



# FORN VÄNNEN

JOURNAL OF  
SWEDISH ANTIQUARIAN  
RESEARCH

---

Problem med schamanistiska tolkningar av de nordfennoskandiska  
hällbilderna

Günther, Helena

Fornvännen 2009(104):1, s. [17]-32 : ill.

[http://kulturarvsdata.se/raa/fornvannen/html/2009\\_017](http://kulturarvsdata.se/raa/fornvannen/html/2009_017)

Ingår i: [samla.raa.se](http://samla.raa.se)

# Problem med schamanistiska tolkningar av de nordfennoskandiska hållbilderna

av Helena Günther

Günther, H., 2008. Problem med schamanistiska tolkningar av de nordfennoskandiska hållbilderna. (Problems with shamanistic interpretations of North Fennoscandia's rock art.) *Fornvännen* 104. Stockholm.

This paper deals with hunting-themed rock art from the Stone Age in North Fennoscandia. The dominant perspective in archaeological studies of the past 15 years has been that most of the rock art should be interpreted as shamanistic. This is problematic as there is very little support for shamanism in the archaeological record, including the rock art itself. Shamanism has been taken for granted in a surprisingly uncritical manner.

The animals, predominantly elk, which dominate most sites in northern Fennoscandia were once seen as evidence for hunting magic. Recently they have more or less been ignored in published interpretations. Several papers on rock art and religion are also based on a destructive dichotomy between religion and subsistence, nature and culture, and sometimes even rationality and irrationality. This paper discusses the reasons for this trend. It also offers an attempt to sort out scholarly misunderstandings of shamanism, hunting ritual and religious thought among circumpolar peoples who have been subsistence hunters. It is finally argued that most rock art sites in northern Fennoscandia can be understood as expressions of a profound and multiple reciprocity between humans and game animals. This relationship does not necessarily exclude shamanism.

*Helena Günther, Torsten Alms gata 80, 3 tr, SE-126 51 Hägersten  
guntherhelena@hotmail.com*

Denna artikel behandlar hållmålningar och ristningar av så kallad fångst-, jakt- eller stenålderstyp, främst i norra Sverige men även i Finland och Norge. Idag råder i det närmaste konsensus om att bergkonst är religiösa lämningar. De flesta publicerade tolkningarna från de senaste 15 åren utgår från att de har med schamanism att göra. Schamanism har blivit en universell sak som fått förklara bergkonst på ett anmärkningsvärt okritiskt sätt. De djurmotiv, framför allt älg, som dominerar på de flesta platser och som tidigare antogs ha en jaktmagisk innebörd har numera liten eller ingen betydelse för den övergripande tolkningen.

Två orsaker till detta märkliga förhållande är dels en överdriven reaktion mot äldre arkeologisk forskning kring bergkonst som idag betraktas som funktionalistisk, deterministisk och naiv, dels en etnocentrisk uppfattning om djur. I den goda avsikten att lyfta fram det symboliska och meningsskapande i bergkonsten händer det allt för ofta att man helt släpper de ekonomiska och ekologiska faktorerna, vilket har lett till olyckliga dikotomier mellan religion och försörjning, mellan kultur och natur, och mellan människa och djur, där djuret stundtals t.o.m. verkar upplevas som besvärande. Det är ingen hållbar uppdelning. I modellens splittrade kosmos bor män-

niska och djur i skilda världar där endast människan är en medveten varelse och djur blir föremål för mänsklig dominans och manipulation, antingen som föda eller som symbol för abstrakt tänkande. Det stämmer dåligt överens med hur sentida fångstfolk känt världen och har resulterat i ett osynliggörande, inte bara av älgen (i synnerhet älgkon), utan framför allt av den för fångstfolk så centrala och grundläggande relationen mellan människa och vissa djurarter. Det är olyckligt eftersom just bergkonsten skulle kunna belysa denna försummade del av världsbild och religion i nordfennoskandisk sten- och bronsålder.

Majoriteten av de religionsintresserade arkeologerna de senaste 15 åren har i stället valt att fokusera på schamanism. De besvärliga djuren har sopats under mattan och religion har – även då avsikten varit den motsatta – blivit en sfär skild från livet i övrigt, skött av maktfullkomliga religiösa specialister kallade schamaner. En del förklaring till denna vurm för schamanen i stenålderns andliga liv (inte bara i norr) verkar tyvärr vara bristande kunskaper om hur religiösa föreställningar kunde se ut i historiska samhällen där människan var beroende av jakt och fångst för sin överlevnad samtidigt som det florerar stereotypa missuppfattningar kring den så kallade »jaktmagi» som bestrids så ivrigt. Ett bekymmer är att det i Sverige så sällan redogörs för *hur* och på vilket sätt schamanism kan ge sig tillkänna i ett arkeologiskt källmaterial, i det här fallet bergkonst. Den tas helt enkelt för given. Man kan med fog påstå att det vuxit fram en slags arkeologschaman vars huvudsakliga uppgift skulle ha varit att försätta sig i trans och därefter dokumentera sina upplevelser på berget. För denna arkeologschaman är transen självändamål.

Stödet för schamanism i det arkeologiska källmaterialet är över lag svagt. Detta måste sägas gälla också för Finland, även om man där har lagt fram ett bättre underlag och en grundligare argumentation för en sådan tolkning (Siikala 1981; Lahelma 2008). I Sverige bygger däremot argumentationen i huvudsak på ett antagande om en alltför markant skillnad mellan heligt och profant både i landskapet och i livet. Bergkonstlokalerna beskrivs allt oftare som platser helt utanför den vardagliga ordningen och schama-

nen som den enda personen med religiös auktoritet. Denna bild påminner mera om vår egen religiösa tradition med kyrkor och präster än traditioner hos jägar- och samlarfolk från historisk tid. Tyvärr har schamanismen också fått bli slagträ i en uppgörelse med tolkningar som satte hållbilderna i samband med försörjningen. Det finns i själva verket ingen motsättning mellan schamanism och försörjning.

#### *Det arkeologiska forskningsläget i korthet*

Hållbilderna är av det slaget att man kan ifrågasätta så gott som varje tolkning av dem och de källkritiska problemen är många. Längre dominerade därför grundforskningen: framför allt lades stor energi på stilstudier och datering (t.ex. Gjessing 1936; Hallström 1960; Ramqvist 1992; Lindqvist 1994). Gustav Hallströms (1960) omfattande kartläggning av de nordsvenska hållristningarna och hållmålningarna är fortfarande det mest använda referensverket i Sverige och utgör avstamp både för dem som följer Hallström och för dem som kritiserar honom. Under Hallströms tid var den förhärskande inställningen till de paleolitiska grottmålningarna i södra Europa att dessa kommit till i jaktmagiskt syfte. Tanken överfördes till nordiskt område (t.ex. Gjessing 1936). Hallström (1960, s. 366) ansåg att bilderna hängde samman med försörjningen, även om han ansåg den jaktmagiska förklaringen vara otillräcklig. Ett fåtal svenska och norska arkeologer har följt i Hallströms och Gjessings fotspår och bevarat tanken att bilderna hänger ihop med rituella aspekter av försörjningen (Ramqvist et al. 1985; Mikkelsen 1986; Lindqvist 1994). De nordsvenska hållristningslokalerna, framförallt Nämforsen, har också tolkats som samlingsplatser av stor social betydelse (t.ex. Baudou 1992; Ramqvist 2002).

Under 1980 och 1990-talen växte intresset för den norrländska bergkonsten, dels på grund av nyupptäckta lokaler men också för att forskningsklimatet förändrades. Dolda maktstrukturer inom samhället och forskarvärlden diskuterades och man välkomnade pluralism i angreppssätt och tolkningar. I polemik med den dominerande forskningstrenden, som var funktionell och systemteoretiskt inriktad, ville man se fornlämningar och artefakter som symboliska

och meningsskapande, inte enbart funktionella. Hällbilderna kunde trots allt förklaras! I svensk arkeologi kom detta att innebära en uppgörelse med den mer eller mindre vedertagna jaktmässiska tolkningsmodellen. Den kritiserades för att vara alltför funktionalistisk och ge en bild av stenåldersmänniskan som ett offer för ekologiska omständigheter (t.ex. Tilley 1991; Bolin 2000; Lindgren 2001). Den jaktrituelle modellen, starkt färgad av den *manlige* jägaren, har också ifrågasatts utifrån ett genusperspektiv (Wennstedt Edvinger 1993; Mandt 1998).

