



“Dødsmyter”

– regissering av ritualer og variasjon i likbehandling i folkevandringstid

Introduksjon

Likheter og ulikheter i gravmaterialet kan forstås ut fra et perspektiv hvor variasjon i gravskikk er et resultat av at ritualene er regisert i hvert enkelt tilfelle for å sikre at den avdøde kommer til den tiltenkte eller mest gunstige tilværelsen i det hinsidige. Et premiss for en slik tilnærming til forhistorien er at i døden er vi ikke like fordi det opphever ritualenes rolle og funksjon. Målet med å utføre ritualene er derimot at ”i døden *skal vi bli like*”. Ved å fokusere på at ritualene er meningsbærende handlinger, som utføres av de etterlevende for at de døde skal få et optimalt liv i en annen eksistens, så er det mulig å analysere variasjon i ritualene som et uttrykk for rituelle regisseringer og komposisjoner. Et slikt perspektiv vektlegger ritualenes rolle og viktighet i samfunnet; gjennom å utføre ulike ritualer kan de etterlevende ikke bare sikre den døde et gunstig liv i en hinsidig tilværelse, men også definere og omskape samfunnet slik at det er tilpasset den guddommelige verden.

Hvis den døde var i en ”perfekt” tilstand for forfedrene, gudene og gudeverden, både legemlig og spirituelt, så ville ritualene teoretisk sett ha vært unødvendige. Døderitualer utføres fordi den avdøde ikke er klar for gudeverden: ritualene forbereder den døde til møtet med gudene og forfedrene. Uavhengig av hvor og hvordan man dør, sosial og religiøs status, så skal alle passere gjennom den samme ”døren” på et eller annet tidspunkt. Alle har ulik ”bagasje” som en konsekvens av det levde livet. Dette kan være positive eller negative faktorer som påvirker det kommende livet. Ritualene kan motvirke uheldige kosmiske konsekvenser og forsterke de positive aspektene.

Når øyeblikket inntreffer hvor de døde blir ”overlevert” til gudene skal alle være like eller tilfredsstillende visse guddommelige krav eller kriterier, og det er ritualenes rolle å sørge for at alle er like eller oppfyller disse kravene på en best mulig måte. Hvis man ikke fremstår foran gudene på en egnet og forberedt måte, vil man kunne få negative liv i det hinsidige eller ikke komme videre i det hele tatt, men leve i en limbo-tilværelse her på jorden.

I norrøn religion er det en rekke eksempler på at den avdøde hjemsøker de etterlevende hvorpå det må utføres haugbrott for å få sikre fred til, og fred fra, den døde. I kristen folklore har økse- og selvmordere ikke kommet videre til det hinsidige. Udøpte barn som ikke er begravd på kirkegården kom etter ortodoks lære ikke til himmelen, men levde i en limbo-tilværelse. Hvilke ritualer og hvor de ble utført, samt det levde livet og den endelige gravleggingen, har avgjørende betydning for det påfølgende livet til den avdøde. Alle disse variablene, blant flere, har vært avgjørende for hva som skjer i det hinsidige.

Dette impliserer at det er en, ofte implisitt og ikke definert, forståelse og enighet om hva som er den ideelle døden. Den ideelle døden foreskriver et sett av ritualer som definerer og strukturerer alle andre døderitualer. Hvis den ideelle døden medfører et visst sett av ritualer, så vil andre dødsfall og sosiale posisjoner og statuser foreskrive ulike former for ritualer som kompenserer og gjenoppretter, eller skaper premisser som tilsvarer, den ideelle døden. En slik praksis hvor det er mulig å sette sammen ulike ritualer for å oppnå et spesielt ønsket resultat vil være basert på en ”dødsmyte”.

”Dødsmytene” foreskriver hvordan de gjenlevende gjennom å regissere ulike ritualer kan skape en guddommelig og kosmologisk situasjon hvor den avdøde fremstår foran gudene som om vedkommende hadde dødd den ideelle døden til tross for at det faktisk ikke skjedde. Ritualene skaper en ideell situasjon og ”reparerer” kosmologiske konsekvenser av å ha dødd på feil måte eller sted samt individuell synd som må bøtes på en eller annen måte.

Denne analytiske tilnærmingen til gravskikk gjennom ”dødsmyter” vil bli belyst gjennom variasjon i likbehandling med utgangspunkt i folkevandringstiden på Vestlandet, men også andre historiske og religiøse premisser og strukturer. Vi vil fokusere på variasjon i gravskikk og materiale i samme kiste, innenfor samme haug, innenfor en samling av graver til samme gårdsanlegg/bosetningsenhet og graver i nyetablert bosetning. Til sist vil vi identifisere og avgrense hvilke variabler som har vært avgjørende i døderitualer gjennom en teoretisering av begrepet ”dødsmyter”.

Yngre romertid og folkevandringstid på Vestlandet

I det vestnorske materialet fra yngre romertid og særlig folkevandringstid er det en rekke gravanlegg – hauger og samlinger av gravhauger hvor både kremasjon og skjelettbegravelse er representert, og hvor forholdet mellom de ulike begravelsene i graven kan gi ytterligere forståelse av bruken av de ulike typene likbehandling¹. Presentasjonen representerer ingen totalitet, men eksempler hvor forholdet tydeliggjøres på ulike måter. Eksempelene er hentet fra Sogn, Voss og Hardanger.

Innledningsvis vil de mer generelle trekkene i området bli berørt gjennom analysen til Jenny-Rita Næss fra 1968 (Næss 1996[1968]). Hun gjennomførte en inngående

1) Se i Næss 1996[1968]:90-91 om definisjonen av ulike typer likbehandling ved branngraver samt skille mellom rensede bein og bålørje som ifølge flere er et like skarpt skille i likbehandling som den mellom ubrent og brent likbehandling.

studie av variasjoner i gravskikk på Voss og ga også en oversikt over dette i de nærliggende områdene Nordhordland, Sunnhordland, Hardanger og Sogn. For Vestlandet generelt ser hun det som typisk at de to behandlingsprinsippene, brent og ubrent likbehandling, vedvarer side om side gjennom hele jernalderen (ibid:130). Typisk er også den vedvarende bruken av haugen, rammekonstruerte gjemmer av stein og orientering av disse ikke etter himmelretningene, men etter utsikt til bebygde område. Enkelhaugene benyttes ofte som felles gravplass for en eller flere generasjoner. Haugen utnyttes ofte intenst i en kort periode, så kort at gravleggelsene kun kan skilles fra hverandre ved stratigrafi. Inntrykket av gravformer og likbehandling preges, ifølge Næss, av nyanser (ibid:122-123). På Voss har hun påvist variasjoner i likbehandling og gravskikk de ulike bygdelagene imellom, og også en kontinuitet i dette som gir inntrykk av tradisjonsbundethet innenfor slike enheter. Ofte blir likevel mønsteret brutt ved annen likbehandling i enkelte graver. Det er derfor ingen skarpe geografiske skiller i gravskikken. Så vel innen større områder som små, eksisterer forskjellige likbehandlingsprinsipp, forskjellig gravgjemmeutforming og forskjellige ytre markering. Forskjellene ligger i den innbyrdes fordelingen og styrkeforholdet mellom de ulike formene. Gravskikken er, i følge Næss, bygget opp av enkeltelementer som til sammen danner en helhet som viser tilbake på visse ideer og forestillinger om hvordan et gravgjemme skal se ut, hva slags gravgods som skal med og hvordan haugen skal utformes (ibid:112). Det er likheten i disse enkeltelementene og variasjonen i sammensetningen av dem som er fremtredende. Helheten og sammensetningen av enkeltelementene varierer fra sted til sted. Et nytt element kan komme inn og integreres i den gjengse tradisjonen i et område.

Næss diskuterer en rekke tilfeller der ubrent og brent begravelse forekommer i samme kontekst. Særlig fra Voss er det mange forekomster. På gården Li er to kvinner gravlagt i hver sin haug på tidlig 400-tall, med likt gravutstyr og gravanlegg (Næss 1996[1968]:108-111). Den ene er brent, den andre ubrent. Hun diskuterer ulike forklaringer på sameksistensen av de to behandlingsprinsippene og mener at flytting, for eksempel i forbindelse med giftermål, hvor man tar med seg gravskikken fra sitt eget miljø, er en forklaring som rimer godt med mønstrene i materialet. Vesentlig er slutningen om at likbehandlingen på Voss er knyttet til enkeltindividet mer enn til gruppen, grenda og ætten. Det fremgår også av undersøkelsen at brente kvinnegraver er vanligere enn brente mannsgraver. Dessuten forekommer brente mannsgraver aldri med våpen.

