

BARBRO I. DAHL

## De mytiske landskap – De rituelle landskap

Et eksempel fra Rosslund i Sokndal kommune, Rogaland



Barbro I. Dahl

**De mytiske landskap - De rituelle landskap.  
Et eksempel fra Rossland i Sokndal kommune, Rogaland**



Avhandling til hovedfag i arkeologi  
ved Institutt for Arkeologi og Kulturhistorie, Vitenskapsmuséet,  
Norges Teknisk-Naturvitenskapelige Universitet

Våren 2003

Barbro I. Dahl

De mytiske landskap - De rituelle landskap.  
Et eksempel fra Rossland i Sokndal kommune, Rogaland

Avhandling til hovedfag i arkeologi  
ved Institutt for Arkeologi og Kulturhistorie, Vitenskapsmuséet,  
Norges Teknisk-Naturvitenskapelige Universitet

Våren 2003

## **Forord**

Jeg har vært så heldig å ha to veiledere som har utfylt hverandre på en veldig bra måte. Tusen takk til veileder Kalle Sognes og biveileder Grete Lillehammer for all oppmuntring, inspirasjon og støtte underveis i arbeidet med oppgaven. Dere har hele tiden uttrykt tro på arbeidet mitt.

Takk til alle informantene som velvillig stilte opp til samtaler sommeren 2001. Uten dere hadde det aldri blitt noen oppgave!

Takk til Arkeologisk museum i Stavanger for å ha tatt godt hånd om meg i de periodene jeg har oppholdt meg i Stavanger. Takk til kaffekameratene for alle de koselige pausene.

Takk til Olaug Økland ved Dalane Folkemuseum og Arvid Midbrød for litteraturtips til oppgaven.

Takk til Oddmunn Farbregd og Live W. Norderval for gjennomlesing og tilbakemeldinger i innspurten.

Takk til medstudentene på lesesalen for alle de koselige stundene.

Takk til Morten Dahl for hjelp i en hektisk innspurt og takk til Vidar Krone for all tålmodighet og inspirerende hjelp ved befaringer og oppmålinger.

## INNHALDSFORTEGNELSE:

<b>1</b>	<b><u>INNLEDNING</u></b>	<b>5</b>
<b>2</b>	<b><u>ROSSLAND I SOKNDAL</u></b>	<b>9</b>
2.1	KULTURMINNER OG TEOFØRE NAVN	9
2.2	GEOLOGI OG VEGETASJON	12
2.3	EN VANDRING PÅ ROSSLAND	14
<b>3</b>	<b><u>TEORIER OM LANDSKAP OG STED</u></b>	<b>17</b>
3.1	INNLEDNING	17
3.2	STED I ET FLERFAGLIG PERSPEKTIV	18
3.2.1	LANDSKAP SOM KULTURELL PROSESS - EN ANTROPLOGISK TILNÆRMING	19
3.2.2	EKSEMPEL FRA ARNHEM LAND	20
3.2.3	LANDSKAP SOM KOLLEKTIVT MINNE OG IDENTITET	21
3.2.4	DE SOSIALE PROSESSER OG DEN LOKALE HVERDAG - GEOGRAFI MØTER SOSIOLOGI	21
3.2.5	I STADIG FORHANDLING MED SEG SELV OG SIN OMVERDEN	22
3.2.6	ET SOSIALT OG POLITISK STED	23
3.2.7	SAMMENFATNING	25
3.3	UTVIKLINGEN AV ARKEOLOGISKE STEDER	25
3.3.1	DE BETRAKTENDES SYN PÅ LANDSKAP	25
3.3.2	EN POLYVOKAL TOLKNING AV FORHISTORISKE STEDER	26
3.3.3	STEDERS ETTERLIV	27
3.4	BAKENFOR ARKEOLOGIEN	28
3.4.1	FENOMENOLOGI, ENGASJEMENT OG MENING	28
3.4.2	ROM FOR HANDLING	30
3.4.3	REFLEKSJON OG IDENTITET I STEDET	31
3.5	KONKLUSJON: ÅPNE STEDER	32
<b>4</b>	<b><u>MYTISKE LANDSKAP</u></b>	<b>35</b>
4.1	INNLEDNING	35
4.2	AVISARTIKLER	37
4.2.1	SAMMENFATNING AV AVISARTIKLER	42
4.3	INTERVJUENE	43
4.3.1	BAKGRUNN	43
4.3.2	GJENNOMFØRING AV INTERVJUENE	45
4.3.3	GJENNOMGANG AV INTERVJUGUIDEN	46
4.3.4	RESULTAT AV INTERVJUENE	53
4.4	KONKLUSJON: ET MYTISK LANDSKAP	56
<b>5</b>	<b><u>RITUELLE LANDSKAP</u></b>	<b>59</b>
5.1	INNLEDNING	59
5.1.1	RITUALISERING	60

5.1.2	FORHOLDET MELLOM STED OG RITUALE	61
<b>5.2</b>	<b>KULTURMINNER PÅ HUSTUPTO</b>	<b>62</b>
5.2.1	GRAVER OG MATERIELL KULTUR	62
5.2.2	GRAVENES BELIGGENHET	63
5.2.3	HVORDAN FORSTÅ GRAVENE PÅ ROSSLAND?	64
5.2.4	ET FORSØK PÅ DATERING - KONSTRUKSJONSELEMENTER VED GRAVENE	66
5.2.5	LANGHAUGER OVER SPESIELLE INDIVIDER	68
5.2.6	FALLOS- OG BAUTASTEIN	72
5.2.7	GÅRD OG GRAV; MED DØDEN TETT INNPÅ LIVET	73
5.2.8	SAMMENFATNING	76
<b>5.3</b>	<b>KULTURMINNER PÅ HAUGEN</b>	<b>77</b>
5.3.1	FUNNOMSTENDIGHETER	78
5.3.2	OMTALER AV ROSSLANDSGUDEN	79
5.3.3	KELTISKE PARALLELLER	80
5.3.4	TO DANSKE STEINHODER	82
5.3.5	BEVARTE TREFIGURER	83
5.3.6	ALTER OG KAR	85
5.3.7	SKRIFTLIGE KILDER	86
5.3.8	SAMMENFATNING	87
<b>5.4</b>	<b>SKÅLGROPER PÅ ROSSLAND</b>	<b>89</b>
5.4.1	LANG TIDS BRUK	90
5.4.2	FRUKTBARHETSKULT	91
5.4.3	SKÅLGROPER, LIVSLYST OG GLEDE	92
5.4.4	SAMMENFATNING	93
<b>5.5</b>	<b>KONKLUSJON: SAMMENBINDENDE SKÅLGROPER?</b>	<b>94</b>

---

## **6 AVSLUTNING** **97**

<b>6.1</b>	<b>NÅTIDIG FORTID- FORTIDIG NÅTID</b>	<b>97</b>
<b>6.2</b>	<b>NOK EN VANDRING PÅ ROSSLAND</b>	<b>100</b>

<b>Sluttnoter</b>	<b>103</b>
-------------------	------------

<b>Litteraturliste</b>	<b>106</b>
------------------------	------------

### **Appendiks 1: Beskrivelse av kildematerialet**

#### **Figurliste:**

Figur 1	Kart over Rogaland. Fra AmS 2003	9
Figur 2	Kart over Sokndal	9
Figur 3	Fjell i Sokndal. Foto Knut Bry.	12
Figur 4	Frodige dalsøkker. Foto Knut Bry.	12
Figur 5	Kart over Rossland.	13
Figur 6	Fidje med Borgartono i bakgrunnen. Foto Barbro I. Dahl.	76
Figur 7	Den gamle ferdselsveien. Foto Barbro I. Dahl	101

# 1 INNLEDNING

*“Archaeological analysis should not be about the mapping of a static spatial order as if it represented some cosmological or structural rule, but rather about considering the ways agencies found places for themselves in the context of their own world”* (Barrett 2001:160).

