange av haugene med flere enn en kiste er nedlagt samtidig, vil det få avgjørende konsekvenser for tolkningen av store deler av eikekistematerialet. Bakgrunnen for bevaringsforholdene og dannelsen av jernkappene samt teorier om haugenes konstruksjon, kan belyse spørsmålet om kistenes samtidighet ytterligere.

## Dannelsen av jernkappene: tidligere teorier

Haugene med eikekister har som sagt alle en spesiell todelt oppbygging, med en blågrå, fuktig eller våt kjerne som er overleiret av en brunlig og tørr mantel, atskilt fra kjernen av en tynn jernkappe (Breuning-Madsen and Holst 1995:80, Breuning-Madsen et al.1996:113f). I flere tilfeller er beskrivelsen av disse fenomenene den eneste informasjonen som er tilgjengelig (Holst 1998:4). For eksempel vier Boye (1896) oppmerksomhet til jernkappene, men han diskuterer ikke hvordan de oppstod eller hvilken innflytelse de hadde på bevaringen.

Det finnes i utgangspunktet to måter jernkappene kan ha oppstått på. Jernkappene kan ha blitt dannet som følge av 1) *podzoleringsprosesser* eller 2) *redoxprosesser*. Den tidligste teorien om jernkappenes tilkomst ble fremsatt av Sarauw i 1898. Han hevdet at jernkappene både under og over haugkjernen var et resultat av podzoleringsprosesser (Breuning-Madsen and Holst 1995:81f). Denne teorien ble problematisert og endret etter undersøkelser av eikekistehauger i 1921, 1935 og på 1940-tallet. Antagelsen om at jernkappene ble dannet som følge av podzoleringsprosesser har imidlertid dominert det meste av den arkeologiske litteraturen på emnet (ibid). Nye funn og analyser av utviklingen i gravhaugenes jordmasser har kastet nytt lys over tidligere teorier og spørsmålet om bevaringsforholdene og dannelsen av jernkappene. I disse undersøkelsene inngår også arkeologiske eksperimenter og konstruksjonen av en minimodell av Egtvedhaugen (se Breuning-Madsen and Holst 1995; Breuning-Madsen et al. 1996; Holst 1998). Jernkappene antas nå vanligvis å ha tilkommet som et resultat av redoxprosesser. Dette har store følger for tolkningen av haugene. Jeg vil først gjennomgå de tidligere teoriene og redegjøre for hva podzoleringsprosessene innebærer. Redoxprosessene og konsekvensene disse har for tolkningen av haugene vil bli redegjort for senere.

Podzoleringsprosesser kan normalt bare foregå i sur og tørr sandholdig jord. Prosessene iverksettes når organiske syrer fra nedfallslag dannet av blader og kvister på jordens overflate, begynner å sive nedover i jorden ved hjelp av regnvannet. De organiske syrene medvirker til at jern og aluminium som finnes i de øvre jordlagene oppløses. Jernet og aluminiumet bindes så sammen og blir bevegelig i jorden. De føres nedover sammen med nedsivende vann, og gjenutfelles i nedenforliggende lag (Breuning-Madsen and Holst 1995:82f; Breuning-Madsen et al. 1996:115; Holst

1998:5f). I gravhaugene vil denne prosessen stoppe eller bremse kraftig opp idet jernet og aluminiumet kommer ned til haugkjernen. Materialet i kjernen har en annen konsistens enn mantelen. Kjernen er våt og leireaktig slik at jernet og aluminiumet ikke vil trenge inn i den, men legge seg som et lag langs dens overflate. Over tid omdannes dette laget til en hard jernkappe. På tilsvarende måte blir fuktighet fra undergrunnen hindret i å trenge opp, og et jernlag dannes også i haugens underkant. (Thomsen 1911-1935:172f, fig. 6).

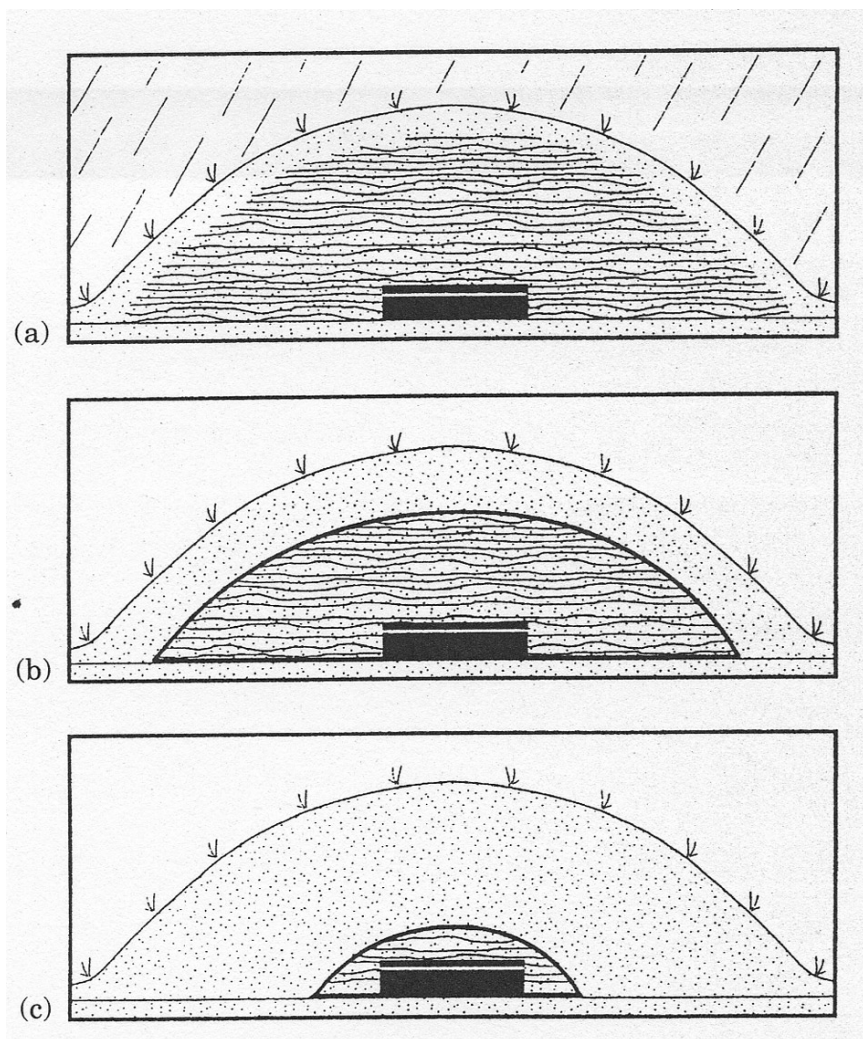


Fig. 6. Skisse av jernkappenes dannelse i henhold til eldre teorier om podzoleringsprosesser. Når haugens øvre jernkappe kommer ned til kisten starter forråtnelsen og det organiske materialet omdannes (Breuning-Madsen & Holst 1998:1106).

De spesielle våte og leireaktige forholdene i haugenes kjerner er en forutsetning for at prosessene stanser opp og jernkappene dannes. Det har vært forskjellige meninger om hvordan de ulike jordforholdene i kjerne og mantel oppstod, og disse henger delvis sammen med ulike forståelser av gravleggingsprosessen i haugene. Gravleggingsprosessen har blitt tolket på hovedsakelig tre måter, hvorav to kan relateres til eldre teorier om jernkappenes dannelse og årsaken til de ulike jordforholdene. Den tredje henger nøye sammen med de nye undersøkelsene av haugene. De ulike tolkningene av gravleggingsprosessen kommer jeg tilbake til. Først vil jeg se nærmere på eldre teorier om hvordan de ulike jordforholdene i haugene oppstod.

På slutten av 1800-tallet mente man at både kjerne og mantel måtte være bygget av samme jordmasse. Jernkappenes dannelse og ulikhetene mellom kjerne og mantel, var et resultat av naturlige og utilsiktede prosesser. Årsaken var særskilte jordforhold i områdene hvor haugene ble oppført (Breuning-Madsen and Holst 1995:81f). Etter utgravningen av Egtvedhaugen i 1921 og analyser av jordprøver fra haugen, ble denne teorien noe revidert. Det ble nå hevdet at jordmassene til haugens kjerne måtte være hentet fra et myrområde i nærheten (ibid; Thomsen 1911-1935: 172f). Jernkappene ble fremdeles antatt å være dannet ved podzoleringsprosesser, men tilførsel av jord fra våtområde var en forutsetning for prosessene. Etter undersøkelser av nye hauger i Jels og Skrydstrup i 1935 gikk man tilbake til teorien om at både kjerne og mantel bestod av samme jordmasse (Breuning-Madsen and Holst 1995: 82). Ytterligere undersøkelser på 1940-tallet førte til nye modifiseringer: Ved gjentatt oppløsning og dannelse ville haugenes øvre jernlag langsomt fortsette å bevege seg ned også gjennom haugkjernen, slik at laget til slutt ville møte og smelte sammen med det nedre jernlaget. Forseglingen ville dermed bli brutt, og det var begrenset hvor lenge kistene kunne bevares. Denne forklaringen ble akseptert og kom lenge til å dominere den arkeologiske litteraturen (ibid; Breuning-Madsen et al. 1996:115, for eksempel se Jensen 1979:17).

## Nye undersøkelser av jernkapper og bevaringsforhold

De nye undersøkelsene av gravhaugene med eikekister ble startet i 1992. Prosjektet var tverrvitenskapelig og metodene omfattet jordanalyser, eksperimentell arkeologi, og mer tradisjonelle arkeologiske undersøkelser (Breuning-Madsen og Holst 1995; Breuning-Madsen et al. 1996; Holst 1998:3). I 1995 ble det bygget en haug etter modell av Egtvedhaugen, i skala 1:5. Haugen ble utgravd i 1998 (Breuning-Madsen et al. 2001).

Et resultat av dette prosjektet er at jernkappene nå antas å ha blitt dannet som følge av redoxprosesser. Dette indikeres både av undersøkelsene av de to haugene ved



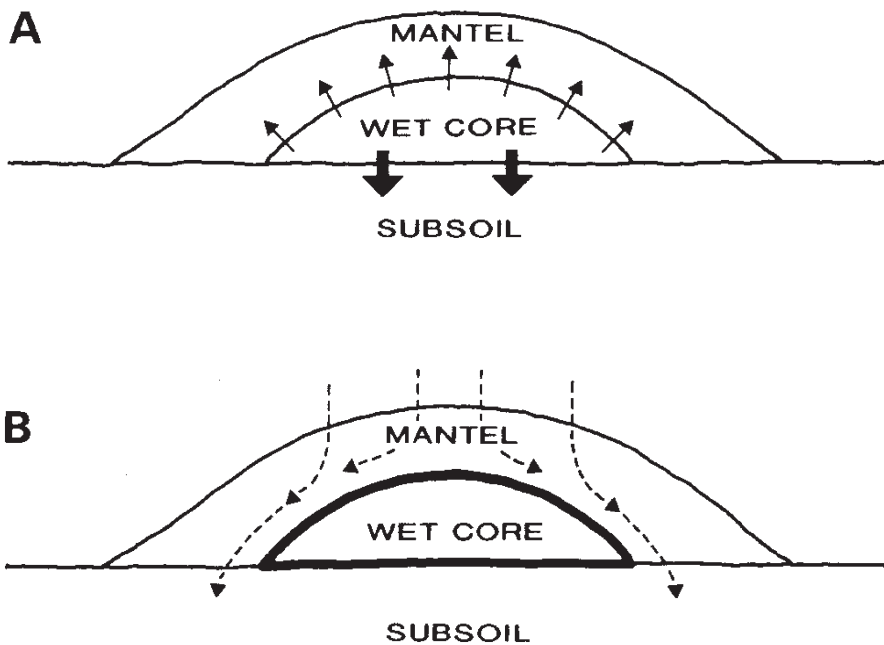


Fig. 7. Skisse av jernkappenes dannelse som følge av redoxprosesser (Breuning-Madsen and Holst 1995:85).

Tårup og Lejrskov i 1993 og 1995, og av de kjemiske utviklingene i forsøkshaugens jordmasse (Breuning-Madsen et al. 1996:116f, 2001). Redoxprosesser foregår oftest i vannholdig jord, og under slike forhold som vi finner i haugenes kjerner. Her vil den biologiske aktiviteten raskt medføre at oksygenet i jordmassen brukes opp, og dermed oppstår det anaerobe forhold. I det anaerobe miljøet vil jernet som finnes i jorden bli omdannet og føres til mer aerobe områder. I Tårup og Lejrskov hadde begge haugkjernene anaerobe forhold, mens det i haugenes mantel og undergrunn var aerobe forhold. På steder hvor grensen mellom aerobe og anaerobe miljø er skarp, kan jernutfelling skje i et begrenset område og dermed danne et hardt tett, immobil jernlag. Jern fra kjernen har beveget seg ned i den tørre, aerobe undergrunnen og i mindre grad opp i den tørre, aerobe mantelen. I grenseområdene ble det dannet et jernlag som var ugjennomtrengelig for vann og luft og de biologiske omsetningsprosessene stoppet opp (Breuning-Madsen and Holst 1995:82f; Breuning-Madsen et al. 1996:115ff; Holst 1998, fig. 7).

Redoxprosess-teorien understøttes av flere faktorer. For det første ble det i Tåruphaugen påvist at jernkappen var svært rik på jern men ikke aluminium og organiske stoffer, noe som ville vært tilfelle dersom jernkappen var dannet som følge av podzoleringsprosesser. For det andre er jernkappene ikke særlig tykke, ofte ikke mer enn 1 cm. Imidlertid er den nedre jernkappen normalt tykkere enn den øvre. Bare

i et fåtall av haugene er den øvre jernkappen velutviklet, og dette kan forklares med at tyngdekraften trekker mer vann nedover fra kjernen enn oppover (Breuning-Madsen and Holst 1995:81 etter Aner & Kersten 1973; Breuning-Madsen et al. 1996:116f). For det tredje indikerer funnenes tilstand at forseglingen av kjernen skjedde kort tid etter konstruksjonen av haugen (Holst et al. 2001:129). Også funn av florarester i Egtvedpikens kiste og i Lejrskovhaugen viser at dannelsen av jernkappene må ha gått svært raskt, fordi plantene ellers ville råtnet bort. Podzolering er en prosess som tar mange år, mens redoxprosesser kan gå svært fort (Breuning-Madsen et al. 1996: 117).

I dag er det alminnelig akseptert at jernkappene i haugene med eikekister er dannet ved redoxprosesser (f.eks. Breuning-Madsen and Holst 1995; Breuning-Madsen et al. 1996; Breuning-Madsen & Holst 1998; Holst 1998; Jensen 1998; Hvass 2000; Breuning-Madsen et al. 2001; Holst et al. 2001). Hvordan oppstod så de ulike jordforholdene i haugenes kjerner og mantler, og som var bakgrunnen for at redoxprosessene kunne finne sted? Både Tåruphaugen og Lejrskovhaugen var bygget av jordmasser fra undergrunnen de sto på. Torven er altså tatt fra området i umiddelbar nærhet til haugene, og det er *ikke* snakk om at materialet til kjernene er hentet fra myrområder (Breuning-Madsen et al. 1996:116f). Gravhaugene ligger høyt i terrenget og på de tørreste områdene i landskapet. De ulike jordforholdene må derfor antas å være resultat av en spesiell byggemåte (Breuning-Madsen et al. 1996: 117; Breuning-Madsen & Holst 1998; Holst 1998; Breuning-Madsen et al. 2001; Holst et al. 2001) og/eller spesielle aktiviteter i forbindelse med byggingen (Holst et al. 2001:126).

Det finnes to mulige forklaringer på forholdene: 1) All jordmasse ble tilført haugen i en omgang. Dette forutsetter en spesiell konstruksjonsmåte hvor haugen kan ta opp vann slik at de sentrale deler av haugen får våte anaerobe forhold mens mantelen ikke får det. Det lar seg muligens gjøre ved at torven legges i horisontale lag. 2) Jordmassen ble tilført i to omganger, men i form av en sammenhengende byggeprosess. Først oppføres kjernen som tilføres vann. Torven stemples så tett omkring kisten(e). Umiddelbart etter reises mantelen, og denne tilføres ikke vann. Kjernen blir anaerob, mens mantelen blir tørr og aerob. I begge tilfeller forutsettes tilførsel av store mengder vann, enten ved naturlig nedfall eller intensjonell tilføring (Holst et al. 1998:52). I Lejrskov finnes ingen direkte indikasjoner på at haugkjernen ble tilført vann før mantelen ble reist (ibid:52f), men i de fleste tilfellene er det den mest sannsynlige fremgangsmåten (Breuning-Madsen et al. 2001:692). Alternativ 2) understøttes også av eksperimentene i Lejre. Forsøk på en fremgangsmåte som beskrevet i alternativ 1) ble mislykket (Holst et al. 2001:130). Hvilken fremgangsmåte man har benyttet er viktig for spørsmålet om faser i gravleggingsprosessen og det rituelle hendelsesforløpet ved eikekistegravene.

## Gravleggingsprosessen i hauger med flere enn en kiste

Flere av eikekistegravene inneholder mer enn en kiste. Gravleggingsprosessen i disse haugene har blitt tolket på hovedsakelig tre ulike måter, hvorav de to første relaterer seg til eldre teorier om bakgrunnen for bevaringsforholdene. Den tredje henger nøye sammen med de nye undersøkelsene av haugene. De tre tolkningene er: 1) Flere primære enkeltbegravelser i separate hauger som på et senere tidspunkt ble dekket av en felles haug. 2) En primærgrav i haug med senere sekundære enkeltbegravelser i samme haug, eller tilsluttet eksisterende haug gjennom utvidelse av denne. 3) Flere kister nedlagt samtidig og dekket av en felles haug. Begge de to første tolkningene opererer med en antagelse om avstand i tid, gjerne flere år, mellom de ulike begravelsene.

*1. Flere primære enkeltbegravelser i separate hauger som på et senere tidspunkt ble dekket av en felles haug:* Denne tolkingen av gravleggingsprosessen finner vi blant annet hos Boye (1896). I følge Boye er det rimelig å anta at mange av gravhaugene var mindre enn det de er i dag da de først ble oppført over eikekistene. I hauger med flere enn en kiste var kistene antakelig opprinnelig omgitt av små individuelle hauger. Disse ble dekket av en større felleshaug på et senere tidspunkt. Boye mener at gravleggingsprosessen har foregått slik blant annet i Borum Eshøj. Haugen kan også ha blitt utvidet senere for å gjøre plass til ytterligere begravelse i form av sekundære urnebegravelser. For Borum Eshøjs vedkommende støtter Boye seg til det stratigrafiske skillet mellom haugens kjerne og mantel. Teorien synes å basere seg på at dette skillet representerer ulike byggefaser atskilt i tid (ibid). I henhold til de nye undersøkelsene ble kjerne og mantel oppført som ledd i samme byggeprosess.

*2. En primærgrav i haug med senere sekundære enkeltbegravelser i samme haug, eller tilsluttet eksisterende haug gjennom utvidelse av denne:* Tolkingen av gravhaugene med flere kister som et resultat av sekundære enkeltbegravelser i samme haug, finner vi representert blant annet hos Thomsen (1911-1935) og Jensen (1993, 1998). Thomsen (1911-1935) skriver om Egtvedhaugen at den opprinnelig må være bygget over kvinnegraven på haugens bunn. Den andre eikekisten i haugen lå på et høyere nivå og ble antakelig anlagt på et senere tidspunkt. Ingen av de to kistene fra Egtvedhaugen var lokalisert til haugens sentrum (fig. 8), og Thomsen mener kvinnegravens perifere plassering ble gjort med tanke på å gi plass til grav B og muligens enda flere graver (ibid:171). Det finnes flere eksempler på hauger med mer enn en eikekiste hvor ingen eller flere av kistene var lokalisert til haugens sentrum (Holst 1998). En liknende forståelse av Borum Eshøj, hvor haugen opprinnelig antas å være reist over kiste A, har tradisjonelt hatt stor oppslutning (Jensen 1998:95). Jensen (1993, 1998) mener kistene B og C må være sekundært innsatte i samme haug. De tre ble antakelig gravlagt innen samme generasjon, men i ulike og tidsmessig atskilte faser i byggeprosessen (ibid).

3. *Flere kister nedlagt samtidig og dekket av en felles haug:* Det er også mulig at kistene i hauger med flere ble nedlagt samtidig, og dekket av en felles haug. Dette kan for eksempel gjelde for Borum Eshøj. Gravhaugen kan være et resultat av en sammenhengende byggeprosess, og et tidsmessig sammenhengende ritual. De nye undersøkelsene av bevaringsforhold og byggemåte åpner for en slik tolkning. Denne finnes mest eksplisitt uttrykt hos Holst (1998 og pers.med. Se også Breuning-Madsen and Holst 1995; Breuning-Madsen et al. 1996; Breuning-Madsen et al. 2001; Holst et al. 2001). Gravene kan da være resultat av enten kollektive begravelser med flere primærgraver (Holst 1998 og pers.med.), eller enkeltbegravelser (en primærgrav) med menneskeoffer.

### Samtidige graver under en felles haug

Dersom jernkappene var dannet på grunn av podzoleringsprosesser, kunne gravleggingsprosessen ha foregått som beskrevet i alternativ 1) og 2). Men disse tolkningene er vanskelige å legitimere når jernkappene antas å være dannet som følge av redoxprosesser. Likevel er tolkningene seiglivede (f.eks. Jensen 1998). I enkelte tilfeller er de utelukkende basert på gravenes horisontale lokalisering, fordi positive stratigrafiske indisier ikke finnes (Holst 1998:9). Mangelfulle indikasjoner er selvsagt problematiske, og tolkningene gjør det også vanskelig å anerkjenne andre gravskikker enn enkeltgravspraksisen hvor hver grav enten følges av en haug, eller er en sekundær begravelse tilsluttet allerede eksisterende haug (ibid).

I følge resultatene av senere undersøkelser oppløses og gjendannes ikke jernkappene i en repeterende prosess som hittil antatt (Holst 1998:7). Jordforholdene i haugene forutsetter tilførsel av store mengder vann. Vannet er en forutsetning for omdannelsen av det organiske materialet og for dannelsen av jernkappene. Jernkappene dannes i overgangen mellom våte og tørre forhold, og en sammenhengende byggesekvens er avgjørende for den øvre jernkappens dannelse. Det kan med andre ord *ikke* være snakk om byggefaser atskilt i tid (ibid:7f; Holst et al. 2001:129). Jernkappene ble sannsynligvis dannet kort tid etter oppførelsen av haugen, antakelig innen et år. Disse vil holde seg stabile hvis de ikke utsettes for ekstreme forhold (Holst 1998:7; Holst et al. 1998). Det er lite sannsynlig at jernkappene og betingelsene for bevaringen ville blitt opprettholdt ved sekundære inngrep i haugkjernene. Det betyr at slike sekundære inngrep ikke kan ha forekommet i hauger hvor kistene er bevart. Haugene med flere kister er antakelig reist over flere primærgraver (Holst 1998:9 og pers.med).