Mest tongivande har emellertid Christopher Tilleys bok från 1991 om ristningarna i Nämforsen varit. Hans skildring av bilderna som en i berget inhuggen, esoterisk kunskapsbank och Ångermanälven som en kosmisk flod slog upp dörren definitivt för religiösa perspektiv. Efter honom följde en rad tolkningsförslag av hällbilder som fokuserade på symboliska, rituella och ideologiska aspekter av bergkonsten. Tilley talade själv inte mycket om schamanism, men hans idéer om vattnet kring hållarna som en port till andra världar och hållristningslokaler som liminala zoner eller mikrokosmos har fått desto fler efterföljare (t.ex. Helsing 1999; Bolin 2000; Goldhahn 2002). Mera direkt inspiration till kopplingen mellan schamanism och hällbilder har hämtats från Lewis-Williams & Dowsons studier av sydafrikansk bergkonst (t.ex. 1988). I den sydafrikanska öknen finns en historisk kontinuitet och en koppling mellan bergkonst och san-folkgruppens andliga och medicinska traditioner, där just transen är central. Modellen prövades på de paleolitiska grottmålningarna i södra Europa och har därefter kopierats för bergkonst världen över med varierade resultat.

Det är en viktig och svår uppgift för arkeologen att ta sig an forntida tankevärldar, och den tilldrar sig ett stort intresse. Men i iveren att lyfta fram forntida människors kultur, världsbild och religion händer det att källmaterialet missbrukas. Resultatet kan i värsta fall bli en överdrivet mystisk och rituell människa som i kontrast till oss lever ständigt upptagen av den övernaturliga världen (t.ex. Strassburg 2000). Minsta artefakt eller ornament som kan tolkas symboliskt hamnar lätt i avdelningen religion/ideologi, vilket leder till att människorna före oss berövas djupt

mänskliga drag som kreativitet, rationalitet och skönhetslängtan. Denna åskådning har en ganska obehaglig bakgrund i evolutionistiska teorier om människans utveckling och är inte mindre deterministisk än den gamla synen på s.k. »naturfolks» kultur som speglingar av ekologiska omständigheter (Evans Pritchard 1965; Drobin 1979). Ett problem är också när källmaterialet behandlas mera som rekvisita i författarens scenbygge än som verklig källa till kunskap. Jag skall ge ett par exempel på hur resonemanget kan låta kring »religiösa» artefakter och fornlämningar från yngre stenålderns Mellannorrland.

#### *Arkeologiskt material som projiceringsyta i stället för källa*

Boplatsen intill hållristningarna i Nämforsen är en av de största som grävts ut i norra Sverige. I en artikel från 2002 om Nämforsen ger Joakim Goldhahn hällbilderna en schamanistisk innebörd, inte så mycket på grund av hällbilderna själva som på grund av platsens karaktär. Han menar att boplatsen är märklig, dels på grund av sitt utsatta läge intill de dånande forsarna, »... situated in limbo, in the noisy liminal sphere between the profane and the sacred world» (s. 54), men också genom sina många och fina skifferföremål. Goldhahn (s. 55) nämner ett par välbehållna redskap gjorda i en sällsynt och omtyckt röd skiffer som bara finns på vissa platser i Mellannorrland. På några har man dessutom ristat in enkla geometriska motiv, bl.a. sicksack men även en människoliknande figur av samma typ som på hållristningsytorna.

Det kan finnas många anledningar till ett mönster på en skifferkniv eller en pilspets. Anders Huggert (2002, se även Bakka 1973, s. 170) har tittat på liknande föremål och konstaterar att sicksack-linjer var ett vanligt motiv på knivar, dolkar och jaktspetsar under yngre stenålder, inte bara i Norrland. Han kopplar dessa till ormfigurer både på redskap som de ovan beskrivna och på hällbilder. Goldhahn (2002, s. 54) däremot konstaterar utan vidare att inristningarna är *entoptiska*. Så kallas vissa synförnimmelser som uppträder under de första stadierna av trans och som till skillnad från hallucinationer inte är beroende av förväntningar eller kulturellt sammanhang. Därmed har dessa redskap

på grund av sin enkla ornamentik tvärt mystifierats och förpassats in i en esoterisk sfär förbehållen schamaner. Bland hållristningarna i Nämforsen finns så vitt man kan se inga entoptiska fenomen avbildade. Men eftersom hållbilderna av oklara anledningar antagits vara schamanistiska blir, genom ett cirkelresonemang, skifferredskapen det också.

Huggerts förklaring (2002, s. 31 f) är att man genom att avbilda ormen eller en ormlik sicksacklinje på ett spjutskaft eller en spets laddade föremålet med den kraft som förknippades med huggormen. I jägar- och fångstkulturer har man ofta försökt ladda jaktvapen och andra föremål med krafter eller öka lyckan i vad man tog sig för med hjälp av ornamentik. Därför är det en troligare förklaring till ornamentiken på redskapen från Nämforsen än att de föreställer en schamans erfarenheter under trans (t.ex. Fitzhugh 1988; 1993). Det finns förstås en möjlighet att sicksack var ett uppskattat mönster av mera pragmatiska eller estetiska skäl, men sådana tolkningar är ovanliga numera.

Liknande skifferredskap är också nyckelartefakter i Hans Bolin (1999) tolkning av de så kallade skärvestensvallarna eller boplatzvallarna som rituella centra. Det är en ganska heterogen fornlämningsgrupp i Norrlands inland som grovt dateras till perioden 4500–2500 f.Kr., vilket betyder att de bör ha varit samtida med en del bergkonst i området. Vallarna har på grund av sin husgrundslänkande utformning och sitt fyndmaterial tolkats som vinterbostäder (t.ex. Baudou 1992, s. 62 f; Lundberg 1997). Bolin är emellertid skeptisk till att praktiska förklaringar som klimatförhållanden är tillräckliga för att förklara bostädernas utformning och menar att de ovanligt stora mängderna skärvesten och älgben i stället skall ses som en produkt av återkommande ceremoniella sammankomster (Bolin 1999, s. 76). På ett par av dessa boplatser påträffades skifferföremål som Bolin menar »kan kopplas samman med speciella sammankomster och ritualer» (s. 83). Det rör sig om ett par skifferspetsar med inristade tvåbenta figurer och sicksackmönster, ett björnhuvudformat bryne samt ett antal trasiga redskap, förmodligen knivar, som avslutas med huvuden av älg, fågel respektive säl (s. 81). Bolin lägger stor vikt vid att keramiken och skif-

ferredskapen är trasiga och tror att föremålen har blivit rituellt förstörda. Därför är han tveksam till att hyddgrunderna primärt skulle ha varit bostäder och föredrar att kalla dem »skärvestensvallar». Det övriga fyndmaterialet utan särskild symbolik (skrapor, spetsar, knivar, hängen och knackstenar) visar enligt Bolin på att skärvestensvallarna i kraft av sin rituella och mytologiska betydelse har »dragit till sig en rad olika vardagsaktiviteter» som t.ex. jakt (s. 82 f).

Integreringstanken är god, det är utgångspunkten i resonemanget som är tveksam. I stället för att betrakta de möjliga spåren efter ritual som en del av livet i hemmet är det vardagen som är integrerad i ritualen och inte tvärtom. Den av Bolin (s. 42) med rätta kritiserade bilden av stenåldersmänniskan som totalt styrd av ekologisk anpassning riskerar att ersättas av en motbild som inte är mindre deterministisk: stenåldersmänniskan styrd av rituellt beteende. Varken keramiken eller knivarna räcker för att bära upp tolkningen av skärvestensvallarna som rituella centra. Båda dessa föremålstyper hör hemma i vardagliga sammanhang oavsett vilken symbolik som ligger i formen. Att de är trasiga är helt normalt i en fältarkeologisk situation.

Att det var godtyckligt vilket djur man hade på kniven är inte troligt, men det kan ändå vara bra att påminna sig om att inte alla djurfigurer och dekorelement nödvändigtvis alltid är symboliska. Att snida kan också vara ett sätt att lära känna djuret, att komma det in på livet och nå djupare kunskap om dess karaktär, utan att lägga någon större avsikt vid det symboliska. Ann Fienup-Riordan (1988, s. 257) skriver att jägare i cirkumpolära områden ofta fick lära sig att »ha djur på hjärnan». Ett av många uttryck för detta kan vara de små naturtrogna figuriner som återfinns i flera cirkumpolära kulturer. Somliga bar man med sig i klädedräkten, andra kunde man både ha och mista, det var själva karvandet som var det viktiga, inte resultatet (Ingold 2002, s. 126 och där anförd litt.). Konst är i vår del av världen inte bara något som är framställt *av* människan utan också *för* människan. Så är inte fallet i alla samhällen. Ett exempel från 1800-talets Alaska får illustrera detta.