Hovedfokuset i vår undersøkelse vil være forholdet mellom brent og ubrent begravelse. Eksempelene som vi vil gå nærmere inn på i det følgende eksemplifiserer nær sammenheng mellom brent og ubrent likbehandling i ulike kontekster: innenfor samme kiste, innenfor samme haug og innenfor samling av graver til samme gårdsanlegg/bosetningsenhet. Avslutningsvis vil graver i etableringssituasjon i fjellet bli trukket frem. Disse er kun kremasjonsgraver, men er viktige i denne analysen fordi det poengterer at selve likbehandlingen er kun ett av flere elementer som inngår

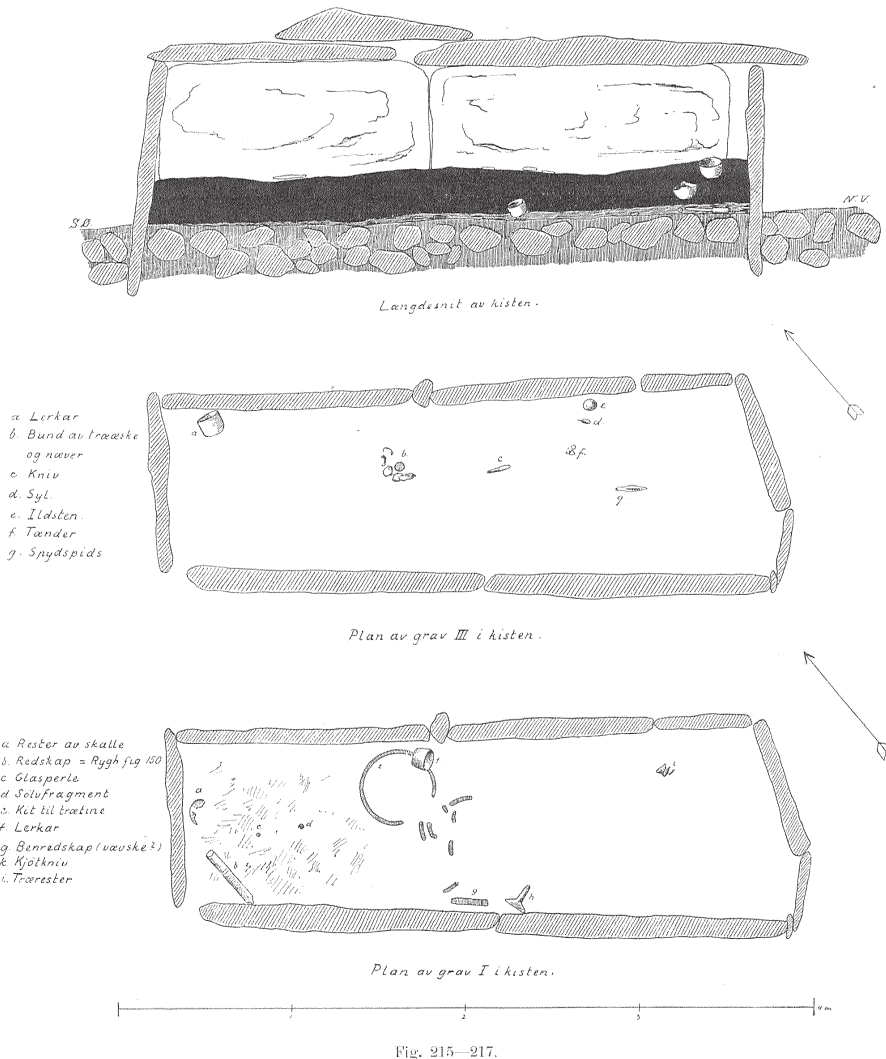
i døderitualene basert på ”dødsmyter”: selv om det er visse faktorer som har vært avgjørende for at kremasjon har vært den foreskrevne praksisen, så har det likevel vært stor variasjon i de andre ritualene som ble utført før, samtidig eller etter selve kremeringen.

Variasjon i samme kiste

Bø, Voss k. Hordaland

Byrkjehaugen (fig. 1) lå like ved Vangsvatnet og har opprinnelig målt omkring 50 m i tverrmål og hatt en høyde på over 4,3 m (se Shetelig 1912, fig. 210). Haugen ble undersøkt av Shetelig (Shetelig 1912:90-103). I haugen var det en kjernerøys av til dels store blokker som var dekket av et 0,75 m tykt lag av leire og et nytt, ca. 1 m tykt steinlag av mindre stein enn i kjernerøysa. Over steinlaget lå et nytt leirlag, noe over 1 m tykt. Dette var igjen dekket av et tredje steinlag, tynnere enn de andre og ikke helt sammenhengende. Det ytterste laget bestod av sand og jord. Shetelig tolket sammenhengen mellom lagene dit hen at haugen var bygget i en omgang. Flere steder i haugen lå små samlinger av brente bein og kull, som like over haugbunnen hvor det lå kull og brente bein under to heller. Shetelig regnet ikke disse samlingene som graver, men som spor etter rituelle handlinger utført under oppførelsen av røysa. Beina har ikke latt seg bestemme.

I kjernerøysa var det bygget et hulrom med rester av tre, men uten spor av begravelse. Shetelig oppfattet dette som besparelse i byggingen på samme måte som når haugen er lagt rundt en jordfast stein eller en høyde i terrenget. Det representerer kjernen og startpunktet i haugen. I løpet av byggingen forskjøv midtpunktet seg mot nord. Like over hulrommet lå det Shetelig oppfattet som det opprinnelige og eneste gravgjemmet i haugen. Dette var en stor kiste (3,7x1x1 m) bygget av heller og med brolegning i bunnen. I kisten var det tre begravelser. Bunngraven var en ubrent kvinnegrav lagt over et lag med never. Hodeskallen var bevart. I graven lå det rester av tekstiler, vevesverd av jern, perle, mulig del av hektespenne, skår av leirkar og harpikstetning til trekar samt redskaper av bein, deriblant en kjøttkniv. Over denne graven lå en brent kvinnegrav som bestod av et 25-30 cm tykt lag med kull og brente bein. Laget dekket bunngraven fullstendig. Bortsett fra et spannformet leirkar er gjenstandene svært brent og fragmentert. De består av sølvknapper til hektespenne, rester av mindre hektespenne, fragmenter av flere bronsenåler og av en sølvring samt en tykk bronsering som trolig har vært en beltering, beslag av bronse, rester av belte med beslag og spenne av jern, fragmenter av beinkam, flate beinnåler, kjøttkniv, spinnehjul, beltestein og bryne. Endelig ble det funnet 60 små klinknagler og 12 spiker av jern som Shetelig tolket som rester av en liten båt. Det var mye bein og hele 14 bjørneklør. Beinbestemmelsen tyder på at det kan ha vært flere individer i graven (Næss 1996[1968]:138), noe også gjenstandene antyder. Over branngraven lå det en ubrent mannsgrav. Funn av tenner viste at mannen var lagt i motsatt retning av kvinnen i bunngraven. I graven var det spydspiss, ildstein og jernsyl, kniv, nevereske og et spannformet leirkar.



Figur 1. Byrkjehaugen, Voss. Etter Shetelig 1912, figurer 215-217, s. 96.