Bakgrunnen for oppgaven er en avisdebatt som pågikk i Sør-Rogaland sommeren 2000. En rekke sokndøler krevde å få tilbakeført et steinhode som siden 1910 hadde tilhørt det regionale folkemuseet. Debatten aktualiserte bruken av fortida i oppbygningen av lokal identitet. Fjernt fra den noe pessimistiske holdning vi noen ganger kan omsluttet av i et fagmiljø, møtte jeg et engasjert og entusiastisk lokalsamfunn som krevde et ord med i laget i forminga av fortida. Men har den lokale kunnskapsproduksjonen et bevisst forhold til at vi produserer fortida i nåtida, eller forveksles våre bilder av fortida med selve fortida? Fortida kan ikke separeres fra menneskene som ser tilbake på den, den er med andre ord avhengig av hva ulike mennesker til ulike tider har kommet fram til at de skal tro om den. Vi kan forsøke å se på hvordan enigheten har blitt etablert, og konflikter og brudd i de framherskende holdninger (Olsen 1997:117). Fortida gjøres bevegelig, noe som for mitt vedkommende førte meg ut i en søken etter holdepunkter for mine tolkninger. Jeg fant stedet. Jeg fant den materielle kultur.

Opgavens målsetning er å flette sammen ulike tolkninger for å få fram de varierende måter stedet inkorporeres på i ei fortidig nåtid. Stedet Rosslund i Sokndal er en ufullendt historie som stadig utvikler seg i samspillet mellom fortellinger om fortid, opplevelser av nåtid og visjoner om framtid. Hvordan har ulike tolkninger utviklet seg for å skape et sted som muliggjør våre liv og vårt syn på oss selv? Helheten av kulturminner produserer og transformerer et meningsfullt sted for væren; et sted som aktualiserer oss og aktualiseres av oss.

Det er den kontinuerlige meningsproduksjonen som gir kulturminnene verdi. Det sosiale miljø nærer behov for å bekrefte sine forestillinger om historien. Slike kollektive minner (jf. Connerton 1989) relateres til rom og tid for å kunne forvaltes videre. Myter og kollektive minner har sitt fokuseringspunkt i stedet, som etter hvert blir en bekreftelse på egen historie (Halbwachs 1992:52ff). Rosslund kan oppfattes som et brohode for det lokale kollektive minnet. Stedet har til forskjellig tid rommet ulike lokalmiljøers historie, identitet, sosiale relasjoner og religiøse forestillinger. Kulturminnene er ikke et endelig resultat og en

transparent refleksor av de levde liv, men deler av et muliggjørende landskap i stadig forandring og omdefinering. Steinalter, gravhauger og fallossteiner er ikke et punktum i slutten av en lang rekke hendelser, men befinner seg inni en lang fortelling som alltid er åpen bakover og framover.

Det finnes ikke et løsrevet her og nå. Vår opplevelse av *tid* er en sammenfiltring av fortid, nåtid og framtid. Dette er Martin Heideggers tidlighet. Den samme uoversiktlige gjensidigheten er tilstede i vår forståelse av *rom*. Anthony Giddens strukturasjonsteori, hvordan sosial praksis struktureres gjennom tid og rom, ligger i bunnen av min landskapsforståelse. Stedet skaper og skapes av våre sosiale handlinger og forhold. Materiell kultur er et lignende medium i vår hverdag, og det arkeologiske stedet er langt mer enn området rundt kulturminnene. Stedet er den materielle kulturs kontekst og står i et refleksivt forhold til dets ulike brukere. Med stedet som innfallsport vil jeg fremheve den immaterielle, strukturerte og strukturerende verden vi til enhver tid inngår i.

Benevnningen "rituelle landskap" er ikke ment som en søken etter en opprinnelig og original virkelighet, kontrastert opp mot en mytisk og tapt forståelse av kulturminnene på Rosslund. Ritualisering vektlegger den aktive bruken av området, en bruk som skaper en delt kontekst for handling. Inndelingen av analysen i en mytisk og en rituell hoveddel er en understrekning av tidsdimensjonen, samtidig som dens uatskillelige romlige akse holdes i forgrunnen ved å bruke stedet til å tenke med.

Opgaven starter med introduksjonskapittelet "Rosslund i Sokndal" og etterfølges av en diskusjon av teorier om sted i kapittel 3. Kapittelet åpner med en flerfaglig framstilling av landskap og sted, for så å bevege seg inn på arkeologiske oppfattelser av sted. En forsøkt ekskurs bakenfor arkeologien er nødvendig for å se hvor faget har hentet sine tilnærminger fra. Ved enden av vandringen er håpet å nå fram til en egen definisjon av sted som kan danne et fruktbart fundament for min tilnærming til Rosslund i fortid og i nåtid.

I kapittel 4 forsøker jeg å oppnå en forståelse av det nåtidige sted gjennom intervjuer og en avisdebatt som har blusset opp med jevne mellomrom siden 1910. Jeg er interessert i hvordan fortida inkorporeres i lokalbefolkningens hverdag, og om et lavt faglig aktivitetsnivå har gitt opphav til et mangfold av historier. Avisinnleggene har vist stort engasjement i den lokale fortid. Først som et påtrykk fra folkemuseets bestyrere om en avklaring av Rosslundsgudens alder, etterhvert som en mulighet til å fremme lokalbefolkningens krav om å bringe hjem en ubestridt kulturskatt.



Kapittel 5; "rituelle landskap", starter med en kort diskusjon av rituelle handlinger og materiell kultur. Hvordan kan de ulike kulturminnene på Rosslund tolkes, hvilke sosiale sammenhenger kan de ha bidratt til å skape og omskape? Jeg vil fortsatt bære "landskapsbriller", og en åpen gjennomgang av kulturminnene på Rosslund vil kunne skape rom for flere konkurrerende fortider som kan inspirere og utfordre våre holdninger. Jeg vil problematisere vår nåtidige produksjon av fortid, og bidra i produksjonen av en fortid som ikke er enhetlig, nøytral, objektiv eller lett fordøyelig (Gansum 1997:62). I avslutningskapittelet blir trådene i analysen forsøkt samlet, og oppgaven rundes av med en ny vandring på Rosslund.

## 2 ROSSLAND I SOKNDAL

### 2.1 KULTURMINNER OG TEOFORE NAVN

Sokndal kommune ligger lengst sør i Rogaland og inngår som én av fire kommuner i regionen Dalane. Kommunen har 3400 innbyggere og strekker seg over et areal på 295 km<sup>2</sup>. Med syv små fjordarmer har kommunen ei kystlinje på 48 km. Ytterkysten består stort sett av svaberg, mens innlandet er kupert med innslag av mindre dalstrøk, vann og elver. Fjellene når opp mot en høyde på 500 meter over havet. Sokndal er Norges største bergverkskommune med hjørnesteinsbedrifter som ilmenitt-produzenten Titania A/S og pukkverket NCC Fjordstein. Området preges av elva Sokna som renner ut ved det gamle ladestedet Sogndalstrand.



Figur 1 Kart over Rogaland. Fra AmS 2003

Figur 2 Kart over Sokndal

Like ovenfor prestegården på *Eik* forenes flere mindre elfeforgreininger. Den frodige elvesletta mellom Åmodt og Årstad utgjør kommunesenteret Hauge, og her finner vi den største fortetningen av oldsaksfunn og kulturminner i Dalane (Bang-Andersen 1999).