Hos Yupik i sydvästra Alaska var skönhetslängtan ingen exklusivt mänsklig egenskap (Fitz-

hugh, s. 1993). För dem och flera andra folk kring norra Stilla havet uttryckte konsten i synnerhet förhållandet mellan människan, bytesdjuren och deras så kallade *rådare* eller beskyddare. Även djur förväntades uppskatta det vackra, och genom att man gjorde fångstredskapen så tilltalande för ögat som möjligt kunde man bjuda in bytet som då villigt lät sig träffas. Konst var heller inte reserverat för rituella föremål eller särskilda offentliga platser eller tillfällen, det var en del av det dagliga livet och alla fick som barn lära sig att tillverka vackra saker. När Edward W. Nelson kom dit på 1870-talet och frågade hur detta kom sig fick han veta att det var ett sätt att visa respekt för livet och anden i föremålet. Djuren hade en gång varit människor. Nu hade de förlorat sitt mänskliga yttre, men deras själar fortsatte att leva som folk (en återkommande föreställning hos många jagande folk). Att göra föremål så vackra som möjligt var ett sätt att förhålla sig till den levande omvärlden, både själva föremålet i vardande och det som det var avsett för, t.ex. ett jaktvapen. Det var också ett medel för att öka *lyckan* i vad man tog sig för. Därför försågs vapen och fisknät med attiraljer som skulle göra fångsten mera lyckosam. En paddel eller ett spjut kunde t.ex. ges liv genom att man gav den en *livslinje*. Livslinjen är ett motiv som ofta förekommer på djur i bergkonst både i och utanför Fennoskandien som jag skall återkomma till. Den börjar som en linje i djurets nos och avslutas i en påsliknande form i buktrakten.

För att återknyta till de båda boplatserna är Goldhahns (2002) Nämforsen i ännu högre grad än Bolins skärvtensvallar ett exempel på hur en boplatz kan övertolkas och ritualiseras. Vid Nämforsen har människor samlats, inte i första hand på grund av det kommunikativt strategiska läget eller den pålitliga tillgången på mängder av lax, utan för det ur transsynpunkt högkvalitativa strömmande och dånande vattnet. Resonemangen kring Nämforsen, skifferföremålen och boplatzvallarna tar inte hänsyn till antropologiska eller religionshistoriska forskningsrön, men dess svaghet är främst metodologisk. Fornlämningar och artefakter behandlas selektivt för att passa en schamanistisk respektive rituell tolkning. Utifrån ett likartat cirkelresonemang har hela håll-

bildslokalen i vissa skildringar blivit ett esoteriskt, avskilt rum eftersom det *a priori* förutsätts att endast religiösa specialister – schamaner – haft tillträde dit. Det blir allt vanligare att bergkonstlokalerna beskrivs som platser där gränsen mellan heligt och profant kunde överskridas, som en världsaxel där världarna i ett skiktat kosmos knyts samman, eller som *hierofanier* där det heliga manifesterat sig (t.ex. Sognnes 1994; Helsing 1999; Goldhahn 2002; Lindgren 2002, s. 64; La-helma 2005). Det är i sig inget problem. Världen är och har varit full av hierofanier, och vissa av bergkonstens berg skiljer onekligen ut sig i det omgivande landskapet. Problemet ligger i att en alltför skarp åtskillnad mellan detta heliga och det profana har avskärmat religionen från livet i övrigt och förpassat den till en separat sfär skött av specialister. Genom ett förstelnat dikotomiskt tänkande kring *natur* – *kultur*, *försörjning* – *religion*, och ibland även *rationellt* – *rituellt* har man åsidosatt en idé som jag uppfattar som bärande i det mesta av den nordfennoskandiska bergkonsten: människans andliga och mytiska förhållande till vissa djur (jfr Siikala 1981; Hultkrantz 1989).

#### *Mircea Eliade och de heliga platserna*

I den svåra uppgiften att identifiera och försöka förstå religiösa lämningar ur det förflutna kan begrepp som Eliades *hierofani* vara till hjälp (1957). En hierofani kan förstås se ut hur som helst, eftersom det hänger på vilken betydelse som tillmäts en plats, en person, ett djur eller vad det nu kan vara. Det är ett frustrerande faktum för en arkeolog och därför är det nödvändigt att ta fasta på synliga egenskaper som en fysiskt påtaglig helig plats kan tänkas ha. Sådana egenskaper formuleras sällan men kan urskiljas implicit i flera resonemang kring bergkonsten. En sådan är *avskildhet* från det vardagliga livet. Att hållmålningar sällan är belägna i närheten av kända boplatser har tagits till intäkt för att de är speciellt heliga platser. Ett annat kriterium är *särskildhet*, att platsen utmärker sig i landskapet eller upplevs som särskilt dramatiskt, vackert eller storlagen. Det är knappast någon som idag tvivlar på att de flesta bergkonstlokaler har varit någon form av heliga platser. *Helig* är ett ord som så många andra för med sig starka associationer

och som inte oreflekterat kan överföras till vilket sammanhang som helst. Men om man med helig plats menar en plats som i människors medvetande på ett positivt sätt skiljer sig från omgivningarna genom associationer till det osynliga eller andliga, är det ett användbart ord i sammanhanget.

En paradox är att just Eliade har blivit så i ropet under en period i nordeuropeisk arkeologi som annars i hög grad förespråkar en antiessentialistisk syn på både människan och kulturen. Men eftersom Eliade har satt ett särskilt avtryck i nordisk religionsarkeologi är det nödvändigt med ett kort klagörande kring hans uppfattning om *heligt – profant, hierofanier* och *homo religiosus*. Eliades uppfattning om att det heliga först och främst är motsatsen till det profana byggde på Rudolf Ottos. Det är »det fullständigt annorlunda», något som hör hemma i en helt annan ordning, men som trots det kan manifesteras sig i det profana – i en *hierofani* (1957, s. 8 ff). Eliades »arkaiska» (förmoderna) människor är alltid en religiös människa, en *homo religiosus*. Det är ett sätt att vara i världen som är sig självt nog och som inte behöver, eller ens kan, förklaras i psykologiska eller sociologiska termer. Eliade förnekade inte att religionens kulturella uttryck lever i och genom historien, men den religiösa erfarenheten är på samma gång unik och universell. Eliade var också på det klara med att ingen fullständigt profan individ existerar, men kontrasterar ändå starkt (och tvärkulturellt) den religiösa människans världsuppfattning och erfarenhet mot den ickereligiösa. Enligt honom är alla »arkaiska» folk religiösa och för dem är rummet inte homogent. Det finns heliga utrymmen och andra utrymmen. Det som är homogent och innehållslöst för en person med profan världsuppfattning är för den religiösa människan genombrutet av platser där det gudomliga lyser igenom. Hierofanin är hennes orientering i tillvaron utan vilken hon är vilse i kaos, knappt förmögen att leva. »If the world is to be lived in, it must be founded – and no world can come to birth in the chaos of homogeneity and relativity of profane space» (1957, s. 22). Ett exempel på en närmast mytologiserad bild som då och då dyker upp i olika versioner i arkeologiska texter är när stenåldersjägarna tar jungfrulig mark i

besittning och snarast börjar humanisera denna genom att täcka den med välkända kulturella representationer och symboler för att vildmarken skall bli beboelig (jfr Norblad 1994, s. 20).

Det finns problem med ett sådant förhållningssätt. Det ger sken av att människan bor i en egen värld – »kulturen», och att dess motsats – »naturen», är en yta på vilken hon fritt kan projicera sina kulturella och sociala konstruktioner. I en sådan delad värld är det endast den materiella kulturen som låter sig påverkas av ekologiska faktorer medan den andliga på sin höjd lånar omgivningens bilder som symboler för abstrakt tänkande, t.ex. djuren. Men människans aktiva och kreativa engagemang i och tillsammans med sin omvärld är av stor betydelse för meningsskapandet. Min uppfattning är att det intima och livsavgörande samspelet mellan människan, djuren och markerna märks både i världsbilden och i hennes existentiella upplevelse av sin egen och andra varelsers plats och roll i kosmos (Jfr Hultkrantz 1975; Ingold 2002). Att jaga var inte bara att överleva, det var också att leva. Det är därför varken förvånande eller problematiskt att en stor del av bergkonstens motiv består av jaktdjur, eller att en del lokaler ligger i jaktmarkerna. Detta verkar emellertid upplevas som besvärande för de arkeologer som är angelägna att lyfta fram kultur som ett resultat utslutande av intellektuella och sociala processer i opposition mot deterministiska synsätt på fångstfolks kultur som beroende av ekologiska omständigheter.

