

Rune Normann

# **Bergkunst og underliggende religionsteorier - en evaluering av bergkunstens betydning**

Masteroppgave i arkeologi

Veileder: Kalle Sognes

Norges Teknisk-Naturvitenskapelige Universitet

Det Humanistiske fakultet

Institutt for Arkeologi og Kulturhistorie

Trondheim 2013



## INNHALDSFORTEGNELSE

FIGURLISTE.....	s. 6
TABELLISTE.....	s. 6
<b>FORORD</b> .....	<b>s. 7</b>
<b>INNLEDNING</b> .....	<b>s. 9</b>
Mål med oppgaven.....	s. 9
Hvorfor har jeg valgt temaet.....	s. 9
Problemstillinger.....	s. 10
Avgrensning i tid og rom.....	s. 11
<b>BEGREPER</b> .....	<b>s. 13</b>
Bergkunst.....	s. 13
Felt vs. Lokalitet.....	s. 13
Religionsteori; ”religion” og ”teori”.....	s. 13
Magi.....	s. 15
<b>METODER</b> .....	<b>s. 17</b>
Formale metoder.....	s. 17
Informerte metoder.....	s. 18
Analogi.....	s. 18
Diskursanalyse.....	s. 18
<b>FORSKNINGSHISTORIE</b> .....	<b>s. 21</b>
<i>Diskursiv oppsummering</i> .....	s. 27
Forskningshistorie – Hammer.....	s. 28
<b>HAMMERLOKALITETEN</b> .....	<b>s. 31</b>
Hammer I.....	s. 31
Hammer II.....	s. 33
Hammer III.....	s. 33
Hammer IV.....	s. 34
Hammer V.....	s. 34
Hammer VI.....	s. 35
Hammer VII.....	s. 36
Hammer VIII.....	s. 37
Hammer IX.....	s. 37
Hammer X.....	s. 38
Hammer XI.....	s. 38
Hammer XII.....	s. 38
Hammer XIII.....	s. 39
Hammer XIV.....	s. 40
Hammer XV.....	s. 40
Avsluttende kommentarer.....	s. 41
<b>RELIGIONSFORKLARINGER</b> .....	<b>s. 43</b>
Sjamanisme.....	s. 43

Totemisme.....	s. 44
Animisme.....	s. 45
Jaktmagi.....	s. 46
Fruktbarhetsmagi.....	s. 47
<b>ARKEOLOGI OG RELIGION; FORENELIG?.....</b>	<b>s. 49</b>
<b>PALS' ÅTTE TEORIER.....</b>	<b>s. 53</b>
Sir Edward Burnett Tylor og Sir James George Frazer.....	s. 53
<i>Kritikk</i> .....	s. 54
Sigmund Freud.....	s. 55
<i>Kritikk</i> .....	s. 56
Émile Durkheim.....	s. 56
<i>Kritikk</i> .....	s. 57
Karl Marx.....	s. 57
<i>Kritikk</i> .....	s. 58
Max Weber.....	s. 59
<i>Kritikk</i> .....	s. 60
Mircea Eliade.....	s. 60
<i>Kritikk</i> .....	s. 61
Sir Edward E. Evans-Pritchard.....	s. 61
<i>Kritikk</i> .....	s. 62
Clifford Geertz.....	s. 63
<i>Kritikk</i> .....	s. 64
Avsluttende kommentarer.....	s. 65
<b>RELIGIONSTEORIER I BERGKUNSTFORSKNING.....</b>	<b>s. 67</b>
<b>PALS OG ARKEOLOGISK MATERIALE.....</b>	<b>s. 73</b>
Sigmund Freud.....	s. 73
Karl Marx.....	s. 75
Max Weber.....	s. 76
Clifford Geertz.....	s. 78
<b>PALS OG RELIGIONSFORKLARINGER.....</b>	<b>s. 83</b>
Sigmund Freud.....	s. 83
Émile Durkheim.....	s. 84
Karl Marx.....	s. 84
Max Weber.....	s. 85
Mircea Eliade.....	s. 86
Sir Edward E. Evans-Pritchard.....	s. 86
Clifford Geertz.....	s. 87
Oppsummering.....	s. 87
<b>TEORETISK METODOLOGISK REFLEKSJON.....</b>	<b>s. 89</b>
Vedlegg 1	
Vedlegg 2	
Vedlegg 3	

Vedlegg 4  
Vedlegg 5  
Vedlegg 6  
Vedlegg 7  
Vedlegg 8  
Vedlegg 9  
Vedlegg 10  
Vedlegg 11  
Vedlegg 12  
Vedlegg 13  
Vedlegg 14  
Vedlegg 15

## **FIGURLISTE:**

- Figur 1. Oversikt over feltenes plassering (Bakka 1988).
- Figur 2. "Hvalbjørnen" (Bakka 1988)
- Figur 3. Tre spesielle, ubestemte figurer (Bakka 1988)
- Figur 4. fig nr. 4 defineres som båt, ikke fugl (Bakka 1988)
- Figur 5. En fugl og to ubestemte figurer (Bakka 1988)
- Figur 6. Hawkes løk. (fra Gamble 2004: s. 88)
- Figur 7. Illustrasjon på hvordan delene av samfunnet utgjør helheten.

## **TABELLISTE:**

- Tabell 1. Båtoversikt. Etter Sognes 1987: s.26
- Tabell 2. Oversikt over antall veide- og jordbruksristninger pr. felt.

## **FORORD**

Tusen takk til alle som har bidratt, direkte og indirekte, til at jeg har klart å fullføre denne oppgaven. Det har vært en prosess med mange utfordringer, men også spennende stunder og en hel del aha-opplevelser. Jeg vil rette en spesiell takk til min veileder professor Kalle Sognnes for spennende veiledningstimer og inspirasjon til å følge min egen vei til svarene på mine problemstillinger. Jeg vil også takke madammen, Ingrid Almaas, for all støtte gjennom denne prosessen. Du har hjulpet meg gjennom de vanskeligste hindre; noen ganger ved å rettlede meg og fortelle meg at det jeg gjør kommer til å ende i et produkt jeg kan være stolt av, og noen ganger som motivator ved å ”tvinge” meg til å jobbe videre, selv om jeg har møtt veggen. Jeg vil også takke mine medstudenter og kolleger som har vært gode eksempler og gode støttespillere gjennom denne lille epoken. Tusen takk.

Rune Normann

9. mai 2013





# INNLEDNING

## Mål med oppgaven

Bergkunst har tradisjonelt blitt tolket som uttrykk for en magisk og/eller religiøs praksis. Tidlige arkeologiske publikasjoner fra blant annet Hallström (1907, 1908, 1909), Shetelig (1922), Brøgger (1925) og Gjessing (1932, 1936, 1945) er alle enige i at bergkunst er et uttrykk for forhistoriske menneskers indre liv og ideologi. Dette vil jeg se nærmere på og forsøke å finne ut om en nærmere studie av religionsteorier vil kunne bidra til å dra debatten i den ene eller den andre retningen. Religionsvitenskapen har utviklet seg en del siden Müller foreslo en religionsvitenskap i 1870 (Pals 2006: s.3). Jeg vil i denne oppgaven undersøke om vi arkeologer som benytter oss av religionsteorier har fulgt med i denne utviklingen, eller om vi henger igjen i et foreldet syn på religionsteori. Jeg vil søke etter muligheten til å forankre bergkunstforklaringene som har blitt foreslått (Gjessing 1936, 1945, Shetelig 1922) i nyere religionsteorier. Videre vil jeg eksemplifisere ved å bruke lokaliteten Hammer i Beitstad, Steinkjer. Etter først å ha gjennomgått forskningshistorien til bergkunst i Norge, og videre nye og gamle religionsteorier, vil jeg se om noen av disse lar seg applikere på bergkunsten på Hammer.

Bergkunst kan ha hatt en funksjon som medium mellom den virkelige verden og den magiske verden. Gjessing (1932, 1936, 1945) forsøkte å bruke etnografi for å belyse hvordan bergkunst ble brukt i Afrika og Nord-Amerika, og hvordan det kan ha blitt brukt i samfunn for opptil 6000 år siden i dagens Norge. Tanken er at med en nyere religionsteoretisk innfallsvinkel kan en kanskje få et mer nyansert blikk på religionsforklaringene som først ble lagt frem på tidlig 1900 tall, samt forhåpentligvis en sterkere forankring i religionsteori.

## Hvorfor har jeg valgt temaet?

Jeg hadde et ønske om å skrive en oppgave som tar for seg religion i forhistorien, og kom fram til at den beste innfallsvinkelen var å gå via bergkunst. Grunnen til det er at bergkunst lenge har blitt tolket som et uttrykk for noe religiøst, altså er det en tilsynelatende god innfallsvinkel for å forsøke å nå forhistorisk religiøs tankegang. Det er interessant å få studere et materiale som kanskje kan peke på menneskers abstrakte forståelse av verden rundt seg.

Store spørsmål om menneskers spede begynnelse og plass i naturens hierarki samt forståelse av hvordan verden rundt oss fungerer og hvorfor den fungerer akkurat slik, er interessante på et fysisk nivå, men spesielt på et abstrakt eller religiøst nivå. Jeg mener bergkunst ikke kan gi svar på store spørsmål som dette, men jeg tror bergkunst kan være en innfallsvinkel for å *begynne* å forstå hva fortidens mennesker tenkte om sin egen plass i naturen, om sin egen spede begynnelse og hvor en er på vei etter døden. Uansett om bergkunst er et uttrykk for magi, religion eller noe helt annet, vil den uansett gi verdifull kunnskap for at vi skal kunne forstå vår egen fortid bedre.

### **Problemstillinger**

Oppgaven vil bli en statusrapport for bergkunsttolkninger som omhandler religiøse eller magiske forklaringer. Religionsforklaringene ble foreslått for omtrent 100 år siden og flere gjelder enda i dag. Jeg ønsker å gå dypere inn i fundamentet for disse teoriene og diskutere på hvilket religionsteoretisk grunnlag de er bygget og om dette grunnlaget holder mål for den forståelsen vi i dag har av bergkunst og ikke minst religion. Problemstillinger jeg kommer til å undersøke er:

- *Hvilke religionsteorier ligger til grunn for tidlig 1900 talls magiske og/eller religiøse tolkninger av bergkunsten?*
- *Hvordan kan vi tolke bergkunsten på Hammer hvis andre religionsteorier legges til grunn?*
- *Kan religionsforklaringene forankres i nyere religionsteorier også? I så fall, hvilke?*
- *Hvorfor er de gamle religionsforklaringene enda aktuelle?*
- *Har arkeologisk forskning holdt følge med religionsteoretisk utvikling? Er det eventuelt noe poeng å følge denne teoretiske utviklingen?*

Enkelte problemstillinger er mer spesifikke rundt den enkelte religionsteori. For eksempel:

- *Hvordan forholde seg til karisma inn i fortiden? Og hvordan passer karisma inn i ulike religionsforklaringer?*

- I hvor stor grad kan et menneske som lever i steinalderen påvirke økonomien?

Disse spørsmålene blir også luftet underveis og jeg skal forsøke å besvare de når de blir aktuelle.

Det er et allment arkeologisk problem at materiale og teori kan være vanskelig å harmonere. Det må som regel legges ned et eller flere premisser før vi kan begynne å tolke det arkeologiske materialet vi jobber med. Dette er spesielt synlig i bergkunstforskningen som antyder en religiøs forklaring på materialet. Dette problemet vil bli synlig i denne oppgaven og diskutert underveis.

### **Avgrensning i tid og rom**

For å kunne belyse mine spørsmål og samtidig holde meg innenfor gitte grenser velger jeg å avgrense meg både i tid og rom. Jeg velger å kun forholde meg til lokaliteten Hammer som ligger på Beitstad i Steinkjer, Nord-Trøndelag, og jeg velger kun å fokusere på bergkunsten som antas å tilhøre steinalderen. Det vil si at alle figurer på Hammer som regnes å være jordbruksristninger blir sett bort ifra. Grunnen til at jeg velger akkurat Hammer er fordi Hammer ikke er undersøkt siden 1981 og er en lokalitet som inneholder et bredt spekter med figurtyper.

Avgrensningen gjelder ikke bare arkeologien. Jeg har også begrenset meg i religionsteorien. Det finnes mange religionsteoretikere og religionsteorier en kan velge å støtte seg til. Jeg velger å støtte meg til Daniel Pals' *Eight Theories of Religion*, hans utvelgelse av 8 av de kanskje viktigste religionsteoriene. En kan argumentere for at Pals' utvalg av teoretikere er ufullstendig, men valget er tatt på bakgrunn av teorier som nøy medgang i sin samtid (kanskje sett bort ifra Marx), og samtidig kommer fra teoretikere som var noenlunde enige med seg selv gjennom hele sin profesjonelle karriere (ibid.)

Kort oppsummert vil jeg altså fokusere på veideristninger på Hammer som mitt arkeologiske materiale, og religionsteoriene er begrenset til Daniel Pals' utvalg av teorier som strekker seg fra 1800 tallet og godt inn i det 20 århundre.



## BEGREPER

### Bergkunst

Bergkunst går også under begreper som helleristninger, hulemalerier eller bergbilder, men en har kommet til enighet om at bergkunst er en tilfredsstillende samlebetegnelse på motiver som er gjort på berg (Dette til tross for at ikke alle er enige i at en kan kalle alt for kunst (Sognnes 1999: s.11)). I denne oppgaven velger jeg å referere til fenomenet som bergkunst. Det finnes flere typer bergkunst; enkelte figurer er malte, andre slipte, rissede eller hugde. Enkelte figurer er naturalistiske, andre er sterkt stiliserte. Noen lokaliteter er plassert i umiddelbar nærhet til vann, andre er plassert inne i huler og hellere. Bergkunst finnes altså i mange former og på forskjellige steder i landskapet, men jeg samler alt under et begrep da det viktigste i denne sammenhengen ikke er nøyaktig hvordan eller hvor de har blitt fremstilt (selv om det kanskje kan vitne om en kronologisk forskjell) men hva den forsøker å kommunisere.

### Felt vs. lokalitet

Bergkunsten vi finner over hele verden er gjerne samlet i større og mindre grupper rundt om i landskapet. Figurer som er samlet nært hverandre på for eksempel samme bergknaus kalles et "felt". Hvis en finner flere slike felt i omtrent samme område kaller en samlingen av de feltene for en "lokalitet". I denne oppgaven er for eksempel Hammer I et felt som er én av 17 felt på lokaliteten Hammer.

### Religionsteori; "religion" og "teori"

I denne oppgaven blir det presentert ulike religionsteorier og det er viktig å definere ordets enkelte bestanddeler; "religion" og "teori". Da jeg i stor grad støtter meg til Daniel Pals vil det være gunstig å bruke de samme definisjonene som han gjør. Dessverre legger han ikke frem en definisjon verken for "religion" eller for "teori", men han mener det er nødvendig å ha en grunnleggende forståelse av hva som legges i begrepene. Mer enn en slik allmenn forståelse er unødvendig da hver teoretiker selv definerer religion slik de forstår fenomenet (Pals 2006: s.13). For å ha et utgangspunkt velger jeg å støtte meg til Fremmedord Blå Ordboks definisjon av religion som er: *"menneskenes forhold til og dyrking av overmenneskelige vesener el.*

*makter; gudsforhold, gudsdyrkelse; tro, hellig overbevisning.*” (Berulfsen & Gundersen 2000: s.386). Ordet i seg selv stammer trolig fra teksten ”Vulgata”, en latinsk utgave av den hebraiske bibelen der det greske ordet ”threskeia” blir oversatt til det latinske ”religio” (Bowie 2000: s.20). Problemet med å forstå religion er at det har ingen fysiske grenser. Det er omtrent bare tanken som skiller religion fra andre begreper som for eksempel ”nasjonalisme” eller ”ateisme”. Enkelte vil kanskje inkludere nettopp ”ateisme” under definisjonen av religion, andre vil argumentere med at ateisme ikke er en tro, men fraværet av en. Jeg mener det viktigste er å forstå at religion er en kategori som samler mennesker rundt en felles forståelse av verden. Leseren behøver ikke låse seg fast i en klar definisjon av religion men må ha en forståelse av religion som et ledd i en kultur som er med på å samle massene rundt en abstrakt forklaring på fenomener en ikke kan forklare kausalt. Hvis leseren husker at religion er en institusjon i en kultur, et ledd som utgjør helheten i kulturen, mener jeg det er nok til å forstå de ulike forklaringene på bergkunstens betydning, samt de overordna religionsteoriene presentert i ”*Eight theories*”.

For å ha et mer solid grunnlag for forståelse før vi går inn i de spesifikke religionsteoriene velger jeg her å definere begrepet ”teori” allment da hver teoretiker ikke definerer begrepet i samme grad som de definerer religion. Teori er:

”oppfatning som blir fremsatt som forklaring på visse fenomener, og som bygger på nøyaktige undersøkelser el. fornuftsmessig resonnement; vitenskapelig sammenfatning av enkelte kjensgjerninger under allmenne lover; lærebygning, lære (i motsetning til praktisk bruk)” (Berulfsen & Gundersen 2000: s.450).

Teori er altså det som ligger til grunn for våre resonnement, det er grunnlaget for den dataen vi velger og for hvordan vi forstår akkurat den dataen (Olsen 1997: s.16). Olsen forstår begrepet som omtrent synonymt med begrepet *paradigme* (ibid: s.17).

Ordet religionsteori kan forstås som en overordna teori om religionens natur, evt. en teori om religion som forklaring på bergkunstens betydning. Jeg velger å anvende begrepet *religionsteori* om overordna teorier om religion (jfr. Pals), og *religionsforklaringer* om de magisk-religiøse forklaringene blant annet Gjessing (1936) gir. Dette for å gjøre skillet mellom disse to nivåene tydeligere. Religionsforklaringer på et gitt materiale vil passe inn under en eller flere religionsteorier.

## Magi

Det er en gråsoner mellom ”religion” og ”magi”. Går vi igjen til Fremmedord Blå Ordbok kan vi lese at magi er ”*trolldom, hekseri, svartekunst*” (Berulfsen & Gundersen 2000: s.276). Dette er en typisk funksjonell definisjon, men fungerer bra i denne sammenhengen. Blant annet Frazer og antropologen Malinowski skilte mellom religion og magi ved at en religiøs handling søkte noe større enn seg selv, mens ved en magisk handling er det handlingen i seg selv som er viktig (Bowie 2000: s.15). Skillet er noe vagt, men det kan illustreres slik:

Magi = Handling → Resultat

Religion = Handling → Gud → Resultat





## METODER

I dette kapittelet vil jeg redegjøre for de metodene jeg kommer til å benytte meg av og som er relevante for bergkunstforskning. Grunnen til at jeg redegjør for informerte metoder og analogi er fordi det er sentrale metoder for å komme frem til hva bergkunsten betyr, og er generelt mye brukt i bergkunstforskning (Chippindale & Tacon 1998, Nash 2008). De tidlige tekstene fra Shetelig (1922), Brøgger (1908, 1925), Gjessing (1932, 1936, 1945) og andre gir tolkningsforslag av bergkunsten. Følgelig har de benyttet seg av informerte metoder eller analogier.

Jeg redegjør for de andre metodene slik at leseren vil ha en grunnleggende forståelse av metodene jeg applikerer på empirien og hvorfor jeg får de resultatene jeg får.

### Formale metoder

Chippindale og Tacon beskriver to ulike tilnæringer til bergkunst; *formale* og *informerte* metoder (Chippindale & Tacon 1998). Formale metoder er metoder som går løs på ”kalde fakta”. Fakta avslørt av arkeologien, geologien eller geografien. Hva er avbildet? Hvilken bergart har vi med å gjøre? Hvordan ser landskapet ut rundt? Hvor mye er figurene erodert? etc. Denne tilnærmingen vil gi verdifull informasjon som kan leses av området bergkunsten er lokalisert. Vi vil få innsikt i hva som er avbildet (den subjektive tolkningen av hva som er avbildet) og forholdene rundt figuren. Men vi vil ikke få noe innsikt i hva bergkunsten betyr. Formale metoder vil aldri kunne avsløre direkte hva bergkunsten er ment å representere. Omkringliggende faktorer kan i visse situasjoner bidra med en tolkning. For eksempel forteller formale metoder oss at bergkunsten på Hammer sannsynligvis har ligget helt nede ved sjøen når den ble risset (Bakka & Gaustad 1975). Det kan indikere at tilknytningen til vann var viktig, og vi er et steg nærmere en forståelse av hva bergkunsten betyr. Det betyr ikke at vi skal stole blindt på vår egen tolkning. Selv om Hammer lå i vannkanten betyr ikke det at nærhet til vann er en faktor som faktisk forteller noe om bergkunstens betydning, det er det vår subjektive tolkning som gjør. Den formale tilnærmingen kan allikevel gi oss små pekepinner på hvorfor bergkunsten ligger akkurat der den gjør. Er det interessante landskapstrekk i nærheten? Er bergarten unik? Det gjelder å dokumentere så mye som mulig med formale metoder slik at en ved senere anledninger har flere nøkler til hva bergkunsten betyr.

## **Informerte metoder**

Denne metodiske tilnærmingen er begrenset i sitt bruksområde, men er svært fruktbar der den kan anvendes. Metoden forutsetter at arkeologen har tilgang til informasjon direkte eller indirekte fra kilden som laget og/eller brukte bergkunsten i utgangspunktet (Chippindale 2001, Chippindale & Tacon 1998). Gjennom muntlige meddelelser, etnografi eller etnohistorie kan arkeologen få unik innsikt i bergkunstens betydning. Dette er ikke en metode som kan applikeres over hele verden. Metoden er mest aktuell i Australia og Nord-Amerika der det har blitt laget bergkunst opp til relativt ny tid, og der en har skriftlige kilder som kan fortelle om bergkunstens dypere mening (Chippindale & Tacon 1998). Faktisk fortsetter en å lage samme type kunst på bark og papir i Arnhem Land i Nord-Australia med samme dype mening som bergkunsten en finner i området (ibid.: s.6). I områder der det verken eksisterer relevant etnografi, etnohistorie eller der folket som laget bergkunsten enda vedvarer må en støtte seg på formale metoder som nevnt over, eller forsøke å dedusere seg frem til betydning gjennom analogier som jeg kort skal redegjøre for under.

## **Analogi**

Analogi er en metode som etter min mening ble mye brukt på tidlig 1900tall av norske forskere som studerte bergkunst. La oss anta at en står overfor to forholdsvis like bergkunstfelt på ulike steder i verden, bergkunstlokalitet X og Y. Metoden går kort ut på at hvis en ikke har innsikt i betydningen av lokalitet X, men en har innsikt i betydningen av lokalitet Y, kan en forsøke å dra slutninger om lokalitet X på bakgrunn av informasjonen vi har om lokalitet Y (Chippindale & Tacon 1998: s.8). Et eksempel på denne metoden er Gutorm Gjessings forskning på bergkunst i Norge (1936, 1945). Han mente at bergkunsten blant annet var et uttrykk for jaktmagi og sjamanisme. Disse konklusjonene ble gjort på bakgrunn av Salomon Reinach (1903) og Fredrica de Lagunas arbeid (1933). Gjessing anså materialet de jobbet med som tilstrekkelig lik det norske materialet slik at han kunne dra analogier på tvers av geografisk område.

## **Diskursanalyse**

Diskursanalyse er en kvalitativ metode. Neumann definerer begrepet slik:

*”En diskurs er et system for frembringelse av et sett utsagn og praksiser som, ved å innskrive seg i institusjoner og fremstå som mer eller mindre normal, er virkelighetskonstituerende for sine bærere og har en viss grad av regularitet i et sett sosiale relasjoner”* (Neumann 2001: s.18).

Altså er det en metode som bringer på banen relevante utsagn for eksempel i form av publikasjoner, som omhandler et gitt tema en ønsker å undersøke. I mitt tilfelle ønsker jeg å behandle temaet bergkunst og magisk-religiøse forklaringer på fenomenet fra tidlig 1900tall og frem til i dag. Jeg må derfor ta for meg relevante publikasjoner om emnet som for eksempel bøker av Haakon Shetelig (1922), A. W. Brøgger (1925), Gutorm Gjessing (1932, 1936, 1945) og andre for å undersøke hva de sier om emnet. Dette blir empirien som skal analyseres. Neumann (2001) poengterer videre at det er tre viktige faktorer:

1) Avgrensing: Emnet må avgrenses i tid og materiale. Det er ønskelig å lese absolutt alt som direkte og indirekte omhandler emnet en har valgt, men det er i praksis umulig. En må derfor velge ut det mest relevante og kunne si til seg selv at ”nå har jeg lest det som er relevant for min diskursanalyse” og la det bli med det. Han poengterer også at det kan ofte være en fordel å ikke søke primærmaterialet men heller sekundærmaterialet og monumentene innenfor emnet. Innenfor bergkunstdiskursen er primærmaterialet de aller tidligste tekstene, de som er i front for å forstå norsk bergkunst. Hallström (1908), Brøgger (1908) og Shetelig (1922) anser jeg som primære kilder, og kanskje Gjessings tidlige arbeid (for eksempel Gjessing 1932). Men ellers kan det meste av bergkunstlitteraturen anses som sekundærlitteratur fordi tekstene stort sett plasseres innenfor en hegemonisk diskurs som allerede har etablert bergkunstens betydning. Monumentene er de kildene som hele diskursen er ”avhengig” av. Publikasjoner som kan sies å være hovedkildene til temaet. Her kan jeg trekke fram Salomon Reinachs artikkel fra 1903 som et monument. De norske arkeologenes teorier om jaktmagi og lignende er forankret i hans artikkel om emnet, ergo kan han sies å være et av utgangspunktene for religionsforklaringer på bergkunst i Norge i dag. Diskursen blir ulik avhengig av hvordan en velger å avgrense. Derfor må en velge ut de kilder som vil gi en mest korrekt analyse (Neumann 2001).

2) Representasjon: Et tema har gjerne flere sider. Kanskje kan en av sidene omtales som den mest aksepterte virkelighet, kanskje er det flere, avhengig av hva temaet er. I en diskursanalyse må jeg redegjøre for de ulike representasjonene som foreligger og akseptere at

et syn er utfordret av andre syn på samme sak (ibid.). I akademisk sammenheng som dette er det en forutsetning for fremskritt mener jeg, og altså en forutsetning å ha i bunnen av diskursanalysen. I mitt tilfelle kan det for eksempel være representasjoner – eller virkeligheter – som sier at bergkunst er et uttrykk for jaktmagi, eller fruktbarhetsmagi, eller sjamanisme eller et uttrykk for noe helt annet. Diskursen vil sannsynligvis ha en hovedrepresentasjon (for eksempel ”bergkunst er et uttrykk for jaktmagi”) som anses som den hegemoniske diskursen, men flere virkeligheter *bør* inkluderes for å gi en bedre analyse.

3) Lagdeling: Lagdeling handler om representasjonens lagdeling innad i seg selv. Representasjonen består av visse trekk som enten forener flere representasjoner til en mer uniform representasjon, eller så skiller den representasjoner fra hverandre. ”Bergkunst er et uttrykk for magi” er en representasjon som inneholder blant annet meningene ”bergkunst er et uttrykk for jaktmagi”, ”bergkunst er et uttrykk for sjamanisme” og ”bergkunst er et uttrykk for fruktbarhetsmagi” og så videre. Enkelte meninger er stødigere pilarer for representasjonen enn andre. Neumann bruker eksempelet ”kjønn” der trekkene som går mellom kjønnene enkelte ganger er sterkt forankret i den ene eller andre siden, mens andre ganger er det litt mer diffust. Eksemplet sier at tilstedeværelsen av eggstokker er et klart trekk på kvinnelig kjønn, mens ”å skyve bort hår fra øynene” er et mer diffust trekk som ikke umiddelbart etablerer hvilken representasjon meningen bærer (ibid.: s.63).

Når disse tre stegene er etablerte og satt i system kan diskursanalysen i prinsippet slutte der, men det vil absolutt være fordelaktig å gå dypere inn i temaet og se hvilke krefter/praksiser som driver de ledende representasjonene til å opprettholdes. En diskurs har fokus på *epistemologien* i større grad enn *ontologien*. Det er fordi diskursen handler om det talte og skrevne ord som er en representasjon av den virkelige verden (epistemologien) og ikke den virkelige verden i seg selv (ontologien). Diskursanalysen skal ta for seg disse uttalte og skrevne ordene som former vår forståelse av den virkelige verden og analysere deres konsekvens i praksis (Neumann 2001). Mitt spørsmål vil, når jeg har etablert disse tre stegene, handle om hvorfor representasjoner som ”bergkunst er et uttrykk for jaktmagi” fremdeles holdes som et hovedsyn, selv om teorien ble fremlagt for i overkant av 100 år siden. Hva ligger til grunn for å fremdeles støtte de ledende teoriene? Eller mer presist; hvorfor er disse meningene enda ledende?

## FORSKNINGSHISTORIE

Bergkunst er et fenomen i arkeologien som kan være vanskelig å forholde seg til. Det står i en særstilling i forhold til øvrig materiell kultur ved at det er etterlevninger fra forhistoriens mennesker, men med en funksjon i samfunnet som er tilsynelatende veldig ulik annen materiell kultur som for eksempel en steinøks eller en pilspiss. Samtidig er de det samme; et kulturelt uttrykk mennesker har etterlatt seg fra fortiden, en liten flik av det samfunnet som en gang har eksistert. Tidlig på 1900-tallet var en tilbakeholden med å legge fullstendige tolkninger i bergkunstmaterialet som da forelå, en begrenset seg stort sett til å beskrive dem og forklare de ytre omstendighetene. Hva som er avbildet, hvor dype furene er, hvilken helling berget har, hvor stor figuren er og andre ”kalde” fakta bergkunsten kan gi oss. I de tilfellene en beveger seg inn på betydning er det som regel sparsomt, ofte begrenset til et par linjer eller et par sider av en hel artikkel eller bok. Dette er ikke tilfeldig. De fleste antok at det en kjente til av materiale var svært begrenset (f.eks. Hallström 1908, Shetelig 1925, Engelstad 1934).

For å forstå bergkunsten måtte en begynne med å definere den. Det var Andreas Hansen som i 1904 definerte de to ulike tradisjonene vi ser i bergkunsten i Norge; veideristninger og jordbruksristninger som han navnga som henholdsvis ”veidefinske”- og ”ariske” ristninger (Hansen 1904: s.323). Hovedfokus tidlig på 1900-tallet var å beskrive helleristningene. Å sette dem i system og i en kontekst en kunne forholde seg til. Det ble lagt mye vekt på kronologi, og spesielt på hvordan de naturalistiske helleristningene i Norge og Sverige var koblet til den paleolittiske kunsten på kontinentet. Med så mange likhetstrekk må det være en sammenheng, og som Shetelig (1922) poengterer er det lite sannsynlig at et fenomen som er så uniformt har oppstått ikke bare én men to ganger i menneskets historie i Europa. Det er mye mer sannsynlig at ideen om å risse og male figurer begynte i syd og spredte seg nordover. Problemet er at både istiden og tapestransgresjonen – en periode der havet steg fortere enn landet – setter en tidsmessig grense. I de tidlige publikasjonene ser vi at enkelte vil plassere helleristningene i eldre steinalder basert bl.a. på likhet med kunsten på kontinentet (Hallström 1908), mens en senere innser av grunner som strandlinjen at kunsten må plasseres tidligst i yngre steinalder (Shetelig 1922, Petersen 1922, Engelstad 1934). En får da et problem med å koble norsk bergkunst med paleolittisk bergkunst på kontinentet. Shetelig

uttrykker en forventning at der finnes eldre bergkunst i Norge, vi har bare ikke funnet den enda (Shetelig 1925: s.14).