Kistenes lokalisering i forhold til hverandre, vertikalt og horisontalt, peker ofte i samme retning (Holst 1998). Flere eller alle kistene kan være plassert på den opprinnelige markflate. Dette er for eksempel tilfelle for kistene i Borum Eshøj

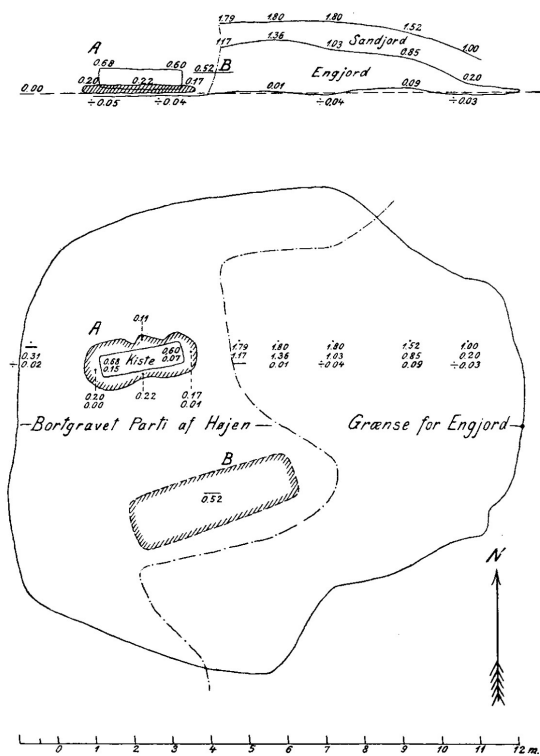


Fig. 8. Plantegning av Egtvedhaugen (Thomsen 1911-1935:171).

er denne forklaringen desto mer usannsynlig i de tilfeller hvor man faktisk finner graver i haugens sentrum, eller hvor flere kister er lokalisert svært nær hverandre, som for eksempel i Borum Eshøj. Det er mer trolig at haugene er et resultat av en sammenhengende byggeprosess og et tidsmessig sammenhengende ritual. Dette har konsekvenser for forståelsen av eikekistegravene og de menneskene som oppførte dem (Holst 1998:9).

## Standardisert haugbyggeri

Resultatene av undersøkelsene på 90-tallet taler for at bevaringsforholdene i haugene er et resultat av både en spesifikk konstruksjonspraksis eller *byggeteknikk* (Holst et al. 2001:128; Breuning-Madsen et al. 1996; Breuning-Madsen & Holst 1998; Holst 1998; Breuning-Madsen et al. 2001), og/eller spesielle *aktiviteter* i forbindelse med oppføringen av haugene (Holst et al. 2001:126).

Teorien om at gravene er et resultat av en standardisert byggemåte

(Boye 1896), kistene i Guldhøj (ibid:72) og Trindhøj (ibid: 88). I mange av haugene med flere kister er som sagt ingen eller flere lokalisert til haugens sentrum. I stedet ligger de spredt utover området som haugen dekker (Holst 1998:10, etter Aner & Kersten 1973). En slik horisontal plassering finner vi også i Egtvedhaugen. Her ligger imidlertid kiste B på et høyere nivå enn Egtvedpikens kiste (A). Kiste B er ikke bevart (Thomsen 1911-1935), og Thomsens teori om at denne er sekundært innsatt overensstemmer derfor med resultatene av de nye undersøkelsene. Fravær av kister i sentrum av haugene kunne ha vært en følge av opprinnelige individuelle småhauger (f. eks. Boye 1896). Samtidig

understøttes av følgende faktorer: 1) Distribusjonen av gravene i tid og rom, 2) jernkappenes og kjernenes regelmessige form, og 3) byggeelementene (jord og vann) og tidssekvensen for oppføringen.

1) De dendrokronologiske dateringene av eikekistene viser at disse har en relativt kort tidsmessig utbredelse (Holst 1998:8, Breuning-Madsen et al. 2001:692). Konsentrasjonen til periode II er også mer markert for eikekistematerialet enn for bronsealderhaugene generelt (Holst et al. 2001:132). Den geografiske utbredelsen med konsentrasjon til Jylland og Slesvig er også en indikasjon på at dannelsen av jernkappene er kulturelt bestemt. Distribusjonsmessig er det verdt å merke seg tendensen til at haugene ligger samlet i mindre konsentrasjoner og som veldefinerte grupper (ibid; Holst 1998). Det mest iøynefallende eksempelet er fra Vamdrup i sørlige Jylland, hvor fire hauger - Trindhøj, Guldhøj, Store Kongehøj og Vester Vamdrup - alle inneholder bevarte eikekister (Holst 1998:8, etter Boye 1896).

2) Jernkappene har en regelmessig form og omgir kjernene i smale, konsentrerte bånd. Størrelsen på kjernene er også regelmessig i forhold til haugenes totale omkrets, og det tyder på at de er resultater av tilsiktede handlinger (Holst et al. 2001:129f). Noen steder er det bare så vidt kjernen dekker kistene. Kjernene var antakelig aldri ment som ferdige hauger, bare som mellomstadier med en spesiell funksjon i en sekvens av aktiviteter i tilknyttet oppføringen (ibid:131).

3) Alle haugene er bygget av jord fra området i umiddelbar nærhet til haugen, og byggeprosessen foregikk uavbrutt (Holst et al. 2001:131). De arkeologiske eksperimenterne understreker betydningen som tilførselen av store mengder vann til kjernen hadde. Dersom vannet ble tilført av dem som bygget haugen, reflekterer jernkappene utbredelsen av vannet som byggeelement. Varierende vanntilførsel forklarer hvorfor man noen steder finner velutviklede og andre steder dårlig utviklede jernkapper (ibid:133).

Herfra reiser flere spørsmål seg: Visste menneskene som bygget haugene om den bevarende effekten? Hva var bakgrunnen for og intensjonen med den særskilte fremgangsmåten når gravhauger skulle oppføres? (Holst et al. 2001:128). Alt i alt representerer de velutviklede jernkappene et relativt sjeldent fenomen. Dersom intensjonen var å bevare de døde, var dette enten ikke et alminnelig ønske i tidens gravskikk, eller de som bygget haugene var ikke spesielt suksessfulle i å oppnå sine intensjoner (ibid:134). Dannelsen av jernkappene behøver med andre ord ikke å ha vært en tilsiktet konsekvens. Det er kanskje mer nærliggende å søke en forklaring på den standardiserte fremgangsmåten i rituelle praksiser (Breuning-Madsen et al. 1996: 118; Holst et al. 2001).

Haugene kan være resultater av likeartede ritualer blant en bestemt gruppe mennesker i samtiden (Holst et al. 2001:134). Hvilken funksjon eller posisjon hadde "eikekistefolket" i samfunnet? Følgende punkter fremstår som sentrale nye faktorer i

forståelsen av eikekistematerialet generelt og Borum Eshøj spesielt: (i) Dannelsen av jernkappene er et resultat av redoxprosesser. Det forutsetter at oppføringen av haugene gikk relativt hurtig, og i form av ulike faser i en sammenhengende tidssekvens. Det vil si som et kontinuerlig handlings- og hendelsesforløp. (ii) En rekke av haugene med flere kister representerer antakelig samtidige begravelser av flere individer. (iii) Haugene er et resultat av standardiserte fremgangsmåter og likeartede rituelle praksiser.

# Ritualisert handling og de levendes problem



---

## Ritualer - et handlingsproblem

For å fremme den virksomme kroppens betydning som aktiv og skapende i ritualer, må handlingsaspektet settes i forgrunnen. Utøvelsen av handlingene som utgjør ritualer er knyttet sammen med ulike forestillinger om hvordan "ritualisering" kan være en strategisk måte å handle på i bestemte sosiale situasjoner. Ritualer er på denne måten mål i seg selv (Gansum og Østigård 1999:85). Deres eksistens legitimeres gjennom deltagelse i og utførelse av dem, og de behøver i ytterste konsekvens ikke ha verken mening eller funksjon utover betydningen som ligger i selve eksistensen og fremførelsen av ritene (Bourdieu 1995:44). "Bodies alone have 'tasks'" (Frank 1991:48). Sosiale omgivelser og institusjoner er kontekster som kroppens oppgaver defineres, utøves og evalueres innenfor, men kroppens omgivelser har ingen oppgaver i seg selv. Ritualer er også sosial kontekster som handlinger utføres og har betydning innenfor (ibid). Ritualene lærer menneskene å tro på virkeligheten ved å skape opplevelser som virkeligheten kan gripes eller forstås gjennom. På denne måten etablerer ritualene sosial orden ved at de skaper konseptuell orden (Valeri 1985:xf). Det teoretiske problemet er å vise *hvordan* slike *rituelle kontekster skapes* gjennom kroppens *handling*, samtidig som *handlingene oppleves* som *styrt* eller determinert av *ritualet* (Frank 1991:48). Dette vil struktureringsteorien om kroppen (Frank 1991) forklare.

En fenomenologisk orientert analyse av kroppen som livsverdenens sentrum må som sagt ta utgangspunkt i kroppen som et problem *for seg selv* (Frank 1991:47). Kroppen må analyseres som et handlingsproblem fremfor systemproblem. Følgelig må en forståelse av Borum Eshøj søkes med utgangspunkt i de agerende kroppene og de konstituerende handlingene som haugen er et resultat av. De handlende kroppene må danne bakgrunn for undersøkelsen av meningsinnholdet i kropp og livsverden blant menneskene som oppførte Borum Eshøj. Rituelle handlinger er alltid, som alle handlinger, motiverte, men samtidig er de *mer enn andre handlinger*. Når handlinger ritualiseres får de kvaliteter som atskiller dem fra "hverdagshandlinger" (Humphrey & Laidlaw 1994.:64). "Ritualization begins with a particular *modification of the normal intentionality* of human action. Action which has undergone this modification is ritual action" (ibid:71).



Handlinger er rituelle når den som utøver handlingene føler en særskilt forpliktelse i forhold til utøvelsen (Humphrey & Laidlaw 1994:93). Slike forpliktende rituelle handlinger kjennetegnes ved fire karakteristika: 1) De er *ikke-intensjonelle* i den forstand at handlingens *karakter* ikke avhenger av utøverens intensjoner på samme måte som ved alminnelige handlinger. “An intention *to* do something is not the same as an intention *in* doing it. Intentional meaning is not what someone intended to do before doing it, but what they understood themselves to be doing as they did it, their reflexive understanding of their conduct which is constitutive of the action of action” (ibid). Ritualisering transformerer relasjonen mellom intensjon og handling. Intensjonen determinerer ikke handlingens karakter, og den intensjonelle mening ligger derfor i selve handlingen (ibid:94). 2) De er *forpliktende* slik at ritualenes ontologi etableres gjennom regelbundne konstellasjoner av handlinger. Det er på denne bakgrunn at ritualene kan fremstå som eksterne og styrende på deltagerens handlinger. Den rituelle handlingens karakter bestemmes av ritualets etablerte ontologi. 3) De er ”alltid allerede” definerte og eksisterende *helheter med bestemt karakter og historisk bakgrunn*; forpliktende og regelbundne. Ritualene eksisterer på denne måten forut for utøverne, de er institusjonaliserte (ibid:96ff) og representerer kontekster som gir handlingene mening (Frank 1991:48). 4) Rituelle handlinger oppleves derfor som *eksterne*, og deltagerne er ikke selv handlingenes innovatører (Humphrey & Laidlaw 1994:97f).

Bakgrunnen for kombinasjonen av standardiserte elementer og lokale variabler i eikekistematerialet, er at rituelle handlinger er utøvelse, i en gitt sosial kontekst, av definerte praksiser med historisk bakgrunn. Ritualenes forpliktende fremtoning er viktigere enn selve fremgangsmåten eller måten man utfører dem på. Det er årsaken til at ritualer har en paradoksal karakter: ”Ritual is prescribed action, you have to get it right, and yet sometimes it seems that as long as you try, as long as you accept the ritual commitment, it is almost impossible to get it wrong” (Humphrey & Laidlaw 1994:128).

## Graven

Fødsel og død er empiriske rammer eller mulighetsbetingelser, og er derfor vesentlige faktorer ved opplevelsen av kropp på ulike steder og til ulike tider. Livet er en kroppslig situasjon, og med kroppen som sentrum utøves handlinger som gir livet og verden mening. Innenfor kroppens fysiologiske begrensninger kan mennesket overskride historisk nedarvede normer (Seale 1998:11; Fuglestvedt 1999:88f). Opplevelsen av kroppen struktureres av fysiske begrensninger, diskurser og institusjoner.

Foruten fødsel og død er kroppens fysiske muligheter begrenset av kjønn og alder, samt andre sosiale (og biologiske) faktorer som klasse og rolle eller sosial

tilhørighet (Frank 1991:49).

Graven kan oppfattes som et dynamisk sted, hvor den dodes liv pågår uten å være løst fra de levendes verden (Kaliff 1997:69). Døden er likevel i første rekke de levendes problem (Parker Pearson 1999:5). Døderitualene er en integrert del av de gjenlevendes samfunn. Problemene de gjenlevende møter når noen dør, er relatert til 1) gjenopprettelse av samfunnsmessig stabilitet, og 2) opprettholdelse av den ontologiske tryggheten og troen på verdens virkelighet (Seale 1998:50). Gjennom døderitualene kan disse problemene løses. De rituelle "tiltakene" som iverksettes har bakgrunn i både *generelle forestillinger* om *kroppen, livet og døden*, og forestillinger som er knyttet til *den avdøde personen* selv og/eller *maktstrategiske* og sosiopolitiske  *vurderinger* blant de *gjenlevende* (se Metcalf & Huntington 1991:81ff).

Gravritualene kan dermed reflektere både generelle forestillinger om kropp, og personrelaterte forestillinger og sosiopolitiske vurderinger (Kaliff 1997:68). Den avdøde personens tidligere posisjon og rolle i samfunnet er av betydning for behandlingen vedkommende får etter sin død (Humphreys 1981a:263). For eksempel vil personer som er betydningsfulle for mange (rituelt, politisk, økonomisk etc.) mobilisere flere mennesker ved sin bortgang. Gravritualer kan også være strategisk viktige arenaer for rituelle regissører. Det er ikke likegyldig hvem som gjør hva på den rituelle arena. Handlingene er sosialt og symbolsk definerende og legitimerende (Gansum & Østigård 1999:76). Inkorporasjon og eksklusjon i forhold til rituell deltakelse virker strukturerende i samfunnet. Den rituelle aktiviteten kan gjenspeile samfunnsforhold, konflikter og spenningsforhold. Ved stor rituell deltagelse og mobilisering blir ulike maktinstitusjoner i samfunnet synliggjort (ibid:83).

## Døderitualer som prosess

Gansum og Risan (1999) og Gansum og Østigård (1999) har også vektlagt betydningen av handlingsaspektet i døderitualer. Ritualene søkes her forstått med utgangspunkt i hendelsesforløp og ritualenes utstrekning i tid. Når gravminnet dekonstrueres til rituelle handlinger utført i en kronologisk tidssekvens, er det lettere å forstå den idemessige styringen bak handlingene enn dersom analysen tar utgangspunkt i den komplekse helheten etter at ritualer er avsluttet. Analysen fokuseres dermed på gravskikk fremfor gravgods.

Ritualiserte handlinger er tidsmessig strukturert på en annen måte enn andre handlinger. Kontinuerlige handlings- og hendelsesforløp fremstår i ritualer som sekvenser av handlingskonstellasjoner. Ulike rituelle handlinger oppleves som fullendte og meningsbærende i seg selv, samtidig som de inngår i og henter mening også fra ritualerets (handlingsmessige) helhet (Humphrey & Laidlaw 1994:104). Borum Eshøj er et resultat av sekvenser av rituelle handlingskonstellasjoner utført i

kronologisk rekkefølge. De rituelle handlingene i forkant av og under oppføringen av haugen, kan analyseres som meningsbærende og -givende i seg selv. Samtidig er meningen også strukturert ut fra den rituelle konteksten og ritualets helhet. Handlingene kontekstualiserer hverandre, og helheten er ikke uten betydning. Det samme gjelder de materielle elementene som inngikk i de ulike rituelle sekvensene. De fysiske omgivelsenes og gjenstandenes mening er relatert både til deler og helheter av handlingskonstellasjoner. Handlingenes og de materielle elementenes meningsinnhold kan søkes i a) konkrete symbolske uttrykk, det vil si handlinger og elementer som er meningsbærende i seg selv, og b) metaforiske og abstrakte symbolske uttrykk, det vil si handlinger og elementer som får mening gjennom relasjonene og helhetene (jfr. Goldhahn *in press*).

## Overgangsritualer - de levendes problem

Døden er en overgang (Metcalf & Huntington 1991:108), og døderitualer er også overgangsritualer. Begrepet *rites de passage* ble utviklet av Gennep (1960 [1909]), som også underinndelte overgangsritualene i tre kategorier eller ritulfaser: separasjonsfasen, liminalfasen og inkorporasjonsfasen. Et overgangsritual omfatter i utgangspunktet alle de tre fasene, men de ulike fasenes relative betydning varierer i forhold til type ritual, ritualkontekst, tid og sted etc. (Gennep 1960:11).

I døderitualer er liminalfasen tiden mellom dødens inntreffelse og den endelige gravleggingen av kroppen. Den døde befinner seg i løpet av denne tiden i en særskilt posisjon, idet kroppens "tilstand" kan sies å være "undefinert". Når kroppen befinner seg i slike uklare og tildels motsetningsfulle tilstander som liminalfasen i et overgangsritual, betraktes den ofte som uren, forurenset og forurensende. Overgangen er forbundet med fare for den avdøde som skal innlemmes i en ny tilstand. Ritualene i liminalfasen kontrollerer kroppens overgang, forurensning og renselse (ibid; Douglas 1970 [1966]), og de rituelle handlingene er en måte for de etterlevende å håndtere denne problematiske situasjonen på (Hertz 1960:33).

Hendelsesforløpet ved Borum Eshøj kan inndeles analytisk i sekvenser som relaterer seg til ulike stadier i et overgangsritual. Goldhahn mener at både separasjons-, liminal- og inkorporasjonsfasen manifesterer seg i materialet fra Sagaholm (Goldhahn 1999:200ff). Det er sannsynlig at det tok tid å forberede et så stort organisatorisk arbeid som det oppføringen av en storhaug var. Kanskje startet forberedelsene ved Borum Eshøj før de gravlagte faktisk døde, slik at en rekke av hendelsene på stedet inngikk i separasjonsfasen i ritualet. Jeg vil imidlertid konsentrere meg om ritualets liminalfase og inkorporasjonsfase. Gennep bemerket at rituelle handlinger i liminalfasen og i inkorporasjonsfasen, hvor avdøde endelig inkorporeres i de dodes verden, ofte er mer komplekse enn separasjonsritene i døderitualene (Parker Pearson

1999:22, Metcalf & Huntington 1991:32, Gennep 1960:146). Selve overgangen og transformasjonen er det dominerende temaet (Metcalf & Huntington 1991: 32f). Bourdieu (1996) anvender begrepet *innstiftelsesriter* fremfor overgangsritualer, fordi de rituelle handlingene hovedsakelig er rettet mot kroppens innstiftelse i en ny tilstand. Det betydningsfulle er å legitimere og innstifte forskjeller mellom dem riten vedrører og dem den ikke vedrører (ibid:27).

Jeg vil altså dele inn hendelsesforløpet ved Borum Eshøj i liminalfase og inkorporasjonsfase. De mange og ulike konstruksjonene av stein, samt haugens totale omfang, er vitnesbyrd om at en rekke handlinger og hendelser har utspilt seg på stedet eller "den rituelle arena". Disse vil bli analysert med utgangspunkt i generelle forestillinger rundt kroppen, livet og døden slik det kommer til uttrykk i liminalfasen og aktivitetene rundt den liminale personen, og i inkorporasjonsfasen når haugen endelig oppføres og de avdøde innstiftes i en ny tilstand.

Forestillinger om hva som skjer med mennesket etter døden spiller en sentral rolle i både liminalfasen og inkorporasjonsfasen. Ritualenes karakter er for en stor del bestemt ut fra disse forestillingene og rettet mot avdødes endelige inkorporasjon. Jeg vil fokusere på et generelt skille mellom kroppens biologiske og sosiale død, hvor ønsket om å gjenopprette avdødes sosiale liv etter den biologiske døden står i fokus. Kroppens materielle død er ikke lik dens sosiale død (Seale 1998:34). Ulike typer forestillinger om gjenfødelse og reinkarnasjon, forfedredyrkelse og liv etter døden, har alle det til felles at kroppens sosiale nærvær eller liv overskrider dens fysiske nærvær eller liv. Forestillingene om kroppens sosiale liv etter den fysiske døden har implikasjoner for de levende og deres verden (ibid), og kommer til uttrykk i ritualene omkring den døde og graven.

Kroppen må befinne seg i en definert tilstand for å kunne ha et sosialt liv. I liminalfasen er kroppen udefinert og derfor sosialt død (Seale 1998:66). Kroppens inkorporasjon i en ny tilstand er nødvendig for den dødes fortsatte innflytelse på de levendes verden. De rituelle handlingene i liminalfasen er i høy grad bestemt av forestillinger hvor frykten for egen og avdødes velferd står sentralt. Frykten har bakgrunn i den generelle meningen som tillegges døden og døde kropper, og er ikke identisk med frykten for spesielle personers død eller bortgang (Metcalf & Huntington 1991:81). I analysen vil det bli lagt mest vekt på opplevelser av kropp, liv og død på bakgrunn av den generelle mening som preger opplevelsene av disse i rituallet.