När bergkonstens platser beskrivs som heliga ligger betoningen just på den starka kontrasten till det profana landskapet runt omkring. Den speciella kvaliteten kan vara synlig för ögat, men inte nödvändigtvis. Särskilt hållmålningarna beskrivs ofta som svårtillgängliga och avsidens belägna i dramatiska omgivningar, långt från boplatser och vardagliga trivialiteter som kan störa den eftersträfvade atmosfären (Sognnes 1994, s. 39 ff; Bolin 1999; 2000; Lindgren 2001; 2002; Fandén 2002). Hållmålningarna har också framställts som en nödvändig port till den andra världen som bara den med religiös kunskap hade makt att öppna. Det som sedan utspelade sig på platsen var diverse ceremonier och ritualer med varierande syften, eller så dokumenterade scha-

manen sina upplevelser under transen i ett esoteriskt språk (t.ex. Bolin 2000; Lindgren 2001; Fandén 2002; Lahelma 2005). Hur avlägsna och svårtillgängliga hållmålningarna egentligen var i det samhälle de en gång fungerade i kan ifrågasättas och måste diskuteras från fall till fall, men att en del av platserna är i ögonfallande är de flesta som varit där överens om. Det som upplevs som speciellt kan vara bergets höjd och mäktighet i ett annars ganska enformigt landskap eller en klippformation med märkligt utseende (Taavitsainen 1978, s. 181; Fandén 2001; Lindgren 2002, s. 64; Sognnes 2002, s. 208 f; Viklund 2004, s. 2; Lahelma 2008, s. 121 ff). Anders Fandén (2001, s. 104) har besökt flera hållmålningar jämte ett antal samiska heliga platser och funnit att det i flera fall finns topografiska likheter mellan dessa. Även Britta Lindgren (2002, s. 64 f) och Antti Lahelma (2008, s. 126 f) har uppmärksammat en möjlig kontinuitet mellan hållmålningar och samiska helgedomar. Ett av de mest kända inslagen i samisk religion är seiten, men de samiska offerställena var av flera slag. De flesta var naturliga platser som låg invid flyttleder och fångstställen. En del var knutna till större grupper, andra till familjer eller enskilda individer, och de fungerade i många olika sammanhang. Vid dessa offrades vid kritiska tillfällen i livet men också i samband med det regelbundna arbetet för försörjningen (Voren 1987; Mebius 2003, s. 141 f). Flertalet hållmålningar verkar lättare att placera i ett sådant religiöst varierat och socialt brett sammanhang än i ett sakralt rum avsett för schamaner. Sambandet är särskilt intressant eftersom det har gjorts fynd nedanför finska målningar som visat att man lagt gåvor intill berget, i vattnet eller på isen (Siikala 1981, s. 92; Antero 2000, s. 114; Taskinen 2000, s. 25 ff; Lindgren 2002, s. 63, 70 f; Lahelma 2008, s. 131 f). Man bör således inte överdriva hållmålningars avskildhet och exklusivitet utan en grundlig landskapsanalys baserad på övriga fornlämningar och möjliga flyttleder. Målningarna ligger avsidet för dagens besökare, men hur avsidet var de för dem som levde i dessa marker förr? Att de inte ligger i närheten av kända boplatser från samma tid är inte detsamma som att de är avskildja från vardagslivet. Kalle Sognnes (2002) har försökt att i det mellannors-

ka och norrländska landskapet urskilja möjliga stråk och vattenvägar som kan ha varit viktiga flyttleder för människor i trakten. Längs dessa märks en koncentration av hållbilder. Liknande iakttagelser har gjorts i Ångermanland (Viklund 2004, s. 8). Man har dessutom konstaterat flera gånger att en del av bergkonsten i Norge, Finland och Sverige har förlagts invid älgens vandringsleder mellan sommar- och vintermarker, och dessutom ofta i närheten av fångstgropar (Hallström 1960, s. 127; Taavitsainen 1978, s. 19 f; Siikala 1981; Mikkelsen 1986; Jensen 1989, s. 199; Lindqvist 1994, s. 112; Viklund 1999, s. 50 ff; Lindgren 2002). Britta Lindgren (2002, s. 67 ff) har inlett en fältstudie med avsikten att på empirisk väg få klarhet i den så flitigt skrivbordsdebatteerade frågan om hållbildernas omedelbara koppling till jakt på älg. Med utgångspunkt i de båda hållmålningarna på Högberget i Ramsle, Ångermanland, ett fångstgropssystem i anslutning till dessa samt utifrån den lokala topografin och älgens beteende, skisserar hon flera jaktscenarior som alla slutar med att älgarna antingen faller i fångstgroparna eller tvingas förbi hållmålningarna där de med lätthet kan fallas. Det finns alltså anledning att förhålla sig lite mer ödmjuk inför idéer om bergkonstens anknytning inte bara till vardagslivets kriser och höjdpunkter, men också till försörjning och jakt. Ändå har schamanens dominerande personlighet och särskilt dennes upplevelser under trans allt mer kommit att uppfattas som »stenåldersreligionens» centrum kring vilket allting kretsar, och hållbilderna som dess fysiska mittpunkt och heliga rum. Det är anmärkningsvärt, men låt oss för tankelekens skull acceptera att schamaner gjorde bilderna. Räcker det som förklaring? Nej. De schamanistiska tolkningarna stannar alltför ofta vid en ensam, lösryckt solitär i trans eller förvillar sig i ett hopkok av tänkbara ceremonier och riter.

#### *Schamaner, schamaner, schamaner*

I svensk arkeologi är schamanism idag en vedertagen term som dyker upp snart sagt överallt där man talar om förhistorisk religion, särskilt under stenåldern. Att schamanen är en attraktiv figur är inte så konstigt eftersom man med ljuset riktat på de psykiska och fysiologiska förutsättningarna får en person som kan släppas ner i



vilken tid som helst. Genom att dessutom fokusera på de tidiga stadierna av trans, t.ex. entoptiska fenomen, som till skillnad från hallucinationer är likartade oberoende av tid, plats och förväntningar, kan de flesta geometriska motiv med lite ansträngning framstå som schamanistiska (t.ex. Strassburg 2000; Goldhahn 2002). I dagens religionshistoriska forskning betonas däremot schamanismens sociala kontext och dess relation till andra, minst lika viktiga och ibland t.o.m. viktigare aspekter av trossystemet (t.ex. Hamayon 1993). Det råder ingen enighet om vad som kännetecknar en »äkta» schaman. *Shamanism* är liksom *totemism* från början en term med ett tids- och platsbestämt ursprung (tungus/evenk: *saman*). Debatten om vad termen bör innehålla och hur den skall användas har pågått länge (se t.ex. Hultkrantz 1996; Pentikäinen 1996; Skånby 2005 med referenser). Schamanism har kommit att innebära allt från en ganska snäv definition av så kallad klassisk schamanism begränsad till renskötarfolk i Sibirien, till en global universalitet med förändrat medvetandetilstånd som enda gemensamma beståndsdel. Alltför urvatnade begrepp blir emellertid snabbt oanvändbara och få arkeologer definierar tydligt för sig själva och läsaren vad de menar med schamanism. Generellt kan man dock urskilja två centrala inspirationskällor till den »arkeolog-schaman» som oftast uppträder i samband med hållbilder. Den första är Mircea Eliade som framför allt genom sin bok *Shamanism: archaic techniques of ecstasy* (1964) har betytt mycket för hur både schamanism och folk med traditionell livsföring uppfattas i forskning och populärkultur (Skånby 2005, s. 98 f). Hans bild av schamaner som en mystisk elit i samhället är vanlig bland arkeologer, liksom en stark betoning på skillnaderna mellan heligt och profant. Den andra förebilden till stenåldersschamanen är den sibiriske kollegan. Det är i Sibirien som idén om ett tre- eller flerdelat kosmos och resor däremellan beledsagad av hjälpan­dar har sin kontext (Skånby 2005, s. 84). Juha Pentikäinen har beskrivit schamanism som del av en världsbild som är så nära knuten till det dagliga livets ekologiska, sociala och ekonomiska förutsättningar att det är svårt att urskilja dess gränser (Pentikäinen 1996, s. 10; 1998, s. 87). Därför är

det inte riktigt att behandla schamanism separat, som en religionstyp som fritt kan överföras från en plats till en annan.

Det tycks också vara en spridd missuppfattning att endast schamanen kunde ha kontakt med det osynliga eller heliga och att vanligt folk stod sig slätt på egen hand. Även om schamaner framför andra är förvaltare av sitt folks traditioner och förväntas ha kunskaper som andra inte har är de inte alltid de maktfullkomliga prästfigurer som ofta skymtar i arkeologisk litteratur. I flera nordliga samhällen där schamanism studerats var det upp till var och en att i det dagliga livet upprätthålla god kontakt med det övernaturliga. Först vid en kris eller större återkommande ceremonier var schamanens närvaro nödvändig. I vissa situationer var han/hon t.o.m. tvungen att hålla sig undan. Gick det dessutom dåligt med de tilldelade uppgifterna kunde man se sig om efter en bättre schaman (Hamayon 1996, s. 62; Eidlitz-Kuoljok 1999, s. 10, 156).