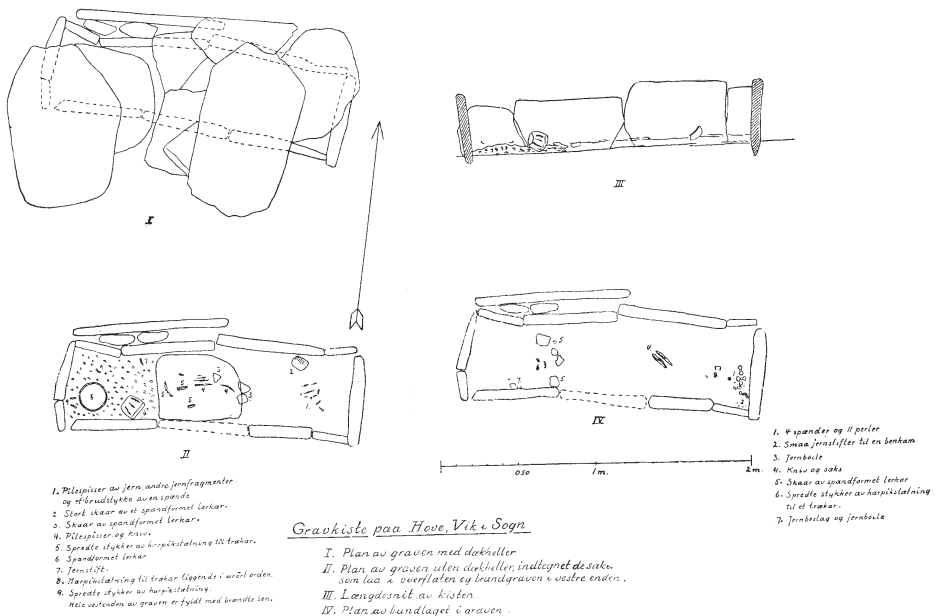
Det typologiske forholdet mellom de tre spannformete leirkarene viser at det er liten tidsforskjell mellom de tre begravelsene. Shetelig så det som sannsynlig at individene i graven var av ett og samme slektsledd og hadde hatt nær personlige forbindelse, noe som støttes av gravanlegget som helhet. Han mente at kisten var lagt sentralt og høyt opp i haugen slik at man forholdsvis lett kunne legge nye begravelser i kisten – og at man hadde planlagt å begrave personene sammen.

Shetelig sammenliknet graven i Byrkjehaugen med en grav i en stor haug på Kolve, også Voss, hvor det i en kiste som lå asentralt i haugen lå en ubrent begravelse i bunnen og en branngrav over (se også Næss 1996[1968]:151-152).

Hove, Vik k., Sogn og Fjordane

Graven lå like ved, men ikke dekket av, en stor haug med tverrmål 30 m (fig. 2) (Shetelig 1917:15-30; Kristoffersen 2000:354). Haugen utgjør en del av gravfeltet oppe på terrassen på gården Hove. Graven bestod av en hellekiste som målte 1,8 x 0,45-0,5 x 0,4 m. Kisten rommet tre begravelser som var lagt ned til ulik tid. Den eldste graven var en ubrent og forholdsvis rikt utstyrt kvinnegrav. Shetelig så det som mulig at det også har ligget et barn i graven. Over bunngraven var det lagt et ca. 5 cm tykt gruslag (over vestre halvdel av kisten). I kistens østre ende lå en branngrav med rensete bein. Skjelettbegravelsen var ved nedleggelsen av branngraven ryddet noe til side. Gjenstandssammensetningen og forekomsten av 26 bjørneklør, tydet på at det var flere individer i branngraven, muligens en mann og en kvinne. Over branngraven lå den yngste graven i kisten – en ubrent, fragmentert (plyndret) mannsgrav. Alle gravene er datert til sen folkevandringstid, og tidsforskjellen mellom dem har vært liten. Gjenstander i bunngraven er: rester av tekstil, never, spenner, beltering, kniv, saks og nøkkel, to leirkar og tre tretiner, rester av skrin samt to kammer. Gjenstander

Pl. III.



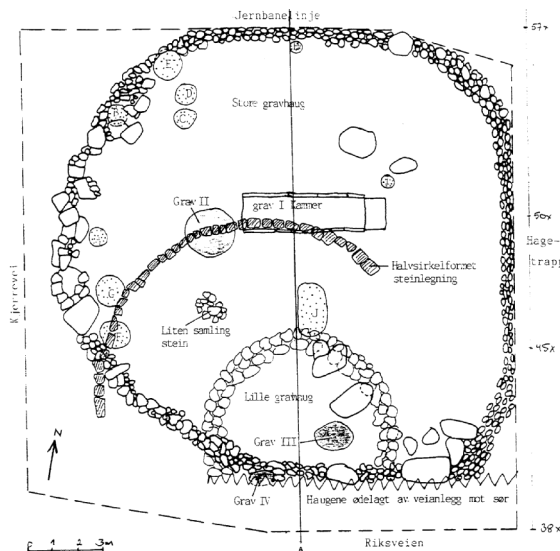
Figur 2. Gravkiste på Hove, Vik i Sogn. Etter Shetelig 1917, plansje III.

fra branngraven er: rensete brente bein, 26 bjørneklør fra flere bjørneskinn samt beinsaker som kam, flate nåler, rund nål, kjøttkniv, mulig skje, flere pilespisser og bronsefragmenter, i toppgraven ble det funnet pilespisser, kniv, remspenner, ring og syl av jern samt spannformet leirkar og harpikstetning til trekar. Funnforholdene gjør at de ubrente gjenstandene i bunn- og toppgraven ikke alltid like sikkert kan skilles fra hverandre.

Variasjon innenfor samme haug

Sakrishaugen på Lydvo, Voss k., Hordaland

Sakrishaugen, som ble gravd i 1988, var da en haug med tverrmål 19 m i diameter og høyde 4,5 m (fig. 3), men har opprinnelig vært større (Randers 1988). Den bestod av en kjernerøys og jordkappe av tre klart atskilte lag og kan være lagt i flere omganger. Sentralt i kjernerøysa lå et 5,5 x 1,3 m stort kammer bygget av heller. Kammeret har vært noe over 1,5 m høyt. I kammeret lå et fragmentert gravfunn, med spinnehjul, knapp til hektespenne og skår av spannformet leirkar som daterer graven til sen folkevandringstid. Spinnehjulet viser trolig til en kvinnegrav, men det har nødvendigvis ikke vært den eneste begravelsen i kammeret. Under røysa, like ved kammeret, lå en branngrav som etter de stratigrafiske forholdene var eldre enn dette (Randers 1988:13). Det typologiske forholdet mellom spannformete leirkar i de to gravene tyder på at aldersforskjellen er liten. Branngraven bestod av et opp til 10 cm tykt kullag med tverrmål 1,7 m. I kullet lå brente bein, skår fra to spannformete leirkar av høy kvalitet



Figur 3. Grunnplan fra Sakrishaugen, Voss. Etter Randers 1988, fig. 3a.

samt enkelte fragmenter av bronse og jern. I nivå med denne, men i haugens søndre kant, lå en branngrav fra romertid under en eldre, jorddekket røys (Randers 1988:14). Graven bestod av et 10 cm tykt brannflak med en utbredelse på 1 x 1,5 m. Det var dekket av heller. Det ble funnet brente bein, del av en kam, en liten fibel av sølv med høy nåleholder, et leirkar og fragmenter av bronse og jern. Det er mulig at det har vært nok en branngrav i den lille haugen, sekundær i forhold til den sist omtalte.