I 1932 beskriver Gjessing samtlige bergkunstfelt som var kjent i Nord-Norge. Han går inn på kronologi, stil og teknikk samt koblinger med bergkunst andre steder i verden, typiske emner som var sentrale i den tidlige fasen av bergkunsthistorie i Norge (Hagen 1990). I 1936 fulgte han opp med *Nordenfjeldske ristninger og malinger*, større i omfang enn publikasjonen fra 1932. Dette er en sammenfatning av all bergkunst som var kjent i Midt- og Nord-Norge fra Rødøy i nord til Bogge i sør. Gjessing uttrykker det klart at han er helt sikker på at jaktmagi er den korrekte forklaringen på bergkunstens betydning. Han åpner innledningen med følgende setning:

*”Det blir etter hvert hevdet med noe bortimot aksiomatisk visshet, at den monumentalkunsten som vi etter gammel arkeologisk terminologi gjerne kaller >>arktiske<< ristninger og malinger, har sitt psykologiske utspring i en primitiv jaktmagi.”* (Gjessing 1936: s.1).

I tillegg til å støtte seg til Reinach (1903) viser Gjessing også til etnografi fra både sørlige og nordlige Afrika, og finner der støtte i at bergkunst kan tolkes som jaktmagi. Dette lar seg lett overføre til det norske materialet mener han. I et gitt geografisk område er det de største dyrene som er risset/malt, dyr som anses som matnyttig vilt: Elg, hjort, rein, hval og så videre i Norden; elefanter, nesehorn, løver og giraffer i Afrika og bisonokser, urokser, mammuter og så videre i den Frankokantabriske kunsten (Gjessing 1936: s.136). Dette forklarer behovet for jaktmagi. Det er naturlig at småvilt ikke er avbildet mener Gjessing fordi en behøver ikke magisk assistanse til den typen jakt (ibid.: s.136). Gjessing kan i etterordet fortelle at etter teksten til boken var ferdigskrevet ble han gjort oppmerksom på bergmalinger fra Cook Inlet og Kodiak Island i Alaskagulfen publisert av Frederica De Laguna (1933). Her kunne eskimoer fortelle at bergmalinger, som minner veldig om bergmalinger i Norge ifølge Gjessing, var et uttrykk for sjamanistisk jaktmagi for spesielt innvidde. Det vil si ikke alle kunne drive jaktmagi, det var en egnet person som tok seg av oppgaven (en sjaman for eksempel) (ibid.: s.182). Gjessing nevner her ingenting om dateringen til disse malingene i forhold til dateringen på de norske/nordiske veideristninger.

I 1938 publiseres enda et stort verk som inkluderer vel alle lokalitetene i hele Norge. Publikasjonen gjøres av Gustaf Hallström på bakgrunn av arbeid han selv har gjort tidligere,

samt arbeid blant annet av Gutorm Gjessing, Th. Petersen og Johs. Bøe. Hallström fokuserer lite på bergkunstens betydning. Fokuset ligger i større grad på beskrivelse og mulige dateringer. Han unngår ikke betydningen av bergkunsten fullstendig, men sier flere ganger at betydningen godt kan være av magisk eller religiøs karakter, uten å gå nærmere inn på emnet (Hallström 1938).

I 1945 publiserte Gjessing "Norges Steinalder" der han vier en del sider til bergkunst og bergkunstens betydning. Her legger han frem sine tidligere synspunkter forankret i afrikansk etnografi om jaktmagi, men også etnografi fra 1580 om samer i Norden. Han henter for eksempel frem at samer tidligere brukte hodepryd for å lette jakten på rein (Gjessing 1945: s.286). Han utdyper og utvikler også teorien om jaktmagi i denne boken. Andre magiske forestillinger som fruktbarhetsmagi, solkult og sjamanisme må også vurderes i de ulike sammenhengene mener han. For eksempel sier han at geometriske figurer kan være et uttrykk for noe som er tabubelagt (Gjessing 1945: s.303). Han viser til andre kulturer bl.a. i Polynesia der sorte trekantene med spissen ned betyr "kvinne som har dødd i barsel" og er tabubelagt (ibid.: s.304). Alt i alt er Gjessing innom en hel del magiske forestillinger avhengig av hvilken type bergkunst som er i fokus. Poenget er at bergkunstens betydning må forklares magisk, men Gjessing har beveget seg fra å utelukkende mene bergkunst er et uttrykk for jaktmagi til å mene at bergkunst er i sine ulike former et uttrykk for en magisk tankegang og holdning til verden. Kildene Gjessing baserer seg på er på ingen måte sikre. Jaktmagi og sjamanisme kommer som sagt fra etnografiske kilder fra Afrika og Nord-Amerika og blir mer eller mindre direkte overført. Fruktbarhetsforklaringen bygger på "aksiomet": "Regn, og dermed vatn, er over alt symbol på fruktbarhet" (Gjessing 1945: s.302).

Etter Hallström og Gjessings store publikasjoner på 30 og 40 tallet (Gjessing 1932, 1936, 1945, Hallström 1938) glimrer slike helhetlige verker med sitt fravær. I 1958 følger Povl Simonsen opp Gjessings bok fra 1932 med *Arktiske helleristninger i Nord-Norge II*. Simonsen er ikke tilbakeholden med å uttrykke sin enighet i Gjessings tolkninger som jaktmagi, sjamanisme, fruktbarhetsmagi eller kultiske seremonier, men han ønsker heller ikke å utdype det da publikasjonen stort sett søker å beskrive og sette de nye figurene, feltene og lokalitetene inn i en helhetlig kontekst. Han sier i sammenheng med overdimensjonerte figurer at de må: "(...)have indtaget en ganske central plads i en idéverden, som ristningerne lader os ane, men hvilken, ja det må det blive fremtidens sag at opklare." (Simonsen 1958: s.40). Det kan se ut til at Hallström er enig i dette. Hallström publiserte det svenske materialet

i 1960 (Hallström 1960). I tråd med hans tidligere publikasjon presenterer Hallström lokalitet etter lokalitet og beskriver nøye hvordan bergkunsten oppleves. Han vier lite plass til tolkning, men sier at selv om jaktmagi er den anerkjente forklaringen på fenomenet tror han ikke det er så enkelt (ibid.: s.366). Det er utfordrende å kunne forstå hva bergkunsten betyr, men et steg i riktig retning vil være å klare å forstå bergkunstens formelle detaljer som datering, plassering, sammenheng med hverandre (ristninger og malinger) og så videre. På den måten vil en etter hvert forstå bergkunstens ytre premisser som må ligge til grunn for å forstå dens indre dimensjon (ibid.).

I 1974 publiserer Simonsen artikkelen ”The rock art of Arctic Norway”. Simonsen går inn på mange elementer ved bergkunsten som utbredelse, datering, gruppering, stilistisk utvikling og betydning. Artikkelen er en generell oversikt over bergkunstens status anno 1974. Simonsen er enig med Gjessing (1945) i tolkningen om at bergkunst ligger nært vann ikke *bare* fordi det er praktisk (rene, glattskurte berg) men fordi vannet spiller en sentral rolle for betydningen av bergkunsten. Simonsen forklarer dette blant annet med at en del bergkunst ligger nært vann som renner hele året (Simonsen 1958, 1974). Videre er det interessant å merke seg at en del ting blir behandlet som om det er en sannhet i det. Vi har sett at blant annet Gjessing (1932, 1936, 1945) har vært en forkjemper for at bergkunstens underliggende betydning må være av religiøs eller magisk art. Når Simonsen omtaler bergkunstens betydning er betydningen mer eller mindre etablert. Og det omtrent utelukkende basert på etnografi fra stammesamfunn på andre deler av kloden sine tanker om en magisk betydning av deres billedlige uttrykk.

Anders Hagen er i mye større grad skeptisk til jaktmagiteorien til Gjessing (Hagen 1976), men når det er sagt er også han overbevist om at helleristningene må være et uttrykk for en åndelighet eller religion. Han sier selv at omtrent uansett hvordan bildet eller bildene ser ut må hensikten med bildene være å søke høyere makter som bidro til å opprettholde både stammen og selve livsgrunnlaget (Hagen 1976: s.140). Videre gjør han det klart at han mener at jaktmagiteorien er noe enkel. Den blir for spinkel. Det er for så vidt ikke noe nytt. Som vi har sett har Gjessing utviklet jaktmagien til å kunne deles inn i individuell- og organisert jaktmagi, med forankring i sjamanisme (Gjessing 1936: s.154). Hagen er enig i at sjamanisme er en mer troverdig forklaring. Ikke bare kan denne teorien forklare jaktmagi (av den organiserte typen), men sjamanisme kan også forklare menneskefigurer både passive og aktive (Hagen 1976).



Det er altså flere ulike ”magiske” teorier som har blitt presentert frem til dette punktet i faghistorien: Jaktmagi, totemisme, sjamanisme, fruktbarhetsmagi og ulike kulter. Vi har sett at fra de første forslagene om en magisk betydning kom med forfattere som Brøgger, Shetelig og Gjessing har de på -70 tallet nærmest blitt etablert som sannheter. I årene som kommer publiseres det en hel del artikler og bøker som tar for seg ulike deler av bergkunsten. Helleristningene i Alta blir funnet i 1973 og disse er alene kilde til veldig mange publikasjoner spesielt av Helskog (se f.eks. Helskog 1984, 1988, Gjerde 2010). Materialet er nå så stort i Norge og Norden at selv landsdekkende publikasjoner er selektive. Anders Hagen gir ut boken ”Helleristningar i Noreg” i 1990. Boken legger frem bergkunstforskningens status. En publikasjon fra 1990 er ikke veldig ulik en publikasjon fra 1930-tallet. Materialet er mangedoblet, men tankene og ideene som gjelder er fremdeles ganske unisone. En kan enda ikke med 100 % sikkerhet gi alderen på verken veideristninger eller jordbruksristninger. En kan enda ikke med sikkerhet si hvilken betydning som ligger bak helleristningene. Men; teorier som ble lagt frem allerede tidlig på 1900 tallet, det være seg grupperingen veidekontra jordbruksristninger, yngre steinalder kontra bronsealder, jaktmagi, totemisme eller sjamanisme og så videre har – til tross for et enormt økende materiale – ikke kunnet falsifiseres. Teorier lagt på et særs tynt grunnlag (18 lokaliteter i Fennoskandia før 1900 (Gjerde 2010)) holder tilsynelatende enda mål selv om materialtilveksten har vært vanskelig å holde tritt med. ”Helleristningar i Noreg” (1990: s.9) åpner med å si at 100 år med bergkunstforskning har hovedsakelig handlet om dokumentasjon, kronologi og mytologi. Det har vi sett i publikasjonene vi gikk gjennom tidligere. Gjessing (1932, 1936, 1945) vier noe plass til tolkning, men på langt nær så mye som han vier til beskrivelse og lignende. Hagen mener at ved å kun fokusere på dokumentasjon går en glipp av andre aspekter ved de fortidige kulturer som bergkunsten kan belyse. Teknologi og økologi er eksempler, typisk prosessuelle kategorier/emner som tidlig på 1900 tallet ikke var like aktuelle. Hagen kommer flere ganger i boken tilbake til at ikke alt av bergkunst har hatt samme betydning. Han henter frem felt som Vingen, Ausevik, Hjemmeluft og Skogerveien. Omtrent alle felt har motiver og komposisjoner som kan tolkes abstrakt med mytologiske og/eller magiske forklaringer, men kan også tolkes konkret med profane forklaringer. Hagen er enig i Gjessings teori om sjamanisme. Sjamanismen er helhetlig og et system som ser ut til å inkludere mye bergkunst. Men det betyr ikke at *all* bergkunst har sjamanistisk opphav. Noen figurer, felt eller lokaliteter har ikke nødvendigvis en religiøs betydning, men heller en mer hverdagslig, profan betydning (Hagen 1990).

I 2005 kom Mandt og Lødøen med et oversiktsverk av bergkunst i Norge. Uten å gå inn på alle felt vi har i Norge i dag henter Mandt og Lødøen frem de kanskje mest sentrale feltene vi finner, som kan illustrere bergkunstens mange sider i form av plassering, stil, teknikk, komposisjon og betydning. Bergkunsthistorien i dag er veldig åpen og inkluderende etter min mening. Vi innser i dag at vi ikke kan vite med sikkerhet hva bergkunsten betyr og åpner på den måten for andre tolkninger, ikke bare magi (Hagen 1990: s.11, Mandt & Lødøen 2005: s.19). Det fører igjen til at en kan på en måte tillate seg å presentere forskjellige teorier fordi en begynner å bli klar over at ikke én teori kan være korrekt for all bergkunsten vi kjenner og finner i fremtiden. Vi kan tillate oss å være tilhenger av sjamanismeteorier på enkelte felt, totemisme på andre, og fruktbarhetsmagi på atter andre felt. Vi begynner å innse at bergkunst ikke er bergkunst. Bergkunst kan ha vært en måte for forhistoriens kulturer å uttrykke seg på, å kommunisere et budskap (Hultkrantz 1986, Stebergløkken 2008) som i enkelte tilfeller kan ha vært rent deskriptivt, mens i andre tilfeller kan det ha vært en måte å håndtere naturens krefter på i form av for eksempel jaktmagi og fruktbarhetsmagi.

Da en på tidlig 1900 tall kun hadde å gjøre med 18 bergkunstlokaliteter i Fennoskandia hadde en i 1960 hele 70 lokaliteter og i 1990 hadde antallet steget opp til 178 (Gjerde 2010). En ser da at arkeologer har sluttet å sammenfatte alt som er av helleristninger og fokuserer heller på kun et utvalg av lokaliteter. Publikasjonene beveger seg også i en retning av å bli mer tematisk orientert. Målet er å belyse *et* eller *få* elementer av bergkunsten, en faktor i hele forståelsen av fenomenet. Publikasjoner blir dedikert til datering (Bednarik 1992, Sognnes 2003a), plassering i landskapet (Arsenault 2004, Gjerde 2010, Sognnes 2003b), tilknytning til vann (Sognnes 2002), kosmologi (Helskog 1999) eller stilutvikling (Clottes 1993). Atter andre publiserer dybdeanalyser av enkeltfelt eller regioner som for eksempel publikasjoner kun om bergkunsten i Trøndelag, Stjørdal, Vingen, Alta eller andre steder (se for eksempel Helskog 1988, Mandt 1991, Sognnes 1994, 1999)

En del av de tankene som Gjessing, Petersen, Hallström, Shetelig, Brøgger og så videre delte med oss, selv om de aldri har blitt bevist, har de heller aldri blitt motbevist og teoriene lever i beste velgående i forskningen i dag. Det kommer veldig tydelig frem i boken "Norges Historie" av Bente Magnus og Bjørn Myhre (1995) at "Det er naturligvis umulig for oss i det 20. århundre å finne tilbake til den forestillingsverden som ligger til grunn for veideristningene." (Magnus & Myhre 1995: s.114). Samtidig fortsetter de avsnittet med å fortelle at enkelte figurer sannsynligvis er et resultat av totemisme (s.114), overgangsritualer

(s.114), jaktmagi (s.115), sjamanisme (s.116) og fruktbarhetsmagi (s.116-117). Jeg er enig i at det er fristende å spekulere i om det kan ligge en magisk forestilling bak hver enkelt helleristning og/eller bergmaleri, men faktum er at det aldri gjennom forskningshistorien har foreligget noen form for bevis på at så er tilfelle. Gjessing (1932, 1936, 1945) refererer flittig til etnografi fra andre deler av verden, og til og med til skrifter fra 1500tallet om samer i Norge, og disse tekstene kan fortelle om samfunn som viser til totemer, som praktiserer jaktmagi, og som er organisert i form av at en sjaman (eller en innviet) gjennomfører magiske ritualer for å blidgjøre høyere makter (se Gjessing 1932, 1936, 1945). Men det betyr ikke at vi kan ta for gitt at de helleristningene vi finner i vårt nabolag har samme betydningen.

### *Diskursiv oppsummering*

De primære kildene i norsk bergkunsthistorie etablerer relativt kjapt en tolkning for bergkunstens betydning som har blitt stående som den hegemoniske diskursen helt fram til i dag. Gjessing etablerte i 1936 at jaktmagi var den riktige forklaringen på bergkunstens betydning ved å hevde at det er nærmest for et aksiom å regne (Gjessing 1936: s.1). Samtlige sekundære kilder viser til disse tidlige tekstene og utfordrer diskursen i liten grad mener jeg. Det er interessant å se hvordan diskursen blir utvidet med for eksempel Gjessings (1945) utvikling av jaktmagiteorien. Ved å inkludere sjamanisme via etnografi fra Fredrica de Laguna (1933) mener jeg Gjessing styrker egen teori ved å utvikle den, men samtidig holde seg innenfor rammeverket som allerede er etablert; bergkunst er magiske symboler, og kan også ha vært et ledd i religiøse ritualer. Videre foreslår han andre forklaringer som for eksempel fruktbarhet, men også denne typen religionsforklaring er kun et ledd i samme representasjon i diskursen om at bergkunst har hatt en magisk/religiøs funksjon. Andre forslag til tolkning utenom jaktmagi/sjamanisme kan anses som en utvidelse av den hegemoniske diskursens lagdeling. Når vi kommer til Hallströms publikasjon fra 1960 uttrykker han sin enighet med Gjessing om at bergkunst anses som jaktmagisk, men det kan ikke være så enkelt (Hallström 1960). Ulike typer bergkunst må ha ulike forklaringer. Representasjonen blir ikke tatt noe videre. Anders Hagen kan i 1990 redegjøre for bergkunstens betydning omtrent slik Gjessing gjorde i 1945; bergkunst er ikke kun jaktmagi. Ulike typer bergkunst har ulike betydninger, men all bergkunst har hatt en magisk/religiøs funksjon. Igjen ser vi et eksempel på at den hegemoniske diskursen på ingen måte blir utfordret. Bergkunsten blir fremdeles plassert innenfor et rammeverk som forklarer den som magisk/religiøs. Det kan argumenteres for at representasjonens lagdeling endrer noe karakter. Jeg vil hevde at diskursen i dag er mer

åpen. Gjessing hevdet at bergkunsten var aksiomatisk jaktmagisk (Gjessing 1936). I dag mener at bergkunst kan ha hatt ulik betydning avhengig av hvilken bergkunst vi snakker om. Det aksiomatiske ligger i representasjonens lagdeling. Jeg mener enkelte arkeologer har forsøkt å endre den hegemoniske diskursen til å omhandle sjamanisme og endra sinnstilstander (for eksempel Lewis-Williams 2001, 2002, Whitley 2000, 2005), men slik jeg ser det har ikke denne diskursen fått innpass. En slik sneversynt holdning vil hemme diskursen mer enn det vil bringe den videre, og sjamanismen – som jo er inkludert i gjeldende hegemonisk diskurs – vil ikke få stå alene men ved siden av andre gyldige religionsforklaringer.

### **Forskningshistorie - Hammer**

Sommeren 1909 gjøres det funn av helleristinger ved gården Hammer i Beitstad en drøy mil vest for Steinkjer. Karl Rygh undersøker funnet og samme året publiseres resultatene av undersøkelsen (Rygh 1909) der han oppgir å ha undersøkt hele berget, selv om det kan se ut til at han kun har undersøkt det han selv anså som mest interessant (Bakka 1988, Gjessing 1936). Feltet ble funnet i en tid da en mente strandlinjedatering var en god indikator på alderen på ristningene, en påstand som for øvrig har gyldighet også i dag. En målte derfor høydeforskjellen mellom de øverste figurene og de nederste figurene slik at en ut ifra strandlinjekurven i området kunne få frem en aldersforskjell. Det var det Hougen og Engelstad i 1923 var innom feltet for å gjøre nøyaktige målinger av. De er for øvrig uenig i Ryghs påstand om aldersforskjell på de to feltene da de mener teknikk og forvitningsgrad er veldig unison (Gjessing 1936: s.172). I tillegg mente Hougen og Engelstad at de fant en fuglefigur langt nede på feltet og jordbruksristninger høyere på feltet, noe som opphever den påståtte høydeforskjellen. Petersen uttalte i 1925 at han mente fuglene var eldre, men hele feltet har kommet til kontinuerlig. Gjessing på sin side mente at Rygh hadde rett i sin observasjon, blant annet fordi han mente veideristningene var mer forvittra enn resten av feltet, og fuglefiguren Hougen og Engelstad fant kan avskrives som fuglefigur (ibid.: s.172). Hammer var altså fra begynnelsen et interessant felt forskningsmessig sett, og det forstsatte det å være etter hvert som flere ristninger ble oppdaget. Rundt andre verdenskrig hadde Ole Folden overtatt som grunneier, og det er takket være Foldens interesse for bergkunst/arkeologi at vi kjenner til så mange figurer på Hammer som vi gjør. Han fant nye figurer i 1944 som ble bekreftet av Th. Petersen. I 1952 kom det rapporter om ytterligere funn og i 1959 var Sverre Marstrander på stedet for å gjøre undersøkelser. Disse undersøkelsene dekket dessverre ikke

alt av bergkunst på stedet. I 1962 var Kristen Møllenus på befaring på stedet og så på flere av de nyeste funnene gjort av grunneieren. Møllenus, som flere før ham, konkluderte med at her trengtes ytterligere gransking til. I 1972 var studentene Harry Ellingsen og Reidar Haugen på Hammer for å gjøre en foreløpig gransking, og samme året var Egil Bakka på lokaliteten for første gang. Han kom tilbake i 1974 og -77 med konservator Fredrik Gaustad og undersøkte samtlige ristninger på lokaliteten (Bakka 1988). Hammer I ble publisert i sin helhet i 1936, og det skulle gå 52 år før en ny publikasjon med hele Hammerlokaliteten samlet ble tilfredsstillende dokumentert og publisert igjen (ibid.). Dette til tross for at det ble funnet nye felt og figurer med ujevne mellomrom. Ikke lenge etter Bakka og Gaustad hadde fullført dokumenteringen i 1977 fant Ole Folden atter flere ristninger. I 1981 var Bakka igjen på stedet og fullførte det vi kjenner som Hammerfeltene i dag (ibid.). Også i etterkant av dette har det blitt avdekket to nye felt, henholdsvis felt 16 og 17. Jeg har selv vært med og kalkert feltene høsten 2012, og kan bekrefte at det kun er jordbruksristninger representert på begge felt. Feltene blir dermed ikke viktige for denne oppgaven.

Hammer ligger innerst i Beitstadvfjorden som er den innerste delen av Trondheimsfjorden. Beitstad ligger på nordsiden av fjorden noen kilometer vest for Steinkjer sentrum. Mye av området rundt Steinkjer er bra egnet til jordbruk og Hammer er ikke noe unntak. Samtlige felt ligger mellom ca 20 og ca 40 m.o.h. i dag. Fra dagens vannstand stiger landet omtrent rett opp til ca 20 m.o.h. hvor lendet blir slakkere. Det er det som i dag utgjør åkerarealene. Vi antar at veideristningene ble risset helt i vannkanten. Det som i dag er åker utgjorde da en langgrunn fjære. Plasseringen over havet gir oss en strandlinjedatering på ca 3000-4000 f.kr (Bakka og Gaustad 1975). Bronsealderristingene kan ikke dateres på samme måte, men vi kan med ganske stor sikkerhet si at de ble gjort etter veideristningene. Dette er blant annet basert på det man anser som en stilistisk utvikling fra naturtro kunst (veidekunst) til mer skjematisk fremstilte bilder (jordbrukskunst) samt en markant endring i motivene (se bl.a. Brøgger 1908, 1925, Gjessing 1936, Hallström 1908, Hansen 1904, Shetelig 1922).

Hammer består av både jordbruksristninger og veideristninger, gjerne på samme bergflaten (se blant annet Bakka 1988, Bakka og Gaustad 1975, Gjessing 1936, Hallström 1938, Rygh 1909). Bakka mener å ha påvist en stilistisk utvikling i veideristingene fra de øverstliggende ristningene (felt V, VI og VII) til de laveste ristningene (Felt XIII, XIV og XV) (Bakka 1988). Dette forutsetter at ristningene faktisk ble risset i vannkanten, noe Bakka er en forkjemper for og mener å ha a priori påvist det ved felt VI (Bakka 1975, Bakka og Gaustad 1975).

I Beitstad finner vi mange bergkunstfelt i tillegg til Hammer som Homnes, Logtu, Skjevik og Bardal. Bardal er tilrettelagt for publikum og en velger å ikke tilrettelegge flere felt da en vet at bergkunst bevares best urørt i likevekt med omgivelsene (Cronyn 1990). Hammer er delvis tildekt med naturlige sedimenter (åker) og delvis lar en området gro igjen naturlig. På en kort befarings jeg gjorde i oktober 2011 merket jeg meg blant annet at felt IX og X var dekket av åkermark og felt V var halvveis dekket av åkerens ytterkant. I dag er felt IX avdekket igjen og feltet har blitt utvidet som følge av det. Det foreligger ingen kalkering på de nye ristningene pr. i dag. Felt VI og VII som ble avdekket og nøye studert av Bakka og Gaustad bl.a. i 1974 (Bakka og Gaustad 1975) var delvis synlige men på god vei til å gro igjen.

## HAMMERLOKALITETEN

Lokaliteten Hammer i Beitstad består av 17 felt i alt. Enkelte felt består utelukkende av veideristninger, enkelte utelukkende av jordbruksristninger og enkelte av begge deler. Jeg skal kun konsentrere meg om veideristningene og ser derfor bort ifra enkelte felt. Bildet (fig. 1) viser en oversikt over hvor feltene er plassert i terrenget.

### Hammer I

Feltet er en omtrent loddrett bergvegg. Øvre delen består av veideristninger og den nedre delen av jordbruksristninger. Foten av feltet ligger omtrent 33,5m.o.h. (Gjessing 1936). Da feltet først ble oppdaget i 1909 gjorde Rygh en grov undersøkelse av området (Rygh 1909). Senere ble området undersøkt av flere arkeologer som for eksempel Gjessing (1936) og Hallström (1938) som begge tar for seg veideristningene. Hallström går også gjennom hestefigurene på feltet, men mener båtfigurene ikke trengs å gåes igjennom (ibid.: s.275-279). Gjessing (1936: s.26) går ikke særlig inn på jordbruksristningene men forteller at her er omtrent 25 dyrefigurer, ca 20 båter og noen andre ristninger. Hallström sier ikke noe om det totale antall jordbruksristninger, bare at det er omtrent 20 hestefigurer (Hallström 1938: s.276). Ingen detaljert gjennomgang av jordbruksristningene har blitt gjort slik det blir gjort med veideristningene og selv om jordbruksristningene ikke er relevante for min del ser jeg det som nødvendig å gå raskt gjennom materialet for å eventuelt kunne utelukke figurene.

Ut ifra kalkeringen finner jeg 51 figurer på det nederste delen av feltet. Noen figurer er klare og enkle, andre er mer sammensatte linjer og ubestemte former gjort til én figur. De er slått sammen til én figur fordi det blir enklere for meg å forholde meg til flere huggemerker som én ubestemt figur og ikke flere ubestemte figurer. Jeg har nummerert figurene på kalkeringen som ligger som vedlegg. Hele felt I består av i alt 13 veideristninger og 51 jordbruksristninger, totalt 64 ristninger. I tillegg kommer huggemerker som fremstår som tilfeldige på kalkeringen. Disse har jeg ikke tatt med i beregningen. 10 av veideristningene anser Gjessing (1936) som fuglefigurer, 1 figur er trolig en ufullstendig fugl mens den siste er en uforståelig figur, kanskje en snare (ibid.). Ole Folden fant i ettertid en veideristning til; en elg (Bakka 1988). Bakka (1988: s.17) sier også at der skal være veideristninger som avbilder båter men dette kommer ikke frem senere i publikasjonen eller i tidligere publikasjoner. De båtene som

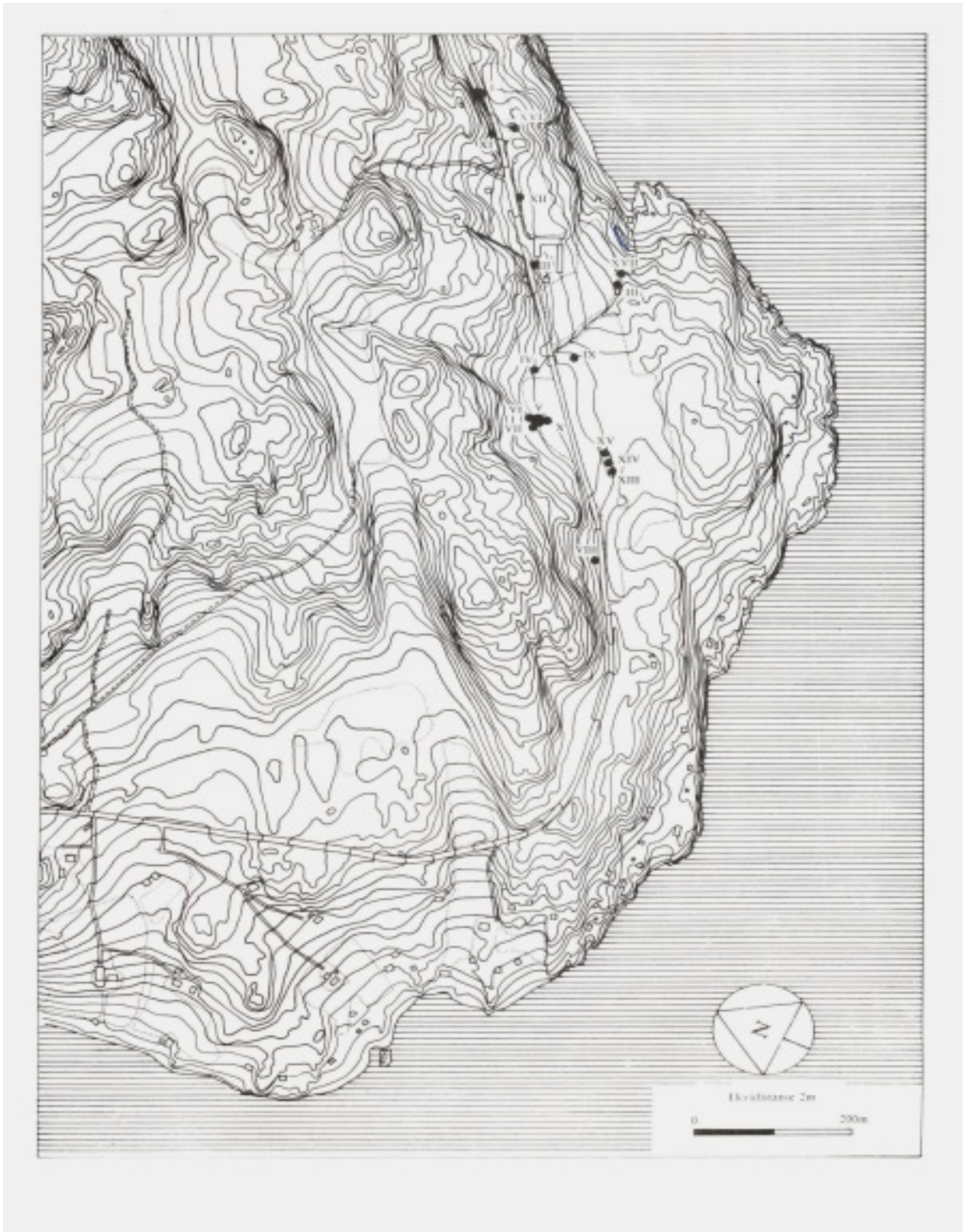


Fig. 1. Oversikt over feltenes plassering (Bakka 1988)



er avbildet er 5 båter av Hammertypen (type V3-7), 2 av V2-typen, 4 av VII-typene og 7 av VIII-typen i Sognnes's diagram (Sognnes 1987: s.26), til sammen 18 båter. En finner også to ristninger som kan tolkes som båtkjøler. En ender da opp med 20 båtfigurer. I tillegg er der 21 hester, 8 ubestemte figurer, 1 fotsåle og en figur som kan tolkes som en innhegning. Innhegningen omkranser to hestefigurer. Samtlige av disse figurene anses som jordbruksristninger (Sognnes 1987, 1999).