# Skisse av mulig hendelsesforløp ved Borum Eshøj



---

## Boyes fremstilling av hendelsesforløpet

Fremstillingen av hendelsesforløpet ved Borum Eshøj vil avhenge av flere faktorer. Det er for det første usikkerhet knyttet til den kronologiske relasjonen mellom flere av steinkonstruksjonene. Særlig viktig er spørsmålet om når det store steingjerdet ble oppført, og hvorvidt haugen antas å være resultat av a) flere primære enkeltbegravelser i separate hauger som senere ble dekket av en felles haug, b) en primærgrav i haug med senere sekundære enkeltbegravelser i eller tilsluttet samme haug, eller c) samtidige graver med en felles haug. Boyes (1896) utgangspunkt er den første forståelsen, og fremstillingen hans er basert på at gravleggingsprosessen bestod av ulike faser atskilt i tid. På denne bakgrunnen skisserer han følgende hendelsesforløp ved Borum Eshøj (se fig. 1):

Først ble det store steingjerdet (III) bygget. I dette lot man det være en åpning for å gi adgang til plassen det omgav. Deretter ble stammen til den eldre mannens kiste båret inn på plassen (A), og bearbeidet på stedet hvor den skulle stå. Dette indikeres av fliser fra tilvirkningen. Etter at mannen var lagt i kisten, ble den dekket av en liten haug, og det Boye kaller en bautastein (A i) ble reist ved haugens sørlige side. Da den unge mannen skulle gravlegges ble en ny eikestamme brakt inn på plassen. Denne ble plassert i rennen (8) i det rektangulære anlegget av stein på innsiden av steingjerdet i øst. Her ble den hugget ut til en kiste (B). Også ved denne kisten fantes rester fra tilvirkningen. Fremstillingen til Boye antyder at han mener anlegget ble oppført før eikestammen ble plassert i den og hugget ut. Etter at liket var lagt i kisten ble både den og steinkonstruksjonene 7 og 9-11 dekket av en liten haug. Den eldre kvinnen fikk plass i kiste C, som sammen med steinkonstruksjonene 12-16 ble dekket av en tredje haug. Da alle kistene var nedsatt og hauglagt, ble åpningen i steingjerdet lukket og de små haugene overdekket av en felles haug (I) (Boye 1896: 62). Langs haugens ytterkant har det ligget en steinkrets - randstein - som med tiden har blitt fjernet (Boye 1896:62). I mantelen finnes det flere tomme steinsettinger på samme måte som i mange av eikekistehaugene og andre gravhauger fra bronsealderen. Den ene av disse inneholdt brente menneskebein, samt en rekke gjenstander. Det må på det nåværende tidspunkt antas at disse representerer sekundære begravelser i haugen innsatt på et senere tidspunkt (ibid).

## Tidssekvensen og haugen som resultat av et kontinuerlig hendelsesforløp

I henhold til de nye undersøkelsene er jernkappene dannet på grunn av redoxprosesser. Dette gjør det vanskelig å anse haugene som resultater av ulike byggefaser atskilt i tid, slik Boye gjør. Byggeprosessen foregikk antakelig som en sammenhengende ritualekvens. Sekvensens varighet og begravelsenes form kan ikke avklares løsrevet fra spørsmålet om den kronologiske relasjonen mellom de ulike steinkonstruksjonene og begravelsens art. Det kan imidlertid settes opp begrensende rammer for ritualenes totale tidsmessige utstrekning. For det første må det antas at monumentet har tatt tid å bygge. Det store steingjerdet og selve haugen er monumentale konstruksjoner som krever store arbeidsmengder. Samtidig er en sammenhengende byggesekvens en forutsetning for jernkappens dannelse (Holst 1998:7f; Holst et al. 2001:129), og funnene i haugen er i svært god forfatning. Det er derfor begrenset hvor lenge aktivitetene i liminal- og inkorporasjonsfasen kan ha pågått.

I Lejre er det nå startet nye eksperimenter for å avklare hvor lenge det var mulig å bevare de døde og kistene før den store felleshaugen ble oppført (Holst pers. med.). Kister stående i friluft råtnet relativt hurtig. I løpet av et par måneder var stort sett alt organisk materiale inne i kistene forråtnet bortsett fra tekstil og tre. Det er mulig at bevaringen kunne sikres litt lenger dersom kistene ble dekket av små, svært midlertidige hauger (ibid). Hvorvidt slike midlertidige hauger ble anvendt under ritualene ved Borum Eshøj er et relevant spørsmål i diskusjonen om begravelsenes art, og vil bli nærmere gjennomgått senere. Foreløpig kan det konkluderes med at ritualenes utstrekning i tid antakelig begrenser seg til et par måneder.

Det er uenighet om når det store steingjerdet (III) ca. 3 m innenfor haugens fot ble bygget. Boye (1896) mener det ble bygget tidlig i sekvensen, og som en innledende del av ritualforløpet. Hensikten var å innhegne plassen og skape en rituell arena og ramme rundt begivenhetene. Jensen skriver derimot at steingjerdet kan ha blitt bygget *etter* oppføringen av haugen (Jensen 1998). Dersom steingjerdet ble bygget i innledende deler av ritualene, ville dette ha begrenset tilgangen til området når jord og vann skulle tilføres. Men samtidig er det sannsynlig at steingjerdet ble tildekket som et ledd i det sammenhengende ritual og i forbindelse med påføringen av jord til haugens mantel (se diskusjon nedenfor). Det betyr at dersom gjerdet ble bygget etter oppføringen av haugkjernen, ble det dekket med jord umiddelbart. Det blir da vanskeligere å se betydningen av gjerdet i ritualen. Det er klart at denne massive steinkonstruksjonen som var ca. 1 m høy og 3 m bred, hadde en sentral funksjon. Det er også viktig for jernkappenes dannelse at tidsrommet mellom oppføringen av kjerne og mantel er relativt kort. En eventuell bygging av steingjerdet i dette tidsrommet ville forlenget perioden betraktelig. Alt i alt synes det derfor rimelig å anta som Boye at steingjerdet ble bygget i innledende deler av ritualen. Det vil si i liminalfasen eller

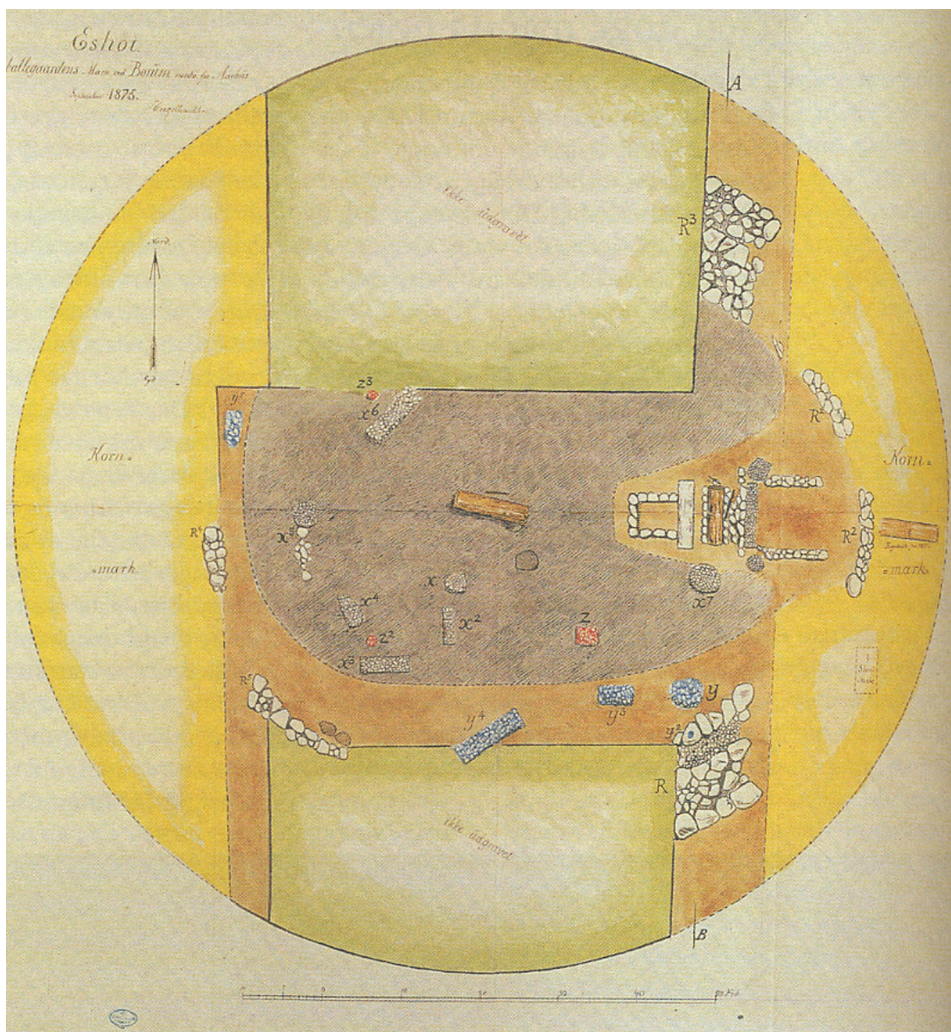


Fig. 9. Plantegning av Borum Eshøj utført av J. Magnus Pettersen (Jensen 1998:92).

også som et ledd i separasjonsfasen.

Både Boye (1896) og Jensen (1998) mener at tildekkelsen av steingjerdet mest sannsynlig fant sted på et senere tidspunkt, og i forbindelse med utvidelse av haugen for sekundære urnebegravelser. Også dette forholdet fremstår imidlertid som problematisk i henhold til de nye undersøkelsene. Eikekistegravens klassiske todeling med kjerne og mantel finnes i Borum Eshøj innenfor steingjerdet. Men på plantegningen hos Boye (1896:50, fig. 1), utgjøres haugfyllet i mantelen innenfor steingjerdet av samme masse som vi finner utenfor steingjerdet. Mantelen (II) dekker med andre ord haugkjernen (I) og steingjerdet (III), slik at de stratigrafiske

indisiene peker mot at gjerdet ble dekket over som ledd i en kontinuerlig sekvens av rituelle handlinger. Det relative forholdet mellom haugkjerne og mantel peker i samme retning. Dersom mantelen i utgangspunktet bare omfattet haugen innenfor steingjerdet, ville den utgjøre en relativt liten del av haugens totale omfang, og enkelte steder være mindre enn 1 m tykk.

En annen omdiskutert faktor er plasseringen av kvinnens kiste (C). Jensen (1998:92) anvender en plantegning av Borum Eshøj hvor kiste C er tegnet *innenfor* steingjerdet (fig. 9). På plantegningen hos Boye (fig. 1) er kiste C tegnet på *innsiden* av steingjerdet. Grunnen til usikkerheten om kistens plassering er at den fremkom i forbindelse med uautorisert graving i haugen. Boye (ibid:58) mener det er rimelig at kvinnens kiste har stått innenfor steingjerdet. Mot øst nådde gjerdet tett ut til haugens ytterkant slik at det ikke har vært plass til noen kiste utenfor. Denne plasseringen av kisten er også mest sannsynlig i henhold til bevaringsbetingelsene. Dersom kisten var plassert utenfor steingjerdet og i mantelen, er det lite trolig at den ville blitt bevart. Det er dessuten funnet jord av samme type som i mantelen på det området innenfor steingjerdet hvor kisten antas å ha stått. Den uautoriserte gravingen kan ha forårsaket forstyrrelser i haugfyllet (ibid:63), og kan også være årsaken til de ulikhetene i undergrunnen som markeres av den stiplede linjen (a) på fig. 1.

Det kan konkluderes med at ritualet ikke kan ha vart lenger enn et par måneder. Steingjerdet ble antakelig oppført i innledende deler av hendelsene på den rituelle arena, og tildekket som et ledd i en sammenhengende ritualekvens. Kvinnens kiste (C) var mest sannsynlig plassert i haugkjernen og i tilknytning til steinanlegget i haugens østlige del.

## Samtidig begravelse av flere individer - kollektiv begravelse eller menneskeoffer?

Borum Eshøj kan tolkes som spor etter en samtidig begravelse av flere individer, og et tidsmessig sammenhengende ritual. Denne tolkningen medfører et spørsmål om hvilken *form* begravelsene har hatt. Svaret kan enten være kollektive gravlegginger med flere primærgraver (Holst 1998 og pers.med.), eller enkeltbegravelser og en primærgrav med menneskeoffer. Formen har implikasjoner for forståelsen av forestillingene om kropp, liv og død som kommer til uttrykk i ritualene, såvel som konsekvenser for hendelsesforløpet.

Holst (pers. med.) hevder at ingen av de tre begravelsene i Borum Eshøj behøver å representere menneskeoffer. Gravene kan gjenspeile det populasjonsmessige oppland som antakelig har deltatt i et så stort ritual som haugbyggeriet var, og være resultater av et naturlig sammentreff av dødsfall. I denne forbindelse er problematiseringen av familiesamhørigheten sentral. Teorien om at de tre har stått i



nær slektskapsrelasjon til hverandre kan sies å være en myte som ikke bygger på noe konkret empirisk grunnlag. Dersom de avdøde kom fra et relativt vidt område, er det mulig å tenke seg at små, midlertidige hauger ble anvendt før den store felleshaugen ble oppført. I Borum Eshøj synes det ikke å være stratigrafiske indikasjoner på slike hauger. Haugene trenger imidlertid ikke å ha stått så lenge at de fikk vegetasjonsdekke og klar stratigrafisk avgrensning. Eventuelle småhauger har bare vært midlertidige trinn i et lengre forløp (pers. med.). I Borum Eshøj er kiste B og C plassert i nær relasjon til hverandre og de synes å inngå i et enhetlig anlegg. Dersom småhauger ble anvendt her, er det mest nærliggende å tenke seg at disse kistene ble nedsatt etter den eldre mannen som lå i haugens sentrum, og eventuelt i en felles midlertidig haug.

Det kan også være hensiktsmessig å se nærmere på muligheten for å tolke en eller flere av de tre gravlagte som menneskeoffer. Ofring av mennesker kan inngå som essensielt element i gravritualer (Hertz 1960:40), og er heller ikke ukjent i forbindelse med eikekistematerialet. I Egtvedpikens kiste ble det for eksempel funnet brente bein fra et barn i 8-9 års alderen. Barnet har blitt tolket som offer i forbindelse med Egtvedpikens begravelse, og forholdet mellom de to kan ha vært en asymmetrisk hersker-tjener relasjon (Thomsen 1911-1935:197). Dette understøttes av at barnet ble kremert og nedlagt uten gjenstandsmateriale i motsetning til Egtvedpiken som er inhumert og nedlagt med smykkegjenstander, samt barnets plassering i kisten mellom pikens ben (ibid). Liknende eksempler på mulige menneskeoffer, med inhumerte hovedpersoner og kremerte offer, kjennes i samme periode fra blant annet Skåne og Yorkshire. Også her lå den eller de ofrede ved hovedpersonenes fotender (ibid:198).

Det forholder seg imidlertid på mange måter annerledes med de gravlagte i Borum Eshøj. For det første representerer alle tre inhumasjoner, og kroppene bærer tilsynelatende ingen merker etter vold eller annet som kunne tyde på at de var intensjonelt tatt av dage. Ut over dette var alle de tre gravlagte kledd i drakter som kan sies å være "standard" bekledning i eikekistegravene (se Sørensen 1997), og både i kiste B og C var det nedlagt en hel del gjenstandsmateriale (Boye 1896).

Ofring av mennesker kan skje enten motvillig eller "frivillig". Motvillige ofre skal forstås som ofret ved bruk av fysisk makt eller vold. Ingen av de gravlagte i Borum Eshøj bærer spor etter slik behandling, og derfor er det mer nærliggende å eventuelt snakke om "frivillige" ofre. Frivillige offer er de tilfeller hvor offeret enten tar sitt eget liv, eller "frivillig" stiller seg til disposisjon som offer. Offeret har ikke individuelt opphav. Den som skal dø opplever på bakgrunn av kollektiv overbevisning at han/hun befinner seg i en tilstand hvor døden er uunngåelig og nært forestående (Mauss 1979 [1950]:37ff), eller at døden er til det beste både for den selv og for samfunnet. Enkebrenning er et eksempel på en slik form for menneskeoffer. For de gravlagte i Borum Eshøj kan man tenke seg at en eventuell ofring har foregått ved forgiftning, drukning, ved at en eller flere har blitt levende begravd, eller annet

som ikke etterlater fysiske spor på skjelettet. Levende begravelser kjennes blant annet fra Perserne (Hughes 1991:9), og fra Dinka-folket i Sudan (Metcalf & Huntington 1991:181). Her blir lederne frivillig levende begravd når døden nærmer seg (ibid).

Det forholdet at man i Borum Eshøj bare finner inhumasjoner, i motsetning til graver fra samme periode hvor det antatte offeret har blitt kremert, betyr ikke nødvendigvis at det ikke dreier seg om offer. Forholdet mellom kremasjon og mumifisering kan i enkelte tilfeller være svært nært. Det er usikkert om de bevarte kroppene i eikekistematerialet er et resultat av intensjonelle mumifiseringsstrategier, men det kan likevel være verdt å bemerke relasjonen mellom disse tilsynelatende motstridende behandlingsmetodene. Fra India kjennes en type døderitualer hvor den avdøde kropp balsameres før den kremeres (Levin 1930). Balsamering og kremering utgjør her komplementære praksiser og ulike ledd i ritualen som er rettet mot å udødeliggjøre den avdøde (ibid:44). Samtidig er mumifisering vanligvis forbeholdt betydningsfulle personer i et samfunn (ibid, Parker Pearson 1999). Det er nærliggende å anta at de gravlagte i Borum Eshøj var betydningsfulle personer i sin samtid. Dersom kremasjon og mumifisering hadde overlappende meningsinnhold, men mumifisering var forbeholdt betydningsfulle mennesker, kan det forklare hvordan man i Borum Eshøj og andre eikekistegraver kan finne personer som ikke er kremert men likevel ofret.

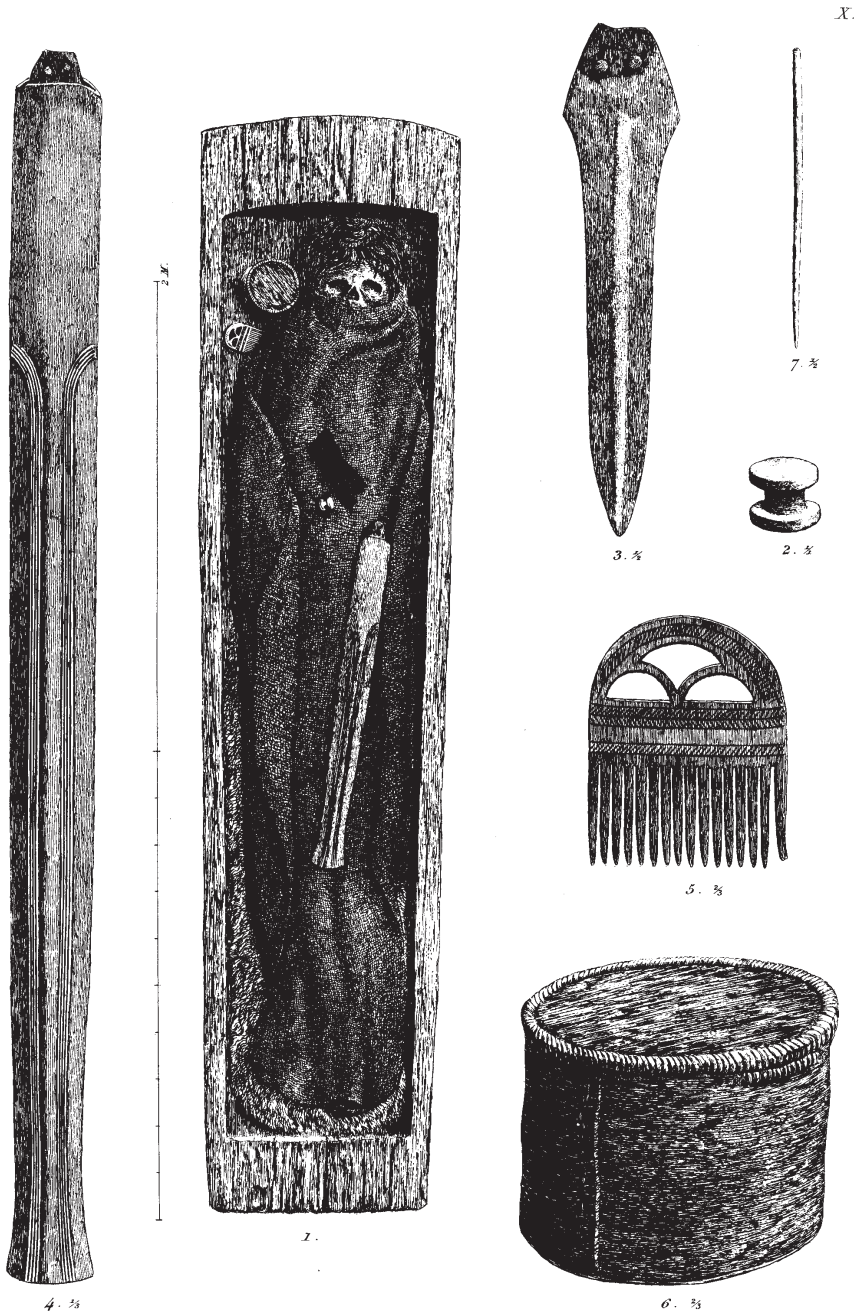
Jeg vil ikke konkludere endelig på spørsmålet om hvorvidt det i Borum Eshøj dreier seg om menneskeoffer eller ikke. Muligheten for å tolke gravene på denne måten er imidlertid til stede, og betydningen av en eventuell ofring vil derfor bli diskutert nærmere. Som det vil fremgå av analysen er ikke spørsmålet nødvendigvis avgjørende for forståelsen av haugen og menneskene som oppførte den. Uansett kan det være hensiktsmessig å diskutere nærmere hvorvidt ritualene og begravelsene ved Borum Eshøj var strukturert omkring en *hovedperson*.

## De gravlagte

Den eldre mannen kiste (A) var plassert i sentrum av haugen. Han var ca. 50-60 år gammel da han ble gravlagt. I kisten lå mannen på et kuskinn som var foldet over hans kropp (Jensen 1998:95). Mannen var orientert med hodet mot vest og bena mot øst. Under dyrehuden og brettet rundt kroppen hadde han en stor oval kappe av fårell som nådde ham opp til øynene (ibid:96). På kappens ene langside var det merker etter at kappekanten hadde vært bøyd tilbake som en krave. I denne satt en enkel trenål. Mannen lå med armene utstrakt langs kroppen. Han var iført et lendelede av lammeull på overkroppen, holdt sammen av et belte i form av en ullsnor bundet foran i en sløyfe. Rundt underlivet var det viklet et stykke stoff som nådde fra knærne og opp til nederste ribben, og en snor holdt det sammen rundt livet. På hodet satt en



Fig. 10. Tegning av kiste A i Borum Esbøj med innhold (Boye 1896:ix).



*Borum Eshöv.*

Fig. 11. Tegning av kiste B i Borum Eshöv med innehåll (Boye 1896:x).

rund lue (ibid:97, fig. 10).