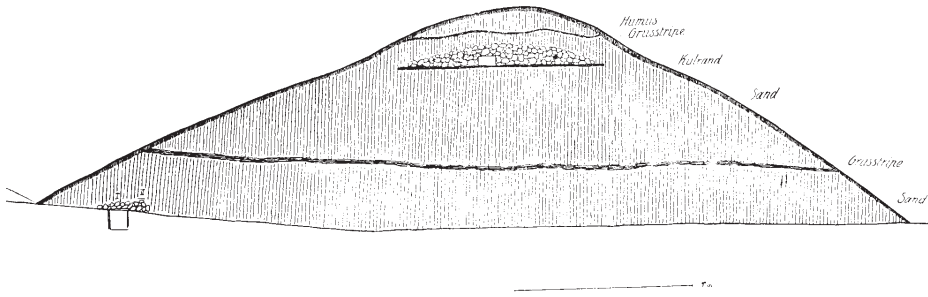
Kvåle, Sogndal, Sogn og Fjordane

I en av de største haugene i Sogndal, 17 m i diameter og 2,5 m høy, oppe på terrassen et par hundre meter fra det gamle tunet på Kvåle, lå en brent mannsgrav og en ubrent grav med en voksen kvinne og en tiårig pike (Ringstad 1988; Kristoffersen 2000:362-364; Kristoffersen 2001:507-513, med samme katalogisering i tilvekstfortegnelsen). Haugen ble utgravd i 1983. Den hadde kjernerøys og en kappe av flere lag med jord og grus. Den brente mannsgraven, som bestod av et brannflak med tverrmål 2,5 – 3 m, samt en grop med kull og brente bein, lå sentralt i haugen. Det er rimelig at haugen er reist over denne graven, og at denne er den primære. Mannsgraven har ikke våpen, men leirkar, spillebrikker, korsformet spenne og belteutstyr samt bjørneklør. Kisten med den ubrente begravelsen var bygget av rundede stein, målte 4 x 1,2 m og lå like ved brannflaket. Den asentrale beliggenheten kan bety at denne er sekundær, men det stratigrafiske forholdet mellom gravene er usikkert. Kisten var delt i to, begge individene lå sammen i den største delen. Graven inneholdt et rikt smykkeutstyr med relieffspenne, korsformete spenner av sølv, ringspenne, to sett hektespenner av sølv, draktnål og en lang nål med forgylt hode i et etui, trolig hårnål. Her var ulike redskaper som spinnehjul av bronse med rester av ten og vevesverd av jern, flere leirkar, rester av bøtte og skrin, trekarkitt fra opp til fem kar samt skår av glass til et beger og en skål. Mer sjeldne gjenstander er en samling små masker av sølv og ulike *remedier* som trolig har ligget i en skinnpose: runde, eggformede steiner, glimmer, to små hvelvete, runde skiver av glass, en med øye, en kule av leire samt en Vestlandsøks fra steinalder.

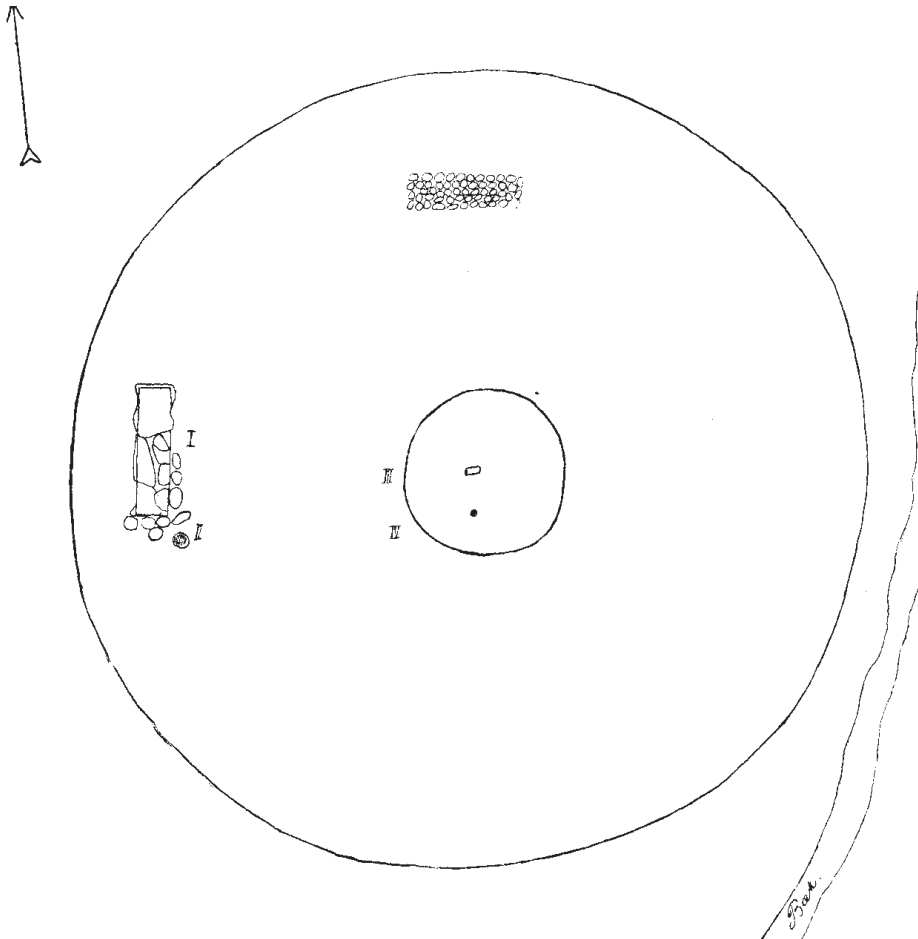
Bondehaugen, Mundheim, Hardanger

Bondehaugen var 24 m i tverrmål og 6 m høy og lå på en terrasse ved fjorden, like ved husene på gården (de Lange 1918:1-25). Den var bygget som kjernerøys med jordkappe, og her var fire begravelser (fig. 4a og 4b). Den eldste graven lå sentralt, men høyt i haugen og bestod av et lite hellekammer, 50 x 25-30 cm, med rensete bein² og bjørneklør. Det lå heller i bunnen av og over kammeret. Gjenstandene i graven var leirkarskår, kam, terninger og spillebrikker av bein, som tradisjonelt regnes som mannsutstyr. Under kammeret lå et flak med sortbrent jord med større kullstykker. Brannflaket dekket hele røysas bunn og strakte seg utenfor denne. I brannflaket lå det brente bein og deler av en terning som kunne settes sammen med en terning fra hellekammeret. Det ble også funnet fire bjørneklør. Brannflaket er tolket som rester av likbålet, noe man sjelden finner (Næss 1996[1968]:91 med referanser). I kjernerøysas kant lå en noe yngre branngrav med rensete bein i et trekar på en helle, også her med nål og kam av bein samt bjørneklør. Ute ved haugens vestre kant, og lavt i haugen, lå en branngrav med rensete bein som var lagt på en helle uten beholder eller dekke. Tett ved denne lå en hellekiste med en ubrent begravelse, som er tolket som den yngste begravelsen i haugen. Kisten, som målte 2,8 x 0,7-0,8 m, var skåret ned i undergrunnen og bygget og dekket av store heller. I bunnen lå det never, og

2) Jenny-Rita Næss har diskutert komplikasjonene ved betegnelsen *rensete hvite bein* (Næss 1996 [1968]:90-91).



Figur 4a og 4b. Bondehaugen, Mundheim i Hardanger. Snitt og plan. Etter de Lange 1918 fig. 1 og 3.



over den døde var det lagt sand. Begge gravene var dekket av en liten, uregelmessig røys. Funnene i hellekisten, korsformete spenner, småspenner, draktnål av sølv, kniv og nøkkel, samt spannformet leirkar og harpikstetning fra trekar, viser at denne har rommet en kvinnebegravelse. I den noe eldre, eller samtidige, branngraven ble det funnet beinnåler, kam og kjøttkniv. De Lange mente at det var liten tidsforskjell mellom gravene (se også de Langes henvisning til Sheteligs behandling av gravene fra Døsen i Os (Shetelig 1912:121-149) og hans egen utgraving på Nygård i Hafslo, Sogn (de Lange 1909) for lignende "familiegraver" – på Nygård en kvinnegrav (primærgraven) og en barnegrav i to hellekister på haugens bunn samt en brent begravelse i leirkar (med beinnåler og kam) i toppen av haugen (alle yngre romertid)).