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX
1									
2									
3									
4									
5									
6									
7									
8a									
8b									

Tabell 2. Ulike båttypen, hentet fra Sognnes 1987: s.26.

## Hammer II

Feltet er plassert på en bergknaus på hammeren som gården har navnet sitt etter og peker mot sørøst (Bakka 1988). Her er kun jordbruksristninger. 3 båter er avbildet av V-typen (jamfør tabell 1) som vi også finner på felt I.

## Hammer III

Feltet ligger omtrent 20 m.o.h. og er av de laveste feltene på lokaliteten. Feltet ligger i kanten av en bekk og enkelte av figurene er berørt av dette og følgelig mer forvitret enn resten (Bakka 1988).

Dominerende på feltet er de 8 båtene av Bardal-typen. Disse båtene regnes å tilhøre bronsealderen og er derfor ikke relevante for min del. Videre på feltet finnes også 6 menneskefigurer, 1 mulig øks, 1 fotsåle, 2 ubestemte figurer og 1 ubestemt dyr, til sammen 19 ristninger. Fotsålen er også typisk bronsealderristning og derfor urelevant. Den ene menneskefiguren (nr. 10) er veldig usikker sett ut ifra kalkeringen, men jeg velger her å stole på Bakka (1988). Det samme gjelder øksen (nr. 15). Figurene 4 og 8 er klassifisert som ubestemte figurer, men ifølge Bakka (1988) kan det være at disse to har hørt sammen og utgjorde en båt av Bardal-typen. Det er umulig å si ut ifra kalkeringen og jeg velger å la de stå som ubestemte figurer.

#### **Hammer IV**

Et ganske flatt berg på oversiden av fylkesveien som krysser gården, ikke langt unna bekken. Berget er ganske flatt og skråner lett mot sør (Bakka 1988). Feltet består kun av en veideristning, en ufullstendig fugl av samme typen vi finner på resten av lokaliteten.

#### **Hammer V**

Uten tvil det største feltet på lokaliteten med 101 påviste figurer. Her finnes både veideristninger og jordbruksristninger. Feltet er hele 15 meter bredt og ligger helt i kanten og

delvis tildekket av et nærliggende jorde. Berget er relativt flatt med en svak helling mot sør og østover. Her er avbildet hele 42 fugler, 5 elger, 3 elghoder, 2 mennesker, 2 hvaler, 1 kveite, 2 ubestemte dyr og



Fig. 2 "Hvalbjørnen" (Bakka 1988)

31 ubestemte figurer. I tillegg er det funnet 11 fotsåler, 1 båt og en figur kalt ”hvalbjørnen” som jeg kommer tilbake til. Fotsålene er typiske bronsealderristninger en finner over store deler av Trøndelag (Sognnes 1999), og også båten regnes som en bronsealderbåt av samme type som vi finner på Bogge i Romsdal (Bakka 1987, Sognnes 1999). I de 31 ubestemte figurene ligger det to korsfigurer. Disse kunne tenkes å være bronsealdersymboler, for eksempel eikene i det kjente ringkorset som finnes spesielt i Bohuslän og Østfold, men også på Hegra og Røkke i Trøndelag (Sognnes 1999). Et annet alternativ er at de var tiltenkt å være indre dekor av fuglefigurer slik for eksempel figur nr. 90 på felt V (like ved korsene) og figur nr. 3 ved felt I er utformet. Jeg velger dog å anse de som ubestemte figurer da ingen sammenheng med ringkorset eller som indre dekor ellers kan påvises.

En figur utmerker seg på felt V; den såkalte ”Hvalbjørnen”. Figuren består av framfot og hode til en bjørn og hale/rygg til en hval (se fig. 2). Om dette faktisk dreier seg om en figur som er avbildet slik eller om det er snakk om feilkalkering er uvisst da figuren i dag er tildekket av det nærliggende jordet.

Feltet består som sagt av 101 figurer pr i dag hvorav 89 er veideristninger og 12 er bronsealderristninger. Det utgjør omtrent 1/3 av hele lokaliteten.

## Hammer VI

Feltet ligger omtrent 15-20m nord for felt V, i skogkanten. Berget skråner ganske mye og er avrundet i formen. Trolig er ikke hele feltet avdekket og en kan forvente å finne flere figurer

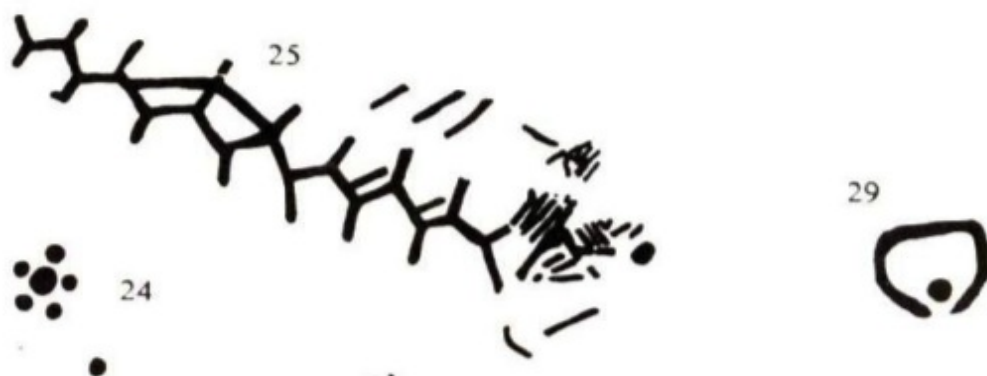


Fig. 3 Tre spesielle, ubestemte figurer. (Bakka 1988).

under torva i nærheten. Feltet består av til sammen 29 figurer, alle veideristninger. Her er 11 fugler, 7 hvaler, 2 båter, 1 elg og 8 ubestemte figurer hvorav 3 av disse er spesielle. Fig. 3 viser kalkeringen av disse tre mer spesielle figurene (ikke realistisk plassert i forhold til hverandre). Nr. 24 er en rund, prikkhugget flate med 5 mindre rundinger jevnt plassert omkring midten. Nr. 25 er en sikksakklinje med streker ut fra vinklene i hovedlinjen. Berget er ganske forvitret og Bakka og Gaustad (1975) er sikker på at mønsteret er ufullstendig. Nr. 29 er en forholdsvis rund figur med en fordypning i nedre del (Bakka 1988). Disse tre figurene mangler sidestykke innad i lokaliteten og i Midt-Norge for øvrig meg bekjent.

Figurene nr. 19 og 20 er båter av Evenhustypen. Båter er tradisjonelt sett på som bronsalderristninger men Evenhustypen som er relativt sikkert datert gjennom sin tilstedeværelse på Hammer og på Evenhus regner en med at båten har blitt brukt gjennom omtrent hele Neolitikum (Sognnes 1999). Følgelig må disse ristningene regnes som veideristninger.

Feltet har vært ansett som et av de mest interessante på Hammerlokaliteten da det under avdekking dukket opp et sedimentlag som ifølge Bakka og Gaustad (1975) er avsatt av sjøen. Dette beviser dermed at feltet i sin tid ble påbegynt da berget lå helt i vannkanten (Bakka & Gaustad 1975).

## **Hammer VII**

Hammer VII ligger ca 12m vest for felt VI og har ganske lik topografi. Trolig er det samme bergflate som felt VI, men ingenting er avdekket mellom feltene. En kan dermed også forvente å finne flere figurer i nærheten av felt VII også. Berget er horisontalt delt i to av en sprekk og øvre del er betydelig mer forvitret enn nedre del.

Hammer VII ble gjennomgått samtidig som Hammer VI i 1974 som nevnt over. Feltet viste samme geologiske trekk som Hammer VI og omtrent på samme høyde over havet (Bakka & Gaustad 1975). Her er avbildet 10 fugler, 3 hvaler og 3 ubestemte figurer. En av de ubestemte figurene kan være rygglinjen til en hval, men det er usikkert og står derfor som ubestemt figur. Ifølge Bakka og Gaustad (1975) er det trolig flere figurer under torva også her.

## Hammer VIII

Liggende helt vest på lokaliteten finner vi Hammer VIII. Feltet ligger ca. 29 m.o.h. Figurene er delt inn i to grupper (fig. 1-6 og fig 7-12), begge gruppene ligger på berg som skråner sørover (Bakka 1988). Her finnes 5 båter av Evenhustypen som vi også så på felt VI, 2 hvaler, 1 elg, 1 fugl, 1 ubestemt dyrehode og 2 ubestemt figurer. Det ubestemte dyrehodet ser ut til å være risset i en annerledes stil enn resten av figurene ifølge kalkeringen. Det er likevel en relativt sikker tolkning av figuren.

## Hammer IX

Hammer IX ligger for seg selv et stykke ute på det som i dag er et stort jorde vest for selve gården Hammer. Feltet er målt til omtrent 30m.o.h. ved den laveste ristning. Bergflaten er lav og avrundet, men selve feltet ligger på sørsiden i en vinkel på mellom  $20^{\circ}$  og  $30^{\circ}$  (Bakka 1988).

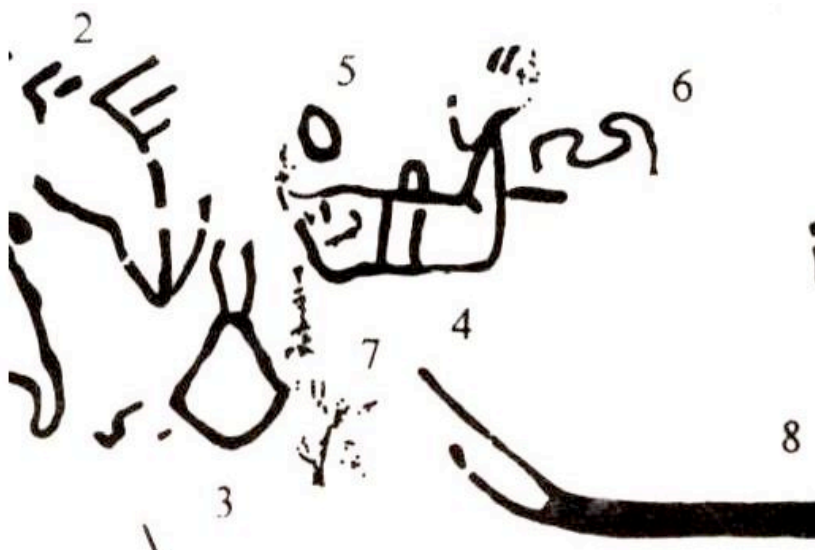


Fig. 4. Figur 4 anses som en båtfigur. Utklippet er hentet fra Bakka 1988.

Hammer IX er et veldig interessant felt. Med hele 9 av 12 figurer ubestemte er det ikke like greit å forstå hva verken de enkelte figurene skal bety, for ikke å snakke om hva feltet som helhet skal bety. I tillegg til de 9 ubestemte figurene finnes der 1 hval og 2 båter. Fig nr. 4 er ifølge

Bakka (1988) definert som en fugl med hodet mot høyre, men jeg mener dette er en feiloppfatning av ristningen (se fig. 4). Hvis vi sammenligner med resten av fuglene som finnes på Hammerlokaliteten ligner ikke denne kalkeringen på disse andre fuglene i det hele tatt. Enden på figuren for butt, og vinklene på figuren er alt for spisse til å minne om fuglefigurene som alle er mer avrundet. Jeg mener at denne figuren må tolkes som en båt av

Evenhustypen. En grunn til å trekke dette i tvil er at det under er avbildet en båt av Hammertypen som Bakka refererer til som Hjortspringtypen (Bakka 1988: s.34). Hvorfor risse inn to ulike båttyper omtrent ved siden av hverandre? Det er vanskelig å svare på, men vi ser det samme fenomenet på felt I. Her er flere båter av VII- og VIII-typen avbildet få meter fra to båter av Hammer-typen. Da jeg ikke har mulighet til å se figuren annet enn på kalkeringen er det risikabelt å tvile på Bakka, men jeg velger likevel å anse figuren som en båt.

Feltet er som sagt noe utvidet i dag, men er ikke dokumentert. De nyoppdagede ristningene vil ikke bli tatt med i denne oppgaven.

### **Hammer X**

Feltet ligger rett sør fra felt V, midt ute på et jorde nord for fylkesveien. Høyde over havet er målt til omtrent 34,5m

Det er et lite felt med bare 5 kjente ristninger. Her er 2 fugler og 2 elger, alle disse ganske sikre. Derimot er figur nr. 1, som Bakka (1988) har tolket som en mulig hvalrygg og ryggfinne, mer usikker, men jeg velger å stole på denne tolkningen.

### **Hammer XI**

Hammer XI ligger 56m vest for Hammer I og ligger også på en omtrent loddrett vegg. Berget er ganske jevnt men noe forvitret. Selv om det er gode berg til å risse på har ikke det blitt risset flere enn 4 figurer. 2 figurer er tydelige hestefigurer jamfør hestefigurene vi finner på felt I. Bakka spekulerer i om i alle fall den ene hesten kan ha en rytter (Bakka 1988: s.17). De to andre figurene er ubestemte figurer, men figur nr. 4 kan være en båtkjøl. I så fall kanskje av VII-typen. Kun den ubestemte ristninger er relevant for min del da både hestene og den potensielle båten anses som jordbruksristninger.

### **Hammer XII**

Berget er jevnt, lite forvitret og ligger like ved fylkesveien. Det heller ca 30° i sørøstlig retning. Hele bergflaten er ikke avdekket og det kan tenkes at flere figurer skjuler seg øst for feltet.

Hammer XII er et unikt felt. Vi møter her på de to tidligst oppdagede avbildningene av plogredskapet *ard*. Den tredje figuren på feltet er definert av Bakka (1988) som en linje med stump vinkel og jeg ser det som ganske sannsynlig at dette er en bit av en tredje ard. Da arden viser til pløying av jorda må ristningene anses å være jordbruksristninger og blir følgelig ikke relevante videre.

### Hammer XIII

Omtrent midt på et stort jorde på nedsiden av fylkesveien ligger feltene XIII, XIV og XV som perler på en snor. XIII er det sørligste av de tre. Figurene ligger på en omtrent horisontal flate. Den jevne hellinga ned mot jordet i sørvest er ikke utnyttet.

Nok et felt med interessante, ubestemte figurer. Feltet består av 15 figurer ifølge teksten til Bakka (1988) og 16 ifølge kalkeringen (se fig. 5). Trolig har figur 15 blitt slått sammen med nr 16 som ligger like ved, men dette er uvisst. Feltet består stort sett av hval med 9 stk avbildet. Videre er her 5 ubestemte figurer og 1 fuglefigur som er ganske usikker. Figuren ligner ikke noen andre fuglefigurer på

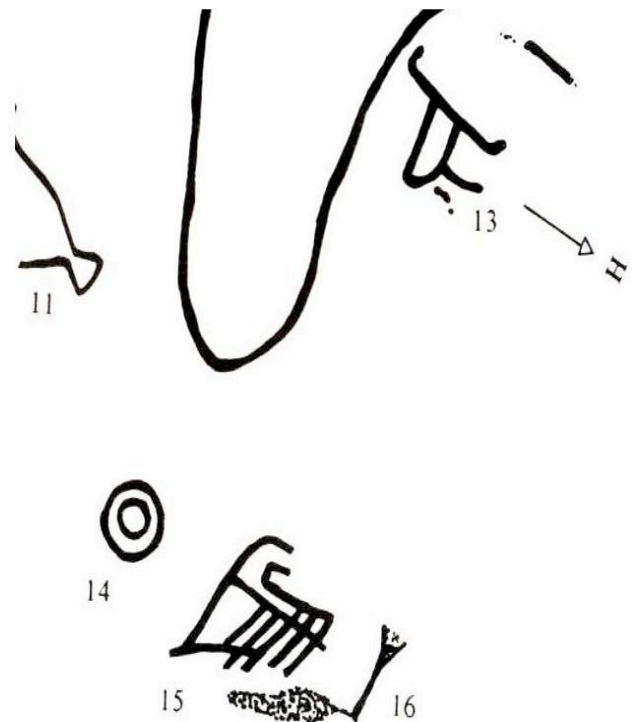


Fig. 5. En fugl og to ubestemte figurer (Bakka 1988)

lokaliteten, men ut ifra kalkeringen er det vanskelig å komme med andre forslag. Jeg stoler dermed på Bakkas tolkning. Figur nr. 14 er to konsentriske sirkler, en vanlig bronsealderristning som er funnet andre steder blant annet Selbustranda der to stk. ristninger á to konsentriske sirkler er plassert rett over hver sin båt som ser ut til å være av Bjørngårdtypen (Sognnes 1999) eller tilnærmet VI-4 jamfør Sognnes's tabell presentert tidligere i dette kapittelet. Figuren finnes også på Leirfall, da ikke alltid i sammenheng med båter (ibid.).

## **Hammer XIV**

Feltet ligger ca 8m nord for felt XIII på et lett, sørøstlig skrånende berg. Det er påfallende lite skuringsstriper på dette feltet sammenlignet med feltene XIII og XV som ligger like ved.

Feltet består av 16 figurer hvorav 4 er hvalfigurer, 3 båter, 1 elg og 8 er ubestemte. Flere av de ubestemte figurene er sirkler. Figur nr. 5 er definert som en sannsynlig elg ifølge Bakka (1988) der bakbeinet ender i en sprekk og forbeinet ikke har en klar avslutning. Hvis vi sammenligner denne sannsynlige elgen med andre elger på lokaliteten mener jeg at denne elgen ikke har samme trekkene. Beina er risset med enkle linjer, kroppen er firkantet og hodet er laget som en forlengelse av rygglinjen med en avrundet tupp som i en ganske spiss vinkel møter brystregionen på elgen. Hvis dette er en elg er den meget dårligere gjennomført enn øvrige elger på lokaliteten. Hvis en derimot ser annerledes på elgen, det vil si hvis en ser bakbeinet som en kjøllinje, hodet og ryggen som for- eller akterstavn og brystet og forbeinet som relingen kan denne figuren være en del av en båt, sannsynligvis av Evenhustypen. Båten er i så fall dreid omtrent  $90^0$  i forhold til de to andre båtene på feltet, men den står i samme vinkel som hvalen med figur nr 4. Jeg velger å forholde meg til denne figuren som en båt. De andre båtene på feltet er to forskjellige varianter. Den ene kan se ut til å være lik Evenhustypen (fig. nr. 1) men uten de indre horisontale og/eller vertikale linjene. Den andre båten (fig. nr. 16) har ikke noe typenavn og er kun en båtkjøl. Den kan sies å samsvare omtrent med Sognnes's type I (2 eller 3) jamfør tabell 1 (s. 30).

## **Hammer XV**

Det siste publiserte feltet ligger omtrent 15,5m nordøst for felt XIV. Dette feltet ligger på en mer ujevn flate med en del sprekker og avskalninger (Bakka 1988).

Med 31 figurer er feltet av de større på lokaliteten. Feltet består av hele 15 ubestemte figurer, 8 menneskefigurer og 8 hvalfigurer. Hvalfigurene er relativt sikre ifølge kalkeringen, men menneskefigurene må anses som mer usikre. Figurene nr. 12-14 er tydelige menneskeavbildninger, men figurer som nr. 15 og 17 har andre trekk. To ringer er forbundet med en linje mellom dem, og en sirkel krysser denne linjen omtrent på midten. Dette gir inntrykk av et hode, en smal kropp med for eksempel foldete armer eller brystkasse og bøyde bein. Figur nr. 28 er også tolket som en menneskefigur og er av de få menneskefigurene som



er avbildet fra siden. Figuren har likhetstrekk med figur nr. 16 på felt V, men er noe mer usikker.

### **Avsluttende kommentarer**

Jeg har forsøkt å tolke enkelte av figurene etter kalkeringene som er gjort. Tolkningene er *utelukkende* gjort på bakgrunn av kalkeringene, noe som kan være en stor feilkilde. For eksempel mister jeg ristningenes tredje dimensjon. Ellers har jeg valgt å stole på Bakka og Gaustad hva gjelder forhistoriens terreng og ikke minst figurtolkninger (Bakka 1988, Bakka & Gaustad 1975). Lokaliteten består stort sett av bergarten metamorf skifer. Totalt består lokaliteten Hammer av 331 figurer etter min beregning, sett bort ifra feltene XVI og XVII. Disse feltene er for øvrig upubliserte, men jeg har selv kalkert feltene og de består utelukkende av bronsealderristninger og er irrelevant for min del. Trolig er det flere ristninger på lokaliteten som ikke er oppdaget. Hammer er av de lokalitetene som har både veideristninger og jordbruksristninger. Det betyr at ikke alle 331 ristningene blir relevant for min del. På noen felt er det avbildet båter av Evenhustypen, Hammertypen (V-typen), Boggetypen, I-typen, VII-typen og VIII-typen (jmfør tabell 1 s.30). Bortsett fra Evenhustypen regnes alle disse båttypene å tilhøre jordbruksristningene og jeg vil følgelig se bort ifra dem. Jeg ser også bort ifra hestefigurene som vi finner spesielt på felt I men også på felt XI, fotsålene vi finner på felt III og V, ardene på felt XII. Menneskefigurene er antatt å være veideristninger. Gjessing (1936) argumenterer for at de malte figurene, som ofte består av menneskefigurer, representerer den siste fasen av veideristninger (Hesjedal 1993), men dette utelukker ikke at mennesker også kan ha blitt risset i bronsealder. Søborg (2006: s.428-9) kan fortelle at for eksempel ”Skavbergmennene” dateres til 5800 BP, mennesket på Forselv dateres til 5300 BP og at også menneskefiguren på Bardal anses til å tilhøre den ”arktiske helleristningskunst” (Simonsen 1958: s.39). Dette får meg til å regne menneskefigurene på Hammer til en del av veideristningene. Kategorier jeg da ender opp med er fugl, elg, hval, bjørn, mennesker, kveite, båter og ubestemte figurer.

Det totale antallet veideristninger jeg da ender opp med er 247 og det totale antallet jordbruksristninger jeg ender opp med er 84. Dette summeres opp til 331 ristninger på hele lokaliteten. Det kan tenkes at dette bildet er noe skjevt. Enkelte av de figurene jeg har definert som ubestemte kan tenkes å tilhøre jordbruksristningene. Dette er vanskelig å bestemme på

lokaliteter der vi finner begge tradisjonene på samme felt. Jeg velger derfor å se bort ifra denne faktoren da jeg mener det ikke vil ha noen praktisk betydning.

	<b>Veideristninger</b>	<b>Jordbruksristninger</b>
Felt I	13	51
Felt II	0	3
Felt III	10	9
Felt IV	1	0
Felt V	89	12
Felt VI	29	0
Felt VII	16	0
Felt VIII	11	1
Felt IX	11	1
Felt X	5	0
Felt XI	1	3
Felt XII	0	3
Felt XIII	15	0
Felt XIV	15	1
Felt XV	31	0
<b>Totalt</b>	<b>247</b>	<b>84</b>

Tabell. 2. Oversikt over antall veide- og jordbruksristninger pr. felt.

## RELIGIONSFORKLARINGER

Innledende i denne oppgaven redegjorde jeg for hva som ligger i begrepene religion og religionsteori. Dette avsnittet skal forsøke å redegjøre for hvordan vi har forstått og forstår de ulike religionsforklaringene som er blitt presentert som tolkninger på bergkunst.

### Sjamanisme

Første gang det vi i dag kjenner som sjamanisme ble observert var i Sibir mellom det 17. og det 19. århundre hos en gruppe mennesker som kalte seg Evenki. Også flere av de andre gruppene i området hadde en eller flere skikkelser de kalte en "sâman" som i Europa ble omgjort til ordet "sjaman". Det ble ikke definert som en "-isme" før kristne misjonærer gjorde et forsøk på å konvertere disse menneskene. Flere mener at sjamanisme på ingen måte kan sees på som en religion (Jordan 2001, Pentikäinen 1998) men diskusjonen er enda pågående om en eventuelt må finne andre rammebetingelser til begrepet (Price 2011: s.986). Begrepet har etter hvert blitt utviklet til å også bety andre grupper som har en (religiøs) praksis som ligner det en hadde sett i Sibir. Indianerne i Nord-Amerika og Samene i Skandinavia er bare to eksempler. I dag er det et begrep som har lett for å bli misbrukt; "Shamanism as an anthropological category is thus entirely invented, and in a sense the word means no more or less than what those who use it decide" (Price 2011: s.988). Pentikäinen definerer sjamanisme som "(...) not a religion but rather a world-view system or "grammar of the mind" having many intercorrelations with ecology, economy, social structure for example" (Pentikäinen 1998).

Forsiktighet må altså vises når en velger å bevege seg inn i "sjamanistisk" territorium. Ikke bare mangler begrepet "sjamanisme" forankring i den fysiske verden, men begrepet har også endret seg over tid. Gjessing (1936) bruker uttrykket som en organisert jaktmagi. Han tok forbehold og sier at det er en sjamanisme "eller lignende" (ibid: s.154) men fortsetter å bruke begrepet sjamanisme. I dag brukes det av en del forskere (se for eksempel Lewis-Williams 2004, Pearson 2002, Whitley 2000, 2005) men ikke nødvendigvis slik Gjessing brukte det. David Whitley og David Lewis-Williams er begge veldig opptatt av det de kaller "alternate states of consciousness" eller "endra sinnstilstander". Price er klar på det at endra sinnstilstander ikke er kjernen i sjamanismen, men at det utgjør en del av konseptet (Price

2011: s.990). Men hva er så kjernen i sjamanisme? Price konkluderer med at det ikke finnes en kjerne. En snakker gjerne om sjamanisme på 4 ulike nivå: 1) Evenki og andre Tungus-talende grupper, 2) Sibir, 3) den sirkumpolare regionen og 4) hele verden. På nivå 1 er sjamanisme det Evenki og andre nærliggende grupper definerer det som, men når en beveger seg til nivå 4 blir de kulturelle forskjellene så enorme at en snakker ikke lengre om sjamanisme som kulturelt begrep men som en *manifestasjon i det nevropsykologiske* som uttrykkes kulturelt (Price 2011: s.988). Lewis-Williams (2001: s.21) gjør det klart at han bruker begrepet som en dekkende tittel til San-folkets religion i mangel på et lokalt uttrykk. Dette er et eksempel på nivå 4. Sjamanen er ikke lengre den hellige mannen i Sibir-traktene, men en frontfigur for en religion på andre siden av kloden.

Sjamanisme er et abstrakt og konstruert begrep det ikke finnes én definisjon på. Essensielt sett er det et syn på verdens "sanne" natur, og på den måten kan det reflekteres i alle aspekter ved materiell kultur (Price 2011: s.989). Det betyr også at sjamanisme ikke har ett uttrykk, men mange, og arkeologer (og andre) må være bevisst på at begrepet ikke forklarer seg selv, men må defineres før bruk. Da mye av bergkunstforskningen i Norge bygger på Gjessing velger jeg å forhold meg under tolkningsdelen til Gjessings forståelse av sjamanisme, slik at det skal bli ryddigere. Begrepet kan altså forstås på mange måter, og det er rett og slett mer hensiktsmessig å benytte seg av definisjonen Gjessing brukte da det helt klart er en viktig brikke i den diskursen som er norsk bergkunstforskning fra ca 1900 og frem til i dag.

## **Totemisme**

Ordet *totem* stammer fra Ojibwaindianernes uttrykk "ototeman" som oversettes med "han/hun er en slektning av meg" (Levi-Strauss 1964: s.18, Insoll 2011: s.1007, min oversettelse). Setningen kan hjelpe oss med å forstå totemismens kjerne. I bunn og grunn handler det om en tilhørighet til et spesielt dyr/plante/fenomen eller lignende. Gitt dyr/plante/fenomen kan for eksempel ansees som en beskytter til klanen og anerkjennes for det rituell og/eller religiøst. Grupper identifiserer seg med dette dyret/planten/fenomenet og de kan fungere som markørskiller mellom grupper (Insoll 2011: s.1007). Eksogami (gitemål ut av den sosiale gruppen) er også en relevant faktor ifølge Levi-Strauss. Gruppeidentitet forstås på bakgrunn av totemet og følgelig blir eksogami en forutsetning for at gruppen skal være stabil og varig (Levi-Strauss 1964: s.11). Problemet er ikke hvordan vi forstår kjernen i begrepet totemisme, problemet er at omtrent ingen passer inn i én definisjon. Begrepet ble etablert i en

vitenskapelig epoke der evolusjonismen la til grunn at totemisme slik det ble forstått av datidens vitenskapsmenn var en tidlig, primitiv religion alle kulturer måtte gjennom i sin ferd mot det moderne og siviliserte. Totemisme slik vi finner den i samfunn i dag er ikke uniform slik blant annet Frazer og Durkheim så for seg, der det viktigste og vel eneste faktoren var gruppens forhold til et gitt dyr/plante/fenomen. Den evolusjonistiske tankegangen sees bort fra i dag, og en erkjenner at selv om en gruppe enten anser seg selv som totemisk eller blir ansett av andre som totemisk, betyr ikke det at samme formen for totemisme passer på neste totemiske samfunn er støtet på. Totemisme har en indre variasjon som må tas høyde for (Insoll 2011) fordi begrepet er *konstruert*. Begrepet eksisterer kun i antropologers sinn og har ingen konkret forankring i virkeligheten (Levi-Strauss 1964: s.10).

Totemisme er så vidt foreslått hos enkelte arkeologer som forklaring på bergkunst i Norden (for eksempel Shetelig 1922: s.145), men det er verdt å merke seg at totemisme i stor grad forsvinner fra bergkunsthistorien frem til Magnus og Myhre nevner denne religionsforklaringen som aktuell igjen (Magnus & Myhre 1976). Da totemisme er et såpass udefinert og mangesidig begrep er Insoll skeptisk til å si at materiell kultur er et uttrykk for totemisme. Han mener det er mer riktig å si at materiell kultur kan indikere noe som kan minne om totemisme (Insoll 2011: s.1007-8).

## **Animisme**

Animisme var det E.B. Tylor (som jeg utdyper på side 44-45) kalte det han mente var den tidligste religionen (Pals 2006). Han mente at skikkelser i drømmer og tanker om døden var utgangspunktet for at mennesker begynte å ilegge en sjel i "alt". Det førte til en tro på at alt og alle består av en kropp og en "ånd" - latin: "anima" - som ble til *animismen* (ibid). Tylor hadde i utgangspunktet en begrenset forståelse av animismens karakter, og han mente at ikke bare var ideen bak animismen barnslig, den var også feil (Bird-David 2002). Tylors religionsdefinisjon var "troen på overnaturlige vesener" (Pals 2006: s.26). Han karakteriserte animismen ikke som en religion i seg selv, men som en religionsteori (Insoll 2011). Tanken var at religionenes spede begynnelse var å ilegge alt en *anima*.

Bird-David er kritisk til å forklare animisme med moderne forståelse av selvet. Han eksemplifiserer med Ojibwa-indianerne. Han viser at da vi plasserer "person" under konseptet "mennesket", plasserer de "mennesket" under konseptet "person" ved siden av konsepter som

”vindperson”, ”dyreperson” osv. Synet på hva som utgjør en person og hva personligheten faktisk er, er altså fundamentalt ulike mellom vår moderne definisjon og Ojibwaenes definisjon (Bird-David 2002). Animismen er relasjonell i form av at ”personer” konstrueres og rekonstrueres i relasjoner med hverandre. ”Jeg relaterer, derfor er jeg” (Bird-David 2002: s.96). Animismen er altså ikke feil slik Tylor så den, den er et uttrykk for et annet verdenssyn. Et verdenssyn som ikke kan kalles en religion i seg selv, men som er et element i en forståelse av verden, en orientering som er forankret i hverdagslig praksis (Insoll 2011). Insoll spekulerer videre i om det kanskje er hensiktsmessig å gå vekk fra begrepet ”animisme” og heller applikere mer lokale ord på det som kan karakteriseres som nærliggende trosretninger (Insoll 2011: s.1006).