Den unge mannen lå i sin kiste (B) med hodet mot sør og bena mot nord. Kisten var plassert i steinanlegget i haugkjernens østlige ende, ca. 5m innenfor steingjerdet. Mannen var mellom 20 og 22 år gammel da han ble gravlagt, og i følge Jensen var kisten innpakket i stein (Jensen 1998:93). Den unge mannen var nesten helt dekket av en kappe i grovt ulltøy, og i ene siden var det stukket en nål av tre. Kistens bunn var dekket av et kuskinn, og denne var slått over mannens kappe. Høyre arm var utstrakt langs kroppen, den venstre bøyd inn over brystet (ibid:94f). Overkroppen var naken, mens underkroppen var dekket av et firkantet lendeklede av ull og sammenholdt av et belte. I beltet satt en dobbeltknapp av tre. Fra høyre skulder og tvers over brystet til venstre hofte lå rester av et skulderanhang av lær. I en sverdkjede av tre som lå i mannens venstre arm satt en liten bronsedolk. Under venstre skulder lå en kam av horn, og til høyre like over hodet sto en eske av bark. Ved føttene lå noen rester av lær, kanskje etter sandaler (ibid:95, fig. 11).

Den siste eikekisten (C) rommet en kvinne i 50-60 års alderen. Kvinnens kiste ble funnet i haugkjernens østlige ende (Jensen 1998:83ff), og har antakelig stått øst for kiste B i samme steinanlegg (Boye 1896). Kvinnens orientering er uviss, men kisten kan ha stått i øst-vestlig retning (ibid). Hun var svøpt i et kuskinn, over klær i et brunfarget ullstoff (Jensen 1998:83). På grunn av funnforholdene knytter det seg noe usikkerhet til klærne og gjenstandene og plasseringen av disse i kisten. På overkroppen var hun iført en bluse av ull, og underkroppen var dekket av et tøyestykke i lammeull sydd sammen til et skjørt. Dette bar merker etter en bronseplate som ble båret i beltet. I kisten fantes også rester etter det som kan ha vært et snorskjørt. Det hørte to belter til drakten. Det ene var laget av en avskåret kant fra et vevd tøy. Det andre var brikkevevd og påsatt dusker av lammeull i endene. Til drakten hørte også et hodeplagg med bindebånd av ulltråd (ibid:85ff). Kvinnen hadde også med seg en dolk med hornfeste og bronseknapp med spiraldekor, to armringer, to fingerringe, en snodd halsring, en fibula, en kam av ben, en stor bronseskive med spiraldekor som kan ha siddet i beltet, et par tutuli, og noen små, sirkulære bronsesmykker. Gjenstandenes opprinnelige plassering i kisten er ikke kjent (ibid, fig. 12 og 13).

## Ritualets hovedperson

Lokaliseringen av kistene på haugens bunn, og plasseringen av kiste A i haugens sentrum, kan være en indikasjon på at den eldre mannen var ritualets hovedperson eller den som ritualene i utgangspunktet var rettet mot. Mannen lå alene på haugbunnen og i avstand til kistene B og C som fikk en mer perifer plassering. Plasseringen av kistene til den unge mannen og eldre kvinnen antyder videre at disse "hører sammen" på et vis. De inngår i en helhet i det rektangulære steinanlegget som etablerer en



*Borum Eshöv.*

Fig. 12. Tegning av kvinnedrakt fra kiste C i Borum Eshøj (Boye 1896:xi).

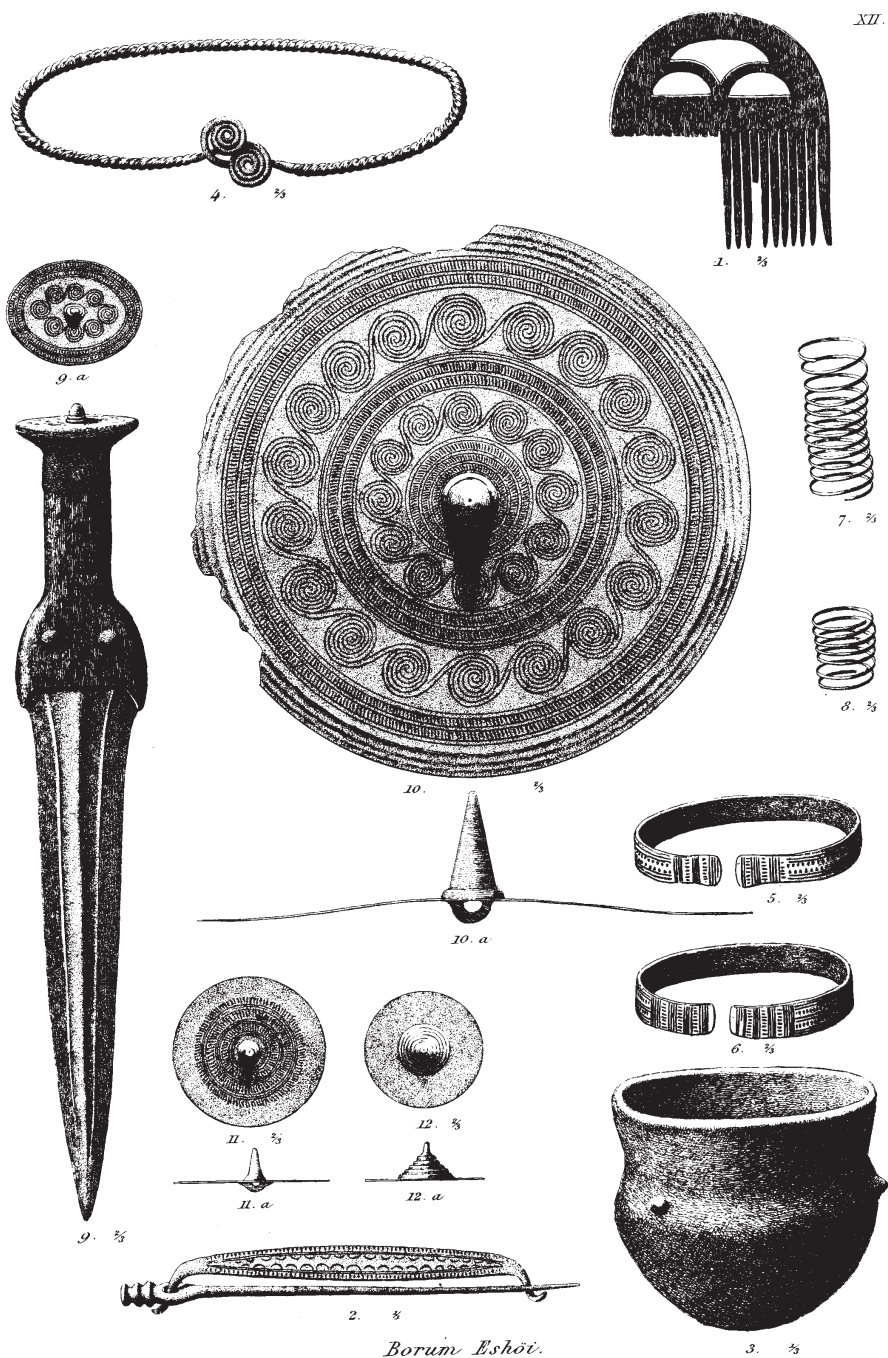


Fig. 13. Tegning av gjenstandsmateriale fra kiste C i Borum Eshøj (Boye 1896:xii).

relasjon mellom dem. Kan anlegget være en form for alter og knyttet til en eventuell ofring? Er det også mulig å forestille seg at anleggets eller alterets form representerer nedre halvdel av en menneskekropp, slik at kiste B og Cs plassering samsvarer med plasseringen av offeret i Egtvedpikens kiste, det vil si mellom hovedpersonens ben?

Alterkonstruksjoner i døderitualer kan være metaforiske uttrykk for menneskekroppen, den avdødes kropp, eller deler av denne. Kroppen er en viktig kilde til metaforer i samfunnet (Tilley 1999:37). I ritualene rundt oppføringen av "The Fire Altar" i India, alteret hvor den avdøde blir kremert, kan alterstrukturen representere den avdødes forgjengelige kropp (Levin 1930:47). Muligens skal anlegget av stein i haugens østlige ende forstås som metafor for den eldre mannens ben. Den eldre mannen i Borum Eshøj lå med bena mot øst, og dermed mot dette anlegget (Boye 1896:157).

Plasseringen av den eldre mannen i haugens sentrum, samt den potensielt underordnede plasseringen av kiste B og C, kan indikere at det var hans bortgang som satte i gang hendelsesforløpet ved Borum Eshøj. Forholdet kompliseres av gjenstandsmaterialets fordeling i kistene, fordi den unge mannen og særlig kvinnen er "rikere" utstyrt enn den eldre mannen. Dette kan forklares dersom den eldre mannen anses som hovedperson. Det store steingjerdet kan ha blitt oppført i forbindelse med hans bortgang, enten forut for og som forberedende aktivitet til hans død, eller umiddelbart påfølgende denne og som en innledende del av ritualet. En forklaring på det relativt sparsommelige gjenstandsmaterialet i kiste A kan da være at det var av underordnet betydning i forhold til det monumentale byggverket han fikk. En interessant faktor i denne sammenhengen er at den unge mannen er gravlagt uten hodeplagg, mens den eldre mannen hadde en rund lue eller flosset hatt. Luen kan tolkes som et symbol på hans overlegne status. Hatter som symbol på lederskap er kjent fra flere områder i Europa i bronsealderen (Kristiansen 1999). Dette er imidlertid forhold som vil bli diskutert nærmere. Det er ikke urimelig å tenke seg at kiste A har ligget i en midlertidig haug til kiste B og C, den unge mannen og kvinnen, ble innført på plassen enten for å ofres, eller som naturlig døde.

## Standardiserte fremgangsmåter og rituelle elementer

Det finnes en del standardiserte elementer i eikekistematerialet. Her vil jeg gjennomgå dem som er knyttet til oppføringen av selve haugen, og er fremkommet på bakgrunn av nyere undersøkelser. Blant byggeelementene fremstår vannet i haugene som særlig sentralt. Vanntilførselen kan i utgangspunktet ha foregått naturlig ved at haugene ble bygget i regnfulle perioder, eller ved at vannet ble tilført intensjonelt (Holst et al. 2001:130). Store mengder vann var nødvendig. Under eksperimentene i Lejre ble haugkjernen tilført i alt 600 liter vann. Denne haugen var i skala 1:5, og i volum 1:



125 (Breuning-Madsen et al. 1996:119). Det vil si at den originale Egtvedhaugen, som var ca. 6 m høy og 25 m i diameter (Breuning-Madsen et al. 2001:692), antakelig har inneholdt mer enn 50.000 liter vann i kjernen. Borum Eshøj er en større haug, 7 m høy og 38 m i diameter, og har antakelig krevd enda mer vann. I tillegg vet vi, ut fra materialets tilstand, at vannet ble tilført umiddelbart etter oppføringen av haugkjernen og i løpet av høyst et par måneder. Dermed er det lite sannsynlig at vannet i haugen skyldes naturlig nedbør. Vannet kan i stedet antas å ha vært et betydningsfullt element i den rituelle praksisen. Den særskilte konstruksjonsmåten kan tyde på at det også var viktig at vannet ble tilbake i haugen etter at den var oppført.

Like vest for Borum Eshøj var det antakelig tidligere en ikke ubetydelig elv (Boye 1896:7). Det er godt mulig at vannet ble hentet her og fraktet opp til haugen. Ca. 100 m øst for Borum Eshøj er det funnet tallrike kokegroper med leirkarskår fra bronsealder (Jensen 1998:101). Dette har blitt tatt til inntekt for at det har ligget langhus på Eshøj-platået da haugene ble bygget, men det er ikke funnet direkte spor etter husene (ibid.). Slike kokegroper finnes ofte nær gravplasser. For eksempel er det på gravfelt fra Klokkereggerkulturen på kontinentet funnet ildsteder og groper som i en annen kontekst ville blitt tolket som spor etter bosetning. Når de opptrer i nærheten av graver er det imidlertid mer sannsynlig at de er spor etter rituelle aktiviteter i forbindelse med døderitualene (Kaliff 1997:71). Kokegropene ved Borum Eshøj kan ha hatt en funksjon i tilknytning til gravleggingene og aktivitetene på gravplassen. Leirkar til å frakte vann i kan ha blitt deponert her etter bruk.

Påføringen av vann til haugene fremstår dermed som et sentralt og standardisert innslag i ritualekvensen ved eikekistegravene. Vannet var antakelig tillagt et meningsinnhold som er betydningsfullt for forståelsen av haugene og menneskene som oppførte dem, og vil inngå som et viktig tema i analysen av inkorporasjonsfasen.

## Alternativ skisse av hendelsesforløpet

På bakgrunn av usikkerheten knyttet til den kronologiske relasjonen mellom de ulike steinkonstruksjonene og begravelsesens form, vil hendelsesforløpet bare bli grovt skissert. Jeg vil vektlegge sentrale hendelser i en lang ritualekvens, med utgangspunkt i en analytisk inndeling i liminalfase og inkorporasjonsfase. Meningsinnholdet i de ulike handlingene og materielle elementene blir nærmere diskutert i de påfølgende kapitler. Skissen relaterer seg til plantegningen av Borum Eshøj (fig. 1).

**1. Liminalfasen:** Stedet hvor ritualet skal finne sted hegnes inn av et stort steingjerde. Byggingen av dette tar tid, og starter forut for eller ved den eldre mannens bortgang. Når steingjerdet er ferdig, føres et delvis tilvirket eller ubearbeidet emne til den avdøde personens kiste (A) inn på den utvalgte plassen, den rituelle arena. Denne

spikkes til og lages ferdig på det stedet hvor den skal stå, nemlig i sentrum av haugen og begivenhetene. Når dette er gjort bringes den døde inn på plassen og legges i kisten. Denne blir så dekket av en liten haug.

Samtidig som disse hendelsene pågår er det stor aktivitet på plassen. Ulike rituelle aktiviteter finner sted, blant annet i forbindelse med byggingen og sammensettingen av en rekke mindre konstruksjoner av stein. Disse omfatter større enkle steiner som plasseres tett inn mot kisten (A1) eller like i nærheten (A3). Det blir også oppført flere små konstruksjoner som hauger med småstein (1; 5), mindre rektangulære steinlegninger (2; 3), steinrøyser (4; 6) og større steiner på rekke (5) (det ble ikke observert noen funn i disse steinsettingene). I nærheten av kiste A blir også en stav av hassel med innskjæring (A2) liggende igjen på bakken (Boye 1896:53ff).

Noen av ritualene har en intim, enkel og kortvarig karakter, de foregår på samme tid, overlapper hverandre og har ingen prangende fremtoning. De omfatter enkeltpersoner eller små grupper av mennesker som deltar i handlingene og byggeaktivitetene. Parallelt med hendelsene på den rituelle arena foregår det aktiviteter rundt bålplassen 100 m unna.

På et tidspunkt starter også byggingen av det rektangulære anlegget av stein i haugens østlige ende. Deretter føres emner til kiste B og C inn på plassen, plasseres i anlegget og gjøres ferdig der. Personene som skal legges i kistene blir enten båret inn på arenaen etter sin død, eller entrer scenen mens de enda er i live for å ofres. Det store steinanlegget utgjøres av konstruksjoner som hver for seg likner de frittstående anleggene; ulike rektangulær steinsettinger (10; 12), hauger med småstein (11; 13; 14), større steiner på rekke og satt opp som rektangel (7; 9; 15; 16). I tillegg graves det en ca. halv meter dyp renne (8). Innimellom noen steiner anlagt ved den nordlige ende av kiste B, stikkes det inn en gren av ask (det ble ikke observert andre funn i eller i relasjon til disse ulike steinsettingene) (Boye 1896:53ff).

Plasseringen av anlegget og personene i dette er ikke tilfeldig, og aktivitetene rundt dem kan være omfattende og formaliserte ritualer som tiltrekker stor oppmerksomhet. Kanskje foregår de under ledelse av rituelle spesialister. Hvis det er tilfellet, er handlingene antakelig mer regelbundne og determinerende i karakter, og samtidig selektive i henhold til aktiv deltagelse.

**2. Inkorporasjonsfasen:** Etter at de mange og ulike ritualene i liminalfasen er gjennomført, skal også kistene B og C, selve plassen og steinkonstruksjonene dekket med store mengder jord. Ritualet skal fullføres og de døde endelig gravlegges. Det er et stort arbeid som skal gjennomføres, og det er behov for mange menneskers deltagelse og stor kollektiv mobilisering. Denne delen av ritualet er derfor mindre selektiv og flesteparten av de tilstedeværende deltar.

Når alt etter noen uker er tildekket er haugen blitt relativt stor, og store deler av området rundt er spadd opp. Haugen skal nå tilføres vann. Vannet hentes i en elv

som renner forbi like i nærheten. Samtidig eller i etterkant av at vannet er tilført må haugen stampes hardt sammen. Umiddelbart etter denne sekvensen starter tilførselen av mer jord, til også det store steingjerdet er godt dekket. Parallelt med byggingen av mantelen foregår det også aktiviteter ved den nærliggende bålplassen, hvor leirkarene brukt under vanntilførselen nå deponeres. Det skal ikke mer vann til haugen, og ritualet avrundes etter et par måneder med oppførelsen av en liten fotkjede som omgir haugens ytterkant.

# Kollektive representasjoner på den rituelle arena



---

## Stedets betydning

Plasseringen av monumenter er aldri tilfeldig, den rituelle arena er alltid et utvalgt sted (Gansum & Østigård 1999:74). Lokaliseringen av de døde virker strukturerende på forholdet til døden og de døde, til sted og identitet (Parker Pearson 1999:124). Valg av sted inneholder informasjon om forestillinger rundt døden og forholdet mellom levende og døde. Romlig og topografisk separasjon eller inkorporasjon forteller om hvordan eller i hvilken grad de døde synliggjøres i landskapet. Den landskapsmessige settingen gir på denne måten også informasjon om hvilken rolle de eller den døde spilte i de gjenlevendes samfunn (ibid). Valg av sted forteller om generelle forestillinger om kropp, liv og død, og på samme tid forestillinger knyttet til den avdøde personen og maktstrategiske eller sosiopolitiske vurderinger blant de gjenlevende.

Borum Eshøjs beliggenhet samsvarer med det generelle mønsteret for gravhaugene i eldre bronsealder (Boye 1896:7). Terrenget i området er kupert, og Borum Eshøj ligger på et av de høyeste punktene, 104 moh. Fra haugens topp har det vært god utsikt i alle retninger (Boye 1896:7; Glob 1970:22; Jensen 1998:83). I flere tilfeller finnes eikekistegraver samlet i konsentrasjoner (Holst 1998:8; Holst et al. 2001). Borum Eshøj inngikk også i en større gruppe med hauger. Slike hauggrupper forekommer vanligvis ikke i det aktuelle området (Boye 1896:7).

Valg av sted har ofte sammenheng med negative forestillinger knyttet til kroppen i liminalfasen. Plasseringen av de døde på egne steder, kan være et av flere tiltak som iverksettes for å beskytte de levende og samfunnet fra den døde kroppens forurensende effekt. Det skapes avstand mellom de døde og de levende i perioden da kroppen er mest forurenset og forurensende (Hertz 1960:45). En stor del av ritualene rundt de gravlagte i Borum Eshøj foregikk på et slikt eget sted. Den rituelle arena var også det stedet hvor avdøde ble endelig gravlagt. Separasjonen av de døde fra de levende, er en måte å kontrollere angsten for døden og for den døde (Parker Pearson 1999:25).

Lokaliseringen til høydedrag synliggjorde den rituelle arenaen i landskapet. Oppføring av det store steingjerdet har medvirket til å forsterke stedets separerende effekt, og på samme tid gjort den rituelle arena mer synlig. Denne synliggjøringen i

landskapet og for de levende synes å representere en motsetning i forhold til ønsket om avstand og separasjon. Betydningen av et sted som stakk seg frem i omgivelsene kan være forestillinger knyttet til ritualets hovedperson, hans posisjon i livet, og maktstrategiske vurderinger. Personrelaterte forhold er også en viktig faktor for lokaliseringen av gravene i landskapet (Parker Pearson 1999:141). Makt kan materialiseres gjennom visning eller "social display", og høyde står i en særstilling som maktmetafor. Plassering høyt i terrenget visualiserer "ovenfra og ned" og kommuniserer på denne måten utilgjengelighet og overlegenhet i forhold til noen eller noe (Gansum & Østigård 1999:75).

Den rituelle arena ved Borum Eshøj kan ha fungert strukturerende på relasjonelle maktforhold i samfunnet. Eikekistegravene var ikke for alle, og valg av plassering virket legitimerende og reproduserende for asymmetriske relasjoner. Stedets etablerte betydning som forpliktende og separert fra de levendes verden ble forsterket: Alle har et sted og en rolle blant de levende. Dette stedet er derimot reservert for de mektige. Avstand og separasjon er i utgangspunktet kontrollerende elementer i forhold til frykten for den døde som liminal person (jfr. Parker Pearson 1999). Når døden vises frem på høytliggende, synlige og prangende steder i landskapet *svekk*es den kontrollerende effekten som separasjonen i utgangspunktet skulle ha. Dermed blir frykten paradoksalt nok forsterket gjennom separasjonen istedenfor å bli tøylet. På denne måten blir frykten et maktmiddel. Frykten for den døde som liminal person, overføres og bindes sammen med frykten for den døde som maktperson. Den rituelle arena fremstår som et effektfullt forum hvor asymmetriske relasjoner legitimeres og forsterkes.

Den rituelle arena fungerer separerende og integrerende på samme tid. På bakgrunn av generelle forestillinger knyttet til kroppen i liminalfasen skapes det avstand mellom de levende og de døde. Den separerende effekten forsterkes når det store steingjerdet bygges. Byggverket er i sin tur hovedsakelig initiert på bakgrunn av de dødes posisjon i livet, og medvirker til å fremheve stedet i landskapet. Motsetningen mellom på den ene siden ønsket om avstand til de døde, og på den andre siden inkorporasjon av de døde blant de levende ved å gi dem en prangende plassering i landskapet, må forstås på bakgrunn av de dødes posisjon i samfunnet før deres død. De rituelle aktivitetene forsterker asymmetriske maktrelasjoner. Det fremstår en kompleks og paradoksalt situasjon, hvor ulike deltagere i ritualet gjennom sine handlinger kommer til å forsterke og skape opposisjonelle kroppslige forhold og interesser. Frykten for døden generelt, materialiseres i sin bestemte form gjennom det særskilte individets bortgang.

## Konstruksjoner av stein - grav og alter

Byggingen av de mange steinkonstruksjonene har vært en viktig del av handlingene på den rituelle arena. Steinen hadde generelt en sentral funksjon som byggemateriale ved anlegging av graver og hellige plasser i bronsealder i Skandinavia (Kaliff 1997:106). Stein som byggemateriale er også alminnelig i eikekistehaugene, og konstruksjoner av stein forekommer ofte i direkte relasjon til kistene. Meningsinnholdet kan ha ligget primært i steinen som materielt element, eller også kan særlige kvaliteter ha blitt tilskrevet steinen gjennom den rituelle konteksten.