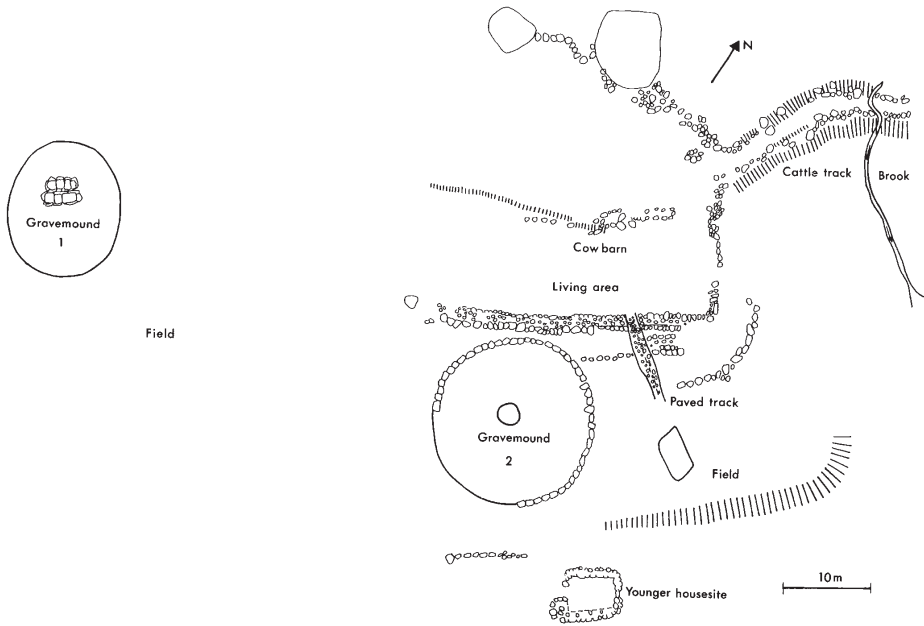
Variasjon innenfor samling av graver til samme gårdsanlegg/ bosetningsenhet

Modvo, Sogn og Fjordane

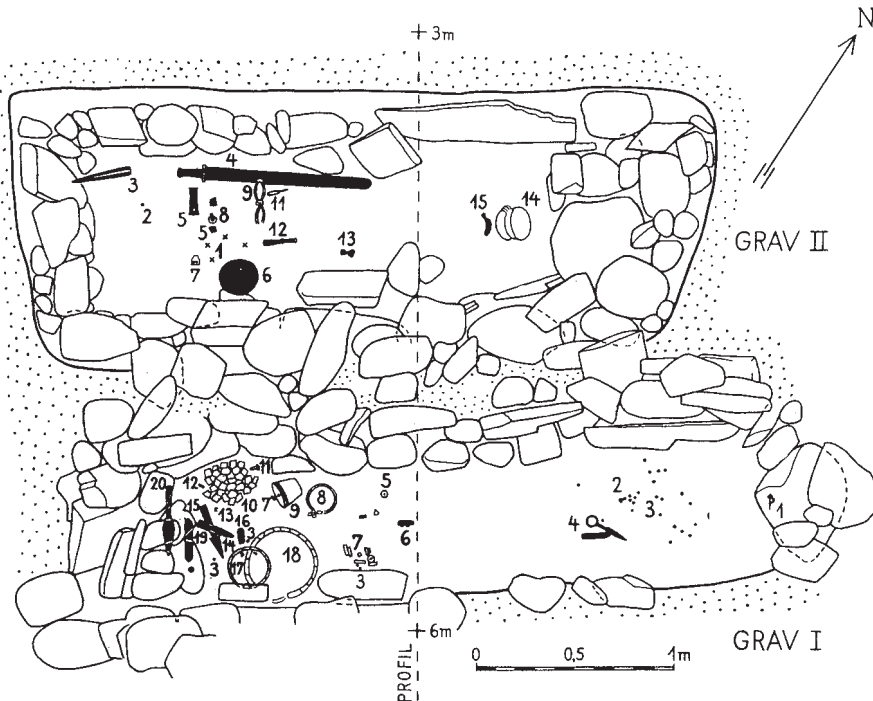
På gårdsanlegget Modvo i Hafslo i Luster k. i Sogn og Fjordane er det gravlagt fire personer i to hauger (fig. 5a og 5b) (Straume i Bakka et al. 1993:207-229; Kristoffersen i Bakka et al. 1993:201-202). Den eldste haugen, som er forholdsvis lav og 20 m i diameter, er bygget som en røys med et tynt jordlag. Haugen inntok en sentral plass i anlegget og dekket det meste av tunet foran og tett ved huset. Midt i haugen var det en branngrav, et 2,3x2,5 m område med brente, rensede bein og funn av beinnål og leirkarskår. Beina er bestemt som menneskebein, med det meste av skjelettet til stede, med et lite innslag av dyr (Sellevoid i Bakka et al. 1993:247). Individet var trolig mellom 25 og 35 år gammelt. Graven er på grunnlag av gjenstandsmaterialet datert til perioden C2 – folkevandringstid (Straume *ibid.*). Stratigrafien viser at den er oppført i den tidligste bosetningsfasen på Modvo. Den yngre haugen, med tverrmål 12-14,5 m, lå ved stien mot bygda. Haugen var bygd av jord, grus og stein. Sentralt i haugen var det to parallelle hellekister med tre ubrente begravelser. I den eldste kisten, fra yngre romertid, lå en mannsgrav med funn av våpen (sverd, lanse, skjoldbule og –håndtak), spenne, beltespenne med rester av lær, beslag til sverdslire, beltestein, fragmenter av knuskeske, sylformet ildjern, kniv, remspenne, krumkniv, jernbånd med trerester samt leirkar. I den yngste kisten, fra tidlig folkevandringstid, lå en mann og en kvinne. Til mannsgraven kan regnes en lanse, spydspiss, skjoldhåndtak, krumkniv, remspenne av jern og remtunge av bronse, ring og beslag av bronse samt leirkar. Til kvinnegraven kan regnes spenner, perler, spinnehjul, kniver, en med skaft av valbjørk, nøkkel, beltering, harpikstetning til tre trekar, spannformet leirkar samt diverse fragmenter av bronse og jern. Mannens utstyr lå i uorden, noe som kan bety at han ble lagt i kisten først, og at hans utstyr ble lagt til siden da kvinnen ble begravd.

Variasjon i graver i nyetablert bosetning

Valg av overordnet gravskikk i form av brent eller ubrent må man anta har vært et av de viktigste strukturerende premissene i døderitualene, og tilsvarende kan man forvente at valg av enten haug eller røys har hatt avgjørende betydning for hvordan



Figur 5a og 5b. Modvo, Hafslo i Sogn. Oversikt over tun og gravhauger med plan over gravkistene med skjelettgravene. Etter Kristoffersen og Straume i Bakka et al 1993, fig. 6 og fig. 40.



de etterlatte forsto betydningen av de ritualene de utførte. Likevel har ikke valg av likbehandling vært tilstrekkelig for å utføre det som ble ansett som nødvendig både i en samfunns- og kosmologisk betydning, og innad blant kremasjonsgraver er det også variasjon. Det retter fokuset mot de interne variasjonene i gravanlegg som har den samme overordnede likbehandlingen. Graver i nyetablert bosetning synliggjør denne problematikken fordi man må anta at selv om nybyggerne kom til et nytt område, uten eventuelt tidligere forfedrekult på stedet, så var det likevel ikke et religiøst ”tabula rasa”.

Stedskontinuitet og lokale tradisjoner kan foreskrive hvordan ritualene skal utføres. Nyetablert bosetning muliggjør derfor et innsyn i hvordan praksiser søkes institusjonalisert og tradisjoner etableres. Branngraven på Modvo er oppført i anleggets første byggefase og kan relateres til etableringsfasen på gården (Kristoffersen i Bakka et al. 1993:201-202). I eksempelet fra Kalvebeitet i Nyset-Steggje, som blir omtalt nedenfor, er det også en kremasjonsgrav som markerer etableringen av bosetningen. Hvorfor ikke ubrente begravelser har funnet sted er vanskelig å si. Fravær av stedskontinuitet kan være en mulig årsak, men det forblir kun en hypotese siden andre steder er ubrente begravelser det primære. Den interne variasjonen i gravene belyser at til tross for at stedskontinuitet er viktig, så er det en av flere variabler og ritualene tilpasses spesifikt til den avdødes situasjon og posisjon.

Kalvebeitet, Nyset-Steggje

I fjellet ved Nyset-Steggjevassdraget i Årdal i Sogn er det ved den undersøkte stølsbosetningen funnet graver ved tre av anleggene (Kristoffersen i Bakka et al. 1993:201). Disse ser ut til å være de eldste anleggene og representerer etableringen av stølsbosetningen i hver sin dal i romertid-folkevandringstid. På stølsanlegget Kalvebeitet i Vikadalen (Kristoffersen i Bjørge et al. 1992: 184-186) lå det to gravrøysen like ved tufta. Den ene av røysene var forholdsvis godt bevart. Den var 3,6-4 m i tverrmål og hadde fotkjede. Sentralt i røysa lå et kammer som målte 1 x 1 m. Kammeret var tomt. I massene over kammeret viste plan og snitt en rektangulær nedskjæring som kan være resultat av en sekundær åpning av graven. Kammeret har etter størrelsen å dømme inneholdt en brent begravelse. Nedskjæringen og det tomme kammeret tyder på at innholdet i graven er hentet ut og fjernet.