Det er for øvrig interessant å merke seg at selv om animisme er en klassifikatorisk kategori som ligger nært opp mot de øvrige kategoriene nevnt her, så blir ikke animisme ansett som en aktuell forklaring på bergkunsten før ganske sent. I dag mener blant annet Dowson (2009) at denne religionsforklaringen kanskje kan bidra mer enn den har til nå.

## **Jaktmagi**

Jaktmagi kan forstås på mange måter. Det er ikke én spesiell praksis, men heller et samlebegrep på sympatisk magi som omhandler erverv og økonomi. Sympatisk magi ble først definert av Frazer sent på 1800 tallet og går ut på at 1) like ting påvirker hverandre og 2) det som en gang har vært i kontakt vil alltid påvirke hverandre (Ucko & Rosenfeld 1967, Pals 2006). Det betyr at når en i veideristingens tid risset et bilde av en elg var det i praksis ingen forskjell mellom den elgen en hadde risset, og den elgen en jaktet på. Om elgen skulle jaktes på i etterkant av ristningen, eller om elgen som var felt ble risset i etterkant av jakten er uvesentlig. Poenget er at ved å risse elgen i berget skaper man en magisk kobling mellom de to entitetene. Konsekvensen av ristningen kunne være i praksis hva som helst fra det å ha hell i jakt eller det å ære dyret i etterkant av en suksessfull jakt eller risse elgen uavhengig av jakt bare for å sørge for at en opprettholdte elgbestanden i området osv. Jaktmagi er et uttrykk for sympatisk magi som sørget for en stabil økonomi.

Fenomenet beskrives i flere etnografiske skildringer. Salomon Reinach (1903) ser på etnografi bl.a. fra Australia, Gjessing (1936) henter etnografi fra Kongo og Fredrica de Laguna (1933) fra Alaska/Canada. Jaktmagi var også antatt at var årsaken til mye av

bergkunsten i Nord-Amerika men ifølge Whitley (2005) har innfødte selv avvist denne forklaringen.

### **Fruktbarhetsmagi**

64 av 65 veideristningslokaliteter som var oppdaget i 1945 lå i nær tilknytning til vann (Gjessing 1945: s.298). I og med at vann overalt er et uttrykk for fruktbarhet må det ligge magiske fruktbarhetsforestillinger også i bergkunstens betydning (ibid.). Figurer som avbildet samleiescener er en ytterligere forsterkning av teorien. Gjessing forankrer dette i aksiomet at regn og vann er universelle symboler for fruktbarhet (ibid: s.302). Terje Østigård er også enig i at regn og vann har i deler av verden blitt sett på som livgivende (Østigård 2011). Forskjellen ligger i at Østigård eksemplifiserer med jorddyrkende kulturer som for eksempel egyptere. Ingen steder kommer Østigård frem til konklusjonen at jegersankere så på vann som livgivende (ibid.). Han mener dog at vann kan ha hatt en sammenheng med sjamanistisk praksis der det kan se ut til at lyden av vann har vært sentral for sanseopplevelser og endra sinnstilstander (ibid.: s.44-5).

Fruktbarhetsmagi har også blitt foreslått som forklaring på deler av hulemaleriene på det Europeiske kontinentet, men i de tilfellene ikke i sammenheng med vann. En pekte da på selve avbildningene som en viktigere faktor. Dyr som er avbildet i en seksuell akt og/eller på vei inn i en seksuell akt ble tolket som et ønske om å stimulere til opprettholdelse eller vekst av gitt art (Ucko & Rosenfeld 1967). I noen tilfeller kunne tolkningen omfavne ubestemte figurer tolket som kjønnsorganer samt kvinneskikkelser og figuriner (ibid.). Gjessing (1945) drar også fruktbarhetsmagien videre fra vann over i avbildninger ikke bare av ”coitusscener” men også avbildninger av fisk da fisk representerer vannet.





## ARKEOLOGI OG RELIGION; FORENELIG?

Helleristninger blir stadig beskrevet og tolket som et uttrykk for en religiøs praksis eller som et ledd i et magisk ritual for eksempel i sammenheng med jaktlykke. Mange er enig i slike tolkninger av materialet og er enige i konklusjonene som blir dratt (for eksempel Gjessing 1936, 1945, Hagen 1976, Lewis-Williams 2002, Shetelig 1922). Andre er skeptiske (se for eksempel Bahn 1991). De konkrete, håndfaste bevisene vi har om fortidens kulturer er artefakter vi finner, eller i dette tilfellet, bergkunsten vi finner risset inn i berget. Formale metoder avslører handlingene til menneskene, men artefaktene sier i utgangspunktet ingenting om det indre liv til menneskene som skapte det vi ser. Hawkes løk er en modell som viser hvor tilgjengelig eller utilgjengelig ulike aspekter ved fortiden er. Løk er bygget opp av flere lag, og det er i følge Hawkes teori lettere å forstå det ytterste laget enn det innerste, fordi det ytterste laget er mer tilgjengelig. Fra ytterst til innerst finner vi 1) *teknikker*, 2) *økonomi*, 3) *de sosiale/politiske institusjonene* og 4) *religiøse institusjoner og spirituel liv* (Gamble 2004: s.88). Det er nettopp denne innerste sfæren som er aktuell når en forsøker å forklare bergkunst som et uttrykk for religion.

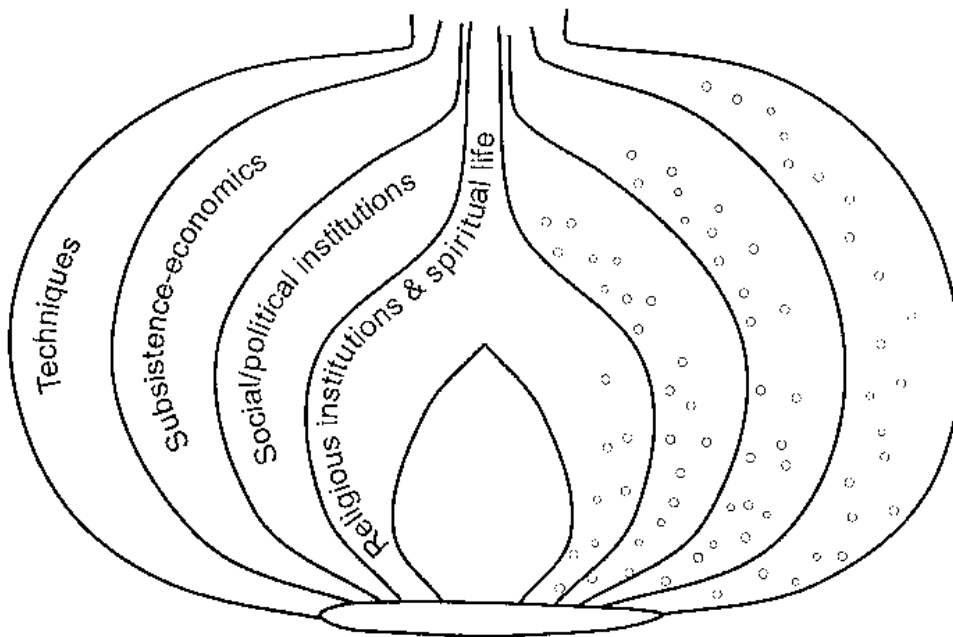


Fig. 6 Hawkes løk. (fra Gamble 2004: s. 88)

En beveger seg inn i et rom der vi i utgangspunktet ikke har noe kunnskap, ei heller en måte å erverve oss sikker kunnskap. Ingen arkeologiske funn kan noen gang med sikkerhet kunne fortelle oss om det religiøse liv til menneskene som levde her i steinalderen. Enkelte funn kan

få oss til å spekulere i om artefaktet var et ledd i et ritual eller et fragment av en religion, men vi vil aldri kunne etablere dette for sikkert (se for eksempel Maringer 1960). Det er derfor det er så lett å kritisere bergkunstforskning; fordi alt vi kan gjøre er kvalifisert gjetning. Ved å bruke metoder som analogier, formale metoder og informerte metoder vil vi få en innsikt i de umiddelbare omstendighetene til bergkunsten vi studerer, samt historiske kulturer som praktiserer lignende handlinger. Eskimoer som maler på berget, San-buskmenn som maler på berget, Aboriginere i Arnhemland som maler på berget og så videre. Ved å applikere det vi vet om deres handlinger og de resultatene de handlingene gir kan vi spekulere i om ikke de samme overbevisningene som ligger bak disse historiske kulturene også lå bak handlingene til de forhistoriske kulturene. Men vi kommer alltid tilbake til det samme poenget; vi kan aldri vite dette for sikkert. Formale metoder kan ta oss et stykke på veien, som vi så tidligere. Denne typen kunnskap gir oss en viss innsikt i selve figurens natur, men figurens natur vil ikke kunne direkte avsløre figurens bakenforliggende betydning. Her må vi igjen gjette oss frem til faktorer som kan ha vært sentrale for hva figuren faktisk betyr, i mangel på informerte kilder. I de tilfeller vi oppdager sammenfallende faktorer som for eksempel tilknytning til vann er det nærliggende å tro at dette er en faktor som er viktig for figurenes underliggende betydning. Men det er ikke gitt; kanskje ble figurene risset i vannkanten fordi det er i vannkanten en finner glattskurede berg som egner seg bra til å risse på. De fleste figurene har også et svært sammenfallende motiv; store jaktbare dyr, gjerne elg, rein og hjort. Er dette en faktor som kan fortelle oss noe om den underliggende betydningen? Elg, rein og hjort er de største jaktbare landdyrene i sine respektive regioner. Det er altså tydelig at det største dyret i den lokale faunaen var sentralt. Dessverre forklarer ikke dette nøyaktig hvilken posisjon de store dyrene hadde. Var de ettertraktet vilt? Var de guddommer? Var det de eneste dyrene en trengte hjelp fra høyere makter for å jakte på? Igjen må vi gjøre kvalifiserte gjetninger for å prøve å komme frem til et svar.

For at arkeologien skal kunne bidra på en vitenskapelig måte til religionsforskning må en tilnærme seg emnet holistisk. Å undersøke en kultur partikularistisk – bare en del eller et element i kulturen – vil ikke gi tilfredsstillende mengde materiale til å kunne uttale seg om religiøse aspekter ved gitt kultur (Insoll 2004). For eksempel kan gravmateriale og gravskikk kan være interessant å inkludere. Av de tidligste tegnene vi ser av en tro på noe mer en det livet vi lever her og nå ser vi i de første gravplassene (Maringer 1960). Ved å begrave et individ med gravgaver peker det mot en kultur som tror på et liv etter døden. Døden er ikke slutten, kun en overgang fra det livet vi erfarer her og nå over til noe annet. Det en da må

være klar over og alltid ha i bakhodet er kronologien. Det må være en sammenheng mellom gravskikken og bergkunsten før vi kan begynne å trekke konklusjoner. Dette er ikke noe som forekommer ofte, spesielt ikke når det er snakk om veideristninger, men en bør likevel være åpen for at andre aspekter også kan fortelle oss noe om religion. Hultkrantz (1986) mener det er kun to metoder som kan tas i bruk for å nå religionen i forhistorien; en direkte historisk tilnærming ved bruk av analogier, eller en komparativ religiøs-økologisk tilnærming. Sistnevnte er et eksempel på en holistisk metode, men også her er grunntanken analogier.

For at arkeologer skal kunne studere fortidens religioner må en ta høyde for at en uansett legger frem hypoteser utledet fra materiale, uten sikkerhet for om hypotesen er korrekt eller ikke. Insolls (2004) gjennomgang av nåværende teoretiske retninger som partikularistiske tilnærming, postprosessuell tilnærming og kognitivprosessuell tilnærming viser at ingen teoretisk retning er komplett. Vi som arkeologer må ta høyde for at uansett retning vi går har det valget konsekvenser. Et resultat med to streker under svaret er ikke oppnåelig innenfor de rammer som teoretisk arkeologi setter. Religionen eksisterer i sinnet til de som utøver den, og det vil vi aldri få tak i arkeologisk (Insoll 2004: s.150).

Hvis vi derimot godtar premisset at religion gjennomsyrrer alle aspekter ved en kultur slik Insoll mener, vil vi kunne se aspekter, om enn vage, i absolutt all materiell kultur. Økonomi, teknologi, bosetningsmønster og bergkunst vil alle på hver sin måte bidra til at arkeologer kan få en forståelse av det religiøse livet til kulturen han/hun undersøker. Dette betyr videre at vi *må* anse bergkunst som en bærer av i det minste et snev av den religiøse arven fra gitt kultur. Bergkunsten vil ikke kunne fortelle hele historien, den vil vi aldri få tak i, men bergkunst kan fortelle et fragment av den historien, og kan teoretisk suppleres av andre kulturelle uttrykk (ibid.).



## PALS' ÅTTE TEORIER

Dette kapittelet er en redegjørelse av de åtte teoriene i boken "Eight Theories of Religion" av Daniel Pals. Samtlige bør anerkjennes som kjemper i sine respektive vitenskapelige retninger selv om enkelte av teoriene er sterkt kritiserte i dag. Teorien til Tylor og Frazer om magi og religion er mye brukt av arkeologer spesielt på tidlig 1900 tall. Jeg mener deres arbeid har påvirket bergkunstforskningen i stor grad og er derfor også svært interessante for mine problemstillinger. Flere av de andre teoretikerne som tas opp støtter seg og mye til Tylor og Frazer, noe som gjør også de teoriene interessante. Hvis Tylor og Frazer var anvendelige for arkeologer tidlig i det 19 århundre er andre teorier som er utviklet med innspill av Tylor og Frazer anvendelige i arkeologien i dag? Moderne religionsteorier kan bidra til bergkunstforskningen, og en publikasjon som strekker seg fra tidlige teorier og fram til i dag tilfredsstillende det behovet jeg har i denne sammenhengen. "Eight Theories" er et naturlig valg som en oversikt over hvor religionsteorien står i dag både med tanke på forståelsen av hva Tylor og Frazer mente, og hvor forståelsen av religionsteori befinner seg i dag. Jeg vil oppsummere de viktigste punktene til hver enkelt teoretiker slik at leseren står igjen med en grov ide om hva de mente eller mener. I tillegg har jeg et eget avsnitt under hver teoretiker der jeg presenterer Pals' kritikk av hver teoretiker og/eller teori.

### **Sir Edward Burnett Tylor og Sir James George Frazer**

Tylor undersøkte i 1871 tradisjonelle samfunn for å få frem en helhetlig og fundamentert teori om kultur og spesifikke aspekter ved kultur (blant annet religion). To premisser lå til grunn for Tylors teori: 1) psykisk uniformitet i menneskerasen og 2) intellektuell utvikling/forbedring over tid (Pals 2006: s.22). Dette legitimerer at (1) like ideer på ulike sider av kloden har utspring i at mennesker har en lik psyke. Forskjellige ideer forklares ved ulik plassering i en utviklingsskala. Enkelte ideer er ikke like utviklet som andre ideer. Da utviklingen skjer i ulike hastigheter i ulike deler av verden finner vi i dag (2) eksempler på mennesker som er i de laveste trinnene i utvikling og mennesker som er ved de høyeste trinnene

Tylors definisjon på religion var "troen på overnaturlige vesener" (Pals 2006: s.26, min oversettelse). Han antok at de første religioner sprang ut fra tanken om hva som skiller død fra

livet, og hvilke skikkelser som opptrer i drømmer. Antagelsen sier videre at dette førte til troen på en menneskelig sjel eller ånd. Dette er grunnlaget for det vi kjenner som - og som Tylor anså som ur-religionen - *animismen*. Han påstår at all religion har et felles utspring som har vært animisme. Da menneskers psyke er like, og intellektet utvikler seg fra lavt til høyt og i forskjellige hastigheter, ser Tylor animismen som begynnelsen, polyteismen eksemplifisert med gresk mytologi som mer utviklet, og vestens monoteisme som toppen av utviklingsstigen.

Frazer legger de samme premisser som Tylor til grunn og hans teorier bygger mye på Tylor for øvrig, men de skiller lag når Frazer sier at ”primitive” sinn ikke styres av ett tankesett men to; magi og religion. En må forstå begge og deres forhold seg imellom for å forstå ”det primitive sinn”. Begrepet magi blir forstått som en kraft som kan påvirkes enten positivt eller negativt. Frazer kalte det ”*sympatisk magi*”. Sympatisk magi fungerte på to måter; imitativ (lik påvirker lik) eller smittsom (del påvirker del). Et bilde av en elg og en elg påvirker hverandre fordi de er like, og et hårstrå påvirker mennesket det kom fra fordi en del av helheten påvirker de andre delene. Religion skiller seg fra magi ved at personligheter (guder) kan *velge* enten å svare på våre bønner eller overse oss (Pals 2006: s.39). Der magi var bundet av menneskets handlinger kunne gudene velge å enten høre på eller overhøre menneskets ønsker. Dette mener Frazer er en utvikling oppover stigen da det er et mer korrekt bilde på verden. Det vil si det er ikke alltid årsak (magi, bønn) fører til virkning (konsekvens, guddommelig hjelp). Han er enig i Tylors teori om religions utspring, men utvider med å si at magi var religionens forløper.

### *Kritikk*

Mye kan i dag kritiseres på Tylor og Frazers teorier. For det første henter de data fra omtrent hele verden og setter dette sammen slik det passer egen teori, uavhengig av kronologi og geografi. For eksempel om kultur A har et ritual som ligner kultur B's ritual forventer Tylor og Frazer at det som gjennomføres hos A også gjennomføres hos B, selv om en ikke har indisier på dette.

Det evolusjonistiske synet de hadde er kritikkverdig i seg selv, og her synder flere av teoretikerne i ”Eight theories”. Tylor og Frazer antar at en kultur med monoteistiske trekk er høyere utviklet enn andre kulturer, og kulturer med magiske trekk er lavere utviklet enn de

fleste andre. Dette er utelukkende forankret i påstanden om at menneskets kultur utvikler seg på en skala fra lavt (magi) til høyt (monoteisme).

Et siste poeng er at Tylor og Frazer anser oppkomsten av religion utelukkende som et intellektuelt behov for å forstå verden, ikke som et sosialt fenomen. Dette er en påstand som ikke nødvendigvis er feil i utgangspunktet, men som vanskelig kan etterprøves og bevises/falsifiseres.

## **Sigmund Freud**

Freuds interesse for religion grunnes i hans ønske om å forstå det menneskelige sinn. Som lege og psykoanalytiker mente han at undertrykkelse av sinnets behov fører til nevroses. Han mente at religion i praksis var en undertrykkelse av egoet, ergo så han på religion som en universell, tvangsmessig nevrose (Pals 2006: s.65).

Freud mener at evolusjonismen er en grunnleggende naturlov også for menneskets sosiale utvikling, slik Tylor og Frazer mente. Derfor kan han trekke lange linjer gjennom historien fra tidlige samfunn og til i dag. Tidlige samfunn var totemiske og hadde visse tabuer, det vil si regler som forhindret dem i å gjøre noe "alle" ville gjøre (ellers hadde det ikke vært behov å gjøre det til et tabu). Totemdyret skulle ikke drepes, utenom i spesielle totemiske ritualer da det også ble fortært.

"The future of an illusion" tar for seg religion i dag. Vi søker alle tilbake til barndommens ansvarsløse tilværelse med en forelder som passer på. Som voksen kan vi kun nå dette gjennom å tro på en Gud som tar vekk naturens råskap, som fjerner frykten for døden og belønner oss når vi følger de moralske lovene han har satt. Freud forklarer at vi i forhistoriens uutviklede sinn hadde behov for religion, men i dagens utviklede sinn må vi slippe på disse illusjonene om en Gud å heller støtte seg til vitenskap og rasjonalitet (ibid.: s.71). Mot slutten av sitt liv hevdet han at monoteismen (ved jødedommen) sprang ut ifra sinnets behov om å la nevrosen komme til overflaten. Freud påstår at jødene tok livet av Moses og monoteismen for så å fortrenge handlingen. Etter noen hundre år kom denne fortrenkte hendelsen til overflaten igjen og gjorde seg gjeldende i deres kollektive sinn. Freud mener altså å forklare religion ved hjelp av psykoanalysen. Religion appellerer til mennesket fordi den uttrykker ubevisste behov vi mennesker har.

## *Kritikk*

Freuds teorier er utelukkende forankret i vestlig, monoteistisk religion. Dette er problematisk fordi vi ikke vet hvordan hans teorier eller hans tanker ville forholdt seg til religion på et mer universelt plan. Hva med tradisjonelle religioner? Hva med religioner hos stammesamfunn som for eksempel aboriginere? Hans teorier er mindre hel på grunn av denne mangelen.

Freud kan heller ikke bevise mange av teoriene sine. Han forteller veldig mye om Jødernes historie, men han forteller en historie det er vanskelig å finne belegg for, annet enn i hans egen psykoanalytiske modell. Verken historikere eller bibelforskere vil kunne støtte Freuds teori om for eksempel Jødernes drap på Moses.

Resonnementene hans bærer preg av å være sirkulære. Han begynner med å si at bønn er en unormal handling, altså at den er forankret i en irrasjonell del av underbevisstheten. Videre mener han at bønn er en like unormal handling som for eksempel sinnssyke mennesker gjør, hvis handlinger stammer fra irrasjonell underbevissthet. Ergo er bønn et utspring fra irrasjonell underbevissthet. Men da har Freud allerede antatt at bønn er irrasjonelt og styrt av underbevisstheten, nettopp det han forsøker å bevise i utgangspunktet. Hans antagelser ligger til grunn for det han klassifiserer som bevist. Psykoanalysen blir i dag ikke regnet som vitenskap da resultatene ikke er forankret i vitenskapelige, etterprøvbare metoder.

## **Émile Durkheim**

Durkheim regnes som en av sosiologiens fedre. Hovedpåstanden til Durkheim er at alle sider ved livet, arbeid, familie, personlighet, religion og så videre må sees i lys av samfunnet det opptrer i. Uten samfunnet ville ingenting av dette eksistert. Freud mente en ikke kunne redegjøre for menneskets sinn uten å belyse temaet religion, og Durkheim mente det samme for samfunnet. Durkheim er uenig i definisjonen av religion som Tylor framla. Han mener overnaturlige vesener ikke har noe med religion å gjøre. Han bryter også med Frazers ide om magi og religion og sier at magi er et personlig anliggende mens religion er et sosialt fenomen. Det er meningsløst å studere hypotetiske forhistoriske religioner mener Durkheim, og søker heller det han anser som den eldste religionen vi har; totemisme. Han mener totemet er et symbol på en kraft som er større enn menneskene, og samtidig et symbol på klanen. Når en tilber totemet tilber en sitt eget samfunn (Pals 2006: s.101). Durkheim er også innom



tabuer og mener grunnen til at de er til stede er slik at vi skal undertrykke egoet til fordel for samfunnet eller fellesskapet. Dette går igjen i hans teori. Det totemiske ritualet å drepe og å spise totemdyret er en måte der en kan få den guddommelige kraften fra sitt totem og samtidig hengi egoet til fordel for gruppen. Religionens mening er ikke intellektuell men sosial (Pals 2006: s.107).

### *Kritikk*

Også Durkheim gjør samme feilen som Freud; han begynner med en antagelse som er svært nært opp mot det han forsøker å bevise. Durkheim sier at *det religiøse = det sakrale* og *det sakrale = det sosiale*. Ergo *det religiøse = det sosiale*. Han resonnerer sirkulært.

Durkheim baserer sine teorier på etnografi henta fra Aboriginerne. Det er i utgangspunktet greit, men det har blitt kritisert at Durkheim for det første hadde mye av teorien klar før han hadde tilgang til dette materialet, og for det andre at kvaliteten til etnografien tvilsom. Hvis kildene er feil er teorien feil. Hvis etnografien viser svakheter har teorien svakheter. Hvis Durkheim direkte misforsto etnografien vil teorien kunne sees bort ifra. Durkheims bruk av etnografi er ikke god nok til å forsvare hans konklusjoner (Pals 2006).

Til slutt er han for reduksjonistisk. Han reduserer religion til en effekt som er styrt av sosiale mekanismer, og behandler det ikke som et fenomen i seg selv.

### **Karl Marx**

Marx regnes som kommunismens far og kommenterte fenomenet religion i liten grad i forhold til klasseskiller og sosiale systemer. Hovedfokus lå på hvordan kapitalismen undertrykte massene til å skape mer enn de får betalt, og på den måten kunne ledelsen ta ut overskuddet til egen vinning. Dette er et ujevnt system som over tid vil bli så ustabil at det blir opprør fra lavere klasser. Resultatet av opprøret vil enten bli overklassens seier og ingenting forandrer seg, eller lavere klasser seirer og systemet vil roe seg ned igjen i en noe annen form. Men med mindre kapitalismen blir byttet ut fullstendig vil dette mønsteret gjenta seg igjen og igjen.

Marx mente at samfunnets grunnmur var økonomien, og alle andre aspekter ved kulturen kalte han ”superstruktur”, altså strukturen bygget oppå grunnmuren. Religion er en del av

denne superstrukturen. Religion er også en illusjon folket bruker for å takle grunnmurens realitet, samtidig som den brukes av overklassen for å undertrykke arbeiderne. Religion er opium for folket (Pals 2006: s.134). Verken Gud eller andre overnaturlige vesener finnes, så et løfte om en plass i Himmelriket etter et liv med lidelse er en illusjon slik at arbeiderne skal godta grunnmuren (økonomien) samfunnet er bygget på. Ikke før religion blir forkastet vil en kunne oppnå sann lykke, fordi å forkaste religion er å forkaste grunnen til at religion er tilstede, altså det undertrykkende systemet (Pals 2006: s.137).

### *Kritikk*

Marxs religionsteori er mer en teori om Kristendom enn religion generelt. Selv om han aldri snakker om enklere samfunn og deres religioner vil teoriens indre logikk si at samfunn som er enklere være mer eller mindre uten religion, fordi økonomien tilsier at religion er unødvendig. Dette har aldri blitt observert, og anses for å være feil. Alle samfunn som er observert, uansett hvordan de styres, har en eller annen form for religion.

Videre mener Marx at økonomien er grunnlaget for alt i samfunnet, religion inkludert. Altså vil endringer i økonomi bety endringer i religion. Men hva med små endringer, hvorfor har ikke de gitt utslag? Og hvordan forklare eksempler der økonomien endres men ikke religionen? Å si at økonomi er den eneste utløsende faktoren i samfunnet er en grov, og feilaktig forenkling.

Til slutt kanskje det viktigste; hans politiske og hans økonomiske teori er selvmotsigende. Det politiske maktskiftet Marx ser for seg leder til at arbeiderne som blir undertrykket, ender opp med å bli undertrykket av en ny, kommunistisk ledelse. Alle spørsmål mot ledelsen må sees som en motstand til ledelsen og er dermed fiendtlig. Arbeiderne må finne seg i ny ledelse som det ikke kan stilles spørsmål ved. Den økonomiske modellen er også selvmotsigende fordi Marx mente at det var kun menneskelig kraft som skaper verdi, ikke maskiner. Det betyr at mannsterke bedrifter blomstrer mest, men det er ikke nødvendigvis korrekt. Når hele grunnlaget for Marxs teorier blir ustødig, svekker det også Marxs teori om religion.

## Max Weber

Max Weber regnes også som en av sosiologiens fedre. Han innførte begreper som *verstehen* (tysk: *forståelse*), *idealtyper* og *verdier* som er essensielle for sosiologien som vitenskap. En av hans viktigste verker, ”Den protestantiske etikeren”, er en slags omskriving av Marx. Der Marx mente at religionen var en del av superstrukturen til økonomien mente Weber at religionen (protestantismen) var årsaken til kapitalismen slik vi kjenner den. Den protestantiske etikeren er indoktrinert med at den korrekte måten å leve på ovenfor Gud er å jobbe hardt og å spare sine penger som igjen kan føre til økt velstand. Protestantismen førte altså til kapitalismen. I senere verker fortsetter Weber med å si at karisma er en utrolig viktig sosial aktør (noe han nevnte i sin første bok) og skiller ut tre idealtyper: magikeren, presten og profeten. Disse er frontfigurer for ulike typer religioner, men samtidig kan alle finnes i en og samme religion. Profeten har for eksempel vært utgangspunktet for kristendom, men ga makten over til et presteskap etter sin død slik at budskapet ble holdt konservativt og i system slik at det kunne føres videre. Webers religionsteori handler om at religion utfolder seg slik kulturen og geografien tillater det. Karisma er for religionen det en gnist er for ilden; den utløsende årsaken til religionens begynnelse slik den praktiseres i øyeblikket. Men de fleste praktiserende er lekfolk, mennesker som ikke har den innsikten som for eksempel profeten har. Derfor blir religionen over tid formet etter kulturen og geografien. For eksempel mener Weber at rurale bønder som har blitt ”frelst” lett faller tilbake til eller inkluderer magi og mirakler for at været skal være på deres side og sørge for gode avlinger (Pals 2006). Dette er kjernen i Webers teori om religions oppkomst slik jeg ser det. Religion oppstår av faktorer som er avhengig av tid og sted, forskjellige faktorer ligger til grunn for hvert enkelt tilfelle. Poenget er at religion er en eller flere personers karismatiske evner til å formidle et budskap om ”sannheten”, og kulturens evne til å opprettholde denne ”sannheten” (Pals 2006).

Weber er ikke tilhenger av evolusjonismen slik alle teoretikere vi har sett på til nå var. Han mener ikke religion har utviklet seg fra det enkle til det komplekse. Han merker seg for eksempel at magi var mer fremtredende i Europa i middelalderen enn i tidlige jødiske samfunn.

## *Kritikk*

Max Webers arbeid bærer preg av å være lite konsekvent til tider. Selv hans disipler har pekt på dette. Weber sier at religiøse tanker er uavhengig av ytre påvirkninger, men når han forklarer religion og religiøse trekk bruker han flere ytre faktorer som geografi, sosial-, kulturell- og økonomisk setting samt andre materielle omstendigheter. Weber skiller seg her ikke mye fra Karl Marx (Pals 2006).

Weber presenterer også flere generelle kategorier som skal være verktøy for sammenligning. Men arbeidet hans for øvrig er så nøyaktig og detaljert at ethvert forsøk på å generalisere blir umulig. Da blir også kategoriene overflødig og arbeidet hans bærer preg av å være god historisk vitenskap enn vitenskapelig sosiologi (ibid. s.188).

### **Mircea Eliade**

Durkheim, Marx og Weber har alle forsøkt å forklare fenomenet religion som et uttrykk for noe annet. Mircea Eliade, mente at man må forklare religion på bakgrunn av seg selv. Religion er like ekte som samfunnet eller økonomien, og fortjener derfor å ha plassen ”årsak” i stede for ”virkning” (ibid. s.197).

For å forstå religion må vi forstå religionens historie, og da må vi ut av vårt eget moderne skall og forstå hvordan det *arkaiske* mennesket så verden. Overalt finner vi at det arkaiske mennesket har sett verden som én profan, hverdagslig og relativt uviktig sfære av eksistens, og én sakral, hellig, mektig, guddommelig og viktig sfære ved eksistens. Det sakrale er den abstrakte følelsen av at det finnes noe større enn seg selv, som nås gjennom myter og symboler. Alt kan i prinsippet bli et symbol i det massene anerkjenner det som et uttrykk for det sakrale. Vi finner slike symboler for eksempel i det kristne korset eller muslimenes Kaaba. Det kan også være en okse eller solen eller lignende. En del naturelementer blir personifisert gjennom mytene, som for eksempel solgudene, månegudene, himmelgudene, jordbruksgudene eller lignende.

Videre mente Eliade at det arkaiske mennesket har en ide om et utgangspunkt der kun det sakrale eksisterte. Adam og Eva i Edens hage for eksempel. Teorien til Eliade er at alle søker tilbake til dette øyeblikket, et øyeblikk utenfor *historien*. Arkaiske religioner er religioner som

personifiserer naturen. Historisk religion er religioner som fokuserer på *hendelser mellom Gud og mennesket*. Med monoteismen blir i økende grad historien hentet frem og naturen skjøvet tilbake (Pals 2006: s.217), men det sakrale vedvarer. Det vil alltid være tilstede, uansett hvordan det uttrykkes.