Pentikäinen (1998, s. 81) och Hultkrantz (1996, s. 8) berättar om flera sorters schamaner i Sibirien och Nordamerika som värderades utifrån sin makt snarare än sitt »ämbete». Förmågan att nå kunskap om det metafysiska genom drömmar och religiösa upplevelser som innebar ett förändrat medvetandetilstånd också kunde vara tillgänglig för andra människor. Ett exempel är det visionssökande (vision quest) som förväntades av varje man i en del nordamerikanska samhällen. Också kvinnor kunde förvärva en skyddsande, och andlig/övernaturlig kraft kunde alla ha (Cooper 1984, s. 50, 52; Skånby 2005, s. 85, 93). Ett annat exempel är den familjeschamanism som förekom hos tjuktjer och korjaker, där det fanns en trumma i varje hem. Även många samer som inte var nåjder hade egna hjälpan­dar (Hultkrantz 1996, s. 8). En möjlig orsak till fixeringen vid schamanen är att man via denne kan göra sig kvitt det biologiska, kroppsliga djuret. En sådan inställning möjliggör också ett osynliggörande av kön. Älgarna är nämligen med få undantag hornlösa, ett faktum som passerar obemärkt förvånansvärt ofta (se Taavitsainen 1978; Wennstedt Edvinger 1993; Tilley 1991 för diskussion). Genom att t.ex. knyta älgen till schamanens själsresa, antingen som hjälpan­de eller alter ego, slipper man dessutom

djuret som byte och mat och med det också naturens inflytande på människans kulturskapande: allt det som man i postprocessuell och postmodern arkeologi velat skaka av sig. Med djuret reducerat till ett schamanistiskt attribut tilläts en fokusering på transteknik, utövat av religiös makt och bevarandet av esoterisk kunskap, perspektiv som arkeologiska författare verkar uppleva som mer angelägna än den religiösa dimensionen hos försörjningen. Men alla älgkor kan knappast vara hjälppandar eller schamaner i djurhamn. För den finska religionshistorikern Anna-Leena Siikala (1981) var schamanen en funktionär, en länk till djurrådaren, och bilderna ett sätt att återbörda bytet till sitt ursprung. Den vanligaste utgångspunkten när schamanism läses in i bilderna är annars att dessa är illustrationer av upplevelser under trans. Men finns det något stöd för detta i källorna, d.v.s. hos hållbilderna själva?

Att identifiera schamaner på hållbilder är problematiskt eftersom vi inte vet hur lång tradition de historiskt kända attributen har. Det finns motiv i bergkonsten som skulle kunna vara hämtade från en schamanistisk föreställningsvärld, men de är få. De flesta påträffas bland finska hållmålningar och stora norska hållristningar. Jag skall ta upp dem mycket kort. Värda att nämna är de tvåbenta skelettfigurerna i Alta och Vingen (Norge) och möjliga enstaka fall från samma platser där en människoliknande figur rider på en ren respektive hjort (Helskog 1984; Mandt 1998). Liknande motiv återfinns på en finsk och en svensk målning men då rör det sig om älg (Lahelma 2008, s. 130). Schamanen som på sin hjälpande färdas till den övre eller undre världen är ett bekant tema i schamanistisk tradition. Människoskeletten skulle kunna syfta på det tillstånd av upplysthet och det övermänskliga seende som schamanen begåvas med under transen, eller återge pånyttfödelsen och segern över andarnas attacker, ett slags överlevande av ens egen död. Det finns endast ett par osäkra återgivningar av tvåbenta figurer med trumma i Finland och Skandinavien. Trumman var i senare tider ett viktigt redskap för schamaner överallt i Eurasien, och man kunde därför förvänta sig att finna den oftare även om man måste räkna med variation i metoder och schamanistiska verktyg.

Ett attribut som Fandén (2001, s. 94) tolkar som schamanistiskt är de så kallade älg huvudstavar som förekommer i händerna på en del figurer vid Alta och Nämforsen. De horn som syns på vissa människofigurer skulle också möjligen kunna räknas till de schamanistiska attributen, t.ex. en mask. Men det är lika troligt att de har sin grund i myten om djuret som ursprungligen var människa som finns hos många jagande folkgrupper, eller i föreställningen om djursjälen och djurrådaren som människoliknande (Eidlitz Kuoljok 1999, s. 115 f). Bland de finska målningarna finns också enstaka figurer med både mänskliga och djurlika drag vilka har beskrivits som schamanens metamorfos till andedjur (Lahelma 2005): Även dessa finner dock lika lätt sin plats i ett sammanhang där andevärldens väsen och gudomligheter kan gestaltas som samtidigt människa och djur. Människofigurer i kombination med orm eller fisk finns i Finland och är trovärdigare som schamanismmotiv eftersom ormen och fisken kunde vara hjälpdjur till sentida samiska nåjder (Lahelma 2005; 2008). Kombinationen orm och människofigur förekommer även vid enstaka tillfällen vid Alta och på en hållmålning i Sverige samt på åtminstone en skifferspets. Men ormar förekommer också i omedelbart samband med älg på hållmålningar i både Sverige och Finland (Huggert 1996, s. 445). Lahelma åberopar lokalt etnografiskt material och menar att båtmotivet på finska hållmålningar liksom älgen kan räknas till schamanens fortskaffningsmedel till andevärlden (2008, s. 123 ff). Det är ett intressant resonemang, men i Sverige och Norge förekommer säkra båtar än så länge bara på ristningar vid kusten. Många båtar har också besättning eller passagerare och från en del bedrivs fiske. I Sverige och Norge verkar de därför vara knutna till en viss miljö och ett särskilt sammanhang snarare än till schamanen. De geometriska mönster som ibland påstås återge de entoptiska fenomen som upplevs under transens första stadier kan däremot inte godtas. Samma eller liknande mönster finns på diverse föremål, småkonst och redskap från olika perioder av stenåldern i Norden och representerar därför mest troligt inte en extatisk erfarenhet förbehållen en religiös elit (Backa 1973, s. 170; 1976, s. 106). Exempelen ovan är på det stora

hela få och de flesta hållbilder verkar inte vara schamanistiska illustrationer. Därmed är inte sagt att enstaka lokaler kan innehålla element från en schamanistisk världsbild. Schamanistiska ritualer lämnar inga eller ringa spår efter sig. Just i bilder finns däremot möjlighet att uttrycka sig. Därför kunde man vänta sig att det som i någon mening är schamanistiskt hade visat sig oftare om det vore vad bilderna i huvudsak kretsade kring. Att tolka hållbilder är en balansgång mellan det partikulära och det generella, men det inte vetenskapligt försvarbart att koncentrera all mening till ett fåtal figurer, eller bara till platsen som en möjlig liminal zon, och ignorera den resterande mångfalden av älgar, människoliknande figurer och andra motiv. Utifrån den tveksamma hypotesen att schamanism hör hemma i ett avskilt sammanhang, långt från vardagsliv och vanligt folk, och genom att fokusera på platsernas karaktär och mer eller mindre bortse från de motiv som inte passar har forskare kopplat den norrländska bergkonsten på ett olyckligt och ibland besynnerligt sätt till schamanism. På nästan alla hållbilder möts vi, trots allt och vare sig vi väljer att se dem eller inte, av älgar. De allra flesta verkar dessutom vara kor. Den uppenbara och väsentliga frågan som därför borde inställa sig har formulerats rakast av Britta Lindgren: »Vad betyder det att människorna inom ett jakt- och fångstsamhälle avbildar djur så ofta? Varför har de valt vissa djur och inte andra?» (2001, s. 67).

#### *Djuret i schamanens skugga*

De flesta tolkande arkeologiska texter om fångstfolkens hållbilder tar numera avstamp i ett kraftfullt dementerande av alla slags jaktrituella förklaringar (se dock Lindqvist 1994; Ramqvist 2002). Ett argument mot att bergkonst har fungerat i sådana sammanhang är att platserna inte alltid lämpar sig för jakt utan har valts ut efter andra kriterier. Detta gäller i synnerhet de större ristningslokalerna (t.ex. Hagen 1990, s. 25; Tilley 1991; Goldhahn 2002; Lahelma 2005). Ett annat är den ringa mängden avbildade vapen och jaktscener (t.ex. Tilley 1991, s. 52; Wennstedt Edvinger 1993, s. 67 f). Man tycks mena att där jägare eller vapen inte avbildats måste bergkonsten handla om något annat. I förhållande

till de motiv som skulle kunna vara schamanistiska är emellertid jaktscenerna inte alls få och motiv som förekommer på hållbilder har också påträffats på jaktspetsar, en koppling som ofta ignoreras. Ytterligare ett argument är att bävern, som stod för en stor del av maten i Norrland, mycket sällan avbildas (a.a.). I dag vet vi att man inte rätt och slätt gjorde bilder av det man önskade sig att äta, men det är inte ett tillräckligt argument för att utesluta tolkningar som har med försörjning att göra. Det kan tyckas vara logiskt, men bygger på en förenklad tolkningsmodell där bilderna skulle vara rena illustrationer av ett magiskt önsketänkande. Vad värre är innebär det också en grov förenkling av de existentiella tankegångar som jakten omfattas av hos jagande folkgrupper. Dessa kan behöva lyftas fram i en enkel och därför något generaliserande översikt.