Stein er et hardt materiale, og i besittelse av tilsynelatende evige egenskaper. Dette gjør den ikke bare velegnet som byggemateriale, men også som symbol for det evige og udødelige i mennesket. Med egenskaper som et evig materiale kan en av steinens funksjoner i gravritualet ha vært å binde eller knytte den døde til graven (ibid:106f). Den rituelle arena ble sikret som avdødes tilholdssted i liminalfasen, samtidig som distansen til de gjenlevendes samfunn ble opprettholdt. Avdødes bindinger til stedet etter inkorporasjonen i en ny tilstand ble også forsterket, slik at stedet opprettholdt sin autoritet og funksjon som strukturerende på maktrelasjonene i samfunnet. Steinene og steinkonstruksjonene kan på samme tid ha overført eller gitt avdøde del i steinens iboende kraft som evig og udødelig. Også lokaliseringen til fjell og høydeforonasjoner var en forevigende faktor (ibid). Stedet, og ulike maktforhold i samfunnet, ble dermed forevige i både metaforisk og konkret forstand.

Stein kan også ha blitt medbrakt til den rituelle arena som en form for offer til de døde. Forekomsten av sammensatte torvmasser i gravhauger har blitt tolket som et resultat av at mennesker fra et større område fraktet med seg jord til haugen som offer eller tributt (Gansum & Østigård 1999:82). En liknende forklaring kan også anvendes på de store mengdene med stein i Borum Eshøj. Offerkvaliteten kan ligge i selve handlingen å medbringe stein til stedet, kombinert med steines iboende egenskaper.

Anlegg av stein fungerer ofte som ”alter” i offerhandlinger (Kaliff 1997:106). Kaliff mener at gravhaugene fra yngre bronsealder kan representere en kombinasjon av grav og kultplasser. Grensen mellom alterfunksjon og gravfunksjon kan være flytende, og koblinger mellom grav og offerplass kan være rimelige forklaringer på anlegg av stein, keramikkdepoter og andre konstruksjoner på eller ved gravfelt (ibid:69ff). Gravene kan ha fungert som kultplasser i etterkant av gravritualet, og vært viktige steder i forbindelse med forfedrekultus eller lignende. Grupperingen av hauger på plataet hvor Borum Eshøj ble reist tyder på at stedet har hatt en spesiell og forpliktende posisjon og funksjon utover å være hvileplass for de døde.

Det kan også være nærliggende å tillegge enkelte av steinkonstruksjonene i Borum Eshøj en alterfunksjon. Det er rimelig å anta at eventuelle offerhandlinger har funnet sted på den rituelle arena, og kanskje i tilknytning til anlegget av stein i

haugens østlige ende. Alterets form kan metaforisk representere den eldre mannens kropp. Kroppen inngår ofte som metafor for samfunnet på en slik måte at ulike kroppsdelene konkret gjenspeiler ulike deler av samfunnet (Tilley 1999:37). Dersom plasseringen til kiste B og C ble forestilt å være mellom den eldre mannens ben, kan det ha symbolisert asymmetriske relasjoner mellom de døde. Plasseringen kan forklares på bakgrunn av de gravlagtes suksessive posisjoner i samfunnet, eller meningsinnholdet kan være relatert til kjønnsbestemte kroppslige representasjoner uten slike verdikonnotasjoner. Metaforisk anvendelse av den menneskelige kroppen i ritualene viser at kroppen hadde en sentral funksjon i realiseringen av den konseptuelle og sosiale orden (Metcalf & Huntington 1991:71).

### Kister av eik - restriksjonsbelagt transformasjon

Alle de tre kistene i Borum Eshøj er laget av store eikestammer. Ved kiste A og B i Borum Eshøj, samt A og C i Guldhøj, er det funnet treflisser som indikerer at kistene har blitt hugget til eller gjort ferdige på det stedet hvor de er funnet. Årsaken til at kistene ble laget ferdige på stedet, kan være at handlingen var betydningsfull i ritualene, og at kistene og treslaget de er lagd av var tilknyttet et konkret og/eller abstrakt symbolsk meningsinnhold. I døderitualer hvor avdøde kremeres er det ikke likegyldig hvilke typer tresorter som anvendes (Gansum og Østigård 1999). Det har heller ikke vært likegyldig hvilken tresort som ble anvendt i eikekistene.

I Borum Eshøj ble det funnet en enkelt stav av hassel, og en gren av ask tilsynelatende intensjonelt plassert i nær relasjon til kiste B (Boye 1896:53ff). Nedleggelse av staver fra hassel og andre treslag i graver er kjent fra store deler av kontinentet fra 500-tallet AD (Brendalsmo 1990:36). I eikekistegravene er det også funnet en rekke andre gjenstander av tre. Disse omfatter blant annet ulike grener, stokker og staver, treskåler, sverdkjeder, skaft til pålstaver og en klappstol (fra Guldhøj A). De vanligste treslagene er ask og hassel (Boye 1896:168). I skriftlige kilder fra middelalderen knyttes det magiske evner til hassel (Mårtensson 1963:48). Hassel kan være symbol på gjenfødelse og ha beskyttende krefter overfor hekseri (Brendalsmo 1990:36). Denne symbolverdien kan også være knyttet til staver av ulike treslag (Mårtensson 1980 *op cit* Brendalsmo 1990), og forestillinger som dette har antakelig røtter i et eldre symbolinnhold (Gansum og Østigård 1999:88). Det knytter seg tradisjoner til trær, og forestillinger om treslag inngår i kosmologier. Valg av tresort kan være betinget av forestillinger rundt døden og det rituelle formålet (*ibid*).

Hinduistiske kremasjoner skal helst utføres ved bruk av spesielle tresorter. Trær er i besittelse av forskjellige kvaliteter som har betydning for den avdødes transformasjonsprosess. Kvaliteten på treet påvirker og blir overført til den avdøde (Oestigaard 2000). Kremasjon er transformasjon (Kaliff 1997:70), og potensialet for

endring og overgang til en ny tilstand ligger først og fremst i trevirket (Gansum og Østigård 1999:89). Kan liknende forestillinger ha vært knyttet til eik? På Fyn var eik og ask de vanligste tresortene i kremasjoner i yngre bronsealder (Gansum og Østigård 1999). Hvis treslaget hadde betydning for avdødes transformasjon og inkorporasjon i en ny tilstand, kan det ses i sammenheng med et tradisjonsbundet meningsinnhold knyttet til eik. Man kan tenke seg at kister av eik var assosiert med mulighetene for inkorporasjon i livet etter døden. Eikekistene medvirket til den liminale kroppens overgang til et sosialt liv etter døden. De etterlevendes velferd var forbundet med en vellykket transformasjon av de døde, slik at kistene av eik også sikret de etterlevendes velferd.

Eikekistegraver har ikke vært for alle; kister av eik var et restriksjonsbelagt transformasjonsmedium. Ved å reservere kister for noen få, ble forskjeller mellom de levende opprettholdt og videreført i livet etter døden og i samfunnet gjennom ritualet. En vellykket transformasjon var viktigere for noen enn for andre, og slike asymmetriske vurderinger ble understreket og opprettholdt av fryktens dialektiske tilknytning til døden generelt og fremvisningen av *den* døde spesielt.

## Kroppens posisjonering

Valg av kiste til å legge de døde i, samt kistens materiale og form, er ikke tilfeldig men resultat av bevisste vurderinger og generelle forestillinger om kropp, død og samfunn (Parker Pearson 1999:54f). Kistene kan ikke brukes i livet og av de levende, men er en viktig del av kroppens utrustning i døden (ibid:9). Eikestammene begrenser mulighetene når det gjelder kistens form og kroppens positur inne i den. De gravlagte i eikekistehaugene ligger utstrakt, noen ganger med ene armen bøyd inn over brystet, som for eksempel den unge mannen i Borum Eshøj (Boye 1896). Orienteringen av de døde og kistene i graven er ofte svært regelbundet. Orienteringen kan ha sammenheng med forestillinger knyttet til solens gang, eller hensikten kan være å markere avstand mellom døde og levende, og mellom døde og sovende, etc. (Parker Pearson 1999:54). I de eikekistene hvor likenes stilling er observert, har hodet vært plassert i stammens rotende. Dette har vært utgangspunktet for å avgjøre orienteringen av de døde også i øvrige kistene. Til sammen var 31 gravlagte orientert ”mer eller mindre” utpreget med hodet mot øst og bena mot vest. Av disse var to orientert nøyaktig mot øst-vest. Åtte var orientert mer eller mindre utpreget med hodet mot vest og bena mot øst, hvorav to ganske nøyaktig mot vest-øst. To personer, Borum Eshøj B og den gravlagte i Vallerødthøj, var orientert med hodet mot sør og bena mot nord (Boye 1896:157).

I forhold til himmelretningene synes orienteringen av de døde å være preget av stor variasjon. Orienteringen av den døde kan ha vært av underordnet eller ingen betydning (Boye 1896). Denne forklaringen understøttes av at det også er variasjoner



innad i haugene med flere kister (ibid:157). En annen forklaring kan imidlertid ta utgangspunkt nettopp i variasjonen: Orienteringen av de døde var betydningsfull men bestemt av interne, individuelle og/eller relasjonelle faktorer. Orienteringen kan være gjort etter andre kriterier enn himmelretningene. Slike kriterier kan være forholdet mellom de enkelte kistene innad i hver haug og relasjonen mellom de gravlagte personene, lokale faktorer som orientering i forhold til bebyggelse og landskap, eller liknende. Kroppens posisjonering kan også i første rekke ha vært relatert til kisten som restriksjonsbelagt transformasjonsmedium. Kroppens orientering og positur i døden er en viktig del av kroppens posisjonering. Posisjonering kan markere eller demonstrere ulikheter innad i, eller mellom samfunn. Orientering og positur kan i et område være regelbundet eller preget av stor variasjon, og ulike forklaringsmodeller må anvendes i henhold til regelmessighet eller variasjon (Parker Pearson 1999:54).

Posisjoneringen av kroppen i eikekistene kan også ses i sammenheng med den regelmessige forekomsten av kuskinn. Denne skikken kjennes hovedsakelig fra Jylland, men finnes også i andre områder. I Guldhøj var et barn i eikekiste svøpt i et geiteskinn (Thomsen 1911-1935:176). Forekomsten av dyrehuder har blitt satt i forbindelse med måltider under de rituelle aktivitetene (f.eks. Glob 1970:29). I Borum Eshøj var kuskinnen i den eldre mannens kiste dekket av døde mark, noe som vitner om at den var fersk og nylig flådd ved begravelsen (ibid). Mat er ofte et sentralt tema i gravritualer, og inngår på ulike måter i ritualer og i forestillingene omkring de døde og transformasjonsprosessen (Parker Pearson 1999:10f). I tillegg kan man også tenke seg et meningsinnhold tilskrevet selve skinnen og *handlingen* å pakke de avdøde inn i kuskinn.

Fra Hawaii kjennes en praksis hvor man pakker de døde inn i bark (Valeri 1985:300). Betydningen av dette ligger for en stor del i handlingen å visuelt "fjerne" eller skjule avdøde, det vil si gjøre avdødes kropp usynlig. Innpakningen representerer metaforisk den avdødes overgang fra levende til død, fra en konkret til en usynlig virkelighet, fra å være et perseptivt objekt til å bli et refleksivt objekt for de gjenlevende. Handlingen medvirker med andre ord til at den avdøde går fra å være et individuelt objekt til å bli et generelt konsept (ibid). Det er mulig at innpakningen av de døde i kuskinn skal forstås på lignende måte. Kistene av eik og kuskinnene er uttrykk for generelle forestillinger om kroppens posisjonering i gravene. Kistene og kuskinnene setter grenser for avdødes positur og fungerer som hylster med betydning for transformasjonen, samtidig som innpakningen representerte denne metaforisk.

Hvorfor man valgte nettopp kuskinn til å pakke de døde inn i er imidlertid et annet spørsmål. Den økende forekomsten av domestiserte dyr i rituelle kontekster i perioden, kan forklares ut fra endringer i forholdet mellom mennesker og dyr som fulgte i kjølvannet av sekundærproduktrevolusjonen (Årlin 1999). De domestiserte dyrene gikk fra å være passive produkt til å bli aktive deltagere i produksjon og

forestillingsverden (ibid:291). Endringer i interaksjonen mellom mennesker og dyr er manifestert i helleristninger, bronsegjenstander og i gravmaterialet. I gravene finnes dyrene for eksempel representert i form av dyreben og hestemotiv, samt kuskinnene i eikekistene (ibid:301). Årlin tolker kuskinnene som spor etter markering av eiendomsrett og status. Når dyrene flytter inn i menneskeboligen, kan det ses i sammenheng med endringer i eiendomsforhold. Retten til dyrene og kontroll over produksjonen understrekes, og prestigen som ligger i det å eie økes (ibid:301f).

## Betydningen av menneskeoffer

Dersom kvinnen og den unge mannen i Borum Eshøj representerer offer, hvilket meningsinnhold kan da utledes av dette? Hvilken betydning hadde slike rituelle handlinger og kollektive representasjoner på den rituelle arena? Et offer etablerer nære bånd mellom undergang og død, og skapelse og liv. Materielle så vel som immaterielle objekter og elementer må kontinuerlig ødelegges dersom livets transformative prosess skal fortsette (Read 1998:128). Undergang er på denne måten metafor for transformasjon (Valeri 1985:56). Offer av mennesker er ingen særskilt kategori av offer, men representerer offerets ultimate form og en essens som er felles for alle offerhandlinger (Valeri 1985:49; Parker Pearson 1999:17). Dermed vil offer av mennesker, menneskets undergang og død, også være det sterkeste symbol på skapelse og liv. Forestillinger om døden og offeret som livgivende er svært utbredt (Bloch and Parry 1982; Metcalf & Huntington 1991). Transformative offerhandlinger ødelegger for å skape nytt ved at de frigir livgivende krefter (Read 1998:145).

I et offer er 'sacrificer' det som ofres, den eller dem offeret initieres og utføres på vegne av, og ofte det målet man ønsker å oppnå ved handlingen (Valeri 1985:63, se Hubert og Mauss 1964). Offerets verdi avhenger av verdien dette har for sacrificer, og offerets evne til å representere sacrificer selv, det vil si til å erstatte sacrificer som offer. "Verdihierarkiet" omfatter også sacrificers egen kropp, og deler fra denne, som for eksempel kroppshår, øyne, tenner etc., er velegnet til å erstatte sacrificer. Offer av et annet menneske har den høyeste verdien, fordi dette egner seg best til å representere og erstatte sacrificer. Offer av et annet menneske kan bare overgå i verdi av sacrificers egen død, ved at hun eller han ofrer seg selv. Sacrificers død representerer offersystemets logiske yttergrense, fordi det nettopp er dennes død offeret i utgangspunktet er ment å skulle avverge eller unngå (Valeri 1985:49).

Menneskeoffer blir som oftest utført under ledelse av rituelle spesialister (Parker Pearson 1999:17). Når sacrificer ofrer seg selv, er det en *forutsetning* at det finnes rituelle spesialister som kan utføre offeret av sacrificer og inngå som sacrificers stedfortreder i offerhandlingen - 'sacrificer'. Sacrificer er i slike sammenhenger en inkarnasjon av, og representant for, samfunnet som helhet. Når sacrificer ofrer seg selv,

ofrer han symbolsk gruppen eller kollektivet som helhet. Offeret utføres på vegne av hele samfunnet (Valeri 1985:49).

Muligens skal eventuelle offer av mennesker ved Borum Eshøj forstås som denne formen for offer. Når en betydningsfull person i samfunnet dør, initierer noen som står ham nær seg selv som offer, som representanter for, og på vegne av, samfunnet som helhet. I en slik handling vil det antakelig inngå en *sacrificer* som utfører offerhandlingen og leder offerseremonien. Dette forutsetter en viss grad av organisasjon og kompleksitet i samfunnsstrukturen. Samfunnet må omfatte politiske og/eller religiøse ledere som kan garantere offerhandlingens verdi og *sacrificers* kompetanse til å representere en større gruppe mennesker. Det må også finnes rituelle spesialister som kan inngå som *sacrificer* og opptre på den avdøde lederens vegne i ritualet. Ved å ofre seg på vegne av kollektivet oppnår *sacrificer*, ved sin egen undergang og død, garanti for transformasjon og inkorporasjon i en ny tilstand og fortsettelse av det sosiale livet etter døden. På samme tid sikres fellesskapets velferd og liv ”på jorden” før døden. *Sacrificer* oppnår med andre ord evig liv i døden ved å sikre samfunnets nåværende liv.

Når *sacrificer* initierer sin egen død på vegne av kollektivet, kan offeret også forstås som en form for soningsoffer. Soningsoffer utføres for å hindre eller forebygge potensiell uorden, eller for å fremme realiseringen av et prosjekt, en foretrukket tilstand eller et system. Det er rettet mot å blidgjøre guddommen. Formålet kan være å trygge kroppens eller menneskenes fortsatte liv og velferd i livet (Valeri 1985:41). Offeret er et symbol på offerets resultat (ibid:50). Når mennesker ofres symboliseres det livet som tas, og det liv som fraværet av *sacrificer* potensielt åpner for. Det frigis så å si livgivende krefter (jfr. Read 1998:145). *Sacrificer* er på samme tid offer og offerets formål.

Målet er livets fortsettelse for avdøde og gjenlevende, og det sosiale livet etter døden reserveres for enkelte mennesker eller grupper av mennesker. Slike ofringer er eksklusive for betydningsfulle personers bortgang (Hughes 1991:7) i den forstand at dette er en forutsetning for gjennomførelsen av dem (Valeri 1985:49). Betydningsfulle personer eller ledere er gruppens representanter, og offer av *sacrificer*, det ultimale offeret som sikrer kollektivets liv ved lederens bortgang, monopoliserer og legitimerer lederens rett til evig liv (se Hocart 1954).

Offerteorier kan basere seg på ulike teser eller konstallasjoner av teser. Blant disse inngår en tilnærming til offer som en ”kraftfull representasjon” (Valeri 1985: 62), og som en ”symbolsk handling som påvirker transformasjoner i forholdet mellom *sacrificer*, guden og gruppen ved at offeret representerer disse som kollektiv” (ibid:70f). Når *sacrificer* ofrer seg selv, er det en kraftfull representasjon av døden som livgivende, avdøde som evig, og kollektivets avhengige posisjon i forhold til både lederen og guden. Offeret påvirker *sacrificers* og gruppens transformasjoner, det

vil si livets muligheter blant gjenlevende og døde. Gruppens avhengighet av det de avdøde representerer opprettholdes, og dermed den rådende samfunnsordenen og maktkonstellasjoner.

## Døde kropper, levd erfaring?

Behandlingen de døde kroppene får, gir informasjon om samfunnets forhold til kropp generelt og den døde spesielt. Etter den fysiske døden er kroppen en scene hvor de gjenlevende kan presentere avdødes liv med ulike symbolske uttrykk (Metcalf & Huntington 1991:71).

Enhver erfaring av verden er formidlet og muligjort av vår kroppslighet og kroppens evne til å bevege seg og handle. Som erfaringsorgan spiller kroppen en skapende rolle ved enhver opplevelse (Zahavi 1997:108ff). Det er objektiveringen av kroppen som muliggjør det objektive rommet (ibid:110ff) og metaforene (Tilley 1999). Konseptuelle systemer har en fundamentalt metaforisk natur som spiller en sentral rolle i verdenskonstitusjonen. Metaforene er imidlertid betinget av den materielle opplevelsen av kroppen, eller opplevelsen av kroppen som et objekt. Denne opplevelsens karakter, og de metaforiske konnotasjonene, er spesifikke for ulike livsverdener (ibid). De inngår både i livsverdenslige forestillinger generelt og i den kontinuerlige skapelsen og manipulasjonen av disse i verden innenfor rekkevidde. Kroppen, livet og dødens metaforiske konnotasjoner er altså tids- og stedsspesifikke (Lakoff & Johnson 1995:22). Fysiske kroppslige uttrykk inneholder informasjon om livsverdenen og om mulighetene til manipulasjon av kroppslige forestillinger og uttrykk i verden innenfor rekkevidde.

Kroppens fysiske uttrykk kommuniserer sosiale kategorier og identiteter, og representerer ”koder” til individenes plass eller rolle(r) i samfunnet. Sosiale identiteter konstrueres imidlertid på bakgrunn av kollektive forestillinger og kategoriseringer (Sørensen 1997:93f). Identitet som formidles fysisk kan også være roller man ”tar på seg” eller tillegges i gitte situasjoner, og inngår dermed i komplekse mellommenneskelige relasjoner og forestillinger (Sørensen 1997; Parker Pearson 1999; Strassburg 2000).

## Tidløse identiteter

De etterlevendes formidling av de dødes identitet eller identiteter gjennom klær, utsmykning og liknende, er en viktig del av døderitualene. Visuelle kroppslige gjengivelser og manipulasjon av kroppen kan også omfatte de gjenlevende selv, og bestå i for eksempel avkutting av kroppsdeler eller kroppshår (Parker Pearson 1999: 46, se også Valeri 1985:355 og Metcalf & Huntington 1991:63). Slike handlinger kan

i enkelte tilfeller spores arkeologisk. Det er imidlertid de avdøde som oftest er objekt for kroppslig manipulering (Parker Pearson 1999:46). I gravritualet befinner de døde seg i en situasjon hvor kroppen representerer et effektivt objekt for fremvisning av identitet og roller.

Gravmaterialet kan være et resultat av kollektive representasjoner og definisjoner av den døde i eller etter dennes død, og gjennom døderitualet. Handlingene i forbindelse med gravleggingen kan dermed sies å være idealiserte representasjoner skapt av de gjenlevende (Parker Pearson 1999:4). Sørensen (1997) bruker benevnelsen "categorical identities" som betegner hvordan samfunnets medlemmer grupperes og kategoriseres etter kriterier som relaterer seg til livsstil og/eller livssyklus, fremfor individuelle maktposisjoner. Kategoriske identiteter lokaliserer mennesker i henhold til sosiale koder av generell relevans, fremfor absolutte og kvantitative kriterier (Sørensen 1997:93ff). Kategoriske identiteter basert på livssyklus, livsstadie, rolle eller liknende, kan også analyseres i relasjon til overganger som transformative prosesser tilknyttet personers død. Døderitualet iverksetter inkorporasjonen av de døde i en ny tilstand og et nytt livsstadium. Antrekk og gjenstander i kistene kan på denne måten forstås på bakgrunn av identiteter som tilskrives de døde av de levende. Bakgrunnen for det spesifikke uttrykket som skapes kan være en kombinasjon av generelle forestillinger om overgangen og livet etter døden, og det avdøde individets posisjon i livet.