### *Kritikk*

Eliade beskyldes nærmest for å ikke være objektiv i sin vitenskap. Enkelte har pekt på ham som en troende kristen som har bakt sitt eget budskap inn i sin forskning og er derfor ikke objektiv. Dette er ikke blitt bevist pr i dag, og slik sett er det ingen verdi i den kritikken. Å ha et religiøst standpunkt skal ikke trekke ned forskningen. Men hvis det kan vises til at Eliade har fattet sine konklusjoner for å vise at kristendommen er overlegen må hans forskning trekkes i tvil.

Det er en del forvirring rundt enkelte sentrale begreper. For eksempel mener han at symbolet i seg selv, som binder det sakrale og det profane ikke er viktig. Det viktige er strukturen eller *koblingen symbolet gjør*. Andre steder sier han at treet er et overlegent symbol, noe som kan være korrekt bare hvis symbolet i seg selv faktisk *er* viktig. Også begrepet ”det sakrale” skaper noe forvirring. Begrepet later til å endre form avhengig av hva den troende legger i det, og Pals spør seg hva er den vitenskapelige verdien i et ord som kun er en motpol til det profane, uten å ha et spesifisert innhold? (Pals 2006: s.225).

Eliades metode er kritisert for å være for lik Frazers metode; å observere samfunn i tid og rom og å hente ut fakta som passer inn i egen teori. En kan argumentere for at en må plukke litt for å komme frem til en universell teori på det planet Eliade forsøker, men hver gang en historiker eller antropolog kan vise til resultater som motbeviser Eliade skapes en ny sprekk. Nok sprekker vil få hele Eliades teori til å kollapse.

### **Sir Edward E. Evans-Pritchard**

Evans-Pritchard anses som en av antropologiens viktigste bidragsytere. Han gjorde flere svært godt gjennomførte antropologiske undersøkelser, henholdsvis hos Azandefolket og Nuerne begge situert i sentral-Afrika. Det er på dette grunnlaget han presenterer sin forståelse av religion.

Evans-Pritchard åpner med å si at tidligere studier gjort på religion er utelukkende spekulerende. Samtlige av de teoretikerne vi har sett til nå har satt seg i ”de primitives” sko og gjettet ut ifra hvordan de selv ville forstått verden. Tylor hadde tatt utgangspunkt i drømmene sine, Frazer hadde startet med magi og utviklet det til vitenskap med tiden, Freud ville trodd på en allfader for å lindre hans angst mot verdens ondskap og så videre (Pals 2006: s.251). Videre mener han at sosiologer er mer på riktig spor (helst Durkheim) men også her blir det en del spekulering som til syvende og sist er ubrukelig. Det betyr dog ikke at alt er bortkastet, det ligger alltid et snev av sannhet i det de tidligere teoretikerne har ytret. Religion henger sammen med intellektet på et vis, det henger også sammen med følelser, og det er en viktig del av det sosiale samfunnet for øvrig. Men religion kan ikke forklares på bakgrunn av bare én av disse faktorene. For å forstå religion må vi heller ikke begrense oss til kun ”primitive religioner” men forstå religion slik den ytres også i det moderne samfunnet vi lever i. Evans-Pritchard mener også at religion må forstås på bakgrunn av religion. Det må kunne utdypes og forklares innenifra, ikke utenifra med eksterne forklaringsmodeller og faktorer (Pals 2006: s.253). Evans-Pritchard viste til religion på mikronivå. Han viser til studiet av to spesifikke grupper i det sentrale Afrika, mens for eksempel Frazer og Eliade henter materiale fra hele verden. Det resulterte i en smal teori som effektivt punkterte eller satte sprekker i mer ambisiøse, universelle teorier. Evans-Pritchard søkte flere dyptgående antropologiske undersøkelser for å kunne over tid gi et dypere og mer korrekt bilde av hvordan religion faktisk påvirker mennesker både i tradisjonelle og moderne samfunn

### *Kritikk*

Den kanskje største kritikken Pals (2006) viser til mot Evans-Pritchard er nettopp det at han i praksis ikke har en teori om religion. Han presenterer en teori om den religiøse praksisen til to spesifikke kulturer, men ingen teori om religion generelt. Dette var noe Evans-Pritchard var klar over selv. Han mente at tiden ikke var moden for en slik teori. Ved å samle mye etnografi fra mange småskalasamfunn vil en *etter hvert* ha så mye materiale at en kan begynne å dra konklusjoner i større skala.

Hans arbeid har hjulpet oss å forstå tradisjonelle samfunns tankesett bedre. Han viste at samfunn som lever mer tradisjonelt ikke er dumme eller uintelligente slik for eksempel Tylor mente (ibid.) men at de ikke stilte spørsmål til magi fordi de har en egen form for logikk.

Samfunnet deres var således ikke annerledes fra vårt samfunn. Men i vårt samfunn har vi både grupperinger som stiller spørsmål ved verden, og de som ikke gjør det. Altså har vi i praksis ulike samfunn. Hvordan har det seg at for eksempel Azandefolket er så unisone i sitt forhold til verden at *ingen* stiller spørsmål ved den magiske praksisen? Dette svarer ikke Evans-Pritchard på.

Til slutt må det sies at Evans-Pritchard er noe utålmodig når det gjelder andre teoretikere. Han avskriver andre teorier og metoder relativt kjapt, uten å se at faktisk er det flere teorier som stemmer noenlunde bra med det materialet han samlet inn (som for eksempel Rudolf Ottos teorier (Pals 2006: s.255)). Han avskriver også all bruk av ”hvis-jeg-var-hest” metoden som går ut på å rekonstruere forhistoriske sinn og tanker. Istedenfor å kritisere hvordan metoden er brukt (som kan være både bra og dårlig) kritiserer han *at* den er brukt.

## **Clifford Geertz**

Religion er:

”a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.”  
(Pals 2006: s.270).

Dette er vanskelig å forklare i korte, presise termer. Geertz mener at religion formidles av et system av symboler som etablerer hvordan verden ”faktisk er”. Religion er et ledd i kulturen som helhet, men det er det ene leddet som kan fortelle deg hvordan virkeligheten faktisk fortone seg. Videre mener Geertz at den religiøse sfæren har en spesiell status hos mennesker, nettopp fordi den viser oss hvordan verden faktisk er. Verdenssynet jeg har skaper en spesiell følelse i meg, og de følelsene forteller meg at mitt verdenssyn er riktig (Pals 2006: s.272). Ritualer skaper disse følelsene og motivasjonene til å forsterke troen på at religionen formidler virkeligheten, og på den måten forsterker/opprettholder religionen seg selv. Altså spiller ritualene en svært sentral rolle i hvordan Geertz forstår religion. Symbolene etablerer kraftige stemninger og følelser i mennesker ved å forme en generell forestilling om hvordan realiteten er, samtidig som det kler denne forestillingen i en aura av fakta slik at stemningen og følelsene virker unikt realistisk (Pals 2006: s.270, min oversettelse).

Det er også essensielt å forstå Geertz's mening om at sosiale strukturer ikke kan forklares slik naturvitenskapen kan forklare noe. De sosiale strukturene må *tolkes*. En handling kan ha en spesiell betydning, men den trenger ikke å ha det. Geertz innfører her begrepet "tykk beskrivelse". Eksemplet sier at to venner blunker begge til en kvinne. Den ene er interessert i kvinnen, mens den andre har fått noe i øyet. Handlingen er den samme, men "meningen" med handlingen må tolkes ut ifra situasjonen. Der naturvitenskapen søker en hel teori som forklarer "alt" må sosiologer og antropologer søke i detaljene uten å redusere religion - eller andre aspekter ved samfunnet - ned til noe de ikke er. Men det stopper ikke der. Evans-Pritchard uttalte at målet er detaljert etnografi fra mange områder som til syvende og sist kan sammenfattes til en større, overordna teori om religion. Geertz er uenig. Han mener at selv om en kan se likheter og forskjeller så er ikke situasjonene uten videre koblet sammen. Handlingene må forklares på bakgrunn av settingen de blir gjennomført i, en "tykk beskrivelse".

### *Kritikk*

To punkter er verdt å nevne om Geertz. For det første påstår han at antropologi er en vitenskap, men sier også et annet sted at det ikke er vitenskap som søker lover, men en tolkende vitenskap som søker mening. En kan for så vidt gi Geertz rett i at innsamling av kunnskap er pr definisjon vitenskap, men det er påpekt at Geertz har i tilfeller overtolket materialet istedenfor å faktisk gjengi faktaopplysningene i situasjonen. En slik overtolking vil distansere arbeidet fra vitenskap.

Også hans direkte tolkning av religion er kritisert i form av at han mener religion er verdenssyn og etos som påvirker hverandre. Dette er en selvfølge, mener Pals (ibid. s.287). Hvordan skal en kunne tro på en Gud (verdenssyn), men leve som om det *ikke* finnes en Gud (etos)? Geertz uttaler det åpenbare, om enn med god retorikk. Videre neglisjerer han ofte verdenssynet i likningen sin. Han vektlegger etos svært mye mer enn verdenssyn, selv om de to skal være likestilt ifølge ham selv. Ideen bak følelsen havner i skyggen av selve følelsen og handlingen den inspirerer. Pals merker seg også at etos er forklart svært ulikt to steder (Indonesia og Marokko) men verdenssynet deres er omtrent helt likt. Hvordan kan dette ha seg? Ved å fokusere mye på etos "sniker" Geertz seg unna dette problemet.



## Avsluttende kommentarer

Jeg anerkjenner at dette er en svært grov skissering av hver enkelt teoretiker. Dette er store navn med mange publiserte artikler, bøker og ikke minst teorier bak seg, og det skal godt gjøres å oppsummere dem på en verdig måte noe særlig kortere enn det Pals har gjort. Jeg har likevel gjort et forsøk slik at leseren skal ha en grov forståelse for hva hver teoretiker mente. Samtlige teoretikere vil bli gjeldende videre i oppgaven. Selv om ikke for eksempel Max Weber i sin teori snakker om arkeologi, ”primitive samfunn” eller lignende kan han bidra til oppgaven på sin egen måte. Følgelig må han – og alle andre – være en del av oppgaven til siste side. Hvis de ikke blir med risikerer jeg å gå glipp av verdifulle innspill i en senere diskusjon, og jeg vil heller sitte igjen med å vite at enkelte teoretikere ikke var anvendelige i min problemstilling enn å lure på om teoretikeren allikevel *kunne* bidra med noe hvis jeg ikke hadde ekskludert ham tidlig i oppgaven.

Faghistorien forteller oss om en del religionsforklaringer applikert på bergkunst, men disse er hentet fra spesifikke etnografiske kilder. På en måte kan en si at omtrent alle religionsforklaringene som blir nevnt (fruktbarhet, sjamanisme, jaktmagi og så videre) har kilde i religionsteorien(e) til Tylor og Frazer. En kan dermed spørre seg om det er hensiktsmessig å bevege seg utenfor denne sfæren der magi er grobunn for teorien? Marx og Webers teorier om religion strekker seg inn i det moderne samfunns forhold til religion, og hvordan en kan forstå religion som fenomen på bakgrunn av hvordan det utspiller seg i samfunnet vi kjenner og tar del i hver dag. Det betyr likevel ikke at deler av deres teorier ikke er anvendelige for mine problemstillinger. Samtlige teoretikere vil bli tatt hensyn til videre i oppgaven.



## RELIGIONSTEORIER I BERGKUNSTFORSKNING

Slik jeg ser det er det lagt frem mange religionsforklaringer på hva bergkunsten betyr, men omtrent alle ligger innenfor et teoretisk rammeverk som er noe foreldet. Det var Tylor som i sin tid foreslo animisme som den første religionen, og Frazer som foreslo magi som en forløper til ”primitiv religion”. Selv om vi har gått vekk fra den ”primitive” biten er ikke de overordna religionsteoriene nødvendigvis blitt bytta ut. Magi og animisme blir fremdeles nevnt som mulige forklaringer, kanskje spesielt magi, men også animisme er i vinden (Dowson 2009, Sognnes pers.med.). Det var Tylors *definisjon* som naturlig ga at animismen måtte være den første religion. I det en begynte å tro på ånder eller overnaturlige vesener (anima) er religion et faktum da religion per Tylors definisjon er troen på overnaturlige vesener. Tylors idé har således blitt applikert i bergkunstforskningen. Frazers påbygg av Tylors opprinnelige teori er mer brukt, da Frazer gjorde et klart skille mellom magi og religion. Magi var utgangspunktet, forløperen til religion. Da en i forhistorien innså at magi var ”feil” (ikke hadde en reell effekt) gikk en over til å se på verden som fylt av ånder som kunne velge å enten gjøre slik en ba om, eller la være. Dette er nærmere hvordan verden faktisk fungerer, noen ganger når vi håper noe skal skje så skjer det, noen ganger skjer det ikke. Ergo er religionen (animismen) et steg opp på den sosiale evolusjonistiske stigen til 1900 tallets vitenskapsmenn (Pals 2006). Dette er veldig i tråd med Gjessings teorier om bergkunst som går fra en individualistisk jaktmagi over til en kollektiv jaktmagi med en sjaman i spissen (Gjessing 1936, 1945). Gjessing har ikke nevnt animisme, og følgelig er jeg skeptisk til å dra Tylor inn under Gjessings resonnering, men grunnlaget til Gjessing ligger i aller høyeste grad innenfor Frazers teori om magi. Lokaliteten Hammer faller innenfor forklaringer slik Gjessing kommer med. For eksempel kan en anse antall fugler på lokaliteten som et indisium på at fuglen var et yndet jaktmål i området. Også unike figurer som vi ser på felt V, den såkalte hvalbjørnen for eksempel, eller menneskefiguren som har det som ser ut som et nebb (fig. 16, vedlegg 5), kan begge være uttrykk for et hamskifte som en ofte setter i sammenheng med sjamanisme (Lewis-Williams 2002).

Freud og Durkheim nevner begge totemismen som er et uttrykk også brukt i bergkunstforskning. Freud sier at selvet består av tre deler; id, ego og superego. Id er de basale behovene og instinktene som for eksempel sultfølelse. Superego er ids motpol, og egoets konstante balanse mellom disse to ytterpunktene skaper en personlighet. Totemismen til Freud springer ut ifra Ødipuskomplekset der sønnene tar livet av sin far for å være sin mors

seksuelle partner, men angrer seg og opphøyer sin far til en ånd/et totem. Et typisk eksempel på Id og superegoets kamp. Her skiller Durkheim og Freuds teorier fordi Freud har begynt å gjøre det Durkheim er imot. Freud forankrer ikke denne "historien" i empiri ergo er det ikke vitenskapelig. Durkheim mente at vi kan ikke vite hvordan forhistorisk religion var så vi må se på den eldste religionen vi har i dag, Aboriginenes totemisme. Denne formen for totemisme er i utgangspunktet lik, men Durkheim mener totemet er et symbol på gruppen, ergo er det en måte for gruppen å tilbe seg selv på. Totemet hjelper mennesket å sette gruppen foran individet. Alle totemiske ritualer hjelper individet å forankre gruppen som det viktigste (Pals 2006). Dette er en forståelse av totemisme som er brukt i bergkunstforskningen, om enn ikke i en så detaljert form. Poenget i arkeologien er ikke nøyaktig hvordan totemismen ble til, men at bergkunst kan ha fungert som det materielle uttrykket som totemet behøver. Konklusjonen blir da at Freuds religionsteori handler om at religionen (totemismen) hjelper individet i dens kamp mellom id og super ego. Dette er ikke anvendt i bergkunstforskningen. Durkheims teori om at totemet er en måte å samle samfunnet på, er mer i tråd med hvordan en forstår totemisme i dag og er i så henseende anvendt i bergkunstforskningen.

Marx's teorier ga inspirasjon til en hel teoretisk gren av arkeologien; marxistisk arkeologi (for redegjørelse se Olsen 1997 og Trigger 2006). Marx mente at grunnleggende for alt i samfunnet var økonomien. Alt annet var superstrukturer på økonomiens fundament. Dette er veldig i tråd med arkeologisk tenkning om forhistoriens menneskers samfunn som baserte seg hovedsakelig på jakt, og en religion bygget rundt dette. Jaktmagiteorien kokt ned til sin pureste form er en religion som omhandler hell i jakt, altså en religion om en god økonomi. Det samme kan sies om sjamanisme i de tilfeller der sjamanisme forstås som en organisert form for jaktmagi. Det betyr kort sagt at Marx's teori i aller høyeste grad er applikert i bergkunstforskningen. Når det er sagt betyr ikke det at all arkeologi som omhandler jaktmagi er marxistisk; det betyr bare at en teori som bygger på at økonomien ligger i bunn som et fundament for religionen kan sies å være i tråd med Karl Marx's teori. *Men*; Marx's religionsteori er ikke så enkel. Han mente at religion er opium for folket. Religion er konstruert som en lindrende salve på de smertene som er realitetene til arbeiderne. Religion er skapt av mennesker for å holde ut pinsler som dette livet byr på, for eksempel i form av fattigdom, sult, arbeidsløshet og så videre. Religion er en konsekvens av at mennesker flykter fra realiteten istedenfor å konfrontere den (i.e. skape revolusjon). Meg bekjent har ikke bergkunst blitt tolket som et materielt uttrykk for menneskers søken etter en lindring fra verdens harde realitet. I lys av dette konkluderer jeg med at Marx's religionsteori ikke er

anvendt i bergkunstforskning. Marxistisk teori er applikert i bergkunstforskning og arkeologien generelt, men marxistisk religionsteori er ikke det.

Max Webers sosiologiske forskning er ikke brukt direkte i bergkunstforskning, men en kan argumentere for at han er indirekte involvert. Som nevnt peker han på de tre idealtyper som kan eksistere i en gitt religion; magikeren, presten og profeten. Slik jeg forstår Weber kan en sjaman plasseres i minst to av kategoriene. Sjamanen kan sees på som kulturens magiker og også kulturens religiøse medium (prest). Presten krever et etablert rammeverk som han opererer innenfor, men jeg ser ingen grunn til at en sjaman ikke kan tolkes dit hen at han står i front for en etablert religiøs tradisjon (jamfør Gjessing). Han passer trolig best i Webers kategori ”magiker”, men uansett hvor han plasseres blir han en del av Webers teori om religion. Men Webers religionsteori er ikke at en magiker, prest eller profet må være tilstede. De er bare skikkelser han skiller ut som idealtyper i en gitt religion. Teorien handler kort om at religion er et sosialt fenomen som springer ut fra menneskers karismatiske evner til å formidle et budskap (Pals 2006). Religion oppstår som et resultat av forskjellige faktorer som ideer, tilfeldigheter og hendelser i en gitt kultur (ibid. s.183). Det finnes ikke én universell grunn til at religion oppstår, det er flere grunner, og grunnene er gitt av kulturen religionen oppstår i. Dette kan settes i sammenheng med religionsarkeologi. Problemet er at vi ikke innehar annen info enn konkrete artefakter og symboler som er ment å kommunisere et budskap vi ikke har mulighet til å dedusere oss frem til a priori kunnskap om. Vi mangler magikeren, presten eller profeten. Hvis vi videre aksepterer funn av bergkunst som et uttrykk for en sjaman/magiker, sier ikke det mer enn at frontfiguren til religionen bergkunsten er et uttrykk for, passer inn i Max Webers forklaringsmodell på religiøse idealtyper. Weber er ikke brukt i bergkunstforskning.

Eliades teori har i bunnen to aksiomer. Det første aksiomet sier at religion må undersøkes på bakgrunn av seg selv. Det er den troendes ståsted som er aktuelt, ikke psykologien, sosiologien eller lignende. Det andre aksiomet sier at for å forstå religion må en anvende *historien* og *fenomenologi*. I studiene av blant annet myter finner Eliade at det arkaiske mennesket har hatt en forestilling om en sakral og en profan sfære. Mytene forteller igjen og igjen om guder på sin side og mennesket på den andre. Symboler er med på å koble disse to sfærene. Alt kan i prinsippet gjøres om til et symbol og formidler av den sakrale sfære, så lenge det er generell aksept om det. Et klassisk eksempel er *Axis Mundi* – senter av verden ofte symbolisert med et tre. Broen mellom guder og mennesker. Dette er gjerne et konkret

geografisk sted, og slik jeg forstår det kan denne akse etableres flere steder. En gruppe har ikke nødvendigvis kun ett Axis Mundi. Bergkunst kan ha spilt denne rollen i forhistorien. Som formidlere av et sakralt budskap kan de ha vært menneskets kobling til gudene, for eksempel i sammenheng med jakt. Jaktmagiteorien og sjamanismeteorier er eksempler på dette.

Fenomenologi har blitt dratt inn i bergkunstforskning i de senere år. For eksempel ved å fokusere mer på hvordan bergkunsten ligger i landskapet, og hvordan sansene påvirkes i de områdene bergkunsten er plassert. Flere har forsøkt å sette seg inn i hvordan de som laget bergkunsten har opplevd området, gjerne uten å fjerne seg fra tanken om at dette er et religiøst uttrykk. Eliades teori har havnet litt i bakleksa i forhold til hans metodikk hva gjelder bergkunst. Som Insoll (2004) peker på har forskere i liten grad tenkt at forhistoriens mennesker har sett på verden som profan og sakral, men heller at forhistoriens mennesker har levd i en sinnstilstand der det ikke finnes et skille mellom hva som er sakralt og hva som er profant. Derimot har metoden fenomenologi blitt veldig viktig for bergkunstforskning, og der gjorde Eliade et svært viktig bidrag.

Evans-Pritchard uttalte at alle forsøk på å nå forhistoriske religioner vil stoppe ved forsøket, fordi en aldri vil finne frem til et svar som er tilfredsstillende vitenskapelig sett (Pals 2006). Med tanke på at Evans-Pritchard ikke fremmer en overordna religionsteori er konklusjonen at han ikke er brukt i bergkunstforskning, men på en måte kan en si at Evans-Pritchards arbeid med magi har gitt oss en dypere forståelse av fenomenet og følgelig har hans teorier vært sentrale. Evans-Pritchards arbeid med religion fokuserte på spesifikke stammer, og hans arbeid punkterte effektivt eldre forskning til for eksempel Tylor og Frazer ved å vise at ”primitive” mennesker ikke har en ”primitiv” tankegang og er lavere på den sosiale utviklingsskalaen. Faktisk viste Evans-Pritchard at den sosiale evolusjonen flere andre teoretikere er forkjempere for trolig ikke eksisterer. Hans bidrag til å forstå magi bedre har vært sentral for bergkunstforskning i form av at vi har en dypere forståelse nå av hva for eksempel jaktmagi er eller kan være i forhold til hva en visste tidligere på 1900 tallet.

Da Evans-Pritchard sto i front for antropologisk arbeid sier det seg selv at hans visjon om å utføre etnografisk arbeid i hele verden og komme fram til én religionsteori ikke var gjennomført før hans bortgang. Poenget hans er fremdeles aktuelt; ved å samle detaljert informasjon om et avgrenset geografisk og kulturelt område vil en kunne lage *sikrere* og

bedre teorier enn om en strekker seg for langt. Det mener jeg bergkunstforskere har tatt til seg. Selv om teorier som strekker seg over hele kontinenter er interessante, så betyr ikke det at de er mer riktige. Ved å kun forholde seg til et avgrenset geografisk område med relativt homogent materiale vil vi kunne komme frem til detaljerte og forhåpentligvis bedre teorier om for eksempel bergkunst. Evans-Pritchards religionsteori har ikke blitt brukt i bergkunsten, men hans arbeid kan, og har, bidratt indirekte til bergkunstforskningen.

Geertz' sosiologi og antropologi er omtrent uten sidestykke. Hans "tykke beskrivelse" som skal forklare ikke bare en handling, men også hva som ligger bak den handlingen er et svært viktig bidrag til sosiologi og antropologi. Hans definisjon av religion er også svært dekkende og presis, og er etter min mening svært nære hvordan en kan se på bergkunst som et uttrykk for religion. [Bergkunsten] etablerer kraftige stemninger og følelser i mennesker ved å forme en generell forestilling om hvordan realiteten er, samtidig som det kler denne forestillingen i en aura av fakta slik at stemningen og følelsene virker unikt realistisk (Pals 2006: s.270, min oversettelse). Metodisk vil jeg påstå at arkeologer bruker en arkeologisk ekvivalent av hva Geertz foreslår for sosiologien/antropologien. En analyse er ikke en eksperimentell aktivitet som søker lover, men en tolkende aktivitet som søker mening. Slik bergkunstforskere forsøker å tolke bergkunsten etter en mening om hva den betyr. Jeg mener at bergkunstfigurer kan analyseres opp mot hverandre og tolkes på bakgrunn av for eksempel hvordan like figurer opptrer i ulike settinger og så videre, men noe nærmere en tykk beskrivelse enn det kommer vi ikke med formale metoder. Og om dette kan gi tolkninger som gir mening er uvisst. Det gir ikke-etterprøvbare hypoteser, men ikke stort mer enn det.

Hans religionsteori krever at en har en dypere forståelse av kulturen en studerer, men hovedpoenget hans er at sosiale elementer i religionen fungerer forsterkende på hverandre. Symbolene speiler samfunnet, og samfunnet speiler den individuelle psykologi, som igjen speiler hvilke symboler som er sentrale. Religion er et verdenssyn og en etos (moral og følelser) som forsterker hverandre i denne sirkulære kretsen (Pals 2006). I bergkunstforskning har vi verken en forståelse av verdenssynet eller etos til gitt kultur. Vi har ikke annet enn et "stunt" materiale som er ment å uttrykke noe. En levende kultur kan gi svar, kan fortelle hvorfor ting gjøre og ikke gjøres, og hvorfor visse symboler er viktige og mindre viktige (jamfør informerte metoder). Dette vil gi en tykk beskrivelse som kan sammenfattes og analyseres til en hypotese om handlingens mening. Innenfor bergkunst har vi ikke alltid den

muligheten. Clifford Geertz har interessante teorier om kultur og religion, men er ikke anvendt i bergkunstforskning slik jeg ser det.



## PALS OG ARKEOLOGISK MATERIALE

Vi har til nå sett at Tylor og Frazer, Durkhiem, Eliade og Evans-Pritchards arbeid har blitt brukt i bergkunstforskningen på en eller annen måte. Freud, Marx, Weber og Geertz har ikke blitt brukt. Dette resultatet kan i seg selv argumenteres imot, men det er dette resultatet jeg velger å ta utgangspunkt i videre i min analyse. Jeg vil følgelig se bort ifra teoretikerne som allerede har bidratt til bergkunstforskningen og heller konsentrere meg om de ubrukte teoriene, for å se om en diskusjon rundt dem kan være fruktbar. Materialet er redegjort for tidligere i oppgaven og ligger som empiri i denne diskusjonen.

### Sigmund Freud

Freuds teori bygger på at religion er en nevrose som springer ut fra en irrasjonell underbevissthet. Litt forenklet betyr det at religion er et psykologisk fenomen. Religion har eller kan ha en dominerende posisjon i samfunnet, men springer ut fra det kollektive sinn som en nevrose en til syvende og sist bør søke å bli kvitt. Hvis vi skal sette bergkunst inn i dette systemet vil bergkunst bli en manifestasjon på hva det er nevrosen forsøker å uttrykke. Hva er det Freud kan bringe til bordet? For det første kan vi nevne at Freud som tilhenger av sosial evolusjon mener at bergkunst er en enklere religion enn hva monoteismen er. Selv om sosial evolusjon ligger til grunn må vi ikke anta at forhistoriens mennesker som risset veideristninger nødvendigvis var på det laveste trinnet. Men at det er en enklere religion er sikkert. Videre kan en dra slutningen at bergkunsten er ment å forløse et eller flere av kulturens tabuer. Det kan bety at det var tabuer ilagt flere av dyrene og motivene vi ser risset, hovedsakelig elg og hval. Jeg er fristet til å dra et resonnement som jeg mener kan forankres i Freud. Hvis vi nå antar at veideristningene er risset av et samfunn som er totemisk, og dyret som er risset er selve totemet betyr det at vi har med minst fire forskjellige grupper å gjøre, såfremt hver gruppe har ett totemdyr. Hvalen, mennesket, elgen og fuglen (andre figurer som bjørn, fisk og båt opptrer også, men vi ser bort fra dem i dette tankeeksperimentet). Hvis vi så antar at dette er ristninger som faktisk er, som Bakka sier, opptil 6000 år gamle, betyr det at veideristningene har blitt til fra ca 4000BC og opp til ca 2000BC. Det er om lag 247 ristninger på 2000 år, altså ikke mange i året. Hvis vi igjen sier at det er 4 grupper, betyr det at på 2000 år laget 1) hvalklanen ca. 36 ristninger, 2) elgklanen ca 16, 3) fuglklanen ca 86 og 4) menneskeklanen ca 17 ristninger. Det betyr at hval ble risset 1 gang pr. ca 55,5 år (2000 år/36

figurer), elg ble risset 1 gang pr. ca 125 år (2000 år/16 figurer), fugl ble risset 1 gang pr. ca 23 år (2000 år/86 figurer) og menneske ble risset ca 1 gang pr. ca. 117 år (2000 år/17 figurer). La oss ta høyde for at det har vært 1 klan med 4 forskjellige totemer. Da har de i så fall risset ca 247 ristinger på 2000år, som utgjør ca 1 ristning pr 8 år (2000 år/247 ristninger). Hvis vi så tar høyde for at det er meget mer å finne på Hammer så kan vi doble antallet ristninger og sitte igjen med omtrent 500 ristninger. Det betyr at denne ene klanen som har hval, elg, fugl og menneske som sine totem har risset 1 ny ristning hvert 4. år. Det harmonerer svært bra med at det er et tabu å risse totemet. Det forteller oss også at det å risse ikke var hverdagskost. Tvert imot var det svært sjeldent at det ble gjennomført kan det se ut til. Forutsatt at vi ser en lokalitet alene. Spørsmålet om antall kunne vært utvidet ved å inkludere andre lokaliteter innenfor en avstand som en kan anta at en ferdes i steinalderen, noe som etter min mening trolig må inkludere hele Beitstad. Dessverre har ikke jeg tallene for hvor mange ristninger det finnes pr i dag på Beitstad, men dette kunne vært interessant å undersøke i fremtiden.

Men Freuds religionsteori går ikke ut på at totemdyr ble risset og/eller brukt ofte/sjelden. Den handler om at bergkunst som religionen manifestert er et uttrykk for forhistoriens menneskers nevrose. Han sier for eksempel at mennesker naturlig søker en beskyttende kraft som tar vekk naturens rå kraft og gjør blant annet døden mindre skummel. Kan bergkunsten ha vært et middel for å kontrollere naturen rundt for å gjøre den mindre skummel? Kanskje, men det kan vi ikke få undersøkt vitenskapelig. Teorien(e) om sympatisk magi sier at ristninger kan være et uttrykk for å stimulere visse elementer ved naturen, som for eksempel elg eller hvalbestander, men da beveger vi oss vekk fra Freuds paradigme og inn i Frazers allerede velbrukte teori.

Kommer vi noen vei med Freuds religionsteori? Hans ideer er interessante, men er lite anvendelig i bergkunsthforskning slik jeg ser det. For det første vet vi at hans teorier stort sett dreier seg om monoteisme, og i tillegg vet vi at psykoanalysen ikke anses som vitenskapelig. Å undersøke bergkunst vitenskapelig ved å anvende en teoretisk tilnærming som ikke er vitenskapelig vil ikke harmonere. Jeg konkluderer derfor med at Freuds religionsteori kan sees bort ifra i bergkunsthforskning.