Identifisere og avgrense variasjon: hvilke variabler har vært avgjørende i døderitualer?

I gravmaterialet på Vestlandet var det ikke noen entydige mønstre verken med hensyn til a) likbehandlingen – brent eller ubrent, 2) gravgodset som viste generelle strukturer hvor det var variasjoner over et tema, 3) monumentet – haug eller røys, eller 4) intern konstruksjon innad i haug eller røys. Fraværet av entydig mønster som kan knyttes direkte til for eksempel kjønn eller status er meningsbærende data i seg selv, og av stor interesse fordi det kan muliggjøre å begrepsfeste hvilke relevante dimensjoner man kan spore i gravskikken. Ved å avgrense hvilke identiteter og sosiale eller religiøse

prosesser det *ikke har vært*, kan man sannsynliggjøre andre strukturer, identiteter eller relasjoner.

Kremasjon/inhumasjon representerer ikke forskjellig sosial/økonomisk status eller kjønn siden både kvinner og menn har fått begge typer likbehandling. Dobbeltbegravelser i samme haug kan indikere at dette representerer et eller annet familieforhold, som er av betydning. Dermed vil ikke forskjellene relatere seg til ulike slekter eller familier som har forskjellig etnisk opprinnelse og religiøs tilknytning. Forskjellene i gravskikken er innenfor en overordnet og enhetlig religiøs forståelse siden de ulike praksisene kan forekomme i en og samme grav, som for eksempel Byrkjegraven, og den er mest sannsynlig en familiegrav.

Rikdommen på gravgodset og størrelsen på monumentene kan avspeile sosial status, men selve repetoiret av hvilke gjenstander som skal være med og om det skulle bygges haug eller røys, samt hvorvidt gravformen var kremasjon eller inhumasjon, har vært definert ut fra andre premisser. Ved å eliminere kjønn, sosial status og forskjellig etnisitet og religion som mulige forklaringer, kan man tilnærme seg andre variabler.

Dødsårsak kan være en grunn til ulikheter i gravskikken. I vikingtiden var den ærerike døden i krig den ideelle døden, mens det var negativt å dø i sotteseng av høy alder. Hvorvidt det har vært tilsvarende forestillinger i folkevandringstiden, er vanskeligere å si. Dødsårsak kan også relatere seg til ulike sykdommer eller angrep fra dyr og ikke minst barseldød. ”Heldige” eller ”uheldige” dødsfall kan foreskrive ulike ritualer. Ritualenes rolle kan derfor motvirke det negative rundt et uheldig dødsfall.

Et eksempel fra hinduismen som kan belyse denne problematikken, er en gammel enke som døde i sitt hus i Kathmandu i Nepal uten sønner til å kremere henne. Dette var dobbelt uheldig. Det ideelle er å dø med beinene i den hellige Bagmati-elven; hun døde i sitt hus. Det er negativt fordi man antar at sjelen er følelsesmessig tilknyttet hjemmet sitt, og vil nødig forlate huset og dermed kroppen, som medfører at den neste reinkarnasjonen vanskeligere vil la seg gjennomføre. Videre var det negativt at hun ikke hadde en sønn til å kremere – hun hadde bare døtre, og sønner er nødvendige i døderitualene for den mest fullkomne kremasjonen. Ut fra et religiøst perspektiv var den avdøde kvinnens muligheter langt fra ideelle, og ut fra normale forståelser ville hun få en dårlig reinkarnasjon.

Likevel fantes det muligheter, og selv om ortodokse religioner i utgangspunktet har et formalisert og autoritativt syn på de kosmologiske premisene og strukturene, så er det mulig å gå utenom dem gjennom å utføre andre, ekstraordinære ritualer. Derfor engasjerte familien en prest som utførte mange og lange ritualer som kompenserte for de negative omstendighetene. Når han var ferdig med ritualene, var hun ”nullstilt” og fri fra de negative, kosmiske heftelsene ved at hun døde i sitt hjem uten sønner til å kremere henne. Kostnadene ved å få disse ritualene utført var nærmere ei årslønn for en fattig nepaleser.

Hvis tilsvarende tankemåter og prosesser har eksistert i fortiden, inkludert omkostninger ved å bygge store gravminner samt gi kostbare gaver til den døde, så vil det avtegne seg en variasjon i ritualene nettopp fordi de er komponert ut fra et ideal og en forestilling om hvordan det ”perfekte” ritualet skal være. En parallell fins i katolisismen. Den katolske skjærsilden rensker den døde for synd før vedkommende kan komme til himmelen. Alle som skal inn i himmelen må være rene og syndfrie. De må være ”perfekte døde”. Dette er en variant av den ideelle døden. Hvis man dør syndfri, noe som er umulig for kristne, så vil man i katolisismen ikke gå gjennom skjærsilden, men direkte til himmelen. Siden ingen er syndfrie, må alle gjennom ilden, og jo syndigere man har vært, desto lenger må man brenne bort syndene sine. Dette tilsvarer å utføre forskjellige ritualer for å komme til det til en hver tid religiøse ”nullpunktet” i form av åndelig renhet som muliggjør møtet med det guddommelige. Det faktum at man i middelalderen kunne kjøpe seg ut av skjærsilden gjennom avlathandelen viser kraften i forestillingen om et ”religiøst nullpunkt” man må komme til før man er god nok for Gud. Jo mer penger, desto raskere ut av skjærsilden; pengene overtok for ritualene siden ritualer ikke kunne påvirke eller redusere tiden i skjærsilden. Logikken er likevel den samme: jo mer penger eller desto flere ritualer (som ofte koster penger), så kan man redusere negative konsekvenser i det hinsidige, fremskynde en fordelaktig situasjon og/eller komme til den guddommelige startstreken hvor det viktigste i det neste livet starter.

I kristendommen er det en forutsetning at man er ren før man kommer inn i himmelen. Tilsvarende rensesprosesser fins i hinduismen (se Oestigaard 2005). Selv om himmelen i teorien fungerer etter ”kom som du er” – prinsippet, så er det i praksis ikke slik i katolisismen. Alle kan stå syndige, urene og besudlete foran Gud og be om tilgivelse, men man kommer ikke inn før man er ren. I kristendommen har ritualene mindre rolle i denne prosessen og hvordan det hele skjer er litt vagt og uklart, spesielt i protestantismen som ikke har skjærsild. I hinduismen er det derimot familien og sønnene som rensker sine døde og tar på seg deres urenheter som en ”gjeld på forskudd” slik at den døde møter gudeverden i en ren tilstand, og derfor er sønnene og hele familien dødsforurenset – mest intensivt de 11-13 første dagene, dernest det første året og til sist så er døderitualene uendelige: de varer hele livet. Derfor er det viktig å ha en sønn som utfører dem, fordi han som husholder er den som er rituelt ansvarlig (Oestigaard 2005).

Hvorvidt det har vært tilsvarende forestillinger i folkevandringstiden er vanskelig å uttale seg entydig om, men det belyser strukturelle aspekter ved ritualenes rolle og funksjon i samfunn og kosmos. Videre har vi identifisert en ønsket funksjon ved ritualer som motvirker negative konsekvenser i et etterliv for hendelser utført i, eller konsekvenser av, dette livet. Dette er i form forskjellig fra bønn, men ikke i funksjon. Ordene i en bønn varierer ut fra hva man har gjort: målet er tilgivelse. Hvis et døderitual fungerer på samme måte ut fra en ”dødsmyte”, så er det optimale livet i en videre eksistens definert og erkjent: ritualene er ”skreddersydd” gjennom ulike rituelle

handlingselementer for å optimalisere det beste for den avdøde, de gjenlevende og gudene.

Ulike ”dødsmyter” kan foreskrive forskjellige ritualer og gjenstander i graven samt valg av likbehandling ut fra kriterier bestemt av guddommer i definerte, kvalitativt særskilte og spesifikke sfærer i en annen dimensjon. Hvis det fins flere døderiker, så er det mest sannsynligvis også partikulære ”innganger”, eller i rituelle termer; spesielle ritualer er foreskrevne for å komme til de ulike dødsrikene.