Goldhahn (1999:90f) fremhever at det er flere faktorer som svekker tolkningen av gjenstandsmaterialet i eikekistegravene som personlige eiendeler. Antrekkene og gjenstandene er relativt standardiserte, og synes å følge "tidløst etablerte koder" som uttrykker konstruerte identiteter (ibid). Den samme standardiseringen gjenspeiles i anvendelsen av dyrehuder og i kistene av eik. En signifikant distinksjon i antrekk og gjenstander i eikekistematerialet er to ulike sett av kvinneplagg. Distinksjonen baserer seg på kvinneskjørtene (som er av ulik fasong, lengde og produsert ved ulike teknikker), hodeplagg eller hodedekorasjon og håroppsetning (Sørensen 1997: 97f). Kvinneskjørtene kontrasterer med mennenes ene sett. Det utskilles med andre ord en forskjell mellom to kategorier av kvinner, og mellom menn og kvinner (ibid). For mer informasjon om antrekkene, se f.eks. Boye 1896; Broholm og Hald 1911-1935; Hald 1950; Jensen 1998). Gjenstandenes regelmessige kombinasjoner, også når det gjelder slike standardiserte kjønnskonnnotasjoner, svekker tolkningen av gravmaterialet som personlige eiendeler (Goldhahn 1999:190f).

Spørsmålet om hvorvidt en eller flere av de gravlagte i Borum Eshøj har blitt ofret, kan synes relevant for forståelsen av de dodes kostymer. Det kan imidlertid knytte seg særegne forestillinger til ledende og betydningsfulle personers bortgang, som medfører at spørsmålet om hvorvidt det dreier seg om menneskeoffer eller ei ikke nødvendigvis er av avgjørende betydning. De avdøde kan nemlig symbolsk

representere offer i sin egen begravelse (Hocart 1954:56). Dette må forstås på bakgrunn av den relasjonen som eksisterer mellom gruppen og dens leder eller ledere. Lederen er gruppens representant og en kroppslig inkarnasjon av samfunnet. I og gjennom gravritualet identifiseres den avdøde lederen med fellesskapet som helhet eller "verden", og fremstår dermed som offer på fellesskapets vegne (ibid:55ff). Ved sin død representerer, eller *kollektivt representeres*, lederen som offer, hvor kollektivet inngår som sacrifier. Offeret er identisk med sacrifier fordi lederen identifiseres med sacrifier, fellesskapet, som på denne måten ofrer seg selv (jfr. Valeri 1985:49). Herved oppnår sacrifier (både leder og gruppe) transformasjon og sosial kontinuitet.

Lederens begravelse medfører at vedkommendes status øker. Lederen initieres i en "høyere" tilværelse (Hocart 1954:56), og han får en tidløs identitet. Døden kan også være en betingelse for hans lederstatus og tidløse identitet: "the first kings must have been dead kings" (ibid:77). Kollektivets representasjon av den døde som offer, og hans identitet som evig og tidløs, tjener de gjenlevende. Slik manipulasjon forekommer ofte ved betydningsfulle personers bortgang (Metcalf & Huntington 1991:135). På denne bakgrunn kan gjenstandsmaterialet og klesdrakter i eikekistene forklares. Kollektivet ikler de døde tidløse identiteter og initierer dem som offer på vegne av kollektivet. De gjenlevendes velferd avhenger av de dodes evne til å representere dem som offer. Jo mer betydningsfulle de døde er for de gjenlevende, desto større verdi har de som offer. Kostymene som anvendes i gravritualet forsterker symbolsk de avdødes posisjoner, og gjenspeiler ikke nødvendigvis den reelle, materielle fordelingen blant de levende. I denne sammenhengen fremstår den eldre mannens hatt som et kraftfullt symbol. Herved forklares imidlertid *ikke* den relative og ulike fordeling av gjenstander *mellom* de gravlagte i Borum Eshøj.

Forklaringen på fraværet av gjenstandsmateriale hos den eldre mannen kan være at hans identitet ligger i monumentet som helhet, det vil si at mannens tidløse identitet ligger i helheten av konstruksjoner og hendelser på den rituelle arena. Den eldre mannens plassering i haugens sentrum, og uten tettliggende strukturer, kan tyde på at han i utgangspunktet var ritualets midtpunkt. Antrekk og gjenstander var av underordnet betydning. Hans posisjon ble fremmet og konsolidert eller også realisert gjennom ritualet som helhet. Et gjennomgående trekk ved eikekistematerialet er at sentralgravene generelt inneholder mindre gjenstandsmateriale enn de øvrige gravene. Dette forholdet har tidligere blitt tolket på bakgrunn av antagelsen om at sentralgravene representerte primærgraver, og de øvrige kistene sekundærgraver. Gjenstandsmaterialets fordeling ble i henhold til dette ansett som en gjenspeiling av økende tilgang på bronse i samfunnet (f.eks. Jensen 1993).

At de rituelle handlingene ved Borum Eshøj har omfattet konstruksjon av identiteter, understøttes av dolken i den unge mannens kiste. Sverdet hørte til blant mennenes standardiserte gjenstander i perioden. Den unge mannens sverd kjede

inneholdt imidlertid ikke et sverd, men en dolk. Visualiseringen av sverd var antakelig bevisst og kan anses som et uttrykk for hvordan de etterlevende gjennom handlinger på den rituelle arena, og ved manipulasjon av de gravlagtes posisjon i livet, skapte og realiserte et fordelaktig ideal (Parker Pearson 1999:85ff). En av mange kategoriske identiteter i samfunnet var relatert til de levendes manipulasjoner av de dodes status. Denne identiteten kom til uttrykk i kollektive representasjoner på den rituelle arena. Individenes posisjoner som betydningsfulle personer ble fullendt eller også realisert gjennom døderitualene. Etableringen av tidløse identiteter i døden var ikke i første rekke basert på posisjoner i livet, men på kvaliteter ervervet gjennom transformasjoner i døden. Transformasjonen representeres metaforisk ved at de døde tildekktes av kuskinn, og ved den endelige lukkingen av kistene. Bekledningen og utstyret reflekterer den samme tidløsheten som gjenfinnes i stedets lokalisering, konstruksjonsmessige trekk, og gravhaugenes form og monumentale fremtoning.

## Separasjon og liminalitet - kroppens transformasjon og tidløshet

Handlingene på den rituelle arena i liminalfasen synes å grunne i ulike og ofte paradoksale forestillinger om kropp, og om forholdet mellom levende og døde kropp. Kroppens betydning og komplekse forestillinger om hva som skjer med kroppen etter døden kommer til uttrykk i den omstendelige behandling som ble de avdøde tildel, og i de omfattende handlingene på stedet. Transformasjonen, eller overgangen til en ny tilstand etter døden, fremstår som et sentralt tema. En vellykket transformasjon er hovedsakelig de etterlevendes ansvar, og er betydningsfullt for dem av flere grunner. For det første er det viktig å eliminere den faren som de liminale kroppene representerer. For det andre symboliserer innstiftelsen og nytt liv for de døde, også nytt liv for de levende, og for det tredje legitimerer og styrker ritualene sosiale relasjoner og den rådende verdensorden.

Døden markerer ikke livets slutt, men snarere en ny begynnelse for både avdøde og gjenlevende. Tidløse identiteter i livet etter døden var i høy grad basert på posisjoner ervervet gjennom transformasjoner i døden. Realiseringen av de dodes posisjoner og roller gjennom ritualen, var avgjørende for de avdødes evne til å representere kollektivet i gjenskapelsen av verden. Mulighetene for transformasjon, tidløshet i døden og sosialt liv etter døden, synes imidlertid å være belagt med restriksjoner. Slike omfattende ritualer har ikke vært for alle, alle var ikke like egnet som representanter for kollektivet. Opplevelsen av kropp var med andre ord preget av asymmetriske relasjoner i kroppslig verdi. Forskjeller i samfunnet kom også til å prege forestillingene om livet etter døden. Ulike posisjoner og roller kom til uttrykk i hendelsene på den rituelle arena hvor de ble manifestert som gyldige også i livet

etter døden. Asymmetriske relasjoner ble materialisert som minne i monumentet og i landskapet.

Det er de virksomme kroppene som gjennom sine handlinger i den rituelle konteksten *skaper* dette forholdet mellom levende og døde generelt, og til den døde spesielt. Verden er innenfor rekkevidde, og de dødes skjebner er i høyeste grad relatert til de gjenlevendes handlinger. Kollektive representasjoner på den rituelle arena forsterker og realiserer asymmetriske relasjoner, men etablerer også på samme tid en trygghet i deltageres liv og fremmer livets muligheter. Gjennomførelsen av de rituelle handlingene er for deltagerne et spørsmål om liv og død, og kan derfor oppleves som determinert av ritualet. På denne måten etablerer ritualene sosial orden ved at de skaper konseptuel orden.



# Kosmogoni - kroppen som aktør i verdens kontinuerlige skapelse

---

## Reiser på vann og andre inkorporative metaforer

Etter at de ulike ritualene i liminalfasen ved Borum Eshøj er fullført, skal kistene, steinkonstruksjonene og selve arenaen dekkes med jord og fylles med vann. Monumentet skal reises, og de dodes inkorporasjon i en ny tilstand fullføres. Vannet ble antakelig påført haugen av deltakerne i ritualet, og inngikk som et betydningsfullt rituelt element. Det var også viktig at vannet ble tilbake i haugen etterpå.

Vann synes generelt å være et viktig rituelt element i bronsealderen, og dette har også ofte blitt påpekt (for eksempler se Artelius 1996:27). Lokaliseringen av ristningsfelt i forhold til vann, båten som sentralt symbol på ristninger og i gravkontekster, samt deponeringer i våtområder tyder på dette. Vann inngår ofte i forestillinger omkring livet og døden. Det assosieres ofte med liv og anses som livgivende (Humphreys 1981b:10) og rensende element i rituell sammenheng (Valeri 1985:338). Som symbol på liv og fruktbarhet er vann gjennomgående et sentralt tema i døderitualer og forbindes med de dodes overgang og inkorporasjon i en ny tilstand (Hertz 1960; Humphreys and King 1981; Bloch and Perry 1982; Oestigaard 2004). Som transformasjonsmedium og livgivende element, inngår også vannet i forestillingskomplekser som er fokusert på fruktbarhet blant mennesker og i naturen eller jordbruket (Metcalf & Huntington 1991:32f).

Inkorporasjonen i en ny tilstand etter døden kan være nært knyttet til forestillinger om reiser på vann (ibid). I bronsealderen relateres båten gjennomgående til slike reiser og skipssymbolikken knyttes til vann, reise, død, og nytt liv eller gjenfødelse (Andersson 1999; Fuglestedt 1999; Goldhahn *in press* m.fl.). Båten har generelt en fremtredende plass i fortidens materielle kultur. Den er ofte avbildet på gjenstander og ristninger, og finnes også som steinsetninger eller virkelige båter i graver (Artelius 1996; Fuglestedt 1999). Når båten hyppig forekommer i gravkontekster kan den også betraktes som et symbol for transformasjon og inkorporasjon i en ny tilstand etter døden (Artelius 1996:10; Andersson 1999:19).

Fra eldre bronsealder periode III i Sørskandinavia kjennes eksempler på skipssetninger i hauggraver fra Skåne, Halland, Schleswig-Holstein og Nordjylland (Artelius 1996:34f; Andersson 1999:17). Skipssetningene representerer skjulte strukturer (de dekkes av haugen), og Andersson mener at de symbolske

konnotasjonene derfor ikke primært er relatert til personlig prestige, men snarere til et eldre meningsinnhold tilskrevet skipet som transformasjonssymbol (ibid). Vannet i eikekistegravene skal kanskje forstås i forbindelse med et tilsvarende meningsinnhold knyttet til vannet og båten som betydningsfulle elementer i inkorporasjonsfasen. Likheten i form og materiale mellom stammekister og båter kan også være mer enn en tilfeldighet (Harding 2000:109).

Det store steingjerdet i Borum Eshøj kan på samme måte som skipssetningene anses som en skjult struktur. Steingjerdet synes å ha blitt tildekket som en del av den opprinnelige haugleggingsprosessen. Dermed kan også dette primært forstås som en kollektiv representasjon på den rituelle arena, steinen som symbol og sirkelen som metafor, fremfor relatert til personlig prestige og statusposisjoner i livet. Dette overensstemmer med den antatte relasjonen mellom steingjerdet og den eldre mannens begravelse. Skipet som symbol forbindes ofte med solen og solens daglige reise over himmelen. Sol og skipssymbolikk i gravene kan illustrere veksling mellom dag og natt, samt liv, død og gjenfødelse (Andersson 1999:19). Steingjerdet og gravhaugens runde form kan settes i forbindelse med solsymbolikk. Solsymboler forekommer hyppig i bronsealderens billedspråk (Andersson 1999:18 m.fl., se Kaliff 1997). De døde begravnes i jorden, og fra jorden får både naturen og menneskene nytt liv, og sol og vann er viktige elementer i jordens fruktbarhet. Her inngår både forestillinger om fruktbarhet og om de dodes fortsatte eksistens (Kaliff 1997:75). De tidløse identitetene som etableres av klær og gjenstandsmaterialet, samt betydningen av transformasjon og gjenskapelse, kommer også til uttrykk i det sirkelformede gjerdet av stein, og byggingen av dette var initiert av den eldre mannens død.

Gravritualene revitaliserer som oftest ressurser som er essensielle i samtiden for reproduksjon av den sosiale orden (Bloch and Perry 1982:7). Kuskinne kan relateres til forestillinger om jordens fruktbarhet. Som Årlin (1999) påpeker endrer forholdet mellom dyr og mennesker seg på denne tiden. I kraft av sin nye rolle i produksjonslivet får dyrene også en sentral plass i forestillingsverdenen. Kyr opptre ofte i døderitualer som symboler for liv og jordens fruktbarhet. Dyrene kan bli slaktet under begravelsen og inngå i rituelle måltider. De levende beskyttes fra de døde ved at de spiser det livet som kyr symboliserer (Metcalf & Huntington 1991:125ff). I ritualene ved Borum Eshøj kan kua på denne måten ha hatt en dobbel funksjon: Ved å spise kjøttet ble de levende beskyttet mot den liminale personen og døden. Samtidig kunne de døde, ved å bli pakket inn i skinnet, lettere transformeres og inkorporeres i et nytt liv etter døden. Kua og solen var en alminnelig motivkombinasjon i perioden (Larsson 1999). Som transformasjonssymbol inngikk kua i et kompleks av relasjonelle symboler som var et gjennomgående tema i gravritualet, og hvor assosiasjoner som sirkel - sol - fruktbarhet og vann - transformasjon - liv var sentrale.

Handlingene og hendelsene på den rituelle arena er metaforiske

representasjoner av både de døde og kollektivets fortsatte liv og velferd. Relasjonen til jordens fruktbarhet forsterker de avdødes betydning som gruppens representanter og samfunnets kroppslige inkarnasjoner. Deres status og kollektivets avhengige posisjon befestes, og den rådende samfunnsorden og maktkonstellasjoner opprettholdes og forsterkes. Forholdet mellom levende og døde kommer også til uttrykk i distinksjonen mellom det stillestående vannet i haugen og det livsnødvendige og levende vannet i verden. Stillestående vann kan assosieres med uforanderlighet og tidløshet, mens vann i bevegelse kan assosieres med det levende liv og endring (Humphreys 1981b: 10). Vannet i Borum Eshøj ble hentet i en elv like ved haugen. Leirkarene som vannet ble fraktet i, ble senere deponert ved de mange kokegropene øst for den rituelle arena. Når elvevannet ble overført til haugen, ble det transformert fra å representere det foranderlige livet til å representere det uforanderlige og tidløse livet etter døden. Samtidig inngikk vannet i avdødes muligheter for inkorporasjon, som i sin tur påvirket de gjenlevendes fortsatte liv og velferd. Inkorporasjonen var betydningsfull for de avdøde og de gjenlevende. Avdødes og verdens velferd og gjenfødelse var gjensidig avhengige forhold, og vannet var det liv som døden representerte.

I mytiske forestillinger om kosmiske kataklysmes inngår ofte vann og flodbølger som determinerende elementer. Men verdens ende er ikke endelig, snarere representerer den kaos tilbakekomst fulgt av verdens gjenskapelse - kosmogoni (Eliade 1963:54). Nettopp verdens skapelse og vannets livgivende kraft er det sentrale. Undergangen muliggjør verdens gjenfødelse og menneskehetens fornyelse. I rituelle iscenesettelser og symbolske representasjoner av denne mytiske forestillingen vektlegges det kosmogoniske aspektet og den nye verdenen, fremfor ødeleggelsen av den gamle. På denne måten representerer verdens undergang alltid noe "fortidig", mens verdens skapelse alltid er "fremtidig" og/eller tilbakevendende (ibid).

## Monumentaliteten

Gravmonumentene synliggjorde de døde i landskapet og gav dem en rolle som deltakere i de levendes verden (Parker Pearson 1999:141). Gravmonumenter virker strukturerende på forholdet mellom levende og døde, og kan ha en integrerende eller separerende fremtoning (ibid:124). Borum Eshøj var opprinnelig ca. 38 m i tverrmål ved foten og ca 7 m høy (Jensen 1998:91). Tidligere ble det antatt at den hadde vært omgitt av tre andre hauger (Boye 1896:7). Etter omfattende rekognoseringer i området på 1990-tallet, som et ledd i undersøkelser av bebyggelsen i perioden, ble det imidlertid klart at det har ligget mer enn 40 gravhauger på det ca. fire kvadratkilometer store plataet hvor Borum Eshøj står (Jensen 1998:100).

Plasseringen av Borum Eshøj og haugens monumentale karakter gjorde den tydelig i landskapet og synliggjorde de døde blant de levende. Herved ble man også

tvunget til å forholde seg til døden og de døde i den daglige omgangen med landskapet. De døde fikk på denne måten en aktiv rolle i de levendes samfunn. Oppføring av monumenter og minnesmerker er en måte å udødeliggjøre de gravlagte på, ved at deres kroppslighet materialiseres i monumentet (Seale 1998:63). Monumentene uttrykker på denne måten ønsker hos de gjenlevende om 1) å selv bli minnet etter døden og på denne måten fortsatt ha betydning for og blant de levende, og 2) å minnes de avdøde og fortsette deres nærvær hos seg (ibid). Gravmonumentene er med andre ord uttrykk for et ønske om å videreføre det sosiale nærvær blant de levende etter døden. Gravene viser til et ønske om aktiv dialog med de døde (Goldhahn 1999:189). Haugens form kan være en kroppslig metafor, og haugleggingen av de døde kan symbolisere "a return to the womb of mother earth" (Harding 2000:123).

Monumentaliteten må også ses i sammenheng med den posisjonen de gravlagte hadde i livet. Det er et generelt trekk ved bronsealderens gravhauger at de avdøde individene i større utstrekning enn tidligere ble synliggjort i landskapet for de gjenlevende og etterkommere (Goldhahn 1999:189). Eikekistehaugene kan være en strategi eller kommunikasjon (se Holst et al. 2001), hvor de etterlevende gjennom kollektive religiøse markeringer kunne maskere interne motsetninger og ujevn maktfordeling, legitimere personlige relasjoner og bekrefte den rådende verdensorden (Andersson 1999:22; Artelius 1999:31; Gansum & Østigård 1999:76). Lokaliseringen til høydeformasjoner visualiserer utilgjengelighet og overlegenhet i forhold til noen eller noe. Et viktig spørsmål er alltid hvem som var mottagere av den materielle kommunikasjonen (Gansum & Østigård 1999:75). Monumentale graver har blitt tolket som markører av både territoriale rettigheter og forfedrekultus. Det er ingen nødvendig motsetning mellom disse tolkningene, forfedres nærvær og kraft kan betraktes som en garanti for slektens samhørighet med jorden (Kaliff 1997:71).

Oppføringen av monumentene skapte et mer dynamisk landskapsrom. Kontinuiteten mellom liv og død ble forsterket som en påminnelse om individenes sosiale tilhørighet. Bronsealderens hauggraver kan anses som en idealisert form av samfunnet, der individuelle aspekter avgrenses og innkapsles i de kollektivt oppførte gravmonumentene (ibid). De materialiserer med andre ord den rollen som enkeltindividene ble tillagt i gravritualet, nemlig som fellesskapets inkarnasjon og stedfortreder i døden. Det materielle uttrykket ble forsterket ved at haugene ble oppført etter dødens inntreffelse, samt gjennom eksponeringen og aktiveringen av de døde i landskapet. Hver gang et individ skulle gravlegges i en haug, ble landskapets romlige dimensjon påtagelig forandret (Goldhahn 1999:189). Inkorporasjonen av det fortidige i det nåtidige slik at dette ble en visuell del av det nærværende, skapte en konstant påminnelse om tidligere konvensjoner; haugene tilførte landskapet en tidsdimensjon hvor forgangne idealer fikk innflytelse på samtiden (Andersson 1999: 22)

## Inkorporasjon og samfunnets kosmogoni

I døderitualer uttrykkes et ønske om å transformere de døde til noe stabilt og permanent (Humphreys 1981b:268). De døde kan oppnå en slik status ved at de blir identifisert med stabile materielle objekter som representerer deres kropp, for eksempel monumenter eller landskapsformasjoner. De døde gjeninkorporeres herved i samfunnet som forfedre gjennom reinkarnasjon, eller de starter et nytt liv i de dodes verden. Ulike alternativer kan forekomme i ulike konstellasjoner, og er ofte løst og paradoksalt artikulert (ibid). Ritualene i inkorporasjonsfasen ved Borum Eshøj gav stedet og de døde en permanent og stabil plass i landskapet og blant de gjenlevende. Monumentet uttrykker et ønske om forevigelse av de døde og den betydningen disse fikk som symbol på samfunnets fortsatte liv i og gjennom ritualene.

Var også bevaringen av de gravlagte i Borum Eshøj et tilsiktet resultat av fremgangsmåten ved oppføringen av haugen? Lå det et ønske om permanent bevaring av de dodes kropp til grunn? Spørsmålet er omdiskutert. I eldre litteratur hevdes det enkelte steder at bevaringen var intensjonell, og at forholdene i haugkjernen var dannet nettopp på bakgrunn av kjennskap til den sure jordens bevarende egenskaper (Thomsen 1911-1935:174; Glob 1970). Som livgivende element kan vannet ha inngått i forestillinger om de dodes fortsatte liv i haugen. Slike ønsker om å ivareta de dodes kropp kan ha ulike årsaker (Parker Pearson 1999:56). Livet kan for eksempel oppleves som uløselig knyttet til den fysiske kroppen, slik at fortsettelsen på livet etter døden avhenger av den fysiske kroppens fortsatte eksistens. Bare så lenge kroppen bevares og videreføres er livet mulig (Levin 1930:65). Balsamering og kreming kan, som vist tidligere, utgjøre komplementære praksiser og ulike ledd i døderitualer hvor formålet er å tilbakeføre den avdødes tapte liv (ibid:44). Udødeligheten avhenger av den fysiske kroppens bevaring, livet er nemlig ikke mulig uten kropp. Ilden er det livgivende elementet, den er solens ”stedfortreder” på jorden, og gjennom kremasjonen får kroppen tilbake ”livsgnisten” (ibid:65).