## Karl Marx

Karl Marxs teori om økonomi som grunnleggende for samfunnet er svært omfattende og svært sentral i mange aspekter ved dagens politiske samfunn. Som vi har sett har også han vært en inspirasjon til en retning i arkeologien. Men jeg kom til konklusjonen at hans teori om religion ikke har blitt anvendt i noen av religionsforklaringene vi har sett på i denne oppgaven. I beste fall kan en si at jaktmagi og sjamanisme slik enkelte bruker det (for eksempel Gjessing 1936, 1945) er en religion som har økonomi som grunnlag. Totemisme, fruktbarhet og animisme har, så vidt jeg kan se, ingenting med Marxs teorier å gjøre. Så hva skjer om vi setter Marx sammen med bergkunsten på Hammer? Kort gjenfortalt går teorien ut på at samfunnet skaper religion som et middel for å overbevise seg selv på at de prøvelsene og lidelsene de utsettes for ikke er bortkastet. Religion er en superstruktur til økonomien som er utgangspunktet for hele samfunnet slik vi kjenner det. Det vi først da må etablere er at kjernen i samfunnet i forhistorien var økonomi. Dette er et premiss mange trolig vil godta da det ikke er så usannsynlig, såfremt vi anerkjenner at økonomi = ressurser. I kritikken mot Marx blir det hevdet at selv om han ikke nevner ”enklere” religioner enn kristendom vil hans teorier indre logikk tilsi at et samfunn med en enklere økonomi ha en enklere religion, hvis de har religion i det hele tatt. Dette er en teori eller et forslag om forhistoriens samfunn som er vanskelig å etterprøve. Skal vi støtte oss til mer tradisjonelle samfunn i dag er dette tilbakevist fordi enkelte tradisjonelle samfunn som ifølge Marx ikke burde ha religion (på grunn av økonomien) har gjerne et rikt religiøst liv (Pals 2006). Det er også innenfor arkeologien en generell aksept for at forhistoriens mennesker ikke skilte noe særlig mellom religion og hverdag (Insoll 2004), noe som betyr at hvis et jegersankersamfunn har en rik kultur vil de ha et rikt religiøst liv, altså motsatt av hva Marx forventer fra et samfunn med ”ikke-kapitalistisk” økonomi. Marxs religionsteori er i stor grad tilbakevist med dette resonnementet.

Men la oss si at Marx har rett, økonomien ligger som grunnlag for hele samfunnet og religionen bygger på denne økonomiske basen. Hvis vi videre godtar at bergkunst er et religiøst uttrykk (uten å spesifisere hvilken religion) betyr det at bergkunsten er risset på bakgrunn av økonomien, som vi vet er jakt og sanking. Religionen slik Marx så det var ute etter å gjøre hverdagens strabaser litt mindre strabasiøse, og kanskje er det akkurat det bergkunsten er ment å gjøre også; ved å risse en elg eller en hval blir jakten på dette dyret noe enklere. Ergo har utøvelsen av religion (å risse dyret) gjort hverdagen (jakten) mindre

strabasjos. På Hammer finner vi 247 veideristninger som uttrykker denne religionen. Som vi så tidligere er ikke dette mange ristninger på et langt tidsrom, men det trenger ikke bety noe. Vi har ingen garanti for at det var selve rissingen som var viktig, kanskje var det bare tilstedeværelsen av ristningen som skulle gjøre jakten lettere. Hammers mange fugler kan være et religiøst uttrykk for å sikre seg at fuglene trakk til det langgrunne området år etter år, og følgelig gjorde hverdagen lettere å håndtere enn om en skulle slite med jakten uten hjelp fra ristningenes magi. Mulighetene er mange, og det er lett å spekulere i nøyaktig hvordan utførelsen av en eventuell religion var. Men om vi altså godtar at bergkunst er et religiøst uttrykk er det også lett å sette religion og økonomi sammen, ergo er Marxs teori verdt å ta høyde for.

Jeg vil legge til på slutten at et poeng kan hentes ut fra Marxs religionsteori, og det er at en endring i økonomien vil gi en endring i religionen (Pals 2006). Vi vet at bergkunst består av to tradisjoner; veideristninger og jordbruksristninger. Det som skiller disse tradisjonene er nettopp et skille i økonomien. En gikk fra fangst til jordbruk. Videre mener en at endringen i bergkunsttradisjonen viser til en religiøs endring blant menneskene (jaktmagisk vs. fruktbarhet for eksempel) (Hagen 1970: s.117) noe også Gjessing presiserer når han argumenterer for begrepet «veideristning» kontra «jordbruksristning» (Gjessing 1936). Dette er veldig i tråd med hva Marx forutser i sin teori.

## **Max Weber**

Webers sosiologiske teori lar seg vanskelig applikere på bergkunstforskning. Hans tanker om at blant annet karisma er et viktig element i enkelte religioner gjør at en kjerne i hans teori er så abstrakt at den ikke hører hjemme i arkeologien ved første øyekast. Hvordan skal en ta for seg et personlighetstrekk som karisma inn i fortiden? Og hva vil det i så fall lede til? Weber mener at religion er karismatiske menneskers evne til å formidle et budskap om sannheten om verden. Individuer eller grupper ”overtaler” andre til å tro hva de selv mener er hvordan verden egentlig fungerer. Dette blir opprettholdt av lederne av religionen etter hvert som tiden går. Karisma ligger på den måten i bunnen for religionen, mangel på en karismatisk skikkelse kan få religionen til å svinne hen, med mindre den har blitt institusjonalisert og på den måten ”bærer seg selv”. På et overordna nivå er dette en interessant teori, men ikke en teori som enkelt lar seg trekke ned på materielt nivå. Karisma er ikke noe en kan lese gjennom bergkunsten, og institusjoner er vanskelige å påvise.

Hvordan passer begrepet karisma inn i de ulike religionsforklaringene? Slik jeg ser det har ikke jaktmagi noe med karisma å gjøre, og det har heller ikke fruktbarhetsmagi eller animisme. Hvis en definerer sjamanisme som en tro med en sjaman i spissen kan en videre anta at vedkommende er relativt karismatisk, i alle fall i den grad det kreves av rollen. Totemismen kan også romme karisma ved at en ser på sitt totem som en form for leder. Spesielt om en skal bruke "hvis-jeg-var-en-hest"-metoden kan en se for seg at det er en spesiell grunn til at et element har blitt en gruppes totem, og det må en viss tiltrekning til før det skjer, altså det må en viss mengde karisma til. Denne tankerekken er lang, og nøyaktig hvorfor et totem blir valgt er lite trolig avhengig av dyrets/fenomenets karisma (for eksempel har ikke bjørnen nødvendigvis karisma i naturen, den har fysisk råskap som kanskje heller observeres og eventuelt opphøyes).

Weber la ikke sosial evolusjon til grunn i sin teori. Han mente at utvikling som skjer ikke skjer fra "lavt" → "høyt" eller "dårlig" → "bra" men heller rett og slett fra A → B uten å ilegge verken A eller B positive eller negative kvaliteter. Det betyr at Webers teori ikke setter en grense for hvor enkel eller komplisert religionen kan ha vært. Det er ingenting som taler i mot at for eksempel elgen som ble risset ble ansett som den ene Gud, eller som en gud blant mange andre (fugleguden, hvalguden og så videre). En må ikke begrense seg til å tenke at en forhistorisk religion utelukkende besto av en unison gruppe som alle tilba noe de ikke forsto, elementer i naturen de ikke hadde innsikt i eller at det var en sympatisk magisk kobling mellom to like ting.

Weber ser i likhet med Marx en sammenheng mellom religion og økonomi, i Webers tilfelle kapitalisme. De mener begge at det er en direkte kobling mellom de to delene av samfunnet og om de ikke speiler hverandre, så påvirker de hverandre. En kan på bakgrunn av dette dra slutningen at hvis en har innsikt i økonomien vil en få innsikt i religionen og visa versa. Hvis vi nå gjør et tankeeksperiment: Vi vet i dag i stor grad hvordan steinalderens mennesker livnærte seg, hvordan de produserte redskaper, hvordan de jaktet, kort og godt hvordan de taklet naturen og tilværelsen, jamfør de ytterste lagene i Hawkes løk. Deres økonomi besto av jakt, fiske og sanking. Hvis vi godtar denne økonomien skal det i prinsippet kunne fortelle oss noe om religionen også. Hvis vi videre godtar at bergkunst er et uttrykk for deres religion, skal den følgelig påvirke økonomien. Men er dette realistisk? I hvor stor grad kan et menneske som lever i steinalderen påvirke økonomien? I dag har vi omgjort ressurser til valuta, det vil si en vare har ikke sin verdi i seg selv, verdien er omgjort til en sum. Hvordan

en forvalter et slikt pengesystem er ulikt, og kapitalisme er bare et eksempel. Hvis økonomien ikke er satt sammen på denne måten, men heller på en slik måte at en 200kg elg er alfa omega for overlevelse, hvordan kan da religionen være med på å påvirke økonomien? Uansett hva jeg som forhistorisk menneske tror på er jeg låst fast i faktum at jeg må jakte og sanke ressurser for å overleve. Slik jeg ser det kan ikke religionen påvirke økonomien helhetlig sett; jakt og fiske må finne sted. Men nøyaktig hva som ble jaktet på og sanket kan variere avhengig av hva en anser som sentralt for egen religion, jamfør for eksempel totemisme. Hvis vi skal dra det ned til Hammer kan en se for seg at elg og hval var mindre prioriterte bytter enn fugl, antallet ristninger tatt i betraktning. Hammers 86 fugler (ca. 1/3 av lokaliteten) viser til viktigheten av fugl i området og kan potensielt vise til at fuglen hadde en spesiell plass i religionsutøvelsen til forhistoriske mennesker på Hammer.

## **Clifford Geertz**

Vi husker Clifford Geertz definisjon av religion:

”a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.”  
(Pals 2006: s.270).

Vi husker også at bergkunst passer godt inn i en slik definisjon ved å være de symbolene eventuelt det settet av symboler definisjonen krever. Men hvordan kan denne religionsteorien brukes i praksis? Definisjonen sier at religion er et sett symboler som forklarer hvordan verden fungerer, og fasiliterer et rammeverk som rommer denne opplevelsen av verden. Bergkunsten som et uttrykk for religion passer rett inn. Det forutsetter premisset om at bergkunst faktisk *er* det materielle uttrykket for forhistorisk religion. Vi er ikke nærmere et svar på spørsmålet om bergkunst faktisk er et uttrykk for religion, det må ligge til grunn for at Geertz definisjon er aktuell.

Tykk beskrivelse som metode ble innført av Geertz. Metoden skulle ta høyde for at sosiologi og antropologi ikke kan studeres slik naturvitenskap studeres, de må tolkes. Det handler i bunn og grunn om at kulturen som studeres må beskrives så nøyaktig som mulig, og at en må søke *meningen* bak kulturens handlinger både individuelt og kollektivt. Som vi har sett

tidligere kan to like handlinger ha ulik motivasjon, og det er denne motivasjonen vi må ha tak i. Dette er en tanke som for øvrig kan overføres direkte til bergkunst. To like bergkunstbilder kan ha ulik motivasjon for å risses og ikke minst to ulike betydninger.

Geertz teori er i likhet med Webers teori en overordna teori om religion, og ikke en teori som er et forsøk på å forklare ulike religioner. Geertz forklarer hva han mener religion er i seg selv, ikke hvordan og hvorfor den gir seg uttrykk slik en kan se i etnografi eller materiell kultur. Dette er et vesentlig skille. Der Tylor og Frazer viser til etnografi og forklarer hvorfor religionen er som den er, samt hvordan kulturen har kommet dit den er, så tar Geertz for seg hva religion er i kraft av seg selv, ikke ulikt Eliade. I og med at religion ikke utvikles fra ”gammelt = primitiv” til ”nytt = sofistisert” har det ingen hensikt å ta for seg alle former for religion. Geertz ser da stort sett på monoteistisk religion (Islam). I og med at teorien handler om religion i seg selv kan teorien enkelt overføres til andre kulturer, samt andre typer religion uavhengig av tid og sted. Dette er gunstig for arkeologer. Geertz teori om at religion er et sett symboler som formidler hvordan verden ”faktisk er” og forsterkes jevnlig ved ritualer kan enkelt overføres til kulturer vi tar for oss i arkeologien. Samtidig er ikke teorien forankret i konkret materiale, men etnografi. Det betyr at vi må støtte oss på to faktorer for å bruke Geertz: 1) vi må godta at bergkunst *er* det settet med symboler han snakker om og 2) vi må godta at etnografi fra relativt ny tid kan overføres ved analogi til fortiden. Altså er vi tilbake til hvordan en har sett på bergkunst slik Shetelig (1922), Brøgger (1925) og Gjessing (1936, 1945) gjorde.

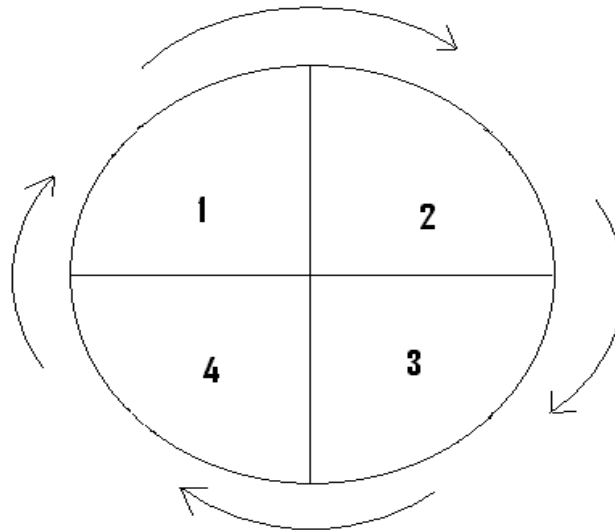
Hans religionsteori er ganske svevende og er etter min mening svært utfordrende å applikere på empiri, men begrepet tykk beskrivelse er anvendelig. Geertz mener tykk beskrivelse er essensielt for å kunne fortolke empirien. Dette er i tråd med arkeologers formale metoder som søker å vite ”alt” av omkringliggende fakta til bergkunsten. Alle mulige data vi kan hente ut, ønsker vi å hente ut, fordi det kan potensielt fortelle oss noe om bergkunsten. I lys av det vil jeg ta opp et poeng med bergkunsten på Hammer; dybde på ristningene. Tidligere så vi på antall ristninger satt opp mot tidsrom ristningene menes å ha vært brukt. Tallene viste at det var et svært lavt antall ristninger kontra hvor mange år ristningene var i bruk. Altså er det sannsynlig at ristningene ble brukt flere ganger. Dette kan tolkes på to måter; 1) figuren ble risset igjen og igjen, eller 2) figuren ble ikke risset, men brukt på en annen måte. Hvis vi ser på Bølareinen har den furer som er ca 1 cm dype over det hele (Sognnes 1999: s.99). Det forteller meg at figuren sannsynligvis har blitt risset flere ganger, kanskje i sammenheng med

et ritual. Furene på kjente ristninger på Hammer er ikke veldig dype. Dette kan ha flere grunner. For eksempel kan de ha vært mer utsatt for vær og vind og på den måten erodert vekk. Eller så kan ristningene kun ha blitt risset én eller få ganger. Slik jeg ser ristningene bærer de preg av sterk erosjon, kantene er avrundete og sporene etter huggemerkene er ikke synlige. Sistnevnte kan også komme av at figurene i stor grad er dekket av skorpelav. Det kan bety at ristningene ble risset flere ganger, men ikke så mange ganger at furen ble stående igjen som en tydelig kant. Dette går igjen over hele lokaliteten Hammer. Dybde på furene er relativt unisone fra felt I til felt XV. Det er fristende her å dra slutninger angående datering. Like dype ristninger kan bety at de har blitt utsatt for vær og vind like lenge og følgelig må de fleste ristninger være laget i et relativt kort tidsrom for flere tusen år siden. Men vi må også huske på eroderingshastigheten på berget. Metamorf skifer eroderer ikke nødvendigvis hurtig, og en liten forskjell i furene fra en figur til den neste kan bety et langt tidsintervall. Ergo ønsker jeg ikke dra konklusjoner angående datering, men jeg vil påstå at figurene trolig ble brukt på samme måte. Forutsatt at det var et ritual rundt ristningen, mener jeg at ritualet var noenlunde likt uavhengig av hvilket dyr figuren avbildet.

Det flere religionsteoretikere kommer frem til er at et element alene kan ikke peke på religionens sanne natur. Religion er bare et ledd i helheten og må kombineres for å klare å se hele samfunnet under et, og ikke hver del isolert. Eliade: vi må forstå både det profane og det sakrale for å forstå noen av dem. Geertz: Tykk beskrivelse av samfunnet må til for å forstå handlingers mening (for eksempel ritualer). E.P.: Etnografien må ta for seg hele samfunnet for å forstå de enkelte bestanddeler. Weber og Marx: Religionen henger sammen med økonomien. Flere teoretikere kommer tilbake til det samme; samfunnet består av flere institusjoner som påvirker hverandre og kan ikke undersøkes isolert fra hverandre. En vil ikke forstå religion ved å kun undersøke religion, en må forstå samfunnet og/eller kulturens sammensetting for å få innsikt i enkeltdelene. Det betyr i overført betydning at i bergkunstforskning må vi våge å se bergkunsten i sammenheng med andre elementer i kulturen. Bosetningsmønster, ernæring/økonomi, teknologi og så videre vil alle spille inn for å kunne si noe om kulturens kollektive, indre liv. Som en forlengelse av Hawkes løk som ble nevnt tidligere der teknologi er lettest tilgjengelig og religion vanskeligst tilgjengelig, må en ha innsikt i flere enkeltdeler som utgjør helheten (se figur 6). Jeg mener at ved å studere teknologi (1) vil en også kunne få kunnskap om økonomi (2), som igjen kan gi kunnskap om sosiale/politiske institusjoner (3) som igjen kan gi kunnskap om religionen (4), som til slutt potensielt kan peke tilbake på teknologien (1). Hvis samfunnet faktisk består av mange



enkeltdele som fungerer sammen til en helhet, og disse påvirker hverandre dynamisk mener jeg det er fruktbart å ikke isolere forskningen kun på bergkunst, men heller søke å forstå hele samfunnet slik det kanskje var for 6000 år siden.



Figur 7: Illustrasjon på hvordan delene av samfunnet utgjør helheten.



## PALS OG RELIGIONSFORKLARINGER

Som vi har sett har flere forklaringer på bergkunst som er av en magisk eller religiøs karakter blitt forankret i Tylor og Frazers teori om religion. Vi har sett at for eksempel Gjessing (1936) mener at den tidligste bergkunsten er et uttrykk for en jaktmagi, og som utvikler seg over tid til å bli en sjamans praksis for hele samfunnet. Dette er forankret i Frazers teori om at magi er forløperen til religion, og at de første religioner er enkle i sin sammensetning. Men kan for eksempel forklaringen om jaktmagi forankres i andre religionsteorier? I dag er Tylor og Frazers teori i stor grad sett bort ifra, og hvis vi skal kunne holde på jaktmagi som religionsforklaring på bergkunsten må forklaringen forankres i nyere teorier om hva religion er og hvordan det praktiseres i samfunnet. I dette kapittelet skal jeg se om de ulike religionsforklaringene presentert tidligere i oppgaven kan forankres i religionsteoriene presentert i oppgaven.

### **Sigmund Freud**

Det er lett å trekke til totemismen først. Freud mener totemismen er menneskets første religion, men premisset for denne religionen er svært annerledes enn hvordan en ser på den i arkeologisk sammenheng. Hvis totemismen skulle kunne forankres i Freud må Freud kunne forklare hvorfor totemene som er risset er først og fremst dyr og ikke mennesker. Hans teori om en farsfigur som det første totem vil ikke stemme overens med bergkunsten. Vi ville da sett mange flere menneskefigurer. I tillegg vil jeg påstå at vi kanskje kunne sett indikatorer på at menneskefigurene som vi har risset faktisk var de aller første ristningene, forutsatt at bergkunst begynte som et resultat av inntoget av den første religionen. Basert på teorien om Ødipuskomplekset mener jeg ingen av religionsforklaringene applikert på bergkunst kan forankres i Freud. Men mynten har en annen side; basert på teorien om at religion er et uttrykk for en kollektiv nevrose kan en strengt tatt argumentere for at alle religioner passer inn under. Poenget er at alle religioner er et svar på den nevrosen som er undertrykket kollektivt. Så religionens uttrykk avhenger av nevrosens karakter. Denne teorien er ikke ansett som vitenskapelig i dag, og jeg mener at det derfor er vanskelig å forankre noen av religionsforklaringene på bergkunst i religionsteorien til Freud.

## **Émile Durkheim**

Igjen er det lett å trekke direkte til totemismen, og her er det litt lettere å finne en forankring for religionsforklaringen. Bergkunsten ble risset som et symbol på klanen, altså når en risset elgen æret en egentlig klanen i seg selv. Durkheims teori blir en forlengelse av forklaringen i form av at forklaringen fokuserer kun på at figuren som er risset er et symbol på klanen, mens teorien sier at videre er symbolet på klanen en måte for klanen å ære seg selv. Altså mener jeg totemisme som religionsforklaring kan forankres i Durkheim. Men hva med jaktmagi, sjamanisme, fruktbarhetsmagi og animisme? Religion er et sosialt fenomen som grunnleggende handler om å hengi seg til gruppen. På en måte er det å livnære seg selv det samme som å livnære hele gruppen, fordi individet er en brikke i helheten. Altså må jaktmagi, som handler om å risse for å ha hell i jakt for å kunne livnære seg selv (og andre) sees på som en måte å direkte opprettholde gruppen. Men det å hengi seg til gruppen mener jeg faller tilbake som i beste fall en 2. prioritet. 1. prioritet er å skaffe mat, og denne praksisen er i seg selv ikke et ritual som illustrerer et individs hengivelse til gruppen, handlingen er rett og slett nødvendig. Bergkunsten er tenkt å være en hjelpende hånd for å ha hell i den handlingen som er å brødfø seg selv (og andre). Sjamanisme har samme grunnlag som jaktmagi, forskjellen ligger i hvem som praktiserer ritualet. Det betyr ikke at gruppen er ment å æres gjennom ritualet, målet er fremdeles å kunne livnære seg selv og gruppen. Sjamanisme sett som et menneske som medium mellom ulike dimensjoner og interaksjon med ånder er heller ikke et ritual for å legitimere gruppen slik jeg ser det. Fruktbarhetsmagi er foreslått fordi bergkunsten ofte ligger i nærhet til vann (Gjessing 1945) og fordi en del figurer er av en seksuell karakter (ibid.). Fruktbarhetsmagi kan være et ledd i en tanke om å sørge for en gruppe som ikke dør ut. Gruppen er avhengig av fruktbarhet for å opprettholde seg selv over tid, og jeg mener at sett på den måten kan forklaringen forankres i Durkheims teori. Fruktbarhetsmagi er en måte for gruppen å opprettholde seg selv på. Animisme handler om å ilegge alt en ånd. Hvis religionen skal ære samfunnet er ikke animismen et naturlig resultat fordi den i stor grad projiserer det overnaturlige ut til noe som ikke gagnar gruppen eller representerer et symbol på gruppen.

## **Karl Marx**

Vi har sett at Karl Marxs arbeid har blitt lagt ned som grunnlag til en hel retning i arkeologien; marxistisk arkeologi (Trigger 2006). Men som vi også så ligger ikke

religionsforklaringene forankret i denne teoretiske retningen, og heller ikke i Marx teorier for øvrig. Men kan de det? Vi ser først på den mest åpenbare forklaringen som kan forankres i Marx, nemlig jaktmagien. Forhistoriske samfunn var avhengige av jakt for å overleve, og en er enig i at deres samfunn i stor grad handlet om jakt og sanking av mat. Vi kaller tross alt forhistoriens mennesker for «jegersankere». Jaktmagi er veldig i tråd med denne tankegangen. Hvis samfunnet handler om å jakte, er det sannsynlig at også religionen handler om jakt. Sjamanisme kan også forankres i Marx fordi tanken er i bunn den samme. Samme premisser og kriterier legges til grunn for begge forklaringene. Hvis vi så beveger oss inn i animisme blir det noe vanskeligere å forankre i Marx. Hans teori som handler om økonomi som grunnlaget for alt kan ikke redegjøre for en religion som ilegger alt en sjel. Animismen tar for seg objekter som personifiseres og er ikke borti økonomi på noe nivå. Det samme gjelder totemisme. Totemismen har ikke noen forankring i økonomien i utgangspunktet slik det forstås både i dag og i fortiden. Fruktbarhetsmagi derimot kan sies å bevege seg inn i en økonomisk sfære. Fruktbarhetsmagi i form av et ønske om å stimulere økt vekst til for eksempel elgen handler i andre termer om å ønske et økt økonomisk grunnlag. Altså springer religionen ut som en superstruktur til økonomien, akkurat som jaktmagi og sjamanisme.

## **Max Weber**

Webers religionsteori går ut på at religion er uttrykket gjennom karismatiske menneskers overbevisning, og oppstår som resultat av blant annet kulturelle og geografiske faktorer. Denne teorien er utfordrende å applikere på bergkunstforskningen da det er en teori som er over et materielt plan. Det handler ikke om hvordan religionen gir seg uttrykk, det handler om hvorfor mennesker tiltrekkes en spesiell religion. Derfor er det vanskelig å forankre noen av religionsforklaringene i Weber. Jaktmagi, sjamanisme og fruktbarhetsmagi kan være et resultat av en karismatisk skikkelses overbevisning som ga seg utslag slik den gjorde på grunn av de geografiske, økonomiske og kulturelle omstendighetene og dette kan for eksempel være bergkunst. Men det blir bare spekuleringer. Dette gjelder også totemisme og animisme. Derfor mener jeg at tilsynelatende ingen av religionsforklaringene kan forankres i Max Webers religionsteori.

## **Mircea Eliade**

Eliade delte samfunnet inn i en sakral og en profan del, og mente alle samfunn søkte etter en tid da disse to kategoriene ikke var separert men ett. Religion oppstår ut fra en ide om at det finnes en sann eksistens og en eksistens vi erfarer. Her er det lett å umiddelbart trekke til animismen og totemismen. Animismens ånder kan sees å representere den andre, sakrale, virkelige sfæren. Til daglig erfarer vi en elg bare som en elg, men elgens ånd representerer hva som er virkelig. Animismen kan derfor forankres i Eliades teori. Elgen risset er et uttrykk for verdens sanne natur, et uttrykk for hva som virkelig eksisterer. Akkurat samme tankegang gjelder totemisme. Totemet er et symbol på det sakrale som en motsats til hverdagens profane natur. Denne tanken er forankret i Eliades religionsteori. Eliades ide om en sakral og en profan del av verden kan også omfavne jaktmagi, sjamanisme og fruktbarhetsmagi fordi alle tre forklaringene er uttrykk for magi og/eller noe overnaturlig. Og det er akkurat det Eliade sier; verden består av en naturlig og en overnaturlig del. Ergo passer alle forklaringene inn i hans teori. Teorien skaper et tenkt rammeverk der troen på noe overnaturlig passer inn, fordi rammene er såpass åpne og romslige.

## **Sir Edward Evan Evans-Pritchard**

Evans-Pritchards arbeid så vi har blitt brukt indirekte i bergkunstforskningen, men kan alle forklaringer forankres i hans teori? Det korte svaret er; nei. Av den enkle grunn at Evans-Pritchard ikke har noen religionsteori. For å gjenta meg selv så er hans metodikk og utførte etnografiske skildringer svært viktige for antropologien og hvordan arkeologer benytter seg av etnografi. Men selve religionsteorien, eller fraværet av den, har ikke bidratt direkte. Altså er det vanskelig å forankre noe i hans arbeid.

Når det er sagt beskrev han Nuerne og Zandefolkets religion og tro, og vi kan helt klart se likhetstrekk med deres religion og bergkunstforklaringene. Zandefolkets overbevisning om magi som en aktør i deres liv er i tråd med jaktmagi, sjamanisme og fruktbarhetsmagi. Evans-Pritchard kan fortelle om Zandefolkets visking om magi når sykdom rammer avlingene, når et ektepar krangler eller *når byttedyret uteblir i jakten* (Pals 2006: s.236). Selv om ikke Zandefolket bedrev jaktmagi slik bergkunsten eventuelt gir uttrykk for er tematikken lik. Det betyr at jaktmagi, sjamanisme og fruktbarhetsmagi kan forankres i Evans-Pritchards arbeid slik jeg ser det.

## Clifford Geertz

Siste teoretikers religionsdefinisjon er svært omfattende, og som vi så tidligere kan en omtrent rett og slett plassere bergkunst inn som materielt uttrykk i definisjonen og det passer rett inn. Geertz definisjon om ”et sett med symboler” passer som hånd i hanske på bergkunsten. Men selv om selve bergkunsten kan forstås på bakgrunn av Geertzs definisjon, kan religionsforklaringene det?

Slik jeg forstår Geertz forutsetter hans definisjon at ritualer skaper og gjensker religionen. Samtlige av religionsforklaringene jaktmagi, sjamanisme, fruktbarhetsmagi, animisme og totemisme legger ingen begrensninger til bruk av ritualer. Faktum at bergkunsten *er* der viser til en handling som et uttrykk for religionen, altså et ritual. Men det er etter min mening ikke nok til å forankre forklaringene i hans teori. Jeg mener vi igjen står ovenfor en teoretiker hvis teori ikke er direkte applikabel, men hans arbeid og ideer er anvendelige. Geertz sier at sosiale vitenskaper ikke kan bevises, de må tolkes og forstås. Og det er denne typen tilnærming bergkunstforskning og spesielt religionsforklaringene benytter seg av. Jeg mener på bakgrunn av det Geertz legger frem at religionsforklaringene ikke kan forankres i hans *teori*, men hans arbeid kan bidra og har bidratt til arkeologers forståelse av hvordan en kan og bør tilnærme seg potensielle religiøse ytringer i forhistorien.

## Oppsummering

Kort oppsummert kan religionsforklaringene delvis forankres i andre religionsteorier. Karl Marx, Mircea Eliade og Émile Durkheims teorier kan romme én eller flere av religionsforklaringene tidligere presentert. De resterende teoretikere – slik jeg forstår deres arbeid – kan ikke romme disse religionsforklaringene av ulike grunner. Jeg mener dette er gunstig for religionsforklaringene da det gir de flere bein å stå på. På en måte revitaliseres forklaringene fordi de ikke trenger kun å sees på som uttrykk for en foreldet ide om religions oppkomst og utvikling (i.e. Tylor og Frazer). Hvis vi kan forstå for eksempel jaktmagi på bakgrunn av Karl Marxs ideer eller Mircea Eliades ideer, eller kanskje helst *begges* ideer får jaktmagiforklaringen mer tyngde. Teorien står sterkere fordi selv om grunnlaget den er bygget på blir utfordret klarer teorien å henge med, den har fremdeles gyldighet. Dette legitimerer bruken av jaktmagi i dag, selv om teorien begynner å bli godt over 100 år gammel.





## TEORETISK METODOLOGISK REFLEKSJON

I denne oppgaven har jeg i korte trekk forsøkt å se på sammenhengen mellom bergkunst og religionsteorier. Jeg har sett på religionsforklaringer presentert tidlig på 1900 tallet og satt de opp mot datidens gjeldende religionsteorier, samt forsøkt å sette de i sammenheng med nyere religionsteorier. Jeg har og sett på hva som eventuelt hadde hendt om nyere religionsteori hadde blitt direkte anvendt på bergkunst.