Fra gammelt av lå det en tinghaug omgitt av reiste steiner på Eik (Petersen 1956,

Lexow 1964). Haugen og steinene, samt tre øvrige hauger på rekke, ble avgitt til kirkegård i 1843 (Stavanger Aftenblad 11.02.1950, Næss 1972). Samme året ble det funnet en betalingsring av gull i en av gravhaugene. I elva like vest for den gamle prestebrua ble det ved opprenskning i 1972 funnet en kløyvd runestein pålydende innskriften:

”Sakse gjorde denne brua for at Gud som lønn skulle hjelpe sjela til mor hans, Turid.”  
(Liestøl 1972:75, Næss 1972: 48)

Runesteinen kan knyttes til perioden like etter kristningen av landet, omtrent 1050 e. Kr.. Den kan uttrykke behovet for å kompensere for den nye religionens forbud mot markering av ættas status ved begravelser. Rent funksjonelt var bygging av bruer over elver og myrområder viktige tiltak for å trygge samferdsel og framkomst i etableringen av en riksdekkende verdslig og geistlig organisasjon. Utgravninger i 2000 og 2001 påviste veifundamenter eldre enn 200 e. Kr. like vest- sørvest for runesteinens funnsted. Veien har retning på tvers av elva og ligger vest for dagens bru (Olsen 2001).

Høyden ovenfor prestegården heter *Frøyland*, opprinnelig Frøyjuland. Gårdsnavnets førsteledd blir av flere knyttet til Frøya (Mehus 1950, Petersen 1956, Sandnes og Stemshaug 1976). Gårdsnavn med endelse på -land tidfestes til overgangen yngre romertid/ folkevandringstid og fram til vikingtid (Magnus og Myhre 1976, Sandnes og Stemshaug 1976). På Frøyland har det blitt registrert tre hauger og to røyser, og i en av dem ble det funnet et bronsearmbånd fra vikingtid. På toppen av høyden er det oppdaget skålgroper. Magnus Olsen påpeker at de fleste Frøylandsgårdene ligger i nærheten av kirkested eller hedenske kultsted (Olsen 1915:38). Området viser en sterk fortetning av fortidsminner. Fra området mellom Frøyland og *Bø* (*Kirkebø*) ble det i 1866 innlevert en runestein til Oslo. Innskriften som dateres til 500-tallet, tolkes som ”den lemlestedes grav”, og gårdbrukeren kunne opplyse at bautasteinen ble funnet i en kjempehaug ved veien (Stavanger Aftenblad 23.07.1979). Fra nabogårdene *Bø* og *Hauge* er det registrert ett gårdsanlegg, et åpent gravkammer, én bautastein, 13 gravrøyser, en rekke løsfunn<sup>1</sup>, to skålgroper og to skipsristninger. Et større ristningsfelt ligger like ved Sokna og består av fotsåle, skålgroper og båtfigurer.

På den andre siden av elva er det på *Haneberg* funnet flere skålgroper og skipsfigurer fra bronsealder, og det er gjort en rekke oldtidsfunn<sup>2</sup>. Det er registrert tre gravhauger, ei hustuft og en reist stein som går under navnet ”Piggstein”. Ved Piggstein på Tumlingen skal det ha stått ytterligere fem til sju reiste steiner som ble fjernet i forbindelse med utskiftningen i 1908 (Innberetning til topografisk arkiv 1967). To store gravhauger, samt en rekke flatmarksgraver,

lå like nordvest og øst for helleristningene på Haneberg. Ved ødeleggelsen av dem ble det funnet leirkar, sverd og andre jernsaker. Ved "Haugen", en gravhaug som opplyses å ha vært 20 meter i diameter, ble det funnet sju keramikkskår, to brente beinfliser, to flintavslag, fire blå glassperler, fragment av overligger til kvernstein og en liten helle med slitespor. Jan Petersen foretok i 1952 en mindre utgravning av et anlegg som gikk under navnet "Offeralteret på Haneberg" (Petersen 1956). Det ble gjort funn av spannformet keramikk fra folkevandringstid, og anlegget, som til forbløffelse minner om en dysse fra yngre steinalder, er trolig ei rasert langrøys fra eldre jernalder med deler av gravkammeret stående igjen.

På samme side av Sokna ligger *Årstad*. Fram til 1850 lå det en gravhaug her som var 12 favner vid. Av gravgodset er det kun bevart ei sjelden glassperle som har sin nærmeste parallell i den rike grava fra Særheim i Klepp kommune. Om plyndringen berettes det at tre hester ikke maktet å rikke kammerets enorme dekkhelle. Det ble funnet ei leirurne med aske i, seks økseblad, "sabler" og en runestein på 2 alen sto i kammerets ene vegg. Runene som er fra 500-tallet, forteller at dette er Thingvins grav (Haraldsen 1982).

Lenger oppe langs elva ligger *Frøytlog*. Førsteleddet viser til guden Frøy, mens -log kan tolkes som et lovområde eller distrikt. Sistnevnte kan også forstås i retning av laug eller lókr som er en betegnelse for stille og grunt vann (Sandnes og Stemshaug 1976:118). Det kommunikasjonsmessige knutepunktet *Barstad* skiller seg ut med ei uvanlig samling stedsnavn. Her finner vi både Frøyholmen / Frøye-øy, Frøysundet og Frøysåkeren. Kun sistnevnte uttales med den maskuline genitivs s-en i førsteleddet, og det tydelige hunnkjønnsordet Freyju ey viser at både Frøy og Frøya er representert i stedsnavnene på Barstad (Salveson 1929:152, Eikeland 1955:17). Fra den lille øya er det også fjernet to steiner som etter opplysningene høres ut til å kunne være en pinkestein og en klovstein, noe som ytterligere understreker dualiteten mellom mannlig og kvinnelig fruktbarhetskultus på stedet (jf. kap 4 og 5). Da Frøysåkeren ble brukt som åkerland, var den kjent som gårdens beste. Det er mulig å vasse over det 30 meter breie Frøysundet til Frøyholmen. En gammel fortelling beretter om ei svært vakker jente som en sjelden gang viste seg for folk på Barstad. Når hun ble spurt hvor hun var ifra, svarte hun at hun bodde på Frøye øye. I følge informantene på 1950-tallet, er det ikke lenge siden de gamle trodde på sagnet (Eikeland 1955:17).

## 2.2 GEOLOGI OG VEGETASJON



Figur 3 Fjell i Sokndal. Foto Knut Bry.

Grunnfjellet i de sørlige delene av Dalane benevnes Egersundfeltet og legger i høy grad premissene for Sokndals geologi og vegetasjon. Anortosittkomplekset er svært motstandsdyktig mot forvitring og lite fruktbart. Berggrunnen brytes opp av mer næringsrik noritt, og de få løsmassene som eksisterer er konsentrert til dalbunnene (Høeg 1999:184, Prøsch-Danielsen og Simonsen 2000:9). Berner Eikeland omtaler anortositten som labradoritt<sup>3</sup>, og han er inne på det som jeg tolker som årsaken til at Rosslandsguden noen steder sies å være av noritt, andre steder av labradoritt:

*”Grunnfjellet består vesentlig av eruptive masser, en gabbrovariant som kalles labradoritt og labradoritt-noritt.(...) Men enkelte steder ved kysten og dels lenger inne har jordkorpa en gang i tida slått revner i labradorfjellet, og fra jordens indre er det blitt trengt opp diabas eller noritt, og denne bergart forvitrer meget lett og blir til næringsrik jord i kløfter eller daler mellom labrador-fjell på sidene!” (Eikeland 1955:15)*