Inte alla arter ägnades en rituell behandling eller ett särskilt förhållningssätt. Att det är just de största, och för överlevnaden kanske också viktigaste bytesdjuren som avbildats är knappast förvånande. Det stämmer dessutom väl med föreställningar om en djurens rådare eller moder. Ofta skiljde man mellan jakt av större djur som krävde andra praktiska och mentala insatser, och fångst av mindre djur med t.ex. fällor. Att det är ont om vapen och scener där djur faller i bilder som handlar om jakt är inte heller ologiskt där relationen mellan människa och byte är av djupaste betydelse och inte, som den vanliga uppfattningen är, handlar om att vinna kontroll. I t.ex. nordvästra Amerika, där en stor del av konsten kretsade kring just jakt och förhållandet till djur, är vapen sällan återgivna. I stället för att återge dödandets tekniker eller människans övertag ger konsten i stället uttryck för jägarens andliga förhållande till bytet (Fitzhugh 1988, s. 310). I dementerandet av jaktmagiska tolkningar trivialiseras också en sida av religionen, som för ett sårbart samhälle knappast kan underskattas; att få lycka. Att försöka påverka det som beroende av världsåskådning kallas lycka, slump, försyn eller öde är varken irrationellt eller trivialt (Drobin 1979, s. 165). Livet kunde bokstaveligen hänga på jaktlyckan, och vid kritiska tillfällen var människan beroende inte bara av sin egen skicklighet utan också av tur. Därför är det bara dumt att avfärda ett jaktmagiskt syfte för

vissa målningar, särskilt de som ligger intill fångstgropar. Jag skall med några etnografiska exempel belysa hur relationen till djur, framför allt bytesdjuren, kunde se ut i fångstsamhällen på norra halvklotet och därefter diskutera det så kallade livslinjemotivet och andra röntgenmotiv inom ramen för detta tänkande. Överallt hos fångstfolk på norra halvklotet (och inte bara där) möter man föreställningar kring relationen mellan människan och vissa av de arter hon är beroende av för sin överlevnad, särskilt storviltet. Bytet är en part i jaktituationen, och dess samtycke och medverkan är en förutsättning, inte för att jägaren skall lyckas med sin uppgift, men för att det hela ska gå rätt till och inte få ödesdigra konsekvenser. Att jaga, med allt vad det innebär från själva jakten med dess förberedelser, slakten och fördelningen av köttet till att göra sig av med resterna, är att medverka till livscykelns förlopp, närmast en regenerationsrit. Det är ett ingrepp där människan har ansvar för att återställa den rubbade balansen, ibland beskrivet som ett dilemma, där inställningen till bytet präglas av respekt, fruktan eller sympati. Det är därför jakten så ofta är förknippad med regler och tabun som inte bara involverar jägaren utan hela samhället, inte minst jägarens hustru (t.ex. Rasmussen 1929, s. 62; Hallowell 1976, s. 385; Edsman 1994, s. 34, 44 f; Eidlitz-Kuoljok 1999, s. 118 f; Ingold 2002, s. 67, 113 f). Dess praktiska, rituella uttryck benämns i religionshistorisk litteratur »djurceremonialism» och innebär att på rätt sätt behandla och ta vara på de delar av djuret som är förknippade med livet eller själen. I norra Eurasien var detta ofta skelettet. Syftet med djurceremonialistiska riter är dels att få djuret att återuppstå för att villigt låta sig fångas igen, dels att upprätthålla ett gott förhållande till dess beskyddare (Hultkrantz 1975, s. 372 f; 1989, s. 48 f; Siikala 1981, s. 92; Edsman 1994, s. 16; Eidlitz-Kuoljok 1999, s. 113). Detta blir begripligt bara om djur ses som medvetna varelser med själar som är aktiva i förhållande till människan. Det finns en annan syn på det hela som vi inte är vana vid – den uppättes. Både att äta och att ätas är nödvändigt för livets förnyelse. I Sibirien, Alaska, Kanada, på Grönland och även andra ställen beskrivs förhållandet mellan byte och människa som baserat på ömsesidighet

snarare än kontroll (Hallowell, s. 1976; Fitzhugh 1988; 1993; Mashiko 1993, s. 32 f; Brightman 1994; Hamayon 1996, s. 64 f; Ingold 2002, s. 67, 114). Detta visar sig på många sätt, inte minst i konsten. I en sådan värld är jakt inte en teknisk, ekonomisk syssla där jägaren gör ett besök i den naturliga sfären, faller villebrådet i kraft av sin överlägsenhet och sedan drar hem det till den kulturella arena på vilken människorna lever sitt sociala liv utan annan kontakt med djur än på det rent näringsmässiga eller det symboliskt abstrakta planet. Claude Lévi-Strauss myntade en gång en fras som otaliga gånger citerats i samband med hållbilder; att djur skulle vara »bra att tänka med». Förvisso, men de är så mycket mera än detta (Bird-David 1999, s. 70 och anf. litt.). De är betydelsefulla i människors världsbild i sin egenskap av att vara just djur; inte bara som lämpliga symboler och tankeverktyg utan som subjekt med egen vilja och som med människan besläktade, mytiska varelser – och därtill förstås som livsuppehållande föda. Viveiros de Castro menar att den mest grundläggande dimensionen i amerindiansk ontologi var just relationen mellan människa och byte och att denna alltid upplevdes som ömsesidig av människan. Det gäller inte alla arter och inte heller nödvändigtvis alla individer, men det gäller de viktigaste bytesdjuren (Viveiros de Castro 1998, s. 471, 479; jfr Hallowell 1976; Cooper 1984, s. 50 och anf. litt.). Många hållbilder verkar höra hemma i ett sådant sammanhang. En tyvärr vanlig missuppfattning i arkeologisk litteratur tycks emellertid vara att jaktrituel uteslutande handlar om makt och kontroll. Det har bidragit till att man riktat blicken mot fel saker.

På flera bergkonstlokaler är djur avbildade med revben, livslinje eller andra inre markeringar i så kallat röntgenperspektiv. Ibland kan man identifiera skelett och organ, ibland liknar det mest ett dekorativt mönster eller en uppdelning av kroppen. Röntgenmotiv förekommer i flera cirkumpolära kulturer, inte bara på hållbilder utan även i andra sammanhang, och har av flera antropologer och religionshistoriker knutits till föreställningar om djurets själ eller livsprincip (t.ex. Gjessing 1936, s. 141 ff; Hultkrantz 1989, s. 47; Fitzhugh 1988, s. 301, 304; 1993; Eidlitz Kuoljok 1993, s. 101 och anf. litt.). Det

mest kända röntgenmotivet är den så kallade livs-linjen. Gutorm Gjessing (1936) introducerade på allvar begreppet i skandinavisk arkeologi och flera forskare har följt hans förslag om livs-linjen som en symbol för jägarens makt över djuret. Gjessing hämtade emellertid idén från ojibwa-folket i Kanada där relationen mellan människa och djur inte bara kan beskrivas som andlig utan också social (Hallowell 1976, s. 357 ff). I ojibwas världsordning är dödandet inte definitivt eftersom djuret kommer att återuppstå. Därför kan livs-linjen både höra ihop med människans ansvar för djurkropparnas återfödelse och själva dödandet. Medan människokroppar kan framställas med t.ex. skelett och andra former av inre markering, kan jag inte påminna mig att jag någonstans har stött på en sådan figur med livs-linje. Den tycks ha varit förbehållen djur. Om detta är riktigt styrker det att livs-linjen hänger samman med djurceremonialistiska syften. De få arkeologer som på senare tid har visat intresse för röntgenperspektivet har andra idéer. Jag skall ta upp en. Joakim Goldhahn (2002) behandlar livs-linjemotivet i en artikel som tidigare nämnts. Han har som så många andra lagt märke till de mäktiga ljud och scenerier som omger vissa hållristningar och har gjort en undersökning av bl.a. Nämforsen med avseende på detta. Hans idé är att det finns ett strukturalistiskt samband mellan älven, människan och djuren och att detta samband utgörs av andningen. Andningen betraktas som en metafor för livet. Älven är levande och andas på samma sätt som människor och djur (a.a., s. 49). Ett fåtal av älgarna i Nämforsen är dessutom försedda med livs-linje vilken Goldhahn menar symboliserar just andningen. Det verkar rimligt. Goldhahn avfärdar däremot kopplingen mellan jakt-föreställningar och livs-linje helt och hållet. Det är enligt honom en efter Gjessing okritiskt överförd analogi som man bör akta sig för. Han frågar i stället, om det nu fanns en koppling mellan dessa bilder och jaktrituel, varför i så fall placera ristningarna så nära de kraftigaste fallen och strömmarna i forsens? För att jaga ner älgarna just dit (a.a., s. 48)? Det är en retorisk fråga. Dånet från forsarna var enligt Goldhahn ett hjälpmedel för schamanerna att komma i trans och det är orsaken till bildernas placering.

Det är som sagt en alltför vanligt missuppfattning att jaktrituel är detsamma som att på magisk väg få kontroll över bytet. Däremot visar bildernas placering vid Nämforsen att de inte har med en sympatetisk magi direkt riktad mot älgen på plats att göra. Av oklara skäl föredrar Goldhahn att knyta de röntgentecknade älgarna till schamanistiska initiationsriter. Argumentet tycks vara att schamanens initiering, där han/hon attackerar av sina blivande skyddsandar och lemlästas in på bara skelettet för att sedan återfödas, har ett metaforiskt samband med de få röntgentecknade älgarna i Nämforsen (a.a., s. 50 och anf. litt.). Att det är ett par älgar och inte människor som framställts med sitt inre synliggjort betraktas inte som ett bekymmer. Kopplingen älg – livs-linje – schamanistisk initiations-rit är enligt min mening långsökt och svårbergrig. Nämforsen förblir liksom hållristningarna en effektiv fond till schamanens soloupp-trädande.