Resultatene er etter min mening så som så. Jeg opplevde vanskeligheter med den analytiske biten. Det virket som om materialet og teorien ikke harmonerte. Jeg opplevde at religionsteori befinner seg på et så abstrakt teoretisk nivå at det å forsøke å koble det med den konkrete bergkunsten var utfordrende, for ikke å si umulig. Tar vi for eksempel Max Webers teorier om hva religion er og hvordan det gir seg utslag i et samfunn er dette en teori som ligger – slik jeg ser det – som et teppe over hele kulturen, og som trolig har et manifestert, konkret uttrykk, men som ikke nødvendigvis lar seg applikere metodisk på et arkeologisk materiale. Det vil si at selv om Max Webers teori lar seg eksemplifisere i for eksempel kristendommen betyr ikke det at teorien kan brukes på en hvilken som helst annen kultur. Denne teorien, sammen med andre religionsteorier, presenterer ikke et metodisk grunnlag for å kunne undersøke bergkunst. Teorier om religion slik de kommer frem i Pals (2006) fremstår som tankeeksperimenter basert på enten erfaring med religion og kultur i eget samfunn eller hos andre folkegrupper. Verken religion eller kultur er håndgripelige ting. De er abstrakte, konstruerte begreper som lar oss snakke om noe som ikke kan direkte pekes på, bare forstås. Bergkunst som noe håndterlig og konkret, og religionsteori som noe abstrakt og ikke-materielt, er vanskelig å bringe sammen i en analytisk harmoni. Lewis Binford's forsøk på å kombinere ”høyere” og ”lavere” teorier sees i hans ”midtnivå teori” (se for eksempel Trigger 2006: s. 33, 414-415.), en fremgangsmåte som kanskje kunne fungert i mitt prosjekt.

Jeg mener fremdeles at en analyse av Pals' religionsteorier har vært den riktige fremgangsmåten for å få et resultat jamfør mine problemstillinger, men etter en del refleksjon har jeg kommet frem til at problemet ligger i et av premissene mine. Jeg har tatt for gitt at når for eksempel Gutorm Gjessing har forselått en religionsforklaring har han forankret dette i en gjeldende religionsteori, og for å undersøke religionsforklaringens validitet har jeg følgelig fordypet meg i religionsteori. Dette tror jeg nå ikke er den letteste og beste fremgangsmåten.

Når vi leser tidlige (og senere) undersøkelser av bergkunstens betydning ser vi at veldig mange benytter seg av antropologiske, vitenskapelige skildringer av ulike kulturer; *etnografi*. Noe er nytt, noe er gammelt. For å undersøke religionsforklaringers validitet er det ikke den bakenforliggende religionsteorien som er den essensielle biten, det er antropologien.

Antropologisk metode ligger til grunn. Vi har sett at Gjessing har anvendt etnografi direkte fra Nord-Afrika og Nord-Amerika for å forstå hva bergkunsten i Norge kan bety (Gjessing 1936, 1945). Etnografi hentet fra Australia ligger til grunn for Reinachs resultater (Reinach 1903) og også i dag blir etnografi brukt av arkeologer for å forstå bergkunsten (for eksempel Lewis-Williams 2002). Jeg tror i retrospekt at det er mer å hente ved å analysere antropologisk metode historisk sett. Ved å forstå hvordan etnografiske data ble innhentet kan en få en større forståelse for kvaliteten på etnografien. I tillegg må en se på hvordan etnografien har blitt brukt på arkeologisk materiale for å se om etnografien har blitt brukt i sin helhet, eller om den er tilpasset slik at den stemmer med det arkeologiske materialet og en får de resultatene en ønsker. Antropologisk terminologi ligger noen ganger tett opp mot religionsteori. Jeg tenker da på begreper som "sjamanisme", "totemisme", "animisme" og så videre, begreper som ofte assosieres med religioner, men som vi så tidligere er antropologisk konstruerte. Det at begrepene er antropologiske er forøvrig et nytt indisium på at arkeologers tilnærming til bergkunst faktisk *er* antropologisk. Religionsteori vil ligge som et bakteppe, men antropologien er redskapet som har størst innflytelse på forskningen, og derfor vil det være mer nyttig å analysere dette aspektet, og ikke bakteppet undersøkelsen er gjort på.

Min fremgangsmåte har belyst at for å studere bergkunst og religionsforklaringer kan det være bedre å gjøre en kritisk analyse av antropologisk teori og metode anvendt i arkeologisk sammenheng. På den måten kan en kvalitetssikre etnografien og antropologisk innsamling av data som ligger til grunn for tolkningene gjort på norsk bergkunst på tidlig 1900 tall. Jeg tror videre at det kan være gunstig å se næyere på Evans-Pritchards arbeid også. Han var en pioner innenfor antropologisk metode med sine utrolig nøyaktige og detaljerte skildringer av afrikanske samfunn. Det er den typen kvalitet på etnografien som kan styrke dens validitet og da være tryggere kilder for arkeologer å forankre egne teorier i. Etnografisk arbeid gjort på 18- og 1900 tallet er ikke alltid av en slik kvalitet at det er i denne sammenheng tilfredsstillende nok til å kunne stoles blindt på. Da dette kildematerialet ligger til grunn for arkeologers konklusjoner er det her vitenskapen må styrkes, nettopp slik Evans-Pritchard gjorde. Samtidig tror jeg arkeologer kan være tjent med å ikke automatisk anta at bergkunst

ligger i det innerste laget i Hawkes løk. En slik antagelse vil naturlig nok føre til at man oppfatter bergkunsten som et religiøst uttrykk; det blir et slags sirkelargument. Ikke alle går i denne fellen, men jeg tror spesielt at enkelte bergkunstforskere har vært låst i dette tankesettet. Poststrukturalismen mener vi bør dekonstruere og rekonstruere hvordan vi tenker på bergkunst (Bertilsson 1995: s.207), slik Tilley forsøkte på Nämforsen (Tilley 1991, Bertilsson 1995). Ved å forsøke å dekonstruere fenomenet bergkunst, og ikke bygge det opp ved å anta at det befinner seg i innerste lag av Hawkes løk, kan vi kanskje komme fram til andre forklaringer enn de religiøse (som for eksempel Tilley 1991). Med andre ord er det enkelte arkeologer som ønsker å endre den hegemoniske diskursen totalt. Jeg var inne på tidligere i oppgaven at den dominerende representasjonen i dag er en åpen diskurs med stor grad av lagdeling, der mange ulike religionsforklaringer anses som gyldige forklaringer på bergkunstens betydning. Dette er en representasjon som – slik jeg ser det – antar at bergkunstens betydning befinner seg i det innerste laget i Hawkes løk. En dekonstruksjon og rekonstruksjon av diskursen kunne ført til at hegemoniet åpner for at bergkunsten befinner seg lengre uten i løken.

Avslutningsvis vil jeg se tilbake til mine problemstillinger og oppsummere hva jeg har kommet frem til.

*Hvilke religionsteorier ligger til grunn for tidlig 1900 talls magiske og/eller religiøse tolkning av bergkunsten?*

Jeg har argumentert for at de tidlige tolkninger gjort blant annet av Shetelig (1922), Brøgger (1925) og Gjessing (1936) ligger innenfor religionsteoriene til Tylor og Frazer. Jeg mener flere religionsforklaringer jeg har tatt for meg i denne oppgaven faller innenfor en grunntanke om magi, og det er stort sett Frazers arbeid som er mest aktuelt. Frazers idé om at magi gikk forut all religion er det samme utgangspunktet bergkunstforskning også har hatt; bergkunsten må være et uttrykk for et magisk forhold til verden. Jaktmagisk diskurs utviklet seg i tråd med Frazers teori og ble etter hvert til en sjamanisme som i sin organiserte form minner mer om en religion. Gjessing refererer til Reinach (1903), og vi ser i hans artikkel at også han viser til en imitativ magi. Det vil si at det en skisserte eller graverte på berget, fikk en påvirkning på. Reinach mener blant annet at dette er årsaken til at mange mennesker – i alle fall på hans tid – ikke ønsket å la seg avbilde. Reinach følger opp med å si at denne imitative magien har sitt

opphav før religioner. (ibid.). Frazers religionsteori ligger altså til grunn for tidlige religionsforklaringer.

*Hvordan kan vi tolke bergkunsten på Hammer hvis en annen religionsteori ligger til grunn?*

Jeg forsøkte å anvende religionsteoriene til Freud, Marx, Weber og Geertz for å se om det kunne gi alternative tolkninger på materialet. Dette mener jeg er religionsteorier som ikke har ligget til grunn i bergkunstforskning tidligere, og forhåpentligvis ville en slik diskusjon føre fram til nye tanker og ideer. Kort fortalt mener jeg at resultatet ble et eksempel på hvor vanskelig det er å kombinere bergkunsten som det konkrete materielle uttrykket det er, og abstrakte religionsteorier. Samtlige teoretikers resultater er imponerende, men jeg opplever at metodologien for å kunne ta i bruk deres teorier mangler. Forsøk på å forankre resonnementer i deres religionsteori fungerte noe, men jeg ender opp med vage slutninger som kan få helt andre konklusjoner. Jeg må legge en del premisser til grunn for å i det hele tatt kunne bruke teoriene, og en slik konklusjon står og faller på gyldigheten til premissene. Hvis et premiss ikke godtas, faller konklusjonen. I mitt forsøk på å tolke bergkunsten på Hammer med andre religionsteorier ender jeg opp med slutninger som i stor grad kan ligne på religionsforklaringer allerede foreslått. Jeg var inne på tabuer under Freud, og kom fram til at antallet ristninger indikerer at det ikke var en aktivitet en gjorde ofte. Men dette brakte oss ikke særlig nærmere en forklaring på bergkunsten med bakgrunn i *Freuds* religionsteori. Marx's religionsteori førte til en klassisk jaktmagisk og/eller fruktbarhetsmagisk idé, forutsatt at religionen faktisk er en superstruktur til økonomien, og bergkunsten faktisk er et religiøst uttrykk. Det er, gitt disse premissene, lett å se en jaktmagi i bergkunsten. Et religiøst uttrykk som søker å lette hverdagen til menneskene som risset og brukte disse ristningene. Under Max Weber kommer jeg frem til at det ifølge hans religionsteori er lettere å ikke se bergkunst som magisk. Hans tanke om evolusjon som en overgang gjør at det er lettere å prøve å forstå bergkunst på et fundamentalt annet plan. Det gjør det lettere å rive seg løs fra tanken om jaktmagi eller sjamanisme, og forsøke å spekulere i om bergkunst for eksempel kan være et uttrykk for monoteisme eller polyteisme. Dessverre blir denne typen spekulering i denne omgang i beste fall vag, og jeg har ikke fordypet meg i denne ideen. Derimot kom jeg frem til at hvis Weber ligger til grunn kan en komme fram til en form for totemistisk tankegang, i dette tilfellet med fuglen i sentrum. Dette på grunn av antall fugleristninger på Hammer. Geertz's "tykke beskrivelse" er et element som jeg mener er verdt å ta med seg videre, men som vi har sett er dette et antropologisk verktøy. Vi har altså krysset grensen mellom

religionsteori over til antropologi. Geertz bringer ikke mye annet på banen religionsteoretisk sett, og jeg ser ikke hvordan hans teori skal kunne innlemmes i bergkunstforskningen. Religionsteorien hans er for abstrakt til at jeg i øyeblikket ser muligheten til å anvende den på materialet. Kort sagt ser det ut til at det ikke er religionsteoriene som sørger for at jeg kommer frem til disse resultatene, men rett og slett de formale metodene.

*Kan religionsforklaringene forankres i nyere religionsteorier? I så fall, hvilke?*

Noen religionsforklaringer kan forankres i nyere religionsteorier. Teoretikere som Freud, Weber og Geertz's teorier kan ikke romme noen religionsforklaringer, mens andre teoretikere som for eksempel Eliade potensielt kan romme alle. Dette er fordi Eliades teori kokes ned til at det eksisterer en sakral og en profan verden. Ergo faller samtlige *religions*forklaringer innenfor dette rammeverket. Durkheims teori om at totemet er et syn på klanen skaper naturlig nok støtte til totemismen, mens Marx's teori kan romme jaktmagi og sjamanisme. Det samme kan Evans-Pritchard, men med en liten tvist. Hans etnografi skildrer kulturer som praktiserer generell magi. Med andre ord har Evans-Pritchard vært i kontakt med en kultur som praktiserer jaktmagi, sjamanisme og fruktbarhetsmagi. Disse religionsforklaringene kan altså støttes opp i hans *arbeid*, ikke hans teori.

*Hvorfor er de gamle religionsforklaringene enda aktuelle?*

I et av kapitlene forsøker jeg å applikere "nyere religionsteori" på religionsforklaringene som er presentert som forklaringer på bergkunstens betydning. Dette kapitlet overrasket meg mest, fordi jeg forventet ikke å kunne resonnerer meg frem til at religionsforklaringene faktisk kunne forankres i nyere tanker om religionsteori. Jeg forventet ikke at religionsforklaringene har såpass mange teoretiske ben å stå på, men når jeg kommer frem til at de har det er det lettere for meg å forstå hvorfor dette er forklaringer som enda gjør seg gjeldende. Religionsforklaringer som har et godt fundament i forskjellige vinklinger av religionsteori er sterkere teorier enn de som kun er aktuelle hvis én religionsteori ligger til grunn.

*Har arkeologisk forskning holdt følge med religionsteoretisk utvikling? Er det eventuelt noe poeng å følge denne teoretiske utviklingen?*

Arkeologi som all annen forskning bygger på eldre forskning. Det arbeidet Gutorm Gjessing gjorde på -30 tallet har vært nærmest for et monument å regne i diskursen om hva bergkunsten betyr. Arkeologer som har bygget på dette ser ut til å i liten eller ingen grad å ha tatt for seg det teoretiske rammeverket rundt Gjessings konklusjoner, og i så måte vil jeg si at arkeologisk forskning ikke har holdt følge med den religionsteoretiske utviklingen. Da jeg på ingen måte har sett på alt bergkunstforskningen har gjort tar jeg høyde for at noen sannsynligvis har holdt tritt med religionsteorien, men at den generelle konsensus er å ikke ta for seg emnet i stor grad. Men er det noe poeng å følge religionsteorien? Vi har sett gjennom denne oppgaven at flere av de religionsteoriene Pals tar opp ikke enkelt lar seg applikere på bergkunst. Det er ikke noe poeng å følge religionsteoretisk utvikling hvis nivået det ligger på er så abstrakt at vi ikke kan bruke kunnskapen til noe i arkeologisk sammenheng. Når det er sagt er ikke denne oppgaven en fasit på om de ulike religionsteoriene kan brukes eller ikke. Jeg er klar over at min fremgangsmåte kun har vært et forsøk på å applikere nyere religionsteori på både materiale og religionsforklaringer, og det er trolig fullt mulig å angripe problemstillingene på helt andre måter som kanskje gjør religionsteorien og bergkunsten lettere å forene. Alt i alt vil jeg påstå at arkeologisk forskning i liten grad har fulgt religionsteoretisk utvikling, og at dette er en utvikling vi i aller høyeste grad bør følge med på. Religionsteorien ligger som et bakteppe for arkeologien og antropologien, og det er viktig å være oppdatert i alle leddene av en studie, slik at ikke studien bærer preg av å benytte seg av utdatert kunnskap.

## Litteraturliste:

- Arsenault, D. 2004. Rock Art, landscape, sacred places: Attitudes in contemporary archaeological theory. I: C. Chippindale & G. Nash (red.): *The Figured Landscapes of Rock-Art: Looking at Pictures in Place*, (s. 69-84), Cambridge, Cambridge University Press
- Bahn, P. 1991. Where's the Beef? The Myth of Hunting Magic in Paleolithic art. I: P. Bahn & A. Rosenfeld (red.), *Rock art and Prehistory. Papers presented to symposium G of the AURA Congress, Darwin 1988*. (s. 1-13), Oxford, Oxbow
- Bakka, E. 1975. Geologically dated Rock Carvings at Hammer near Steinkjer in Nord-Trøndelag. *Arkeologiske skrifter fra historisk museum, Universitetet i Bergen 2*, (s. 7-48). Bergen, Universitetet i Bergen
- Bakka, E. 1987. Bronsealderristningane på Bogge i Romsdal. *Gunneria 57*. Trondheim, Universitetet i Trondheim, Vitenskapsmuseet
- Bakka, E. 1988. *Helleristningane på Hammer i Beitstad, Steinkjer, Nord-Trøndelag*. Rapport arkeologisk serie 1988 (7), 41 s. Trondheim, Vitenskapsmuseet
- Bakka, E. & F. Gaustad. 1975. *Helleristningsundersøkelser 1974 i Beitstad, Steinkjer, Nord-Trøndelag*. Rapport arkeologisk serie 1974 (8), 26 s. Trondheim, Vitenskapsmuseet
- Bednarik, R. G. 1992. A new Method to Date Petroglyphs. *Archaeometry 34*. s. 279-291.
- Bertilsson, U. 1995. Rock art, recent research and religion. I: K. Helskog & B. Olsen (red.) *Perceiving Rock Art: Social and Political Perspectives*. (s. 207-214). Oslo, Novus Forlag
- Berulfsen, B. & D. Gundersen. 2000. *Fremmedord Blå Ordbok*. Oslo, Kunnskapsforlaget.
- Bird-David, N. 2002. 'Animism' revisited: Personhood, environment, and relational epistemology. I: G. Harvey (red.): *Readings in Indigenous Religions*, (s. 72-105). London – New York, Continuum
- Bowie, F. 2006. *The Anthropology of Religion: An Introduction 2<sup>nd</sup> ed.* Oxford, Blackwell Publishing
- Brøgger, A. W. 1908. En ny teori om den paleolitiske stenalders kunst. *Naturen 32* (1908), s. 140-145.
- Brøgger, A.W. 1925. *Det norske folk i oldtiden*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning serie A, 6a. 222s. Oslo, Aschehoug
- Chippindale, C. 2001. Theory and Meaning of Prehistoric European Rock Art: 'Informed Methods', 'Formal Methods' and Questions of Uniformitarianism. I: K. Helskog (red.): *Theoretical Perspectives in Rock Art Research*. (s.68-98). Oslo, Novus Forlag
- Chippindale & Tacon. 1998. An Archaeology of Rock-Art through Informed Methods and Formal Methods. I: C. Chippindale & P. S. Tacon (red.). *The Archaeology of Rock-Art*. (s.1-10). Cambridge, Cambridge University Press.

- Clottes, J. 1993. Post-stylistic? I: M. Lorblanchet & P. G. Bahn (red): *Rock Art Studies: The Post-Stylistic Era or Where Do We Go From Here?* (s. 19-25). Oxford: Oxbow
- Cronyn, J. M. 1990. *The Elements of Archaeological Conservation*. London, Routledge.
- Devlet, E. 2001. Rock art and the material culture of Siberian and Central Asian shamanism. I: N. Price (red). *The Archaeology of Shamanism*. (s.43-55) London, Routledge
- Dowson, T. A. 2009. Re-animating Hunter-gatherer Rock-art Research. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3), s. 378-387. doi:10.1017/S0959774309000560
- Engelstad, E. S. 1934. *Østnorske ristninger og malinger av den arktiske gruppe*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning serie B 26. 144 s. Oslo, Aschehoug.
- Gjerde, J. M. 2010. *Rock Art and Landscapes. Studies of Stone Age rock art from Northern Fennoscandia*. (Doktoravhandling, Universitetet i Tromsø). Tromsø, Universitetet i Tromsø
- Gjessing, G. 1932. *Arktiske helleristninger i Nord-Norge*. Oslo, Aschehoug
- Gjessing G. 1936. *Nordenfjeldske ristninger og malinger*. Oslo, Aschehoug
- Gjessing, G. 1945. *Norges Steinalder*. Oslo, Norsk Arkeologisk Selskap
- Hagen, A. 1976. *Bergkunst. Jegerfolkets helleristninger og malinger i norsk steinalder*. Oslo, Cappelen Forlag
- Hallström, G. 1908. Nordskandinaviska hållristningar II. De norska ristningarna. *Fornvännen* 3, s. 49-86.
- Hallström, G. 1938. *Monumental Art of Northern Europe from the Stone Age 1. The Norwegian Localities*. Stockholm, Thule.
- Hansen, A. M. 1904. *Landnåm i Norge: en utsig over bosætningens historie*. Kristiania, Fabritius
- Helskog, K. 1984. Helleristningene i Alta: en presentasjon og en analyse av menneskefigurene. I: *Viking XLVII*. s. 5-41.
- Helskog, K. 1988. *Helleristningene i Alta. Spor etter ritualer og dagligliv i Finnmarks forhistorie*. 135 s. Alta, Alta Museum
- Helskog, K. 1999. The Shore Connection. Cognitive Landscape and Communivation with Rock Carvings in Northernmost Europe. *Norwegian Archaeological Review*, vol 32, no. 2. s. 73-94.
- Hesjedal, A. 1993. Veideristninger i Nord-Norge, datering og tolkningsproblematikk. *Viking* 55. s. 27-53.



Hultkrantz, Å. 1986. Rock Drawings as evidence of Religion: Some Principal Points of View. I: G. Steinsland (red.) *Words and Objects. Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religion*. (s.42-66). Oslo, Norwegian University Press.

Insoll, T. 2011. Animism and Totemism. I: T. Insoll (red): *The Oxford Handbook of The Archaeology of Ritual and Religion*. (s.1004-1016). New York, Oxford University Press.

Jordan, P. 2001. The Materiality of Shamanism as a “World-view”: Praxis, Artefacts and Landscape. I: N. Price (red.) *The Archaeology of Shamanism*. (s.87-104). London, Routledge

Laguna, F. d. 1933. Peintures Repestres Eskimo. I: *Journal de la Société des Américanistes. Tome 25N°1*, s. 17-30.

Levi-Strauss, C. 1964. *Totemism*. London, Merlin Press

Lewis-Williams, D. 2001. Southern African shamanistic rock art in its social and cognitive contexts. I: N. Price (red.) *The Archaeology of Shamanism*. (s.17-41). London, Routledge

Lewis-Williams, D. 2002. *The Mind in the Cave*. London, Thames & Hudson

Magnus, B. & B. Myhre. 1976. *Forhistorien. Fra jegergrupper til høvdingesamfunn*. Norges Historie 1 (1. utgave). K. Mykland (red.) 451s. Oslo, Cappelen

Magnus, B. & B. Myhre. 1995. *Forhistorien. Fra jegergrupper til høvdingesamfunn*. Norges Historie 1 (3. utgave). K. Mykland (red.) 451s. Drammen, Cappelen

Mandt, G. 1991. *Vestnorske ristninger i tid og rom. Kronologiske, korologiske og kontekstuelle studier*. (Dr. philos. Avhandling, Universitetet i Bergen). Bergen, Universitetet i Bergen

Maringer, J. 1960. *The Gods of Prehistoric Man*. London, Phoenix Press

Neumann, I. B. 2001. *Mening, Materialitet, Makt: En innføring i diskursanalyse*. Polen, Fagbokforlaget

Pals, D. L. 2006. *Eight theories of Religion*. New York, Oxford University Press

Pentikäinen, J. 1998. *Shamanism and Culture*. Helsinki, Etnica co.

Pearson, J. 2002. *Shamanism and the ancient mind*. Walnut Creek, Altamira Press

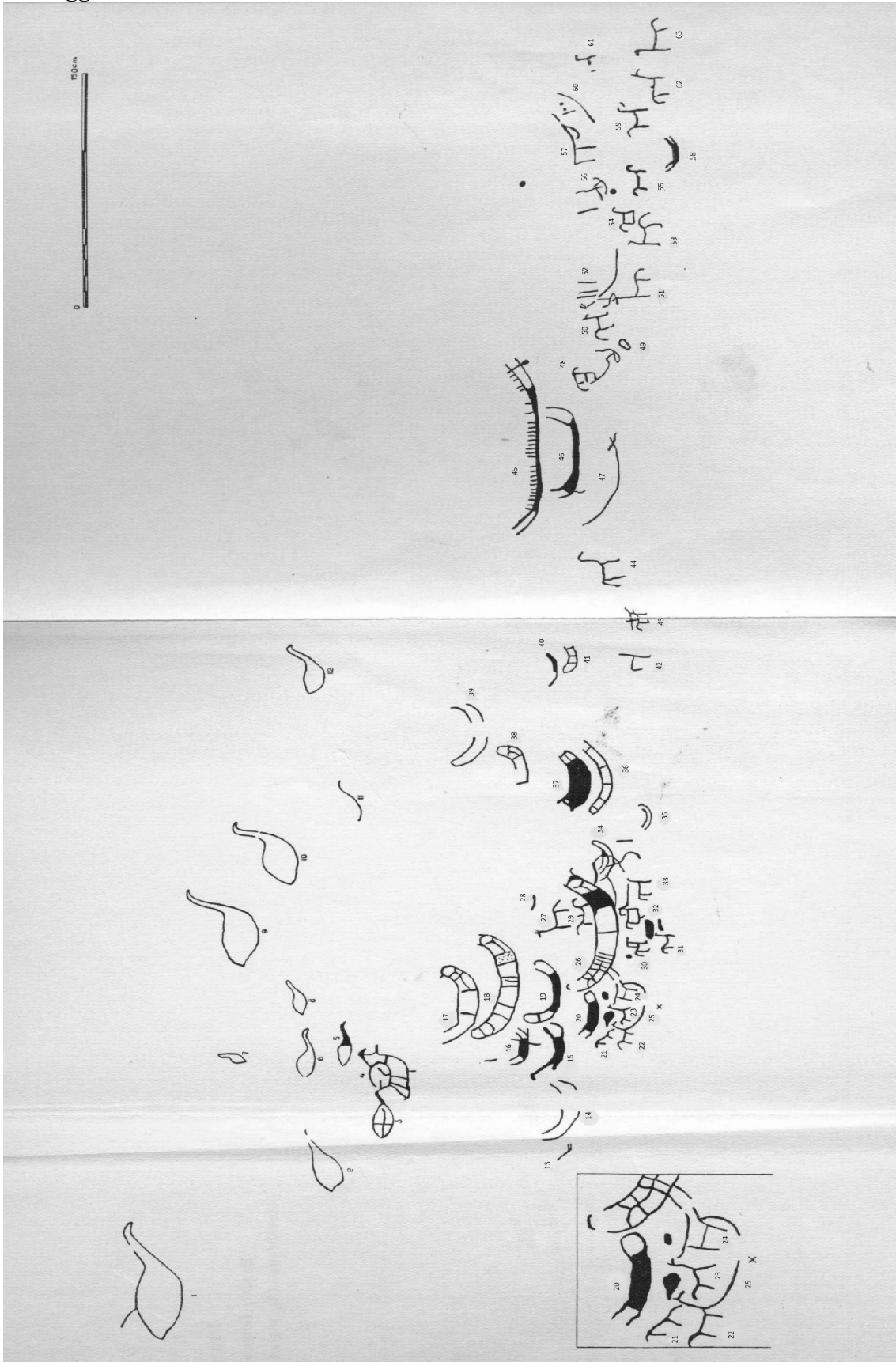
Petersen, Th. 1922. Fra hvilken tid stammer de naturalistiske helleristninger? *Naturen* 46 (1922), s. 88-108.

Price, N. 2011. Shamanism. I: T. Insoll (red): *The Oxford Handbook of The Archaeology of Ritual and Religion*. (s.983-1003). New York, Oxford University Press

Rygh, K. 1909. *En nyfunden helleristning*. Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs skrifter 1909 (8), 11 s. Trondhjem

- Shetelig, H. 1922. *Primitive tider i Norge: En oversigt over stenalderen*. 380 s. Bergen, John Grieg.
- Shetelig, H. 1925. Norsk kunst i de ældste tider. *Norsk kunsthistorie* 1, (s. 1- 28). Oslo, Gyldendal
- Simonsen, P. 1958. *Arktiske helleristninger i Nord-Norge II*. Oslo, Aschehoug.
- Simonsen, P. 1974. The Rock Art of Arctic Norway. *Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici* 11, s. 129-151
- Sognnes, K. 1987. Bergkunsten i Stjørdal 2. Typologi og Kronologi I Nedre Stjørdal. *Gunneria* 56. s.1-112.
- Sognnes, K. 1994. Ritual Landscapes. Toward a reinterpretation of Stone Age rock art in Trøndelag, Norway. *Norwegian Archaeological Review* 27, s. 29-50
- Sognnes, K. 1999a. *Helleristninger i Stjørdal*. 50s. Stjørdal, Stjørdal museum
- Sognnes, K. 1999b. *Det Levende Berget*. Tapir Forlag, Trondheim.
- Sognnes, K. 2002. Land of elks – Sea of Whales: Landscape of the stone age rock-art in central Scandinavia. I G. Nash & C. Chippindale (red.), *European Landscapes of Rock-Art*, (s. 195-212). London, Routledge
- Sognnes, K. 2003a. On Shoreline dating of rock art. *Acta Archaeologica* 74, s. 189-209.
- Sognnes, K. (red.) 2003b. Rock Art in Landscapes – Landscapes in Rock Art. *DKNVS skrifter* 4. Trondheim, Tapir Uttrykk
- Steberggløkken, H. M. V. 2008. *Et stille møte mellom sjø og land : en stilistisk analyse av de marine veideristningenes motiver, sammenheng og tolkninger*. (Masteroppgave, Norges Teknisk-Naturvitenskapelige Universitet). Trondheim, NTNU
- Søborg, H. C. 2006. Mannen i mitt liv og menneskefigurene i bergkunsten i Alta. I: R. Barndon, S. M. Innselset, K. K. Kristoffersen og T. K. Lødøen (red.): *Samfunn, symboler og identitet: festskrift til Gro Mandt på 70-årsdagen*. (s. 423-437). Bergen, PDC Tangen
- Tilley, C. 1991. *Material culture and text: the art of ambiguity*. London, Routledge
- Trigger, B. 2006. *A History of Archaeological Thought*. 2nd ed. Oxford, Cambridge University Press
- Ucko, P. J. & A. Rosenfeld. 1967. *Palaeolithic Cave Art*. Wallop, World University Library
- Whitley, D. S. 2000. *The art of the Shaman. Rock Art of California*. Salt Lake City, University Utah Press
- Whitley, D. S. 2005. *Introduction to Rock Art Research*. Walnut Creek, Left Coast Press

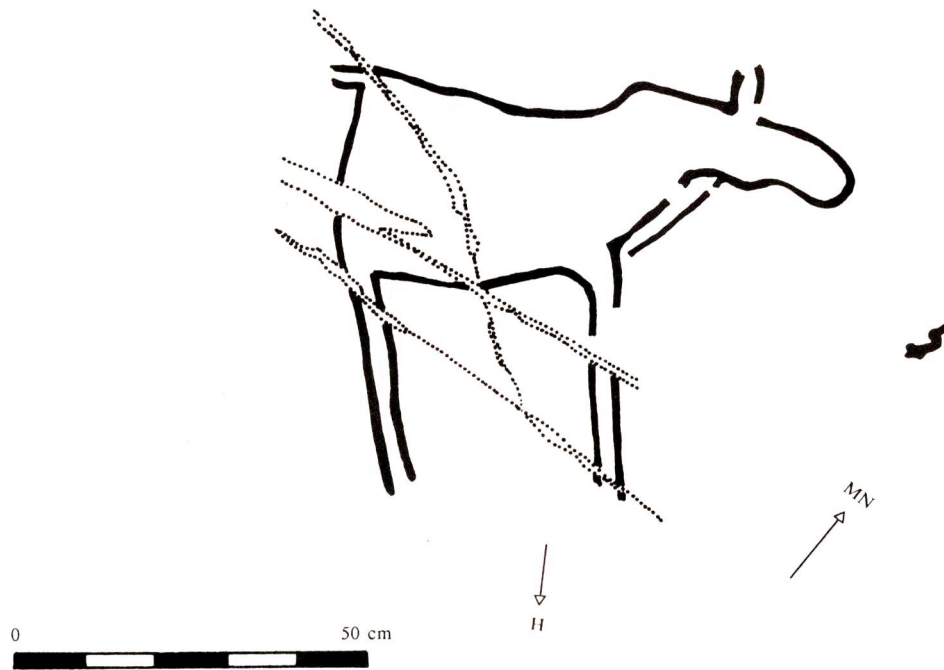
# Vedlegg 1



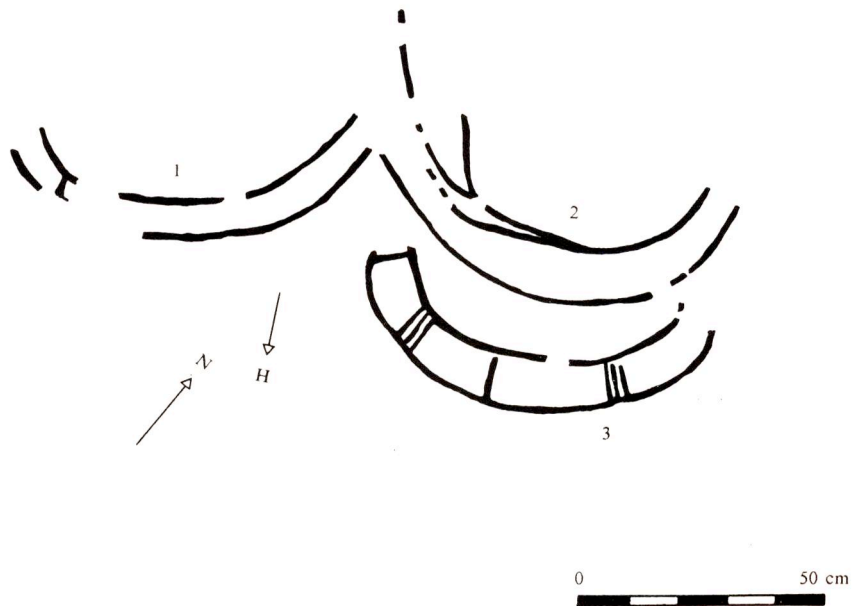
Hammer I (Hallström 1938)