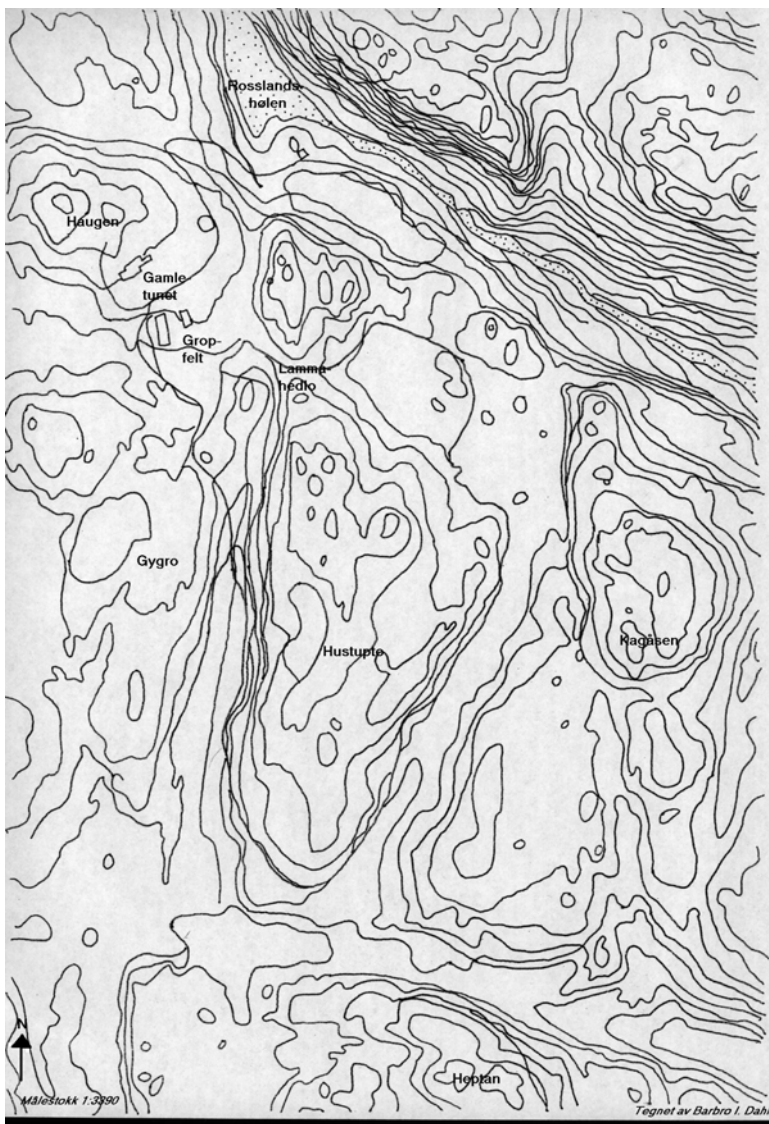


Figur 4 Frodige dalsøkk. Foto Knut Bry.

Gården Rossland ligger i grenseområdet mellom ulike vegetasjonssoner. Ved kommunegrensa i sør slutter den nemorale eller varmekjære eikeblandingsskogen. Området litt inn for kysten omtales som en sørboreal region med barskog ispedd or, edelløvtrær og tørrengvegetasjon (Moen 1987). Ytterkysten tilhører det lavlandsbeltet som gradvis ble transformert til lyngheier etter at jordbruk og februk ble det dominerende erverv i Rogaland og Vest-Agder. Lokale pollenanalyser fra Karmøy til Lista viser at en avskoging preger 35%

av de undersøkte områdene i perioden 4000-3600 f. Kr.. Fra 2500 til 2200 f. Kr. økes andelen til 60 % , mens avskogingen har inntruffet på hele 80 % av lokalitetene i perioden 1900-1400 f. Kr (Prøsch-Danielsen og Simonsen 2000). Utviklingen av lynnheiene er en kontinuerlig pågående prosess, men lynnheiutbredelsen tredobles i perioden 900 til 400 f. Kr., og prosessen er i kystsonen fullført rundt 200 f. Kr..

Selv om Sokndal kun er representert ved én lokal pollenanalyse (Svartetjørn), kan avskogingsprosessen ha relevans for vegetasjonsbildet på Rosslund. De menneskelige aktiviteter medførte en gradvis åpning av skogen i yngre steinalder og bronsealder. Utviklingen i Dalane ser ikke ut til å være preget av rykkvise utnyttelser av naturgrunnet, og den noe seie avskogingen og framveksten av lynnheier er slutført like etter overgangen til eldre jernalder, omtrent 200 f. Kr.. Den siste tidens nedgang i husdyrhold og beiting har resultert i at dagens vegetasjon på Rosslund gror igjen. Området kan ha sett svært annerledes ut i jernalder, noe som får store konsekvenser for utsyn fra og innsyn til Haugen og Hustupte.



Figur 5 Kart over Rosslund.

## 2.3 EN VANDRING PÅ ROSSLAND

Jeg står i det gamle tunet på gården Store-Rosslund. Det er lett å forestille seg at dette var en frodig og lun plass å bo. På et berg like nedenfor en gjenstående bygning er det hogget inn ni skålgroper. Gropene er djupe og ganske vide, og fra den lille bergnuten ser jeg ned på den gamle ferdselsveien som bærer ned mot det nåværende kommunesenteret. Langs stien står en reist stein med ei skålgrop i toppen. Fra siden ser steinen ut som en kuttekledd skikkelse, og den bærer da også navnet *Gygro* til minne om en trollkvinne som ble fanget av solen på vei hjem til *Trollstovo* på andre siden av åsen. I tillegg til slike rester etter seinere tiders forsøk på å inkorporere eldre levninger i egen forståelseshorisont, eksisterer det mulige tegn på hvordan kristne forholdt seg til tidligere bruk av området. På stien sør for Gygro er det risset inn et kors i berget, muligens som et vern mot stedets hedenske konnotasjoner.

Fra skålgropfeltet fortsetter ferden på en traktorvei som snor seg gjennom et lite søkke før den stiger oppover mot et mindre skar. Jeg er nå ved foten av den nord-sør gående åsen *Hustupto*, et navn som eksisterte på folkemunne før tufta etter et langhus ble registrert mellom gravene. Et steingjerde løper på tvers av åsbremmen. En av steinene skiller seg ut som en slank bauta med en lengde på 2,5 meter. Bautaen går under navnet *Lammahedlo*, siden den skapte et hulrom som tillot lammene å passere gjennom steingjerdet.

Jeg beveger meg oppover mot åskammen. Til tross for dagens frodige vegetasjon med løvsmåskog og busker, er denne nordlige ruta opp til Hustupto langt mer tilgjengelig enn adgangen fra sørsida. Med dette bevegelsesmønsteret måtte alle som ville opp på gravfeltet, enten de kom fra ferdselsåra i sør eller i nord, passere gjennom gamletunet. Jeg passerer ei slukt og bestiger et lite platå med den første gravhaugen. Den lave langhaugen ligger utover platåkanten i vest og nord. Haugen ligger på et smalt område og må passeres for å komme rundt en liten kulle og helt opp på åskammen.

En utrolig utsikt åpner seg i øst, sør og vest. I sør ser jeg havet utenfor det gamle ladestedet Sogndalsstrand, og i vest ligger nære beiteområder utbrettet foran blå fjell. I østlig retning er Lindland og Fidje med gravhauger og røyser langs to møtende elver. Bak meg i nord fortsetter ferdselsveien opp mot småbygder rike på kulturminner. På den litt knudrete flaten med tykk torv og flekkvise berg i dagen ligger nok en langhaug. Det 7 meter lange anlegget er eggformet og breiere enn langhaugen bak forhøyningen i nordøst. Den til nå mest framtrædende langhaugen ligger foran meg på den østvendte kanten. De tre langhaugene jeg har passert ligger parallelt med lengderetningen på åskammen. Jeg beveger meg på en smal rygg med god utsikt mot sørenden av Hustupto, og på skrå for langhaugen møter jeg feltets

første rundhaug. Den lave og vide haugen vender seg utover mot den lavereliggende ferdselsveien i vest.