I dag blir det som oftest hevdet at bevaringen ikke var et tilsiktet resultat av haugkonstruksjonen (Jensen 1998; Hvass 2000; Holst et al. 2001). Dette underminerer likevel ikke kroppens posisjon og betydningen av menneskets fortsettelse etter sin fysiske død slik dette kommer til uttrykk i eikekistematerialet.

Personer som er betydningsfulle for mange vil mobilisere flere mennesker ved sin bortgang. De materielle levningene ved Borum Eshøj vitner om stor rituell mobilisering. Ledende personers død er blant de mest kraftfulle symboler på en gruppes eller et samfunns kontinuitet og levedyktighet (Metcalf & Huntington 1991:187). Dette er et paradoks som gjelder uavhengig av samfunnets størrelse og kompleksitet, og kommer til uttrykk i kollektive representasjoner av hendelsen i gravritualet (ibid). Ved Borum Eshøj synes de avdødes posisjoner å bli etablert og konsolidert gjennom selve gravritualet og i døden. I kraft av sin egen død og transformasjon

sikrer de døde kollektivets og verdens transformasjon, fornyelse og gjenskapelse. Det er livets fortsettelse og ikke livets opphør som er hovedtema i ritualet, og lederens død representerer tilbakekomst av kaos fulgt av verdens nyskapelse - kosmogoni (jfr. Eliade 1963:54). På denne måten gjenopprettes den samfunnsmessige stabiliteten som opprettholder den ontologiske tryggheten og troen på verdens virkelighet (jfr. Seale 1998:50). De rituelle handlingene ved Borum Eshøj gjenskaper de døde, de levende og den sosiale orden. Handlingene skaper en meningsfull og selvfølgelig livsverden. I døden ligger først og fremst muligheten til nytt liv, foreviget blant de døde og revitalisert blant de levende. De avdøde er kroppslige metaforer for verdens gjenfødelse, de representerer den kosmogoniske død.



---

## Fra død til liv. Livet innenfor rekkevidde og det store i det lille

Handlinger og hendelser på den rituelle arena ved Borum Eshøj befester betydningen av døden som overgang. Overgangen er en forutsetning for den avdødes sosiale liv etter døden, og sikrer samtidig de gjenlevendes fortsatte liv på jorden ved å representere gjenskapelsen av verden. I tilværelsen etter døden får individet en ny kategorisk identitet, betinget og realisert av transformasjonen, og uttrykt gjennom standardisert bekleddning og materiale som fulgte ”tidløst etablerte koder” (Goldhahn 1999:190f). Tidløse identiteter i døden kontrasterer sterkt med den sosiale og ideologiske omveltningen som diskuteres for bronsealderens periode II (ibid).

Jeg har operert med en analytisk inndeling av hendelsesforløpet ved Borum Eshøj i liminalfase og inkorporasjonsfase. I begge fasene står forestillinger omkring transformasjonen, hvordan denne oppnås og hvorfor den er viktig, sentralt i de rituelle handlingene og for de materielle elementene. Hendelsene fremstår i sin helhet som rettet mot den endelige inkorporasjonen av de døde i en ny tilstand og konsolideringen av deres nye identiteter. Handlingene har blitt relatert til forestillinger blant de gjenlevende om de døde som liminale personer, og til forestillinger knyttet til de døde som personer med posisjoner og roller i det samfunnet de forlot og ble gjeninkorporert i. Herved fremstår en rekke paradoksale forhold ved deltagerens opplevelser av kropp. Det paradoksale blir forståelig i lys av ritualenes *karakter*.

Ritualer er forpliktende. Det dreier seg om en *opplevd* forpliktelse, og denne opplevelsen befestes og *skapes* ved gjennomførelsen av de handlingene som utgjør ritualet. Det er ikke fremgangsmåten, handlingssekvensen og de materielle elementene i seg selv som er avgjørende for ”den rituelle effekten”. Snarere er det den meningen som disse tillegges i en gitt sammenheng. Dette er bakgrunnen for *variasjonen* i deler av eikekistematerialet, som også antyder variasjon i hendelsene ved de ulike haugene. Ritualer er forpliktende i forhold til det *målet* man ønsker å oppnå (jfr. Humphrey & Laidlaw 1994). Det paradoksale fremstår på bakgrunn av dette forpliktende målet. Et ritual er en regelbundet handling, men en aksept av forpliktelsen til å nå målet medfører at det blir tilnærmet umulig å utføre rituelle handlinger galt (ibid:128). De rituelle handlingene både befester og skaper seg selv mens de pågår.

Det lille som utgjør livet er uløselig knyttet sammen med det store som

er livets årsak, grunn og type (jfr. Sørensen 1993:6). Ritualenes forpliktende mål er *utenfor rekkevidde* i den forstand at de inngår i helheten av livsverdenslige selvfølgeligheter og forklarer livets årsak grunn og type. Dette målet forklarer de standardiserte elementene i eikekistematerialet. Samtidig er målet *innenfor rekkevidde*; det oppnås, befestes, tilrettelegges og videreføres gjennom hendelsene på den rituelle arena. Dette er bakgrunnen for variasjonene i materialet. Det store er i det lille, og gjennom hendelsene ved Borum Eshøj opplevde, skapte og aktualiserte deltagerne livets drama. I møte med døden ble livet feiret. De rituelle handlingene var rettet mot et forpliktende mål om å videreføre livet. Ved å sikre de dodes transformasjon kunne målet realiseres for både levende og døde.

Bronsealderens gravritualer har ofte blitt ansett som uttrykk for gjenfødselen og reproduksjonens betydning i samfunnet. Ved å vektlegge generelle forestillinger om, og opplevelser av, kropp og relasjonen mellom levende og døde kropp, fremstår en kompleks og paradoksal dualisme som forestillingene er uttrykk for. I gravritualet settes kroppslige opplevelser på spissen, og ritualet kan dermed analyseres primært som uttrykk for kroppslige relasjoner og levd erfaring fremfor religiøse manifestasjoner. Hva kan vi så oppsummerende si om livsverdenens grunnleggende komponenter; kropp, tid og rom, slik disse størrelsene gis mening i og gjennom handlingene på den rituelle arena? Hvilke implikasjoner har analysen for forståelsen av meningsinnholdet i disse komponentene?

## Kropp

Følgende faktorer fremstår som sentrale ved opplevelsen av kroppen slik dette manifesterer seg i ritualforløpet ved Borum Eshøj, og i møtet mellom levende og døde:

1. *Kroppens fortsatte liv etter den fysiske død*: Handlingene på den rituelle arena er konsentrert om betydningen av kroppens fortsatte sosiale liv etter den fysiske døden. Det sosiale livets fortsettelse er betinget av en vellykket transformasjon, og nettopp transformasjonen synes å ha en nøkkelfunksjon. Som betingelse for avdødes inkorporasjon i en ny tilstand hvor det sosiale livet gjenopptas, representerer transformasjonen en garanti for individenes muligheter til liv etter døden. Livet etter døden er forestilt både som et liv i døden og blant de døde, og samtidig som et liv etter døden blant de levende. En vellykket transformasjon garanterer også en revitalisering av livet blant de gjenlevende. Faren assosiert med den liminale personen elimineres, og gruppens, menneskehetens og verdens gjenfødsel og det fortsatte liv sikres. Den eksisterende verdensorden og sosiale relasjoner legitimeres og styrkes ved at de avdøde personene trykker kollektivets fremtid. Den ontologiske stabiliteten gjenopprettes ved at transformasjonen representerer enkeltindividenes muligheter til



fortsatt liv etter døden. Døden er ikke livets slutt, men livets og verdens begynnelse.

2. *Kroppens transformasjonsmuligheter og ulik kroppslig verdi:* Transformasjonen, eller snarere betydningen av kroppens transformasjon, synes å være belagt med restriksjoner som har sammenheng med de enkelte kroppenes evne til å representere kollektivet som helhet. Det var ikke alle som fikk slike monumentale begravelser; alle kropper hadde ikke like stor verdi som gruppens representanter i gjenskapelsen av verden. Verden var med andre ord karakterisert ved ulikheter i kroppslig verdi. Kroppens verdi kunne manipuleres og økes i den rituelle konteksten, men et verdihierarki blant de levende var antakelig medbestemmende for den rituelle mobiliseringen ved en persons død. Ulikheter blant de levende og i livet ble videreført i døden, legitimert og konsolidert gjennom gravritualet.

3. *Kroppslige identiteter som endringsunderlagte eller tidløse:* De rituelle handlingene ved Borum Eshøj etablerer kategoriske identiteter som atskiller levende og døde. De døde realiseres som tidløse identiteter, og slike identiteter kontrasterer med de levende kroppenes endringsunderlagte liv. I kraft av å være tidløse identiteter fortsetter de døde å spille en aktiv rolle blant de gjenlevende. De kroppslige kategoriene som fremtrer i møtet mellom levende og døde er ikke "levende" vs. "døde" representert som kontrasten mellom aktive og passive kropper. Snarere er det snakk om "endringsunderlagte" vs. "tidløse" kropper eller identiteter. De levendes identiteter er underlagt endringer i verden. De dødes identiteter er ikke, de er tidløse. Det betyr ikke at de døde er passive, transformasjonen gjenoppretter deres posisjon som sosialt aktive blant de levende; de bidrar til å opprettholde verden gjennom sin tidløshet.

4. *Den individuelle kroppen som representant for kollektivet:* Individuelle menneskelige kropper kan inngå som representanter for kollektivet og verden som helhet. *Kroppen* tilskrives dermed en fundamentalt *kosmogonisk* verdi. Betydningen av *enkeltindividet* understrekes, men også betydningen av kollektivet og "den kollektive" kroppen. Det er nemlig de kollektive handlingene som sikrer verdens gjenfødelse og konsoliderer enkeltindividets representativitet. En samlet gruppe er viktig for videreføring av den sosiale orden. Det relasjonelle forholdet mellom individ og kollektiv slik det kommer til uttrykk gjennom gravritualet, kan være en indikasjon på at samfunnet befinner seg i en overgang fra fokus på den kollektive kroppen til den individuelle kroppen. Gruppens vektlegging av individets betydning kan ha spilt en viktig rolle for enkeltpersoners reelle muligheter til å markere seg. Kollektive representasjoner på den rituelle arena hadde med andre ord en akselererende hierarkiserende effekt.

5. *Kroppens paradoksale posisjon:* Kroppens paradoksale posisjon har sammenheng med ritualets paradoksale karakter. Ritualet fremstår som determinerende i kraft av å være virkelighetsetablerende. Avdødes identitet og verdi

konsolideres gjennom gruppens handlinger i ritualet, for så å oppleves som ervervet av den avdøde selv. Dette er en betingelse for gjenskapelsen av verden. Det er gjennom troen på avdødes reelle evne til å representere kollektivet at denne evnen blir reell, og denne troen har vært konstituerende for den objektive verden, livsverden. Den har representert muligheter såvel som begrensninger i verden innenfor rekkevidde, i forhold til kroppens handlingsmuligheter og for opplevelsen av tiden og rommet.

## Tid og rom

Opplevelsen av tid, eller de tidsmessige dimensjonene som handlingene på den rituelle arena skapte, var nært forbundet med anvendelsen av rommet, valg av sted og endringene av landskapet som monumentene medførte:

1. *Det skapes en rituell tid:* Handlingene på den rituelle arena i liminal- og inkorporasjonsfasen struktureres tidsmessig av hendelsesforløpets utstrekning, og skaper en rituell tid. Handlingene er preget av, samtidig som de befester, de gjenlevendes bevissthet om sin egen begrensede fysiske eksistens. *Livet* settes i perspektiv, og det fysiske livets muligheter for overskridelse realiseres. Den rituelle tiden assosieres med døden, livets begrensninger og overskridelsens muligheter. Forestillingene om de døde er en kombinasjon av strukturer av indre (subjektive) og ytre (objektive) opplevelser. Liminale ritualer begrenses tidsmessig av inkorporative ritualer, som tillater nye strukturelle kombinasjoner av opplevelser å slippe til. Forestillingene man har om de døde er med andre ord relatert til de endringene som den døde kroppen gjennomgår i overgangsritualet. Forestillingene og følelsene har en tidsmessig struktur som vil variere i forhold til regjerende praksis i behandlingen av de døde (se Hertz 1960). Det rituelle målet vil derfor være betydningsfullt for den rituelle tidens karakter. Ved Borum Eshøj var den rituelle tiden preget av forestillingene om forholdet mellom levende og døde kroppar som beskrevet i det foregående, og denne tidens utstrekning var for en stor del begrenset til hendelsene på den rituelle arena og betinget av at den dodes fysiske kropp skulle være tilstede i ritualet.

2. *Tiden etableres som enhetlig, innenfor rekkevidde og foranderlig:* Når de døde gjeninkorporeres i de levendes verden underlegges de også hendelser og endringer i denne verden. Tiden fremstår dermed som enhetlig og felles for levende og døde. Denne tiden er innenfor de levendes rekkevidde, den skapes kontinuerlig gjennom de handlingene som utføres i menneskenes ”her og nå”. Handlingene eller aktivitetene som konstituerer tiden vil variere i forhold til ytre begivenheter, og tiden vil derfor være foranderlig. Foranderligheten påvirker de døde som er underlagt de levendes aktiviteter, og hendelser i de levendes verden (Humphreys 1981b:271f). Etter hvert som hendelsene i samfunnet går sin gang og ”tidene forandrer seg”, vil nye dødsfall inntreffe og nye monumenter bli reist. Dermed økes distansen til de levende, og

betydningen de avdøde har for de gjenlevende reduseres (ibid).

3. *Tiden etableres som dikotomisk, utenfor rekkevidde og uforanderlig*: På samme tid som de døde er underlagt de levendes handlinger, eksisterer de som tidløse identiteter utenfor de levendes rekkevidde. Som tidløse og uforanderlige representerer de døde en kontrast til dette livets foranderlighet. Tiden etableres som motsetningen mellom det som er i endring og det som ikke er. De dodes tid er uforanderlig nettopp fordi den er utenfor rekkevidde. Denne tiden materialiseres i monumentets permanente endring av rommet og tidløse transformasjon av landskapet. Den monumentale Borum Eshøj fremstår som en evig påminnelse om de dodes uforanderlige verden i kontrast til den foranderlige livsverdenen.

4. *Rommet endres og tilføres nye kvaliteter*: Monumenter er konkretiseringer av verdensopplevelser (Kaliff 1997). Ved å oppføre monumentale graver som i høy grad påvirker rommet, ble døden og de døde noe man fysisk måtte forholde seg til i den daglige omgangen med landskapet. Monumenter produserer minne ved at de etablerer grenser for bevegelse, orientering og interaksjon (Thomas 1996:185). Hendelsesforløpet på den rituelle arena medfører at rommet antar nye dimensjoner eller kvaliteter. Monumentet er en evig påminnelse om de dodes uforanderlighet, og det tidløse aspektet inngår som en del av landskapets kvaliteter. Stedet hvor monumentet ble oppført vil bestå som en arena for evaluering og forhandling av den samfunnsmessige orden, og ha en strukturerende funksjon i samtiden (Gansum & Østigård 1999:83). Haugen blir en aktiv komponent som også er underlagt betydningsendringer i den pågående historiske prosessen (Thomas 1996:185).

## Diskursive implikasjoner og kategoriske identiteter

Diskurser er normative parameter eller betingelser for kroppens muligheter til å forstå seg selv og verden (Frank 1991:49). Kroppens plassering i forhold til sosiale og geografiske omgivelser eller kontekster er en viktig del av disse betingelsene (ibid). Gravritualet er en sosial kontekst med betydning for opplevelsene av kroppen og verden der og da. Opplevelsen relaterer seg imidlertid også til helheten av antagelser om, og erfaringer av, verden. Denne helheten preges av mellommenneskelige relasjoner og mangfoldige sosiale posisjoner og roller.

Høvdinger og krigere er eksempler på sosiale identiteter som karakteriserte bronsealderens samfunn. Det er imidlertid gjort få analyser av den kompleksiteten og mangfoldigheten som kjennetegnet disse identitetene (Sørensen 1997:93). På samme måte som i samfunnet hos oss i dag, har det også i bronsealderen eksistert ulike og parallelle kroppslige diskurser. Kategoriske identiteter basert på relasjonen mellom levende og døde er *et* aspekt ved identitetenes kompleksitet og mangfoldighet. Døden og livet er fundamentale rammer om kroppens muligheter til å forstå seg selv.

Manipuleringen av disse rammene i gravritualet får konsekvenser for opplevelsen av kropp og forholdet mellom ulike kropper i samfunnet generelt. Opplevelsen av kropp vil med andre ord være basert på en korrelasjon mellom livsverdenslige selvfølgeligheter og mulighetene til å manipulere og endre disse selvfølgelighetene i verden innenfor rekkevidde.

Opprinnelsen til livsverdenens selvfølgelige karakter fortapes i fortiden, den gjenskapes og omskapes kontinuerlig og strekker seg således inn i fremtiden. Selvfølgelighetene er et resultat av en felles, overlevert kunnskap om hvordan vi skal hanskens med den verden vi er født inn i, og det er denne kunnskapen som får oss til å tro på verdens virkelighet (Bech-Jørgensen 1988:85; 1993:143). De døde aktive rolle i de levendes samfunn har inngått blant disse selvfølgelighetene og i verden slik den ble opplevd, og denne rollen blir dermed viktig for forståelsen av det øvrige samfunnet.

## Institusjonelle implikasjoner og sosial organisasjon

Institusjoner er også en del av omgivelsene som kroppen befinner seg i. Institusjonene eksisterer som fysiske steder, men konstitueres med bakgrunn i diskurser. Kroppens handlinger kan sies å være orientert mot den *institusjonelle konteksten* (Frank 1991). Gravene finnes som fysiske steder og er konstituert med bakgrunn i diskurser. Derfor er Borum Eshøj en slik institusjon og del av den institusjonelle konteksten som gravene utgjorde. Gravene er institusjoner, og *gravritualene institusjonaliserer*. Ritualenes karakter er ikke bare et resultat av diskursive forhold og den sosiale orden, ritualene er også med på å skape rådende tilstander og institusjonelle former.

Rituelle handlinger skaper og etablerer institusjoner ved at de legitimerer, men også mer direkte ved at de konstruerer fordelaktige idealer. Ritualene legitimerer ulikheter, maktposisjoner og den rådende sosiale orden. Gjennom gravritualene legitimeres eksisterende ulikheter i samfunnet, men det *skapes* også ulikheter ved at ritualene konstruerer fordelaktige idealer. Hierarkiske relasjoner blant de levende blir forsterket ved manipulasjon av den avdøde kroppens verdi. Identitetskonstruksjon og verdihierarkisering i gravritualet fremmer muligheten for konsolidering av samfunnets maktfordeling.

Gravhaugene fra eldre bronsealder synes å være uttrykk for nye maktforhold i samfunnet. De er imidlertid ikke bare et resultat av, men også en årsak til, slike forhold. Betydningsfulle personers bortgang utløser ofte rituelle aktiviteter og tiltak som overstiger den alminnelige i et samfunn. Slike dødsfall er spesielle fordi de angår mange mennesker og kan ha langtreckende politiske og kosmologiske implikasjoner (Metcalfe & Huntington 1991:134). Den samfunnsmessige stabiliteten må gjenopprettes, den ontologiske tryggheten og troen på verdens virkelighet må

oppretholdes, og ansvarsroller og posisjoner må omfordeles (jfr. Seale 1998).

Den monumentale Borum Eshøj materialiserer maktinstitusjoner som er basert på ulikheter mellom samfunnets medlemmer. Ulikhetene synes ikke å være etablert som autonome personlige maktposisjoner, og gravene i seg selv gir ikke grunnlag for antagelser om at det har eksistert slektskapsbaserte hierarkiske strukturer. Identitetskonstruksjonen og statusprosjeksjonen er i første rekke uttrykk for kollektive representasjoner og forestillinger om verdens gjenfødelse. Gruppens vektlegging av individets betydning kan ha spilt en viktig rolle for enkeltpersoners reelle muligheter til å markere seg. De kollektive representasjonene hadde med andre ord en akselererende hierarkiserende effekt, og betydningen av ulike spesialistfunksjoner som rituelle og politiske ledere ble intensivert (jfr. Hocart 1954:77: "the first kings must have been dead kings". Se også Kristiansen 1999: "the twin rulers"). *Formålet* med ritualene var revitalisering av livet, gjenskapelse av verden og ontologisk stabilitet i en urolig tid. Graven var et sosialt handlingsfelt som kanaliserte de urolige sosiale og økonomiske omveltningene (Goldhahn 1999:191). Individenes økende muligheter til å markere seg og etablere sine posisjoner, og elitens fremvekst, var et sekundært resultat av rituelle handlinger rettet mot verdens gjenskapelse og kollektives velferd i en urolig tid. Klesdrakter og gjenstandsmaterialet i gravene gjenspeiler identitetskonstruksjon på den rituelle arena. Det var ikke et uttrykk for de gravlagtes reelle materielle velstand og posisjoner, men bidro likevel med å tilrettelegge for realiseringen av slike posisjoner. Etter hvert som eliten etablerer seg i samfunnet fra periode III, markeres deres posisjoner i større grad av personlige eiendeler i gravene.

## "Endnu er der evighed i landets hverdag"

Sitatet fra Jensen (1998:10) henspeiler på hvordan gravhaugene preger vår opplevelse av landskapet den dag i dag. Monumentene materialiserer de tidløse kvalitetene som ble gitt til de døde av de levende, og som fremdeles påvirker våre tanker om kroppen, livet og døden. Fortidens kropp er virksomme, og virksomheten formet materielle og sosiale omgivelser som i sin tur dannet rammer for handlingsmuligheter. Rammene eller kontekstene er resultater av handling og derfor temporale strukturer. Meningsinnholdet er foranderlig, og opplevelser i menneskers "her og nå" skapes ved refleksiv vurdering av tidligere opplevelser eller levd erfaring. Det er den refleksive vurderingen som gjør kontekstene meningsfulle for subjektet og er veiledende for pågående handlinger og nåtidig vurdering av fremtidige handlinger.