Vedlegg 2



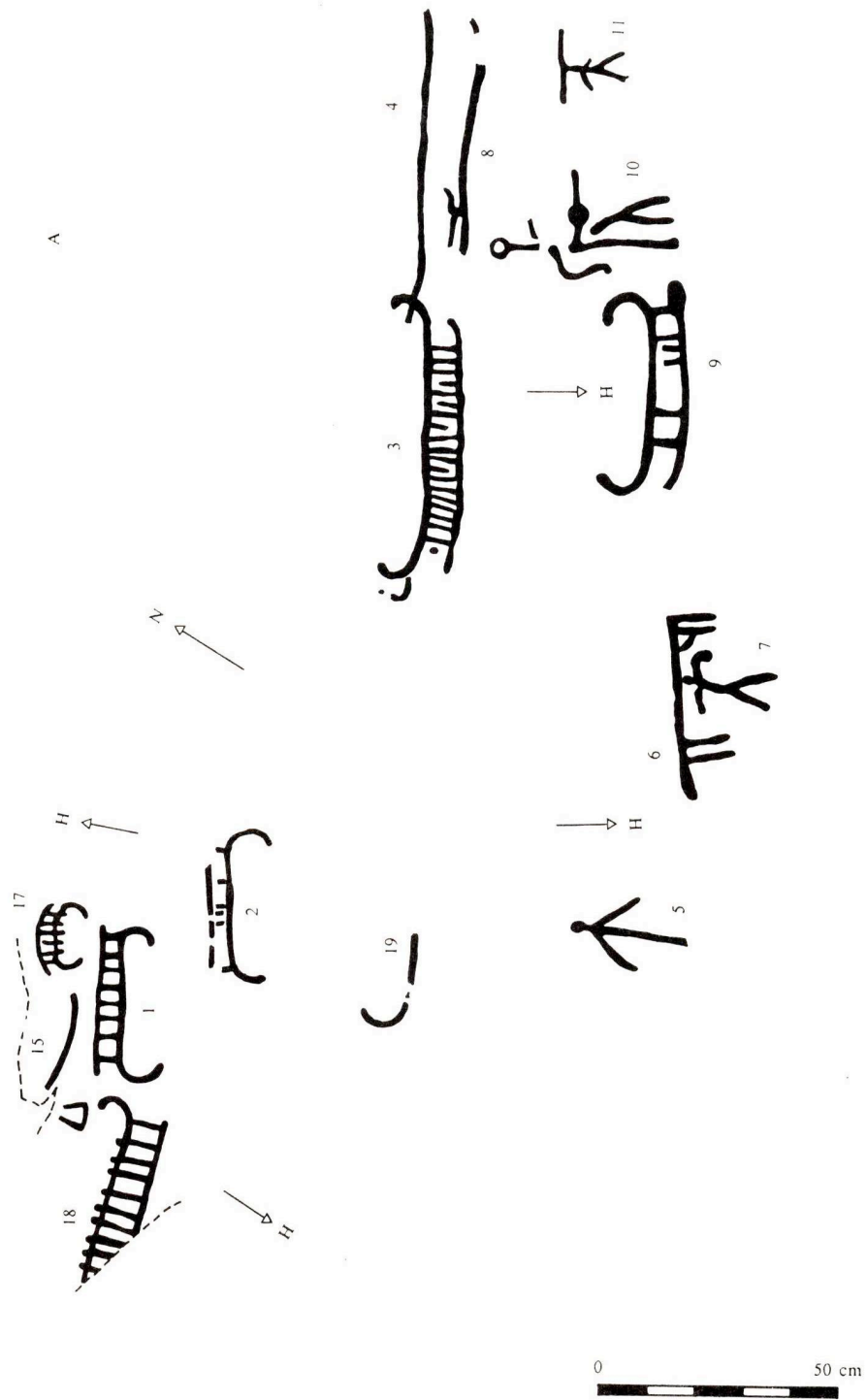
A. Hammer I. Kalkering ved Egil Bakka 1977.



B. Hammer II. Kalkering ved Egil Bakka 1977.



Vedlegg 3

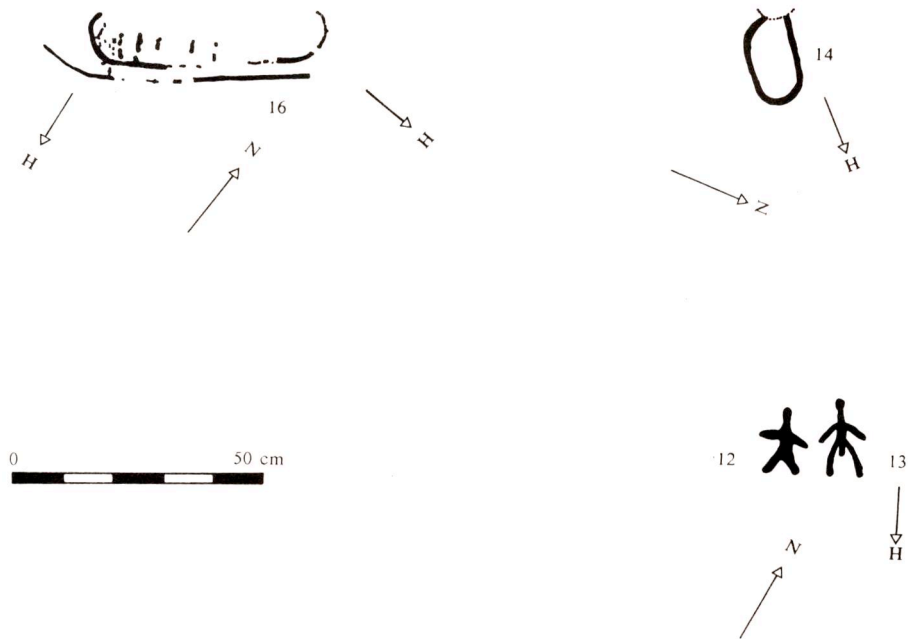


Hammer III, felt A. Kalkering ved Egil Bakka 1977.

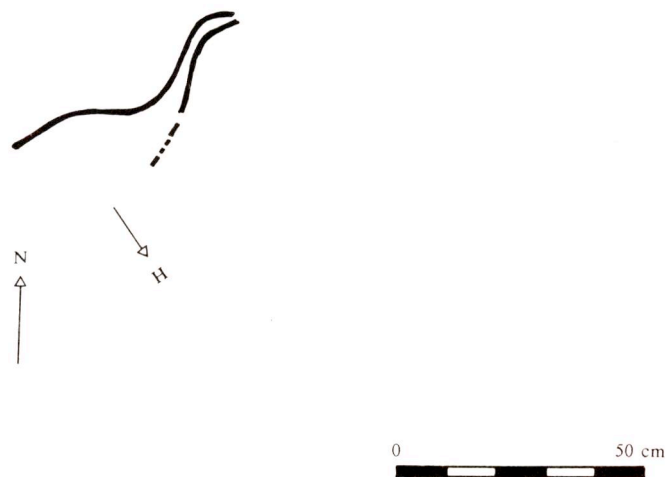




## Vedlegg 4



A. Hammer III, felt B, C og D. Kalkering ved Egil Bakka 1977.



B. Hammer IV. Kalkering ved Egil Bakka 1977.



# Vedlegg 5



Hammer V, felt A. Kalkering ved Egil Bakka 1974 og 1977.



# Vedlegg 6



Hammer VI. Kalkering ved Egil Bakka 1974 og 1977.



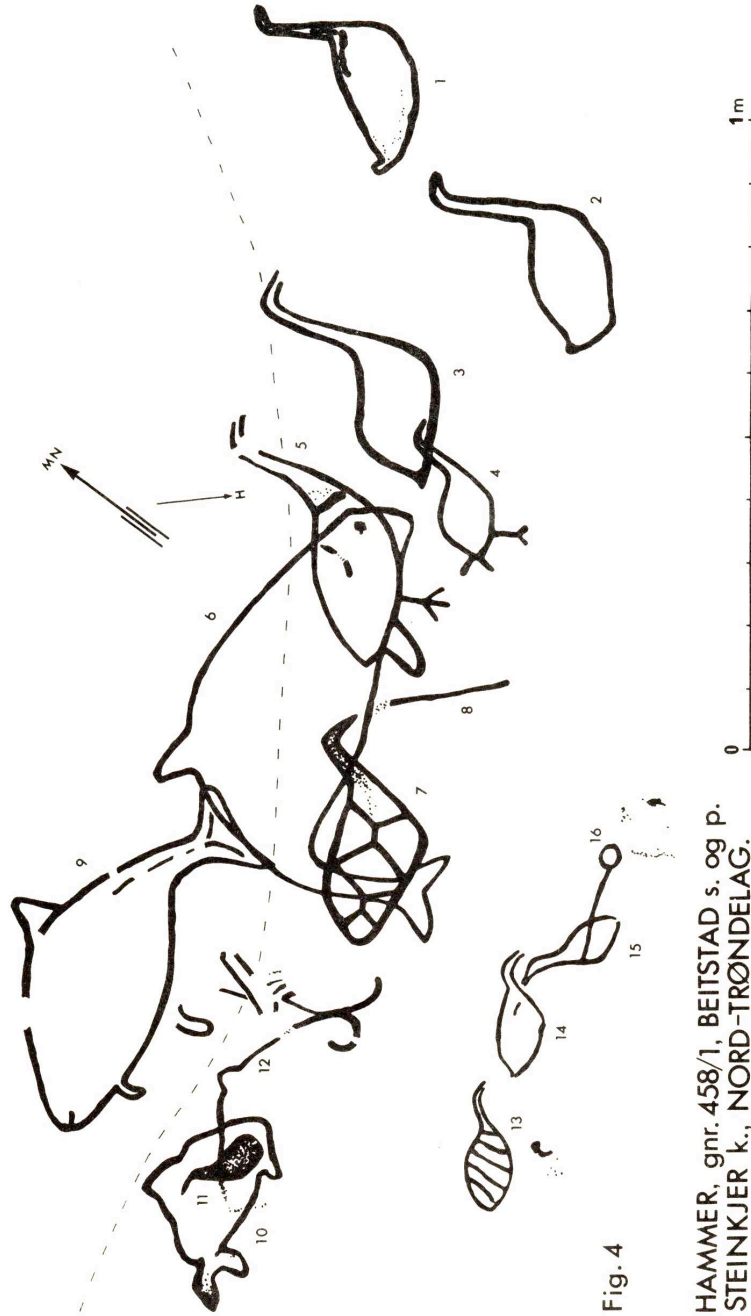


Fig. 4

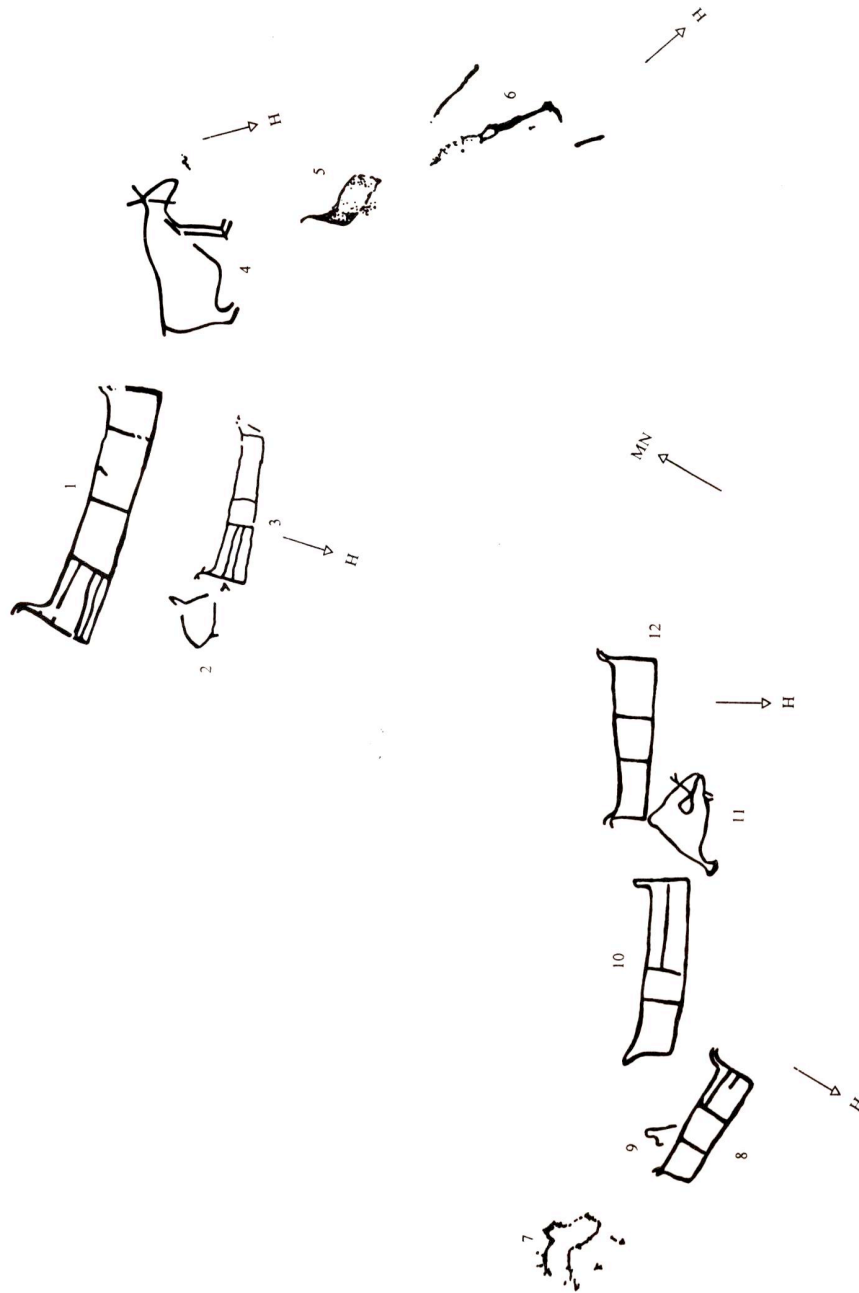
HAMMER, gnr. 458/1, BEITSTAD s. og p.  
STEINKJER k., NORD-TRØNDELAG.

Helleristningslokalitet VII  
Egil Bakka 1974.





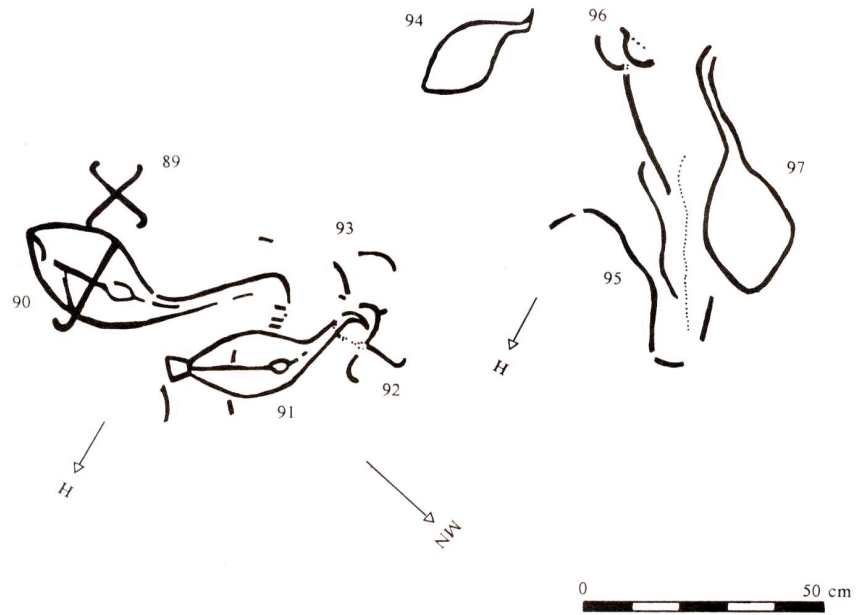
# Vedlegg 8



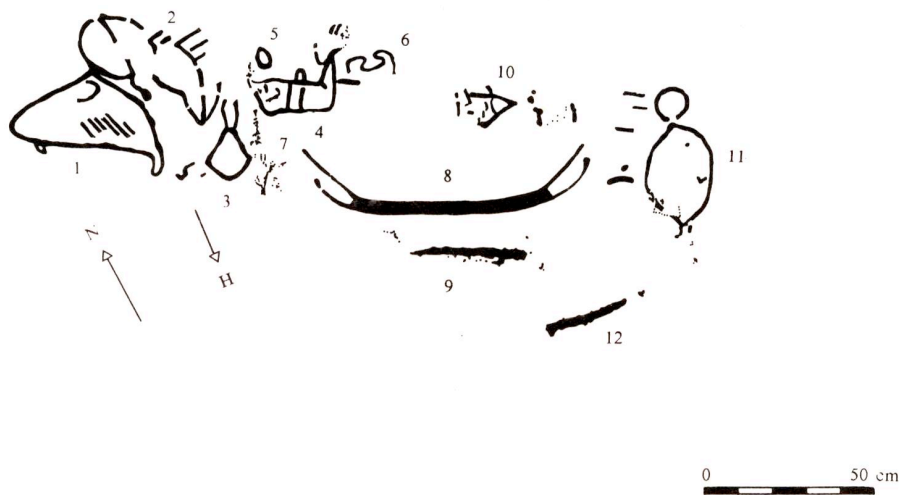
Hammer VIII. Kalkering ved Egil Bakka 1977.



## Vedlegg 9



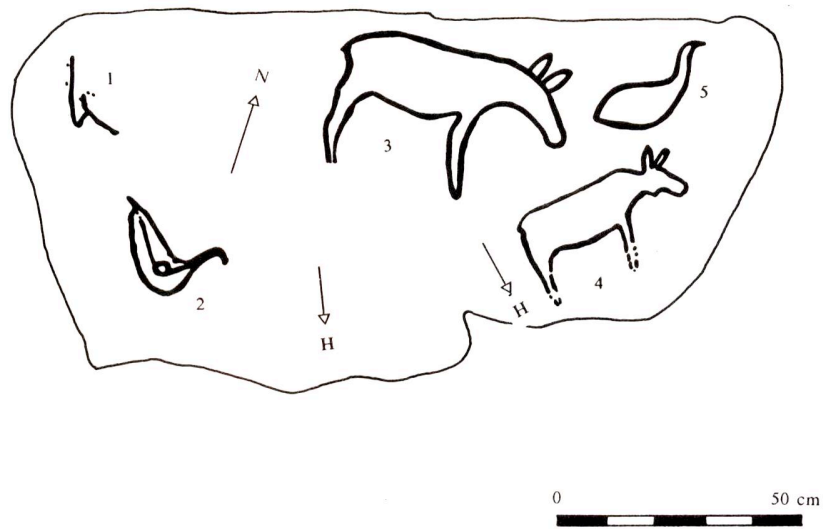
A: Hammer V, felt B. Kalkering ved Egil Bakka 1977.



B. Hammer IX. Kalkering ved Egil Bakka 1977.



Vedlegg 10



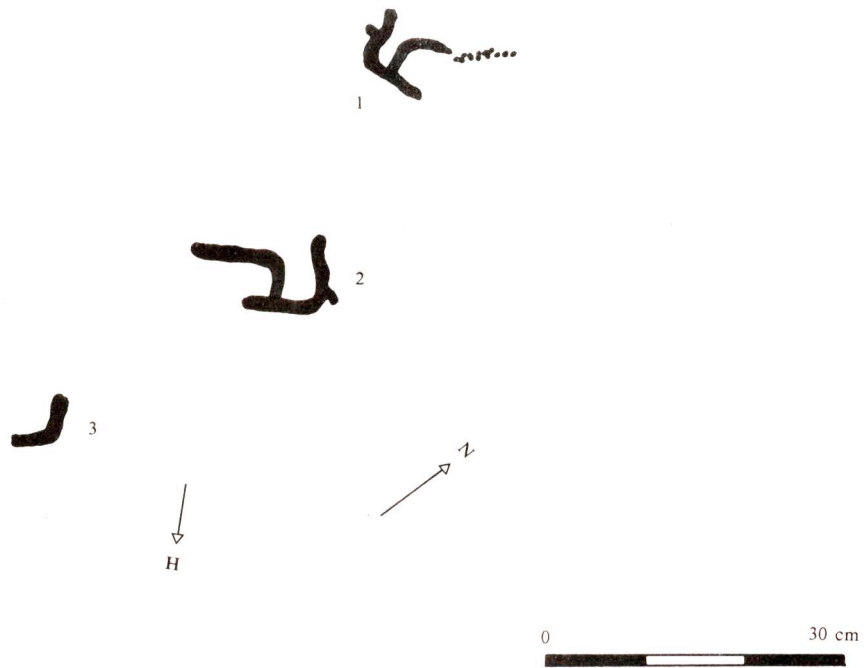
A. Hammer X. Kalkering ved Egil Bakka 1977.



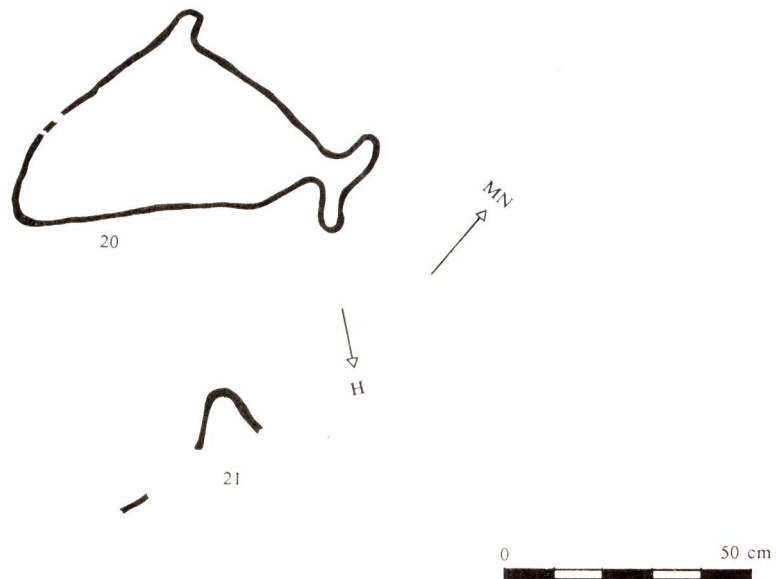
B. Hammer XI. Kalkering ved Egil Bakka 1977.



## Vedlegg 11



A. Hammer XII. Kalkering ved Egil Bakka 1977.

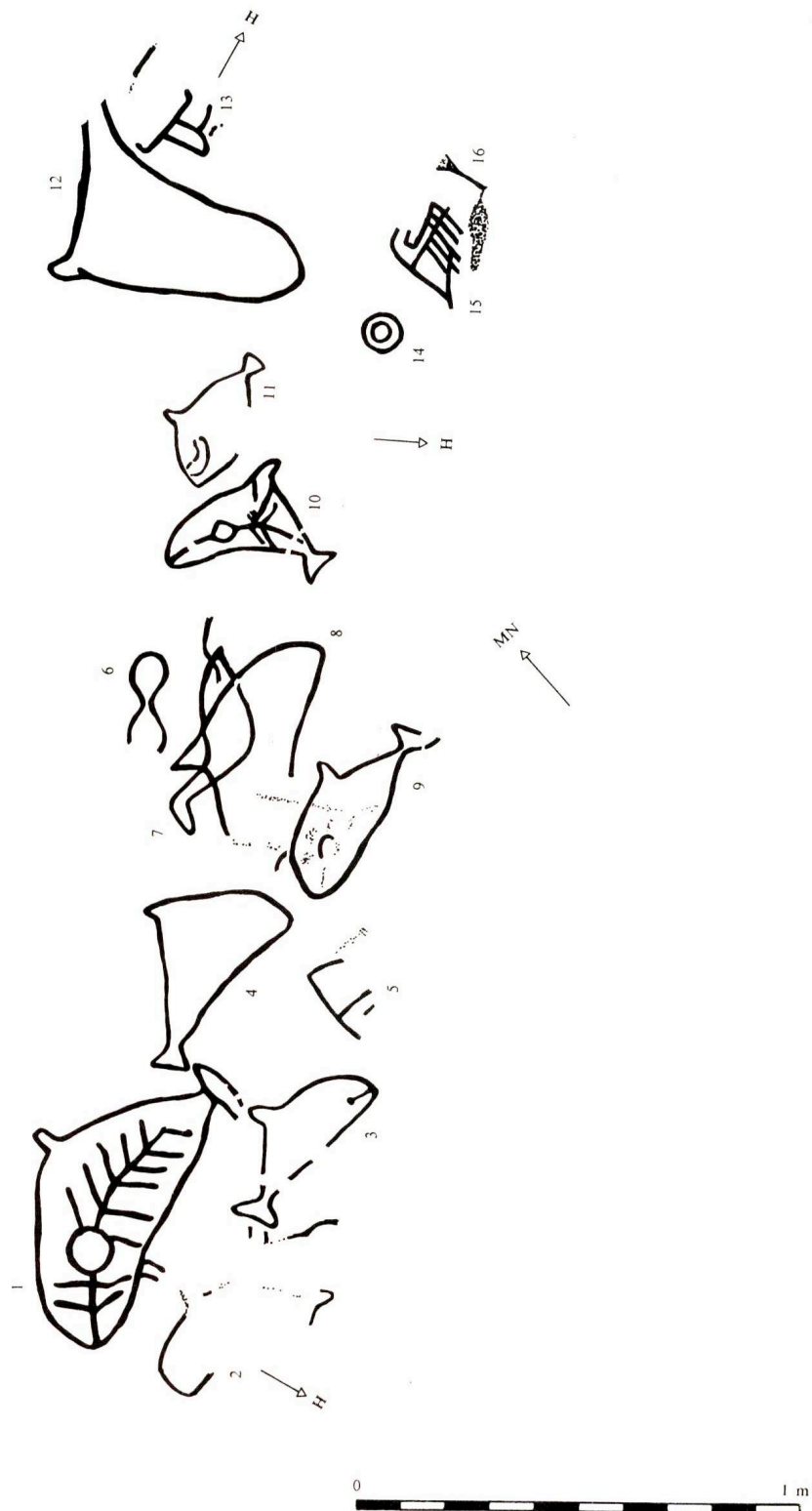


B. Hammer XV, felt B. Kalkering ved Egil Bakka 1981.





Vedlegg 12



Hammer XIII. Kalkering ved Egil Bakka 1981.



Vedlegg 13



Hammer XIV. Kalkering ved Egil Bakka 1981.



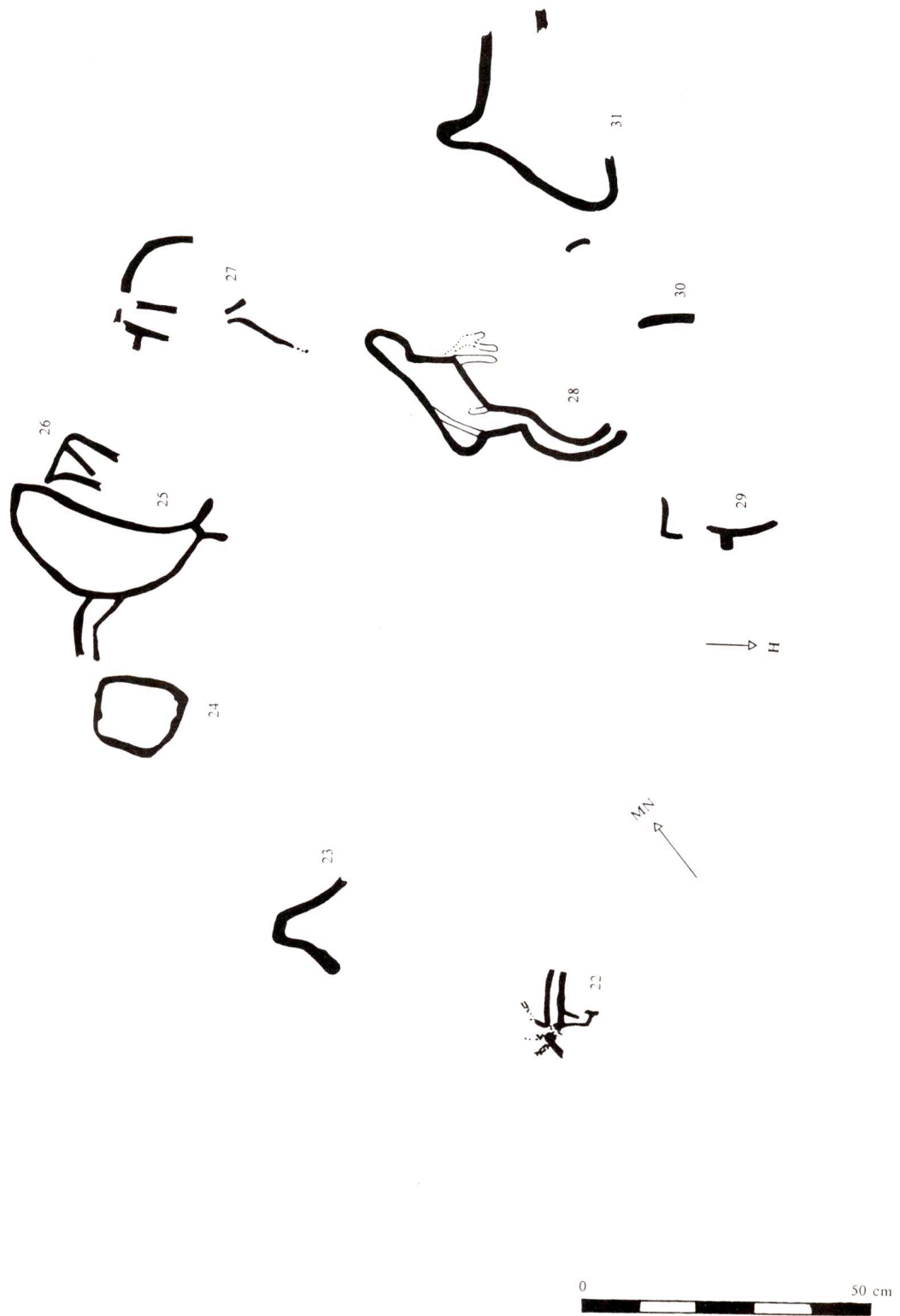
Vedlegg 14



Hammer XV, felt A. Kalkering ved Egil Bakka 1981.



Vedlegg 15



Hammer XV, felt C. Kalkering ved Egil Bakka 1981