Terrenget heller nedover mot hustufta. Torvlaget er tykt med mye tuer og gress, slik at jeg mer aner enn ser langhusets utraste steinvegger. Huset er lagt i et søkke, orientert på tvers av åsens lengderetning. Terrenget heller mot øst, og østenden representerer den mest synlige delen av tufta. Det er vanskelig å skjeldne hva som er steiner og hva som er naturlige tuer foran meg. Øst for tufta ligger Trollstovo, et katedrallignende hulrom mellom to store steinblokker. Det var hit Gygro var på vei da hun ble innhentet av soloppgangen og forsteinet nede på kirkestien.

Jeg fortsetter ferden som bærer en anelse oppover igjen. Mot sørvest kneiser den store rundrøysa *Kjempehausen* imot meg. Kant i kant ligger det en mindre rundhaug. Det kan se ut som om *Kjempehausen*, til forskjell fra de andre haugene jeg har passert, har vært plyndret. Når jeg runder passasjen ved *Kjempehausen*, ser jeg nok en rundhaug som ligger på ei slette med utsikt mot havet i sør. I øst er sletta avgrenset av det som ved første øyekast ser ut til å være et naturlig berg, men som viser seg å romme et steinsatt, åpent kammer. Når jeg kikker ned i den mannslange fordypningen på toppen av den tilsynelatende enorme langrøysa, får jeg en følelse av å komme fysisk tett innpå fortidas mennesker.

Midt på det nærmest unaturlige flate partiet nedenfor står en fallosstein. *Pinkesteinen* smalner av mot toppen og framstår som ubearbeidet. I tillegg til å være innrammet av den monumentale *Kjempehausen* i nord og langrøysa i øst, danner en beskjeden rundhaug/røys og en like lav langhaug slettas avgrensning i sørøst og sørvest. Kontrastene mellom størrelsesforskjellene er slående. Når det gjelder størrelse, form og plassering er det også påfallende at de tre store runde gravanleggene ligger på åsens vestkant, mens de to større langhaugene henvender seg mot øst. Unntakene er de to nordligste langhaugene, samt langhaugen og det runde anlegget sør for fallossteinen. Til gjengjeld er disse gravene langt mindre synlige.

Jeg returnerer til gamletunet og rusler den andre veien ut av tunet og bort mot *Haugen*. Bergkollen står ut som et dominerende punkt i de omkringliggende småkuperte omgivelsene som ellers er preget av nord-sør gående formasjoner. Stien opp fra den provisoriske parkeringsplassen ved foten av høydedraget løper gjennom høyt og irrgront gress. Jeg ankommer toppen der *Alteret* eller *Skammelen* ruver i ensom majestet på det delvis gresskleddet berget. *Skammelen* ser ut som et steinbord og består av en kraftig overligger på to oppbygde steinføtter. Utsikten mot nærområdet er i dag god hvis jeg snur meg mot nord, ellers er utsynet begrenset av løv- og bartrær. I den nærmeste bakken nedenfor ligger det en langhaug, og bakenfor i dalsida på Litle-Rosslund er det ytterligere to graver. Steinhodet som



går under navnet *Roslandsguden* settes i forbindelse med alteret på Haugen. Selv om funnomstendighetene er diffuse, blir ei nå fjernet steinur på nordsiden av Haugen oppgitt som hodets funnsted. To grovt tilhogde *steinkar* står i dag oppstilt sammen med steinhodet på Dalane Folkemuseum i Egersund, og traueene tolkes som en del av Haugens funnkompleks.

### 3 TEORIER OM LANDSKAP OG STED

*"He had used the place up, converted it to experiences and memories that made up the person he was"* (Dibdin 1994:43).

#### 3.1 INNLEDNING

Landskapsarkeologi er en sosial og kulturell måte å tenke om seg selv i verden på, et tenkesett som kan utgjøre et grunnleggende møtested og utgangspunkt for videre studier innenfor og mellom en rekke fagfelt. I følge John Barrett er landskapstankegangen svært sentral i arkeologi siden menneskehistorien handler om ulike måter å bebo verden på. Landskapet må forstås som levd i, og dermed fortolket av menneskene (Barrett 1999:30). Landskap handler ikke om en ytre scene *rundt* menneskene, men om det subjektive og sosiale mennesket som skaper seg, og skapes av, en delvis egen og delvis delt verden, som en forståelseshorisont for opplevelse av verden og egen plass i denne. Som Tim Ingold formulerer det:

*"The landscape, in short, is not a totality that you or anyone else can look at, it is rather the world in which we stand in taking up a point of view on our surroundings"* (Ingold 1993:171).

Når jeg nå hovedsakelig har grepet fatt i *stedet* som fokuseringspunkt i denne oppgaven, så er det et resultat av at de varierende oppfatningene av hva *landskap* kan defineres som gir opphav til en rekke forskjellige, ofte kaotiske assosiasjoner. Nå kan uklarheten rundt begrepet landskap imidlertid tas som et sunnhetstegn, i dét de ulike betydningene vil være like mangfoldige som menneskene som bruker landskapet. Vi forsøker å sette ord på stedene vi bærer i oss, og som vi er uatskillelige fra. Det er her vi finner det mest interessante ved stedet. Ved at stedet er en bærer av våre individuelle og kollektive framtidsvisjoner er det alltid i utvikling, i ferd med å bli *noe* (jf. Pred 1990). Og ved at sted skaper oss, vår identitet og selvforståelse, er det et unikt og nyttig medium for å få fram og endre hvem vi har vært, hvem vi er eller er i ferd med å bli. Jeg oppfatter sted som en mindre enhet innenfor den videre konteksten landskap, en sammenheng Christopher Tilley evner å forklare:

*“Geographical experience begins in places, reaches out to other through spaces, and creates landscapes or regions for human existence” (Tilley 1994:15).*

Tilley går videre fra erfaringer om sted og definerer landskap på følgende vis:

*“...sets of relational places each embodying (literally and metaphorically) emotions, memories and associations derived from personal and interpersonal shared experience” (Tilley 1999:177).*

Med overskrifta ”Tidens flukt og stedets bånd” illustrerer Anne Eriksen at den ellers fjerne fortida kan oppleves som brakt nærmere ved å være på det stedet den utspilte seg. Materielle levninger er til å ta og føle på; fortida blir håndfast. Men fristelsen til å sette rom over tid, som en motreaksjon mot det tidligere tidshegemoniet innenfor de humanistiske og samfunnsvitenskapelige disiplinene, bør unngås. Tid og rom er uforståelige som separate størrelser. Michael Foucault poengterer at rom har blitt oppfattet som dødt og statisk, mens tid ble assosiert med dialektisme og rikhet (Agnew og Duncan 1989:1). Atskillelsen av tid og rom i uavhengige kategorier medførte at kulturanthropologien konstruerte mennesker uten historie, mens historikerne konstruerte historier uten mennesker (Friedland og Boden 1994:5).

Utfordringen ved å anvende stedet som innfallsvinkel i en arkeologisk analyse ligger i alle de ulike meninger som i et langt tidsperspektiv har hatt ”det samme stedet” både som et utgangspunkt og et aldri ferdigtolket sluttprodukt. Stedet gir et fascinerende inntrykk av både historisk dypde og nærhet. De ulike stedene som eksisterte for fortidas mennesker kan ikke fryses til ett uttrykk. De var som dagens kakafoni av steder i en kontinuerlig utviklingsprosess mellom fortid, nåtid og framtid. Samtidig kan stedspektivet bidra til å kaste lys over det grunnleggende spenningsforholdet mellom kreative, endringsbidragende individer og den sosialt skapte kontekst det handles innenfor.