I kristendommen er ritualene, på den ene siden, strengt tatt unødvendige, men på den andre siden, fundamentale for den avdødes liv i det hinsidige. Den offisielle lære formidler at hvorvidt man kommer til himmelen eller helvete utelukkende avhenger av hva man har gjort som menneske her på jorden, vurdert og dømt av Gud ut fra premisser vi delvis har kunnskap om, men ellers er Herrens veier uransakelige og vi vet ikke hva som vil skje. Men den samme læren har foreskrevet en del ritualer som er nødvendige for at menneskene skal komme til dette stadiet hvor man kan bli dømt, eller eventuelt bli belønnet med evig liv i himmelen. Kristendommen skiller seg i så henseende ikke fra andre religioner hvor ritualene forbereder den døde til møtet med det guddommelige. Selv om ritualene i kristendommen kan virke enkle, så har de avgjørende betydning for den dødes videre liv:

1) Sted: den avdøde skal begraves i vigslet jord på en kirkegård. Hvis man ikke er begravd på hellig grunn, så kommer man ikke til himmelen.

2) Gravform: Kremasjon var forbudt i Norge inntil 1898 da det kom en lov som tillot å kremere. Hvis man ble kremert, kom man ikke til himmelen.

3) Retning: Den avdøde skal ligge i kisten på ryggen med beinene rettet mot øst og hodet i vestlig retning slik at den døde kan reise seg opp ved gjenoppstandelsen. I dag er riktignok noen kirkegårder orientert annerledes.

4) Gjenoppstandelsen: Til gjenoppstandelsen trengte Gud i følge ortodoks lære i alle fall lårbeinene og hodeskallen. Uten dette skjelettmaterialet kunne ikke Gud inkorporere den avdøde i himmelen, til tross for eventuelle gode gjerninger. Forbudet mot kremasjon må forstås blant annet ut fra dette premisset.

5) Prester og ritualer: Ritualer utført av prester innenfor kirkens institusjonaliserte rammer var nødvendig for å komme til himmelen. Uten dåp kunne ikke spedbarn komme til himmelen til tross for at de ikke har syndet. Kristne begravelser uten prester har vært og er utenkelig.

I kristendommen var ritualene nødvendige for at avdøde skulle komme til det stadiet hvor vedkommende ble dømt eller belønnet for sine gjerninger. De etterlevende måtte sørge for at de avdøde kom frem til det stedet hvor Gud kunne ta de i sitt åsyn. Gjorde de ikke det, så ville de døde uansett gå til helvete eller havne i en limbosfære uavhengig av hvilke gode gjerninger de hadde utført. Ut fra en slikt perspektiv er selve

døderitualene et "initieringsrituale" hvor de døde blir forberedt av de etterlevende på å møte Gud. Hvis de etterlevende ikke gjør disse "forberedelsene", så hjelper det ikke hva den avdøde selv har gjort av gode gjerninger. Gjennom ritualer "initierer" og "presenterer" de etterlevende den døde for Gud, slik at den avdøde kan svare for sine gjerninger, eventuelt først etter en renselsesprosess (skjærsilden) som gjør at alle er like rene i Guds åsyn.

En tolkning er derfor at uten slektningenes ritualer kan ingen nå frem til Gud for å få sin belønning. Dom og dommedag vil komme uansett, men belønning forutsetter ritualer utført av de etterlevende. Dette er et nødvendig premiss i religionen for hvis ikke så vil ritualene være unødvendige og uten mening. For de som kommer til helvete har ikke ritualene hatt noen betydning, og dermed kan man begrepsfeste ritualenes rolle og funksjon samt menneskets plass i samfunn og kosmos i forhold til gudene: Ritualene er nødvendige for å sikre det mest optimale livet i en hinsidig dimensjon, men de er ingen garanti, eller som det er formulert i en annen sammenheng – de er nødvendige, men ikke tilstrekkelige forutsetninger (Haaland 1991:14). I rituell terminologi er dermed menneskene forpliktet til å utføre ritualene, men de guddommelige maktene trenger ikke å oppfylle menneskenes ønsker og mål uttrykt gjennom rituell praksis.

Ulike tilværelser i det hinsidige vil kunne foreskrive forskjellige typer av døderitualer. En annen innfallsvinkel kan være status, ikke definert i økonomiske eller primært sosiale termer, men derimot religiøs, definert status som legitimerer sosial status. Husfruerolle kan være en slik status og posisjon, volver og norner vil mest sannsynlig ha tilsvarende, om enn på helt andre premisser, definerte posisjoner i samfunnet som foreskrev en spesiell type døderitual.

"Dødsmyter" - hvorfor er gravritualene slik de er?

Et ritual oppfyller mange aspekter, fra å legitimere rent samfunnsmessige hierarkier til kun å ha en åndelig eller religiøs dimensjon (se Østigård i introduksjonen). Ritualene har videre praktiske funksjoner, som er viktige i denne sammenhengen. Det skiller mellom transcendentale og kosmogoniske religioner hvor guddommene i de førstnevnte er uavhengige av sin egen skapning av kosmos og mennesker, mens i kosmogoniske religioner er gudene gjensidig avhengige av menneskers ritualer og ofringer. Kristendommen, jødedommen og islam er transcendentale religioner, mens de fleste av de forhistoriske vil være kosmogoniske (Trigger 2003:473). En av funksjonene til ritualene må forstås ut fra dette perspektivet. Målet med ritualer er å påvirke gudene til å gjøre hva vi vil eller oppnå en ønsket effekt. Selv i religioner som kristendommen er bønn et middel eller medium til å oppnå et ønsket mål. I andre religioner er spesielt fertilitets- og regnskapingsritualer aktive inn gripen av menneskene med et klar definert mål som de ønsker gudene skal oppfylle. Ritualer kan produsere de mest viktige, praktiske resultatene, som er en av hovedgrunnene til å utføre ritualer (Hocart 1954:33). Hvis ritualene ikke oppfylte visse funksjoner for menneskene selv, så ville de ikke være meningsbærende og heller ikke utført.

Dette er et aspekt som i stor grad har blitt utelatt i arkeologiske tolkninger. Hvis man har som utgangspunkt at i døden er vi ikke alle like, men at vi skal bli det og at ritualene er den prosessen som forbereder den døde til det videre livet, så kan deler av gravskikken forstås. Variasjonen i gravskikk er et uttrykk for at ulike ritualer har blitt utført ut fra bestemte målsetninger basert på et gitt repetoir av rituelle muligheter. Til tross for det, så er det likevel en relativt stor grad av homogenitet i gravskikken. Det er variasjon over et tema, som i sin samtid må ha vært innenfor et relativt strengt regulert sett av regler som har foreskrevet hva som har vært tillatt og ikke tillatt å gjøre. Funnmengden og ikke minst hva som blir lagt ned i gravene, er begrenset og representerer kun en liten del av hva som ville være mulig å gi som gravgaver. Oseberggraven er selvfølgelig et unntak hvor det ser ut som en hel gård er gitt på båten, og det fins også andre graver som er overdådige, men ellers er de fleste gravritualene utført innenfor en overordnet helhet som har foreskrevet, men ikke minst også begrenset, hva som har vært mulig å gjøre.

Det er denne religiøse, definerte koden som er ”dødsmyten” i sin grunnstruktur hvor den ideelle døden og det ideelle døderitualer er foreskrevet. Det har vært en kollektiv forestilling om hvordan og hvorfor, og ikke minst hvem som kan utføre de ulike døderitualene til en gitt tid på et definert og avgrenset sted.

”Dødsmytene” forteller dødens hvem, hva, hvor, hvorfor og når. Hva skal gjøres, av hvem, de ulike grunnene til at det må være forskjellige ritualer for å oppnå de ønskede resultatene både for den døde og som legitimeringsgrunnlag i samfunnet, og ikke minst når de ulike rituelle sekvensene eller delritualene skal bli gjort og hvor: hellige steder definerer og legitimerer praksisene. Alle disse aspektene har ikke vært tilfeldige fordi hvis de hadde vært det, så ville enten ritualene ikke ha fungert, ellers så ville deltakerne ha brutt en rekke normer tabuer.