En majoritet av hållbilderna (men långt ifrån alla) ligger i anslutning till vatten som därför antagits ha symbolisk innebörd. I schamanistiska tolkningar har vattnet ibland fått en roll som porten till en undre värld. Hans Bolin (2000, s. 165) menar t.ex. att forsande vatten vid ristningar och stilla vatten vid målningar hör ihop med skilda schamanistiska tekniker. Kanske det, men det verkar finnas flera etnografiska exempel på vatten i samband med djurceremonialistiska förnyelseriter än vid schamanistiska transsessioner. På många håll i Sibirien gav man i samband med ceremonier och festligheter tillbaka de ben som sparats under året till jaktdjuren genom att antingen gräva ner dem eller lägga dem i vatten för att de skulle få livet åter (Eidlitz Kuoljok 1999, s. 121). Syftet med inuiternas årliga »blås-festival» var att under gemensamma former lämna tillbaka sälarnas själar. Genom ett hål i isen sänkte man ner urinblåsor som samlats under det gångna året. I dessa ansågs sälens liv eller själ bevaras (Fienup-Riordan 1988, s. 267; Fitzhugh 1993,5). Även ojibwa i Kanada lade djurben i vattnet av samma orsak, och det finns fler exempel från Nordamerika och Sibirien (Hallowell 1976, s. 385; Serov 1988, 253 ff; Obayashi 1996). Man föreställde sig att djurens själar bodde någonstans i kroppen och att det var

människans ansvar att ta vara på de bokstavliga vitala organen eller benen. Ett sätt vara att lägga dem i vatten. Mig veterligen finns det än så länge bara ett fynd av älgen på sjöbotten som kan knytas till en hållbild, Kotojärvi i Finland (Siikala 1981, s. 92) och möjligheterna att göra fler sådana fynd är små, men de etnografiska exemplen ovan kan ställa en del bergkonstlokaler och vattnets betydelse i en ny dager. När forskare flyttade hållbilderna, i stridslysten opposition mot den tidigare förhärskande jaktmagiska tolkningen, från de gemensamma jaktmarkerna och samlingsplatserna till det sakrala rummet, gick tre väsentligheter förlorade på vägen: djuret, den »vanliga» människan (även om denna i hög grad fick representeras av »den store jägaren») och bilden som rit eller bön. I trans-tolkningarna har bilden tyvärr blivit en bisak, en illustration. Den schamanistiska tolkningen som den sett ut hittills i svensk arkeologi med en stark dikotomi mellan heligt och profant, religion och vardagsliv och med människa och djur som subjekt respektive objekt, har lett in i en återvändsgränd. I den världsbild som svagt framträder ur de nordliga hållbilderna kan schamanism ha varit en del, men i så fall en liten del. De flesta motiven verkar inte återge ett esoteriskt språk eller erfarenheter upplevda under trans. Däremot tycks man ha varit mycket upptagen av de stora bytesdjuren i biotopen. Många bilder verkar ge uttryck för människans relation till vissa djur – i Norrland framför allt älgen. Hur denna relation har sett ut återstår att utforska men det finns orsak att undersöka förnyelsetanken närmare, inte bara i termer av djurceremonialism utan även fruktbarsföreställningar (Lind 1993; Lindqvist, 2001; Günther 2007). Den främsta anledningen till detta är den älgko som dominerar de flesta lokaler. Det finns naturligtvis en möjlighet att det rör sig om tjurar med fällda horn, mycket unga djur eller inte alls några avbildade kroppar utan älgen som »idé». Det fåtal älgar som faktiskt är avbildade med horn samt en försvarbar mängd kor med kalv styrker emellertid att så inte är fallet. De allra flesta lokaler är där det är mätbart dessutom riktade mot söder eller sydväst (Lind 1993). Fertilitetstankar är inte nya i sammanhanget, men på senare år har forskningen styrts av stereotypa förväntningar på hur

religion hos ett fångstfolk ska vara utformad, och här har fruktbarhet inte fått stor plats (se dock Mandt 1998; Lindqvist 2001). Den jaktmagiska tolkning som motarbetats så ivrigt de senaste 15 åren förtjänar också att borstas av och ställas i ett ljus av ny antropologisk och religionshistorisk forskning. Det gäller särskilt målningarna i skogslandet.

### Referenser

- Antero, K., 2000. Rock Paintings in Finland. Antero, K. (red.). *Myanndash. Rock Art in the Ancient Arctic*. Rovaniemi.
- 2002. Cluster of Sites – Rockpaintings in Finland. *Adoranten* 2002. Tanumshede.
- Baudou, E., 1992. Boplatsen vid Nämforsen. *Arkeologi i norr* 3. Umeå.
- Bakka, E., 1973. Om alderen på veideristningane. *Viking* 37. Oslo.
- 1976. Bergkunst i barrskogsbeltet i Sovjetsamveldet. *Viking* 39. Oslo.
- Bird-David, N., 1999. Animism Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology (and Comments and Reply). *Current Anthropology* 40, supplement, special issue: Culture. A Second Chance? Chicago.
- Bolin, H., 1999. *Kulturlandskapets korsvägar*. Stockholm Studies in Archaeology 19. Stockholm.
- 2000. Animal magic. The mythological significance of Elks, Boats and Humans in North Swedish Rock Art. *Journal of Material Culture* 5:2. London.
- Brightman, R., 1994. *Grateful Prey. Roch Cree Human-Animal Relationships*. Oxford.
- Cooper, G.H., 1984. *Development and Stress in Navajo religion*. Stockholm Studies in Comparative religion 23. Stockholm.
- Drobin, U., 1979. *Afrikanska religioner i västerländska belysningar. En idéhistorisk bakgrund*. Skrifter utgivna av religionshistoriska institutionen vid Stockholms universitet 1. Stockholm.
- Edsman, C.M., 1994. *Jägaren och makterna*. Skrifter utgivna genom dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala C:6.
- Eidlitz Kuoljok, K., 1999. *Moder jord och andra mödrar. Föreställningar om verkligheten bland folken i norr och vår syn på den*. Stockholm.
- Eliade, M., 1957. *The sacred and the profane*. London.
- 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. London.
- Evans-Pritchard, E.E., 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford.
- Fandén, A., 2001. Hållmålningar – en ny synvinkel på Norrlands förhistoria. Viridi-Kroik, Å. (red.). *Forndom då alla djur kunde tala – samisk tro i förändring*. Stockholm.