Mennesker er aktive i verden, de skaper selv kulissene som er mulighetsbetingelser for kroppen i fremføringen av liv. Meningen med livet og verden befinner seg utenfor subjektet og objektet. Menneskenes omgang med kulissene,

materielle omgivelser og sosiale kontekster, er en betingelse for erfaringer og refleksiv vurdering som skaper mening.

Det overordnede målet med analysen har vært å fremme betydningen av økt fokus på handling i tilnærmingen til samfunn generelt og forhistorien spesielt. Livsverdenen slik den oppleves for en gruppe mennesker i en gitt sosial kontekst, eksemplifisert med den rituelle arena ved Borum Eshøj, er utenfor rekkevidde fordi den representerer livets årsak, grunn og type. Den er innenfor rekkevidde fordi alle handlinger skjer i verden og påvirker opplevelsen av det selvfølgelig. Livet utspiller seg i rommet mellom disse ved at livsverdenslige selvfølgeligheter alltid er med i gitte sosiale kontekster. Historien består av levd liv, og det er dette livet som er av interesse. Heidegger har sagt at det er vårt behov for sannhet som utgjør grunnlaget for relasjonen mellom oss og tingene. Og denne relasjonen opptrer som historie. Gjennom analysen fremkommer meningsinnholdet i en bestemt gruppe menneskers livsverden, og deres opplevelse av livsverdenens grunnleggende bestanddeler, kropp, tid og rom. Analysen representerer på denne måten en ”avfenomenisering” av disse begrepene. Arkeologi kan med fordel kombinere både filosofi og naturvitenskapelige analyser, men dersom formålet er å si noe om forhistoriske samfunn fremfor filosofiske universaliteter, må arkeologiske teorier omhandle verden slik den faktisk skapes, oppleves og uttrykkes gjennom materiell kultur.

## Etterord

Jeg vil takke min veileder Lars Forsberg for inspirerende samtaler og gode råd og rettleiding i arbeidet med hovedoppgaven. Terje Østigård skal ha stor takk for mange lange, spennende diskusjoner og gode forslag til utbedringer av teksten, samt hjelp med skanning og tilrettelegging av figurer. Takk til Per Ditlef Fredriksen for litteraturtips og konstruktive innspill på tema i startfasen, og til Unn Bøckmann for hjelp med språk og struktur i slutfasen. Takkes skal også Astrid Nyland for oppmuntrende kommentarer og godt leseselskap, Anders Rabben og Hilde Fyllingen for mange nyttige litteraturtips, og alle andre medstudenter på hovedfag som på ulike måter bidro til å gjøre studiet til en fin tid. Til slutt vil jeg også takke min far Oscar Andreas Osmundsen for mange utfordrende diskusjoner som stadig er en viktig kilde til inspirasjon. Tusen takk.

# Litteratur



- 
- Adam, B. 1990. *Time and Social Theory*. Polity Press. Cambridge.
- Ahnstrøm, L. 1997. Symbols in the phenomenology of Alfred Schutz related to Cultures. I Braarvig, J. and Krogh, T. (red.). *In Search of Symbols. An Explorative Study*. 13-43. Novus forlag. Oslo.
- Andersson, M. 1999. Högens betydelse som Socialt och Religiöst Monument. - En studie över gravhögar från yngre bronsålder i nordvästra Skåne och södra Halland. I Olausson, M. (red.). *Spiralens öga. Tjugo artiklar kring aktuell bronsåldersforskning*. 9-25. Riksantikvarieämbetet. Stockholm.
- Aner, E. & Kersten, K. 1973. *Die Funde der älteren Bronzezeit des Nordischen Kreises in Denmark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen*. Bd. I ff. Neumünster. København.
- Artelius, T. 1996. *Långfärd och återkomst -skeppet i bronsålderns gravar*. Uppsats för licentiatexamen, Göteborgs Universitet, Institutionen för arkeologi. Riksantikvarieämbetet, Arkeologiska Undersökningar. Skrifter No 17. Göteborg.
- Artelius, T. 1999. Från Sorg till Saga.- Människors handlingar vid en halländsk gravhög. I Olausson, M. (red.). *Spiralens öga. Tjugo artiklar kring aktuell bronsåldersforskning*: 27-46. Riksantikvarieämbetet. Stockholm.
- Bech-Jørgensen, B. 1988. "Hvorfor gør de ikke noget?" I Bloch, C. et.al (red.). *Hverdagsliv, kultur og subjektivitet*: 68-123. Kultursociologiske Skrifter nr.25, Akademisk Forlag. København.
- Bech-Jørgensen, B. 1993. *Når hver dag bliver hverdag*. Akademisk Forlag. København.
- Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press. New York, Oxford.
- Bloch, C. et.al 1988 (red.). *Hverdagsliv, Kultur og Subjektivitet*. Kultursosiologiske Skrifter nr.25, Akademisk Forlag. København.
- Bloch, M. and Perry, J. 1982. Introduction: death and the regeneration of life. I Bloch, M. and Perry, J. (red.). *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Bourdieu, P. 1995. *The Logic of Practice*. Polity Press. Cambridge.
- Bourdieu, P. 1996. Ritualer som innstiftende handlinger. I Bourdieu, P. *Symbolisk makt. Artikler i udvalg*: 27-37. Pax Forlag. Oslo.
- Boye, V. 1877. *Fund på den jydsk Halvø af Egekister fra Bronzealderen*. Aftryk af "Samlinger til jydsk Historie og Topografi". Stiftsbogtrykkeriet. Aalborg.
- Boye, V. 1896. *Fund af Egekister fra Bronzealderen i Danmark*. Et monografisk Bidrag til Belysning af Bronzealderens Kultur. Andr. Fred. Høst & Søns Forlag. København.
- Brandes, G. 1870. "Det uendelige Smaa" og "Det uendelige Store" i Poesien. *Kritiker og Portraiter*. København.
- Brendalmo, J. A. 1990. Det arkeologiske materialet. I Brendalmo, J. A. et al. (red.). *Innberetning over*

- de arkeologiske undersøkelser på Heddal prestegård, Notodden kommune, Telemark fylke 1988: 1-42. Varia 20, Universitetets Oldsaksamling. Oslo.*
- Breuning-Madsen, H. and Holst, M. K. 1995. Genesis of Iron Pans in Bronze Age Mounds in Denmark. *Journal of Danish Archaeology Vol. 11 1992-1993: 80-86.*
- Breuning-Madsen, H., Holst, M. K. og Rasmussen, M. 1996. Jernkapper i bronzealderens gravhøje, -forsøg ved en minimodel av Egtved-pigens gravhøj. I Meldgaard, M. og Rasmussen, M. (red.). *Arkeologiske eksperimenter i Lejre: 113-120.* Rhodos Internationalt Forlag for Videnskab og Kunst. Lejre.
- Breuning-Madsen, H. & Holst, M. K. 1998. Recent Studies on the Formation of Iron Pans around the Oaken Log Coffins of the Bronze Age Burial Mounds of Denmark. *Journal of Archaeological Science Vol. 25: 1103-1110.*
- Breuning-Madsen, H., Holst, M. K. & Rasmussen, M. 2001. The Chemical Environment in a Burial Mound Shortly after Construction- An Archaeological-Pedological Experiment. *Journal of Archaeological Science Vol. 28: 691-697.*
- Broholm, H. C. 1939. Skrydstrupsgraven og andre Egekistefund fra den Ældre Bronzealder. I Hald, M. og Broholm H. C. (red.) *Skrydstrupfundet. En Sønderjysk Kvindegrav fra den Ældre Bronzealder: 12-15.* Nordisk Forlag. København.
- Broholm, H.C. og Hald, M. 1911-1935. Danske Bronzealders Dragter. I *Nordiske Fortidsminder: 215-330.* Gyldendalske Boghandel. København.
- Broholm, H. C. og Hald, M. 1939. *Skrydstrupfundet. En Sønderjysk Kvindegrav fra den Ældre Bronzealder.* Nordisk Forlag. København.
- Brøndsted, J. 1957 [1938-1940]. *Danmarks Oldtid II, Bronzealderen.* Gyldendal. København.
- Bynum, C. 1995. Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective. *Critical Inquiry Vol. 22, Nr. 1: 1-33.*
- Christensen, K. 1998. Tree ring dating of Bronze Age oak coffins from Denmark. I Jensen, J. (red.). *Gods and heroes of the Bronze Age: 110-113.* Thames & Hudson. London.
- Douglas, M. 1970 [1966]. *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo.* Routledge & Kegan Paul. London.
- Eliade, M. 1963. *Myth and Reality. World Perspectives.* George Allen & Unwin. London.
- Fink, H. 1988. Et hyperkomplekst begrep. Kultur, kulturbegrep og kulturrelativisme I. I Hauge, H. og Horstbøll, H. (red.). *Kulturbegrepets kulturhistorie: 9-23.* Center for Kulturforskning, Aarhus Universitet. Aarhus.
- Forsberg, L. & Larsson, T. B. (red.) 1993. Inledning. I *Ekonomi och Näringsformer i Nordisk Bronsålder. Rapport från det 6:e Nordiska Bronsålderssymposiet, Nämforsen 1990.* Studia Archaeologica Universitatis Umenensis 3. Arkeologiska Institutionen, Umeå Universitet. Umeå.
- Forsberg, L. 1999. The Bronze Age Site at Mårtenfåboda in Nysätra and the Settlement Context of the Cairns on the Coast of North Sweden. I Huurre, M. (red.) *Dig it all. Papers dedicated to Ari Siiriäinen: 251-285.* The Finnish Antiquarian Society, The Archaeological Society of Finland. Helsinki.
- Frank, A. W. 1991. For a Sociology of the Body: An Analytical Review. I Featherstone, M. et.al (eds.). *The Body. Social Process and Cultural Theory: 36-102.* Sage Publications. London.
- Fuglestedt, I. 1999. Adoranten, voltigeuren og andre dødelige. I Fuglestedt et al. (red.). *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen. Bind A: 83-102.* Arkeologisk museum i Stavanger. Stavanger.



- Gansum, T. og Risan, T. 1999. Oseberghaugen- en stratigrafisk historie. *Vestfoldminne: 60-72*.
- Gansum, T. og Østigård, T. 1999. En haug med ritualer- Haugar og rikssamlingene. *Vestfoldminne: 74-99*.
- Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Berg. Oxford.
- Gennep, A. V. 1960 [1909]. *The Rites of Passage*. The University of Chicago press. Chicago.
- Giddens, A. 1984. *The Constitution of Society*. Polity. Oxford.
- Glob, P.V. 1970. *Højfolket. Bronzealderens Mennesker bevaret i 3000 År*. Gyldendal. København.
- Goldhahn, J. 1999. *Sagaholm- hällristningar och gravritual*. Studia Archaeologica Universitatis Umensis 11, Jönköpings Läns Museums Arkeologiska Rapportserie 41. Umeå.
- Goldhahn, J. *in press*. Kosmologiska mantlar- strödda tankar kring hällristningsforskningens primitiva arv och epistemologi jämte bronsålderns kosmologi.
- Habermas, J. [1981] 1997. *Teorien om den kommunikative handlen*. Aalborg Universitetsforlag. Aalborg.
- Hald, M. 1950. Olddanske Tekstiler. Komparative tekstil- og dragthistoriske studier paa grundlag af mosefund og gravfund fra jernalderen. I *Nordiske Fortidsminder*. Det Kgl. Nordiske Oldskriftselskab, femte bind. Nordisk Forlag. København.
- Harding, A. F. 2000. *European Societies in the Bronze Age*. Cambridge World Archaeology. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hertz, R. 1960. *Death and the right hand*. Cohen & West. Aberdeen.
- Hocart, A. M. 1954. *Social origins*. Watts & Co. London.
- Hodder, I. 1982. *The Present past*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hodder, I. 1999. *The Archaeological Process. An Introduction*. Blackwell Publishers. Oxford.
- Holst, M. K. 1998. Interdisciplinary Studies on Bronze Age Burial Mounds. I Andersson, A. C. et al. (red.). *The Kaleidoscopic Past. Proceedings of the 5<sup>th</sup> Nordic TAG Conference Göteborg, 2-5 April 1997*: 3-12. Gotarc Serie C, Arkeologiska Skrifter No.16. Göteborg University, Department of Archaeology. Göteborg.
- Holst, M. K., Breuning-Madsen, H. & Olsson, M. 1998. Soil Forming Processes in and below a Bronze Age Burial Mound at Lejrskov, Southern Jutland. *Geografisk Tidsskrift, Danish Journal of Geography. Vol 98*: 46-55.
- Holst, M. K., Breuning-Madsen, H. og Rasmussen, M. 2001. The South Scandinavian barrows with well-preserved oak-log coffins. *Antiquity. Vol. 75, No. 287*: 126-136.
- Hubert, H. and Mauss, M. 1964. *Sacrifice: its nature and function*. Cohen & West. London.
- Hughes, D. D. 1991. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. Routledge. London.
- Humphreys, S. C. 1981 a. Introduction: comparative perspectives on death. I Humphreys, S. C. and King, H. (red.). *Mortality and Immortality: the anthropology and archaeology of death*: 1-13. Departments of Anthropology and History, University College London. Academic Press. London.
- Humphreys, S. C. 1981 b. Death and Time. I Humphreys, S. C. and King, H. (red.). *Mortality and*

- Immortality: the anthropology and archaeology of death*: 261-283. Departments of Anthropology and History, University College London. Academic Press. London.
- Humphreys, S. C. and King, H. 1981 (red.). *Mortality and Immortality: the anthropology and archaeology of death*. Departments of Anthropology and History, University College London. Academic Press. London.
- Humphrey, C. & Laidlaw, J. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual: a theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford studies in social and cultural anthropology. Clarendon Press. Oxford.
- Husserl, E. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Northwestern University Press. Evanston.
- Hvass, L. 2000. *Egtvedpigen*. Sesam. København.
- Højrup, T. 1996. *Omkring Livsformsanalysens Udvikling*. Stats- og Livsformer I. Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet. København.
- Høystad, O. M. 1994. *Det menneskelege og naturen. Innføring i filosofisk antropologi*. Det Norske Samlaget. Oslo.
- Jensen, J. V. 1931. *Paa danske Veje*. København.
- Jensen, J. 1979. *Bronzealderen 2/Guder og mennesker*. Danmarkshistorien. Sesam. København.
- Jensen, J. 1993. *Dendrochronology of the Danish Oak Coffin Graves*. I Larsson, Lars (red.). *Bronsålderns Gravhøgar. -Rapport från ett symposium i Lund, 15.xi- 16.xi 1991*: 187-190. University of Lund, Institute of Archaeology, Report Series No.48. Lund.
- Jensen, J. 1998. *Manden i kisten. Hvad bronzealderens gravhøje gemte*. Gyldendal. København.
- Kaliff, A. 1997. *Grav och kultplats. Eskatologiska föreställningar under yngre bronsålder och äldre järnålder i Östergötland*. Aun 24, Department of Archaeology. Uppsala.
- Karlsson, H. 1998. *Re-thinking archaeology*. Gotarc. Series B, Gothenburg Archaeological Thesis, No.8. Göteborg.
- Kristiansen, K. 1999. Symbolic structures and social institutions. The twin rulers in bronze age Europe. I Gustafsson, A & Karlsson, H. (red.). *Glyfer och arkeologiska rum - en vänbok till Jarl Nordbladh*: 537-552.
- Lakoff, G. and Johnson, M. 1995. *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Larsson, T. B. 1999. Symbols, divinities and the reproduction of social inequality. I Goldhahn, J. & Nordquist, P. (red.). *Marxistiska perspektiv inom skandinavisk arkeologi*. Institutionen för arkeologi & samiska studier, Umeå Universitet. Umeå.
- Levin, M. 1930. Mummification and Cremation in India. I *Man. A monthly record of anthropological science*. The Royal Anthropological Institute. Great Britain and Ireland.
- Lübcke, P. 1982. *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse*. Politikens Forlag. København.
- Lundmark, L. 1993. *Tiden är bara ett ord: om klockornas makt och hur man bryter den*. Rabén Prisma. Stockholm.
- Mauss, M. 1979 [1950]. *Sociology and Psychology. Essays*. Routledge & Kegan Paul. London.
- Meskell, L. 1996. The Somatization of Archaeology: Institutions, Discourses, Corporeality. *Norwegian Archaeological Review* 29(1):1-16. Scandinavian University Press. Oslo.
- Metcalf, P. & Huntington, R. 1991 [1979]. *Celebrations of Death. The anthropology of mortuary ritual*. Cambridge University Press. Cambridge.

- Mortensen, N. 1988. På Jagt Efter Livet.- om nogle grundproblemer i nyere "livsverdensanalyser" i sociologien. I Jensen, T. et.al. (red.). *Livsform og Livsverden*: 41-63. Filosofisk Forening. Århus.
- Mossadeq, I. E. 1994. Objektivismekritikken og verdensspørgsmålet i Husserls senfilosofi. I Zahavi, D. (red.). *Subjektivitet og Livsverden i Husserls fenomenologi*: 89-102. Forlaget Modtryk. Aarhus.
- Mårtensson, A. W. 1963. Gravar kring stavkyrkan. I Blomqvist, R. og Mårtensson, A. W. (red.). *Thule Grävningen 1961. En berättelse om vad grävningarna för Thulehuset i Lund avslöjade*: 43-66. Archaeologica Lundensia. Investigationes de antiquitatibus urbis Lundae II. Lund.
- Olesen, S. G. 1988. Liv og verden. I Jensen, T. et.al. (red.). *Livsform og Livsverden*: 3-11. Filosofisk Forening. Århus.
- Olesen, S. G. 1994. Husserl og historiens problem. I Zahavi, D. (red.). *Subjektivitet og Livsverden i Husserls fenomenologi*: 165-175. Forlaget Modtryk. Aarhus.
- Pahuus, M. 1988. Livsverdenens ubestemthedskarakter i fænomenologien og i livsfilosofien. I Jensen, T. et.al. (red.). *Livsform og Livsverden*: 13-25. Filosofisk Forening. Århus.
- Parker Pearson, M. 1999. *The Archaeology of Death and Burial*. Stroud. Sutton.
- Poulsen, J. 1993. Nyt om ældre bronzalders gravhøje i Danmark. I Larsson, L. (red.). *Bronsålderns Gravhøgar. -Rapport från ett symposium i Lund, 15.xi- 16.xi 1991*: 59-68. University of Lund, Institute of Archaeology, Report Series No.48. Lund.
- Putnam, H. 1975. *Mind, Language and Reality*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Randsborg, K. 1996. The Nordic Bronze Age: chronological dimensions. *Acta Archaeologica* 67: 61-69.
- Read, K. A. 1998. *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis.
- Schutz, A. 1940. Phenomenology and the Social Sciences. I Farber, M. (red.). *Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl*: 164-186. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- Schutz, A. 1970. *On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings*. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- Schutz, A. 1971. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. Martinus Nijhoff/ The Hague.
- Seale, C. 1998. *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Stadil L. & Jensen L. U. 1988. Indledning. I Jensen, T. et.al. (red.). *Livsform og Livsverden*: 1-2. Filosofisk Forening. Århus.
- Strassburg, J. 2000. *Shamanic Shadows. One Hundred Generations of Undead Subversion in Southern Scandinavia, 7000-4000 BC*. Stockholm Studies in Archaeology 20. Stockholm.
- Sørensen, M. L. S. 1993. Hvori består Forholdet mellem Ernæringsformer og Levevis i Yngre Bronzealder i Skandinavien. I Forsberg, L. & Larsson, T. B. (red.). *Ekonomi och Näringsformer i Nordisk Bronsålder. Rapport från det 6:e Nordiska Bronsålderssymposiet, Nämforsen 1990*: 1-10. Studia Archaeologica Universitatis Umenis 3. Arkeologiska Institutionen, Umeå Universitet. Umeå.
- Sørensen, M. L. S. 1997. Reading dress: The construction of social categories and identities in Bronze Age Europe. *Journal of European Archaeology*: 93-113.
- Thomas, J. 1996. *Time, Culture and Identity. An interpretive archaeology*. Routledge. London and New York.

- Thomsen, T. 1911-1935. Egekistefundet fra Egtved, fra den ældre Bronzealder. Pl. X-XII. I *Nordiske Fortidsminder*: 165-201. Gyldendalske Boghandel. København.
- Thrane, H. 1993. From mini to maxi. Bronze Age Barrows from Funen as illustration of variation and structure. I Larsson, L. (red.). *Bronsålderns Gravhøgar. -Rapport från ett symposium i Lund, 15.xi-16.xi 1991*: 79-90. University of Lund, Institute of Archaeology, Report Series No.48. Lund.
- Tilley, C. 1999. *Metaphor and Material Culture*. Blackwell Publishers. Oxford.
- Valeri, V. 1985. *Kingship and sacrifice. Ritual and society in ancient Hawaii*. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- Vandkilde, H. 1996. *From stone to bronze. The metalwork of the Late Neolithic and earliest Bronze Age in Denmark*. Jutland Archaeological Society Publications XXXII. Aarhus University Press. Aarhus.
- Vandkilde H. et al. 1996. Radiocarbon dating and chronology of Bronze Age Southern Scandinavia. I Randsborg, K. (red.) *Absolute Chronology. Archaeological Europe 2500-500 BC*: 183-198. Acta Archaeologica Vol. 67- 1996, Acta Archaeologica Supplementa Vol. I- 1996. København.
- Woodruff Smith, D. 1995. Mind and Body. I Smith, B. & Woodruff Smith, D. (red.). *The Cambridge Companion to Husserl*: 323-393. Cambridge University Press. Cambridge.
- Yates, T. 1993. Frameworks for an Archaeology of the Body. I Tilley, C. (red.). *Interpretative Archaeology*. Berg. Oxford.
- Zahavi, D. 1994. Husserl og Intersubjektiviteten I Zahavi, D. (red.). *Subjektivitet og Livsverden i Husserls Fænomenologi*. Forlaget Modtryk. Århus.
- Zahavi, D. 1997. *Husserls Fænomenologi*. Gyldendal. København.
- Oestigaard, T. 2000. *The Deceased's Life Cycle Rituals in Nepal. Present Cremation Burials for the Interpretations of the Past*. BAR. Oxford.
- Oestigaard, T. 2004. *Death and Life-giving Waters: Cremation, Caste and Cosmogony in Carmic Traditions*. Unpublished Dr.art. thesis. University of Bergen. Bergen.
- Årlin, C. 1999. Under samma tak. -Om "husstallets" uppkomst och betydelse under bronsåldern ur ett sydkandinaviskt perspektiv. I Olausson, M. (red.) *Spiralens öga. Tjugo artiklar kring aktuell bronsåldersforskning*: 291-304. Riksantikvarieämbetet. Stockholm.

## Personlige meddelelser

Holst, Mads Kähler. E-post 06.12.01 og 14.12.01