For å forstå karakteren til ”dødsmyten” som et sett av rituelle muligheter og komposisjoner kan man se nærmere på hva som kjennetegner myter. Myter opererer på mange ulike nivåer samtidig. Mennesker forestiller seg guddommene i sitt eget bilde: gudene er både like menneskene men samtidig forskjellige. Mellom gudene og menneskene er det helter og skikkelser som er delvis guddommelige, men samtidig mennesker. Mytene representerer sannheten for de som tror på mytene. Felles for mytologiske systemer er at de viktigste historiene opptrer i flere ulike versjoner. Når myter blir brukt i samfunnet og i religiøse forbindelser er de forstått som å være ”sanne” og nåtidige: mytene beskriver og representerer reelle hendelser *her og nå* (Leach 1969:7).

Leach argumenterte en gang at “myte impliserer ritual, ritual impliserer myte, de er en og det samme” (Leach 1954:13), men i dag vil de fleste argumentere for at forholdet mellom rite og myte er mer komplekst og at de innehar kvalitativt forskjellige aspekter (e.g. Bell 1992, 1997, Humphrey & Laidlaw 1994, Rappaport 2001). Likevel er det en relasjon mellom riter og myter, og mytene består av mytetemaer. De er ikke

statiske. Disse mytetemaene kan være arrangert på en slik måte at de opphever en kronologisk årsak-virkning effekt: hvis sønnen dreper moren i en myte kan moren drepe sønnen i en annen myte (O'Flaherty 1995).

En parallell til ulike mytetemaer kan være det vi ser i "dødsmytene" hvor det er variasjon over tema som har muliggjort, men også begrenset hva som har vært mulig å utføre av gravritualer. Det er rituelle regisseringer og komposisjoner ut fra kulturelt foreskrevne og religiøst definerte regler. Handlingene har vært del av en overordnet kosmologisk helhet som inkluderte gudeverden og et videre liv i det hinsidige. Dermed kan døderitualene bli knyttet til mytologien gjennom "dødsmytene".

Konklusjon

Begrepet "dødsmyte" er et analytisk begrep og en tilnæringsmåte til variasjonen i gravmaterialet som søker å identifisere hvilke sosiale og religiøse variabler som har vært avgjørende for valg av gravskikk. Ved å analysere et døderitual *som et ritual* og se på dets funksjon i en kosmologisk sammenheng hvor *ingen er like når de dør*, kan det sannsynliggjøre hvorfor variasjon i utførelsene av ritualene var nødvendig. Et døderitual er en bevisst utført handling av de etterlevende som ønsker å få oppfylt spesifikke mål med selve utførelsen. I denne sammenhengen har vi fokusert på det videre livet til den avdøde, men ritualene har også hatt funksjon i samfunnslegitimeringen for de etterlevende (Oestigaard & Goldhahn 2006). Døderitualene er like viktige for de døde som de levende.

Ved å fokusere på variasjon i gravskikk i samme kiste, innenfor samme haug, innenfor en samling av graver til samme gårdsanlegg/bosetningsenhet og graver i nyetablert bosetning, har det vært mulig å identifisere hvilke identiteter, statuser og strukturer som ikke har vært avgjørende for valg av gravskikk. Siden mange av de eksemplene vi har diskutert har vært utført på samme gård og sannsynligvis av samme familie, så har ikke etnisitet eller religion vært bestemmende fordi alle ritualene har vært del av en overordnet kosmologisk helhet. Videre har ikke sosial status i form av kjønn hatt avgjørende betydning fordi det er ikke entydige mønstre som kan knyttes til enten mann eller kvinne eller en enkelt aldersgruppe. Dødsårsak kan derimot ha vært en sentral faktor i utvalget av ritualer eller hvilke handlingskomponenter som har blitt satt sammen til et helhetlig gravritual.

Deler av gravgodset relaterer seg til bestemte sosiale og/eller religiøst definerte roller som for eksempel husfruen, men foruten disse gravgavene har det vært andre forestillinger og strukturer som har foreskrevet flesteparten av ritualene som har blitt utført. Å bygge en haug eller en røys kan sees på som et ritual i seg selv (Gansum & Oestigaard 2004). Valg av kremasjon eller inhumasjon har kosmologisk betydning. Internt innad i haugene eller røysene er det store variasjoner, blant annet med eller uten kiste, og til sist så er det variasjon innad i selve kisten hvor det kan være flere begravelser. Hvis vi forventer at de som utførte ritualene var bevisst på hva de gjorde

og at de hadde ulike grunner for hvorfor de utførte dem akkurat slik de gjorde, så har de regissert og komponert ritualene ut fra regler som har vært allment akseptert og religiøst legitimert: ”dødsmyter”. Hvorvidt det har vært spesialister, lekfolk eller familiemedlemmer som har utført ritualene, har variert fra periode og sted (Goldhahn & Østigård 2006).

Litteratur

- Bakka, E., S. Kristoffersen, E. Straume, R. Lie & B. Sellevold 1993. Modvo - et gårdsanlegg fra eldre jernalder i Hafslø, Indre Sogn. I: B. Solberg (red.) *Minneskrift til Egil Bakka*. Arkeologiske Skrifter 7 fra Historisk Museum, Universitetet i Bergen. 151-206.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. Oxford.
- Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press. Oxford.
- Bjorgo, T., Kristoffersen, S. & Prescott, C. 1992. *Arkeologiske undersøkelser i Nyset-Steggjevasdragene 1981-1987*. Arkeologiske rapporter 16, Historisk museum, Universitetet i Bergen, Bergen.
- Gansum, T. & Oestigaard, T. 2004. The Ritual Stratigraphy of Monuments that Matter. *European Journal of Archaeology*. Vol. 7(1): 61-79.
- Goldhan, J. & Østigård, T. 2006. *Rituella specialister i brons- og jernalder*. Gotark. Göteborgs Universitet. Göteborg.
- Hocart, A. M. 1954. *Social Origins*. Watts & Co. London.
- Humphrey, C. & Laidlaw, J. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual*. Clarendon Press. Oxford.
- Haaland, G. 1991. The Ecology of Choice and Symbol. In Grønhaug, R., Haaland, G. & Henriksen, G. (eds.): *The Ecology of Choice and Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth*, pp. 9- 22. Alma Mater. Bergen.
- Kristoffersen, S. 2000. *Sverd og spenne. Dyreornamentikk og sosial kontekst*. Studia. Humanitatis Bergensia 13. Høyskoleforlaget. Kristiansand.
- Kristoffersen, S. 2001. Kvåle. *Realleksikon der Germanischen Altertumskunde*. Band 17. Müller, R. (red.). Walter de Greuter. Berlin – New York. 507-513.
- Lange, de, E. 1909. Utgravninger i Hafslø prestegjeld. *Bergen Museums Årbok 1909*:3. Bergen.
- Lange, de, E. 1918. En familiegrav fra folkevandringstid i Hardanger. *Bergen Museums Årbok 1917-18*:2. Bergen.
- Leach, E. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Beacon Press. Boston.
- Leach, E. 1969. *Genesis as Myth and Other Essays*. Jonathan Cape. London.
- Næss, J.-R. 1996[1968]. *Undersøkelser i jernalderens gravskikk på Voss*. AmS-Rapport 7. Arkeologisk museum i Stavanger, Stavanger.
- Oestigaard, T. 2005. *Death and Life-giving Waters – Cremation, Caste, and Cosmogony in Karmic Traditions*. BAR International Series 1353. Oxford.
- Oestigaard, T. & Goldhahn, J. 2006. From the dead to the living: death as transactions and re-negotiations. *Norwegian Archaeological Review*, Vol. 39, No. 1, 2006:27-48.
- O'Flaherty, W. D. 1995. Foreword. In Lévi-Strauss, C. *Myth and Meaning*: vii-xv. Schocken Books. New York.
- Randers, K. 1988 Sakrishaugen på Voss. Rapport (upublisert), Historisk museum, Universitetet i Bergen.
- Rappaport, R. A. 2001. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Ringstad, B. 1989. Ein Webschwert der Völkerwanderungszeit mit Entrelacs-Ornamentik aus Kvåle, Sogndal, Westnorwegen. *Offa* 1988. 145-158.
- Shetelig, H. 1912. *Vestlandske graver fra jernalderen*. Bergens Museums Skrifter, Bergen.
- Shetelig, H. 1917 Nye jernaldersfund paa Vestlandet. *Bergen Museum Årbok 1916-17*:2.
- Trigger, B. 2003. *Understanding Early Civilizations. A Comparative Study*. Cambridge University Press. Cambridge.