## **3.2 STED I ET FLERFAGLIG PERSPEKTIV**

Det virker fruktbart å nærme seg landskapsbegrepet og bruken av det fra et flerfaglig ståsted. Som Ian Craik uttrykker det, har ulike fag som studerer landskap komplimenterende måter å berike vår forståelse av menneskelig mening og verdier i landskapet på (Craik 1986:59). Stedene vi beveger oss gjennom rammer inne våre mangfoldige livsløp og forlenes underveis

med minner og håp. Samtidig virker stedet aktivt muliggjørende og begrensende på våre erkjennelser og handlinger. Stedet utgjør *mangefasetterte betingelser* for vår eksistens (Krogh 1995a:7).

I presentasjonen av teorier om sted vil jeg ta utgangspunkt i antropologi og geografi, og i noe mindre grad sosiologi. Fagfeltene er blant dem som har vist størst, og for mitt formål mest relevant interesse for stedsbegrepet. Religionsvitenskapelig og psykologisk stedsteori har fokusert på sammenhengen mellom sted og rituale, og teoriene presenteres dermed i kapittel 5.

### 3.2.1 Landskap som kulturell prosess - en antropologisk tilnærming

Tidligere antropologiske tilnærminger til landskap har vært farget av Malinowskis ønske om en innlevelsesskapende effekt hvor den utenforstående leser skulle føle seg deltakende i lokalbefolkningens omgivelser. I den komparative analysen mellom vårt utenforstående vestlige landskapssyn og de innfødtes opplevelse av landskap kunne Vestens deskriptive landskap gå beriket ut av et slikt møte. Landskap ble med andre ord brukt som en metodisk term for å karakterisere det typiske ved de folkene som var gjenstand for studium (Hirsch 1995:1-2).

Eric Hirsch betrakter landskap som en kulturell prosess mellom forgrunnens hverdagslige sosiale liv, ”oss slik vi *er*”, og bakgrunnens potensielle sosiale eksistens, ”oss slik vi kan *bli*” (ibid.:4). Målet er å komme fram til et rammeverk for antropologisk landskapsforskning, et rammeverk med kryss-kulturell relevans som samtidig tar hensyn til den historiske og kulturelle konteksten. Konteksten nevnes for øvrig kun i forbindelse med bevegelsen mellom de to polene for opplevelse av landskap:

forgrunns aktualitet ↔ bakgrunns potensialitet  
sted ↔ rom  
innside ↔ utside  
bilde ↔ representasjon

Hirsch illustrerer begrepene *forgrunn* og *bakgrunn* ved å vise til hagens rolle i byen. Hagen streber etter å inkorporere byens hverdagslige arbeidsdag; forgrunnens aktualitet, med illusjonen om landsbygdas ro og idyll; bakgrunnens potensial. Hagen ses som et forsøk på å forene hva vi er her og nå, med et ønske om hva vi kan utvikle oss til å bli her. Det vi forsøker å bringe inn i forgrunnens aktualitet, vil i de fleste tilfeller kun forbli en bakgrunns potensialitet.

Det poengteres at landskap ikke er å oppfatte som summen av det oppsatte skjemaet. Vårt landskap skapes ved en stadig bevegelse mellom to ytterpunkter av opplevelse, som en kulturell prosess eller forhandling mellom hverdag og det ønskede framtidige innholdet i denne hverdagen (ibid.:5). Sett i lys av arven fra Malinowski oppfatter Hirsch fortsatt landskap som en analysemetode og en kulturell idé, nå med et forsøkt etablert kryss-kulturelt rammeverk som ved ulike kombinasjoner av åtte opposisjoner skal kunne romme kulturelle og historiske særtrekk. Hirschs opptatthet av kryss-kulturelle generaliseringer må nødvendigvis medføre en nedtoning av den sammenheng landskapet oppleves i. Det er nettopp den levde konteksten jeg oppfatter som svært sentral for landskapsforståelsen. Hirschs tilnærming til landskap er ellers preget av et ønske om å rette oppmerksomhet mot det viktige spenningsforholdet mellom hverdag og fremtidsvisjoner. Dermed skapes det rom for stadig dualistisk bevegelse preget av endrende oppfattelser både av hva vi sikter utifra og mot<sup>4</sup>.

### **3.2.2 Eksempel fra Arnhem Land**

Antropologen Howard Morphy betrakter også landskap som en kulturell prosess og understreker at ingen enkeltfaktor i prosessen, som ”symbol” eller ”struktur”, må gis determinerende rolle (Morphy 1995,1993). Han forsøker på et vellykket vis å illustrere kompleksiteten i landskapsforståelsen ved å vise til yolnguenes forhold til sine omgivelser i Arnhem Land i Australia. Landskapet er skapt av anenes handlinger, og selv om det stadig endres av dagens aktiviteter, ligger det et mytologisk klede over landskapet som får det til å virke uendret og utenfor rekkevidde av dagens handlinger. Menneskene søker råd i landskapet ved beslutningstagelser, og de fødes inn i et sted og inn i et slekts- og klanforhold med direkte paralleller i forholdet mellom steder. Dagens landskap ville virket fremmed for anene, selv om de skapte det. Samtidig oppfattes landskapet som fjernt og utenfor rekkevidde for yolnguene, selv om de stadig gjenskaper og omskaper det. Dagens forhold betraktes som nedarvede og uforanderlige, selv om de individuelle liv tvinger fram stadige endringer som medfører at det mytologiske kledet egentlig er i kontinuerlig bevegelse. Landskapene endres av dagens aktiviteter, men kan ikke reduseres til et resultat av disse handlingene alene. Morphy poengterer at menneskene som lever i landskapet ikke besitter en oversikt over det hele; de kan ikke dele helheta i enkle bestanddeler som ”handling” og ”struktur”. Ved å la det være flere medvirkende elementer, i et sammenvevd kompleks, tillater vi historien å ta flere alternative retninger (Morphy 1995:206).

### 3.2.3 Landskap som kollektivt minne og identitet

I følge Kirsten Hastrup har rom en viktig betydning i produksjonen av en diffus og sammenvevd tidsdimensjon på Island. Det blir kort vei tilbake til sagatidas hendelser, selve kilden for den islandske identitet, opprinnelighet og særpreg. Thingvellir på Island er et egnet eksempel på hvordan kultur og natur smelter sammen i vår opplevelse av stedet (Hastrup 1998:189). Historien får betydning gjennom sin bolig i det islandske landskap og skaper en sterk følelse av lokal tilhørighet og identitet. Framfor å karakterisere fortida som et fremmed land (jf. Lowenthal 1985), utgjør det islandske landskapet en velkjent historie der individet stadig minnes om det kollektive. Stadige gjenfortellinger og en levende muntlig tradisjon har gitt befolkningen følelsen av at sagamaterialet er deres nære og personlige minne. I en tid da møtene med det globale samfunn blir stadig hyppigere og uunngåelige, blir det viktigere enn noen gang å vitalisere og synliggjøre de spesifikke islandske tradisjonene nedfelt i landskapet, som en slags annerledes vokter av det egentlige og opprinnelige felles-nordiske (Hastrup 1998:187).

### 3.2.4 De sosiale prosesser og den lokale hverdag - geografi møter sosiologi

I introduksjonen til *Power of Place* beskriver John Agnew og James Duncan hvordan den geografiske oppfattelsen av sted har vært oppdelt i tre konkurrerende retninger (Agnew og Duncan 1989:2):

1. Økonomisk geografi har fokusert på romlig fordeling av sosiale og økonomiske aktiviteter, og sett disse som et resultat av kostnader og markedspris.
2. Humanistisk geografi, eller ”micrososiologi”, har vektlagt rammen for hverdagens rutinemessige sosiale interaksjon på et sted.
3. Kulturgeografien, og antropologien, har beskjeftiget seg med følelser og identifisering til det sted som bebos.

Retningene er ikke betraktet som komplimenterende dimensjoner i analysen av sted. Geografi har følt seg overkjørt av historiefagets prioritering av tid over sted, og sosiologiens plassering av det sosiale, først og fremst i form av fellesskap og klasser, over det geografiske. Innad har faget båret i seg en opposisjonering av ”det objektive rom” mot ”det subjektive sted”, én årsak til den stadige argumentasjonen for et re-humanisert rom. Agnew og Duncan tolker dette som et opprør mot det modernes fokusering på territorialstaten og dens legitimeringsmyter.