- 2002. *Schamanens berghällar – nya tolkningsperspektiv på den norrländska hållristnings- och hållmålningstraditionen*. Östersund.
- Fienup-Riordan, A., 1988. Eye of the Dance: Spiritual Life of the Bering Sea Eskimo. I Fitzhugh & Crowell 1988.
- Fitzhugh, W.W., 1988. Comparative Art of the North Pacific Rim. *Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska*. I Fitzhugh & Crowell 1988.
- 1993. Art and Iconography in the Hunting ritual of North Pacific Peoples. Drobin, U. (red.). *Animals in the Spiritual World of Northern Peoples*. Hokkaido Museum of Northern Peoples.
- Fitzhugh, W.W. & Crowell, A. (red.). 1988. *Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska*. Washington D.C.
- Gjessing, G., 1936. *Nordenfjeldske ristninger og malinger av den arktiske gruppe*. Instituttet for sammenliggende kulturforskning. Oslo.
- Goldhahn, J., 2002. Roaring Rocks: An Audio-Visual Perspective on Hunter-Gatherer Engravings in Northern Sweden and Scandinavia. *Norwegian Archaeological review* 35:1 (2002). Oslo.
- Günther, H., 2007. *Det problematiska djuret – trender och problem i arkeologers tolkningar av norrländska hållbilder*. Magisteruppsats i religionshistoria. Stockholms universitet
- Hagen, A., 1990. Regionindelning, særpreget og kontakt i bergkunsten. *Arkeologi i Norr* 3. Umeå.
- Hallowell, I., 1976. *Ojibwa Ontology, Behaviour and World View* (1960). Contributions to Anthropology, Selected papers of A. Irving Hallowell. Chicago, London.
- Hallström, G., 1960. *Monumental art of northern Sweden from the stone age*. Stockholm.
- Hamayon, R.N., 1993. Are “Trance”, “Ecstasy” and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism? *Shaman* 1:2 (1993). Szeged.
- 1996. Game and games, fortune and dualism in Siberian shamanism. I Pentikäinen 1996.
- Helskog, K., 1999. The Shore Connection. Cognitive Landscape and Communication with Rock Carvings in Northernmost Europe. *Norwegian Archaeological Review* 32:2 (1999). Oslo.
- Hesjedal, A., 1994. The Hunters’ Rock Art in Northern Norway. Problems of Chronology and Interpretation. *Norwegian Archaeological Review* 27:1 (1994). Oslo.
- Hughes, J.D., 2001. *Världens miljöhistoria*. Kristianstad.
- Huggert, A., 1996. Human, Fish and Snake Engravings on an Animal Headed Dagger from Torvsjön in Åsele, Northern Sweden. Hackens, T. (red.). *Coastal Estonia. Recent Advances in Environmental and Cultural History*. PACT 51. Rixensart.
- 2002. I ormens tecken. I Klang et al. 2002.
- Hultkrantz, Å., 1975. Ekologiska perspektiv på arktiska och subarktiska jägarreligioner. Hvarfner, H. (red.). *Jakt och fiske. Nordiskt symposium om livet i en traditionell jägar- och fiskarmiljö från förhistorisk tid till våra dagar*. Luleå.
- 1989. Hällristningsreligionen. Janson, S. et al. (red.). *Hällristningar och hållmålningar i Sverige*. Helsingborg.
- 1996. Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. Diószegi, V. & Hoppál, M. (red.). *Shamanism in Siberia*. Budapest.
- Ingold, T., 2002. *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. New York.
- Jensen, R., 1989. Härjedalen och Jämtland. Janson, S. et al. (red.). *Hällristningar och hållmålningar i Sverige*. Helsingborg.
- Klang, L. et al. (red.), 2002. *Hällbilder och hållbildernas rum*. Studier i regional arkeologi 2. Umeå.
- Lahelma, A., 2005. Between the worlds. Rock Art, Landscape and Shamanism in Subneolithic Finland. *Norwegian Archaeological Review* 38:1 (2005). Oslo.
- 2008. *A touch of red. Archaeological and ethnographic approaches to interpreting Finnish rock paintings*. ISKOS 15. Helsingfors.
- Lewis-Williams, J.D. & Dowson, T.A., 1988. The signs of all times: entoptic phenomena in Upper Palaeolithic Art. *Current Anthropology* 29:2 (April 1988). Chicago.
- Lind, H., 1993. *Hällmålningar och fångstristningar i Norden. Variation, social och religiös bakgrund*. C-uppsats i arkeologi. Stockholms universitet.
- Lindgren, B., 2001. Hällbilder. Kosmogoni och verklighet. *Tidspår. Hembygdsbok för Ångermanland och Medelpad* 2001–2002. Härnösand.
- 2002. Målningarnas materiella och immateriella dimensioner. I Klang et al. 2002.
- Lindqvist, Ch., 1994. *Fångstfolkets bilder. En studie av de nordfennoskandiska kustanknutna jägarhällristningarna*. Theses and Papers in Archaeology N.S. A5. Stockholm.
- 2001. Nämforstenristningarna – en återspeglning av jägarnas liv och världsbild. *Tidspår. Hembygdsbok för Ångermanland och Medelpad* 1997–1999. Härnösand.
- Lundberg, Å., 1997. *Vinterbyar – ett bandsamhälles territorier i Norrlands inland 4500–2500 f.Kr.* Studia archaeologica universitatis Umensis 8. Umeå.
- Mandt, G., 1998. Vingen revisited. A Gendered perspective on “Hunters” Rock Art. Larsson, L. & Stjernqvist, B. (red.). *The World-View of prehistoric Man*. KVHAA Konferenser 40. Stockholm.
- Mashiko, M., 1993. Eating and being eaten: animals in the mythological imagination of the northwest coast Indian peoples. Drobin, U. (red.). *Animals in the Spiritual World of Northern Peoples*. Hokkaido Museum of Northern Peoples.
- Mebius, H., 2003. *Bissie. Studier i samisk religionshistoria*. Östersund.

- Mikkelsen, E., 1986. Religion and Ecology: Motifs and Location of Hunters' Rock carvings in Eastern Norway. Steinsland, G. (red.). *Words and Objects*. Oslo.
- Nordbladh, J., 1994. Comments on the Hunters' Rock Art in Northern Norway. Problems of Chronology and Interpretation. *Norwegian Archaeological Review* 27:1 (1994). Oslo.
- Obayashi, T., 1996. Salmon in myth and ritual in the Northern Pacific area. I Pentikäinen 1996.
- Pentikäinen, J. (red.), 1996. *Shamanism and Northern Ecology*. Berlin, New York.
- 1998. *Shamanism and culture*. Tammerfors.
- Ramqvist, P.H., 1992. Hällbilder som utgångspunkt vid tolkningar av jägarsamhället. *Arkeologi i norr* 3. Umeå.
- 2002. Hällbildernas stil och rumsliga fördelning. I Klang et al. 2002.
- Ramqvist, P.H.; Forsberg, L. & Backe, M. 1985. ...and here was an elk too... A preliminary Report of New Petroglyphs at Stornorrfors, Ume River. *Archaeology and Environment* 4. Umeå.
- Rasmussen, K., 1929. *Intellectual Culture of the Hudson Bay Eskimos. Report of the fifth Thule Expedition 1921-24*. Köpenhamn.
- Serov, I., 1988. Guardians and Spirit-Masters of Siberia. I Fitzhugh & Crowell 1988.
- Siikala, A-L., 1981. Finnish Rock Art, Animal-Ceremonialism and Shamanism. *Temenos. Studies in comparative religion* 17 (1981). Helsingfors.
- Skånby, S., 2005. *Den mystiske indianen. Schamanism i skärningspunkten mellan populärkultur, forskning och nyandlighet*. Edsbruk.
- Sognnes, K., 1994. Ritual Landscapes. Toward a reinterpretation of Stone Age Rock Art in Trøndelag, Norway. *Norwegian Archaeological Review* 27:1 (1994). Oslo.
- 2002. Land of elks – sea of whales. Landscapes of the Stone Age rock-art in central Scandinavia. Nash, G. & Chippindale, C (red.). *European Landscapes of Rock-Art*. London.
- Strassburg, J., 2000. *Shamanic Shadows. One Hundred Generations of undead Subversion in Southern Scandinavia, 7000-4000 BC*. Stockholm Studies in Archaeology 20.
- Taavitsainen, J.P., 1978. Hällmålningarna – en ny synvinkel på Finlands förhistoria. *Antropologi i Finland* 1978:4. Helsingfors.
- Taskinen, H., 2000. Hällkonsten i Finland – forskningshistoria och dokumentation. *Ristad och målad. Aspekter på nordisk bergkonst*. Helsingfors.
- Tilley, C., 1991. *Material Culture and Text. The Art of Ambiguity*. London, New York.
- Viklund, B.O., 1999. Älgar målade i älgens eget rike – nyupptäckta hällmålningar i Ångermanland. *Tids-spår, hembygdsbok för Ångermanland och Medelpad*. Härnösand.
- 2004. The Space of Red Ochre. The Stone Age Gallery in the Province of Ångermanland, Northern Sweden. *Adoranten* 2004. Tanumshede.
- Wennstedt Edvinger, B., 1993. *Genus och djursymbolik*. Arkeologiska studier vid Umeå universitet 1. Umeå.
- Viveiros de Castro, E., 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4. London.
- Vorren, Ö., 1987. Sacrificial sites, types and function. Ahlbäck, T., (red.). *Saami Religion*. Uppsala.

## Summary

This paper deals with hunting-themed rock art from the Stone Age in North Fennoscandia. It forms a critique of how archaeologists during the past 15 years have approached the religious meaning and context of both paintings and carvings. Today a majority of scholars connect the hunting-themed rock art with shamanism. This is interesting since the support for shamanism in the archaeological record is generally weak, as demonstrated in the paper. The huge popularity of the shaman must thus have other reasons. One is an unfortunate lack of insight into the

religious life of northern peoples who have been dependent on hunting for a living as recorded in anthropology and comparative religion. The paper attempts to sort out some common misunderstandings on shamanism and hunting ritual. Another reason is a strong reaction against the hunting magic theory. Most scholars in the field today consider it deterministic, functionalist and naïve. Unfortunately this has led to a destructive dichotomy between religion and subsistence, sacred and profane, and, particularly misleading in the case of rock art – animal and



human as object and subject, respectively. The anthropological record shows that these are not valid oppositions.

An ethnocentric attitude towards animals is an obstacle to further knowledge of the meanings of rock art. The most commonly depicted animals are the large prey species of the biotope, a fact which shamanistic interpretations ignore. In the case of the elk, only few are depicted with antlers, and are therefore most likely females. This is very rarely considered. Few scholars interested in prehistoric ontologies and world view deal with animals as being of any importance except as abstractions and symbols. The elk's body is treated as belonging to the economic sphere, which alas is treated as separate from religious life. Religion is erroneously presumed to be a task solely for the shaman, and something that takes place beyond the mundane space of daily life.

The rock paintings are, on questionable grounds, referred to as remote and exclusive in relation to the "ordinary" landscape. The paper presents alternative opinions on this matter. There are reasons to reconsider hunting ritual for some sites, but also to place rock art in a context that involves more levels of society than just a religious elite. Some scholars have observed interesting parallels between the siting of prehistoric paintings and recent Saami sacred sites. Some of the Saami sacred places are situated along migration routes or at hunting and fishing sites and had different purposes connected to the strivings and joys of daily life. It seems that many rock art sites are better understood in such a setting. Rock art, in this paper, is viewed from the perspective of anthropological research into the crucial human-animal relationship in hunting cultures and is argued to mainly belong within this context.