Resultatet er at geografien nå har forlatt den uniformitetsskapende nasjonen som den selvsagte forskningsenhet, noe som tidligere totalt overskygget det lokalt geografiske og mangfoldige. Den påfølgende usikkerheten som fulgte i kjølvannet av oppgjøret med det nasjonale ga liv til en ny gruppementalitet som søkte nye former for fellesskap og fotfeste i det lokale (ibid.:3).

Kontrasten mellom den geografiske og den sosiologiske forestillingen ble forsøkt overkommet i *sosial teori*, en samlebetegnelse med kjente representanter som Anthony Giddens og Michael Foucault (ibid.:1). Det ble skapt en forskningsretning hvor sosiologien ikke lenger fokuserte utelukkende på større sosiale prosesser, men tok de lokale og geografiske små-scala forholdene i betraktning. Det må tas hensyn til hverdagens lokale handlinger og de omkringliggende strukturer som begrenser og muliggjør slike aktiviteter. Agnew og Duncan definerer sted som et konstant re-energinisert lager for sosiale og politiske relevante tradisjoner og identiteter, et sted for forhandling mellom enkeltmenneskers hverdagsliv og de nasjonale og internasjonale institusjonene som begrenser og muliggjør de individuelle liv (ibid.:7).

Geografen Kristian Stokke ser i tråd med Agnew og Duncan stedet som møtepunkt mellom generelle strukturer og spesifikke aktører; en studie av lokale spesialiteter innen en global kontekst (Stokke 1995). Samtidig hevder Stokke at økende globalisering ikke vil virke uthviskende på sted og lokale identiteter, men revitalisere og påføre sted stadig nye betydninger. Opptattheten av det lokale kan ses som en søken etter en filosofisk middelvei mellom generaliseringer om den ujevne romlige utvikling av sosiale strukturer og vektlegging av steders unikheter og atomiske aktører (ibid.:1). Dette er en versjon av den evige balansegangen mellom det altfor generelle og det altfor spesifikke. Konstruksjonen av våre steder og oss selv er en inter-subjektiv prosess hvor vi forhandler med oss selv og andre gjennom de omstendighetene vi befinner oss i, omstendigheter som vi dermed skaper.

### **3.2.5 I stadig forhandling med seg selv og sin omverden**

Geografen John Eyles holder fram Anthony Giddens strukturteori (jf. 3.4.2) som et vellykket forsøk på å kople sammen vår subjektive følelse av sted med de strukturelle og ideologiske *steder-i-verden* som former, og formes av, vår opplevelse av sted (Eyles 1995:37). Det hevdes at sein-kapitalismen avføder en objektivisering av subjektet slik at vi ser oss selv utenifra, løsrevet og individualisert. Det blir så om å gjøre og skape seg selv og sin verden innenfor en ny kontekst. Vi føres ut i en megling mellom andre mennesker og omgivelsene, men

også mellom de ulike sidene, *jeg* og *meg*, som selvet består av (ibid.:41). *Meg* representerer det rollespillende, forutsigbare og sosiale, mens *jeg* står for det høyst personlige, spontane og mer uberegnelige i oss. Sistnevnte danner bakgrunn for Giddens "hemmelige agenter" som utgjøres av våre ubevisste og mer uforutsigbare handlinger. Gjennom interaksjon og megling skapes en selvidentitet i samspillet mellom indre spenninger, medmennesker og verden rundt. Ulike omstendigheter krever kontinuerlige reforhandlinger for å skape en selvforståelse og et sted i verden som oppleves som eget. Interaksjonen vil etter hvert skape nye strukturer og en ny kontekst for samhandling gjennom rutiner og ritualer. Interaksjonen, eller forhandlingen mellom selvet og omgivelsene, danner mønstre som går over til å bli strukturer. Ved å rette oppmerksomheten mot den stadig pågående interaksjonen får vi i følge Eyles plassert subjektet i sentrum for vår oppmerksomhet (ibid.: 42-43). Landskapet er med og etablerer en medvirkende kontekst for interaksjonen, samtidig som interaksjonen hele tiden skaper nye landskap og nye kontekster.

### **3.2.6 Et sosialt og politisk sted**

Den kjente geografen Denis Cosgrove definerer sted som "*fysiske lokaliteter gjennomtrengt av menneskelig mening*" (Cosgrove 1989:104). Det mest uttømmende forholdet til et sted oppnås ved å bo i det, og dermed blir vi sanne "insidere". For det større rommet landskap hevdes det derimot:

*"For landscape we are always an outsider, because landscape is something seen, viewed from beyond it"* (ibid.:104).

Det kan se ut som om den historiske geografen i sin tolkning av landskap er fanget av hvordan begrepet oppsto og utviklet seg fra malerienes beskrivende gjengivelser av omgivelsene. Cosgroves maleriske syn på landskap har blitt kraftig kritisert av flere representanter som inkorporerer landskap i sine studier (jf. Tilley 1994). Dette viser samtidig at det foreligger en ganske utbredt enighet om hva begrepet bør inneholde, eller rettere sagt en enighet om hva landskap ikke kun bør begrenses til å kunne romme.

Cosgroves valg av studieobjekter, som i hans artikkel fra 1989 er veggmalerier fra 1500-tallets venetianske overklasse, tilkjenner et visuelt og beskrivende landskap som kan observeres fra utsiden. Faren ved en slik framstilling ligger i at landskap for "insidere" ikke oppfattes som *landskap*, for meg en svært viktig side av begrepet, men som *hjem*. Dermed



hører vi i Cosgroves fokus på landskap kun om overklassefamiliens normative, tilbaketrukne og ordnende oppfattelse av omgivelsene. Majoriteten av befolkningen slippes aldri til orde i og med at de bare har "hjem", ikke landskap! Cosgrove viderefører således det vestlige administrerende oversyn, der de med makt til å kunne få uttrykt sitt kunstneriske og normative syn på verden oppfattes som interessante forskningsobjekter.

Geografen Edward Soja og arkitekten Barbara Hooper ønsker en postmodernistisk og politisk bevisst oppfattelse av rom velkommen (Soja og Hooper 1993). Ved at landskap er sosialt produsert, reproduisert og tilbakevirkende, noe de fleste som befatter seg med landskap er enige om, vil dette ha skapt og fortsette å skape forskjellige posisjoner eller rom. Mennesker som innehar makt gjennom innflytelsesrike stillinger i samfunnet kan ønske å manipulere kategorisk gitte ulikheter, og i tillegg skape stadig nye kontraster og annerledesheter som et middel for å kunne opprettholde egne posisjoner. Vi er blitt *plassert* i et anvist sosialt rom, der det kreves at alle kjenner sin plass, og for de begunstigede blir det viktig å opprettholde denne romlige innordningen av samfunnet.

Strukturalismens langlivede binære opposisjoner har bidratt til at kamper på tildelte og konstruerte arenaer utspilles utifra en manipulert oppmerksomhet rundt *ulikhet*. Det er enkelt å forbli fastlåst i slike tildelte og "selvsagte" roller, istedenfor en forening av interesser mellom ulike undertrykte grupperinger. Soja og Hooper taler for aktive valg eller nyskapninger av egne steder. I de marginaler som skapes i samfunnets ytterkanter eller motstrømninger, kan det etableres rom for nye muligheter og radikal åpenhet mot andre som ønsker å delta i kritikken av samfunnets makteliter (ibid.:190). Her berører Soja og Hooper ikke bare en kritikk av samfunnet generelt, men også en kritikk av egne fagfelt spesielt. Det er et forsøkt oppgjør med et pasifiserende og tildelt sted der hvem og hva vi skal skape oss en kollektiv selvidentitet i forhold, eller helst i opposisjon til, er blitt oss fortalt. Livsløpet er ferdig lagt opp utifra enkle kategorier som etnisitet, kjønn og klasse. Vi befinner oss i skjæringspunktet mellom imaginære rom og reelle rom. Her kan et tredje rom, det politiske valg, komme til å utgjøre mer enn summen av det forestilte og det virkelige rom (ibid.:192). Om stedet som danner utgangspunkt for eget forhold til resten av samfunnet, er reelt eller bare oppleves som reelt, kan for aktøren etter hvert bli vanskelig å avgjøre. Forestilling og virkelighet flyter sammen; hva vi evner å forestille oss setter grenser for det virkelige sted.

### **3.2.7 Sammenfatning**

I følge Hastrup smelter kultur og natur sammen i stedet. Gjennom stedet kan historien ikles en velkjent form og gi en sterk følelse av tilhørighet, eller fremmedhet. Sted og historie er synonymmer som forsterker hverandre. Steder er tilknytningspunkt mellom menneske og omgivelser som skapes gjennom levde liv (Krogh 1995a:7). Stedet kan utgjøre et møtepunkt mellom lokalt levde liv og generelle globale kontekster og strukturer. Samtidig kan faren ved å redusere og dissekere verden til bestanddeler som består av ”aktører” og ”strukturer” knapt nok understrekes sterkt nok. Vi konstruerer dermed et bilde av en virkelighet som har lite til felles med opplevelsen av en uoverskuelig, fragmentert og sammensatt levd verden. Ikke bare må vi tillate *utviklingen* å ta flere retninger, men *menneskene* må tillates å skape steder for og utifra et mangfold av identiteter som går på tvers av antatte og veldefinerte enten-eller verdier.

Eyles poengterer at landskapet er en del av konteksten for menneskers interaksjon eller dialog med seg selv, andre og omgivelsene. Dette er en stadig pågående prosess som endrer stedet i takt eller utakt med den individuelle og kollektive identitet, en interaksjon som igjen skaper nye posisjoner og rom å handle i. Våre bruksmåter får i kraft av at de er innvevd i en praksis en form for mønstergyldig karakter (jf. note 9). Landskap og stedene i det er alltid på vei til å bli noe annet (Pred 1990:30)<sup>5</sup>, noe som lett kan bringe tankene hen på Hirschs forgrunnsaktualitet og bakgrunnspotensialitet. Vi, med stedene vi lever i og gjennom, er alltid i bevegelse og utvikling. Det blir derfor en dramatisk overgeneralisering å forsøke og fryse stedet i ett tenkt øyeblikk som inneholder én tenkt mening, noe jeg vil komme nærmere inn på i gjennomgangen av arkeologiens tilnærming til sted.

## **3.3 UTVIKLINGEN AV ARKEOLOGISKE STEDER**

### **3.3.1 De betraktendes syn på landskap**

Landskap ble i prosessuell arkeologi betraktet som den nøytrale scenen menneskene befant seg på, uten annen rolle i deres liv enn som ressurs og tilpasningskrevende faktor (Tilley 1994:9). Julian Thomas beskriver hvordan arkeologer har beveget seg fra en økologisk og økonomisk oppfattelse av landskap, via et romlig-naturvitenskapelig og et strukturalistisk rom, for så å ende opp i et rituellet og symbolsk landskap (Thomas 1993b, 2001).

Vestens syn på landskap er et resultat av kapitalismens reduksjon av land til en historieløs vare, en foreløpig utnyttet ressurs. Vi finner trekkene igjen i naturvitenskapenes klassifisering og tanken om at synlighet er en nødvendig forutsetning for at noe kan bli forstått. Det gjøres et forsøk på å trø ut av verden for å beskrive, kontrollere og objektifisere den. Fokuseringen på det visuelle kan føre til at fortidas monumenter behandles som mer ”ekte” enn de samfunn som har brukt dem og lede fokus vekk fra menneskene (ibid.). En av følgene vil eksempelvis være at kvinner og forholdet mellom de sosialt konstruerte kjønnene kun omtales når vi støter på synlige og uomtvistelige spor etter dem i form av kvinneskjeletter og avbildninger av kvinner.

Den tilbaketrukne måten å se landskapet på; *the administrative gaze*, er et uttrykk for makt over naturen og det arbeidet som har blitt nedlagt her (Barrett 1994). Rommets innhold blir ikke betraktet som levde liv, men er plottet inn på kart, oversikter og kunstneriske representasjoner (jf. 3.2.6). Vi ender opp med dissekerte landskap som ikke er landskap lenger, men løsrevne og tomme biter av våre omgivelser i et forsøk på å disiplinere fortid, nåtid og framtid. Ønsket om å danne et totaloverblikk der vi makter å favne altet og skape enhet medfører at vi må stille oss utenfor selve historien. Historie er bare historie når vi er oss selv i den, der vi har arvet bestemte forhold som vi likevel har mulighet til å gjøre noe med.

### **3.3.2 En polyvokal tolkning av forhistoriske steder**

I arkeologien representere Barbra Bender en retning som prøver å snu tenkningen om landskap som noe påført eller tilført naturen<sup>6</sup>. Landskap er skapt av menneskene gjennom deres erfaringer og involvering med omverden (jf. 3.4.1) (Bender 1993). Landskap brukes som rådgivende referansepunkt for våre nåtidige og framtidige handlinger og medvirker til å forme vår hverdag. Det pågår kontinuerlig en prosess av konstruksjon og rekonstruksjon mellom de landskapene som lever i et spenningsforhold inni oss og som sammen utgjør den personen, eller rettere sagt de personene, vi til ulik tid forsøker å være. Her er vi inne på Eyles interaksjon som hele tiden virker tilbake på vår selvforståelse og videre handlingsmønstre.

Utviklingen av våre landskap inngår i de fleste tilfeller som en ubevisst del av hverdagslivets rutiner. I enkelte situasjoner kan prosessene komme til syne som bevisste strategier der individer eller grupper makter å gjøre eget landskap om til et ubestridt felleseie. Landskapet kan komme til å stå som en bekreftelse på og naturliggjøring av spesielle perspektiver og livssyn. Tolkningen av steder og monumenter kan begrenses, men aldri fullt ut sikres. Vi kan

se for oss at hvert subjekt er plassert, eller aller helst deltak i å possisjonere seg, i et nett av makt- og kunnskapsforhold. Denne formen for muliggjørende makt må differensieres fra den mer negative og tradisjonelle makt *over*; som et mangfoldiggjørende uttrykk for aktørens egen makt og valgfrihet i de bebodde landskap (Barrett 1999:29). Andre tolkninger vil alltid forekomme bevisst eller ubevisst, samtidig som stedets betydning vil være like omskiftelig som de brukerne det aldri kan løsrives fra. Dette åpner for en *polyvocal* eller flerstemt tolkning av forhistoriske monumenter og steder (Bender 1993, 1998).

### 3.3.3 Steders etterliv

Steder, med eller uten monumenter, har et langt etterliv der de stadig blir tolket inn i nye sammenhenger. For menneskene som lever i stedet vil fortid, nåtid og framtid oppleves sammenvevd i dette rommet, som en *kontinuitet med endringer* (Cooney 1999:60). Arkeologien har vært opptatt av forhistoriske steders opprinnelige og daterbare mening, som om meningen til en opphavelig byggherre er manifestert i selve monumentet. I følge Barrett bør vi isteden spørre om hvordan det ble mulig å tenke landskap på en slik måte at monumenter, som for eksempel Stonehenge, ble forståelige og mulige å handle innenfor (Barrett 1999). Dermed kan stedet åpnes for en rekke meninger som ikke bare er produsert eller uttrykt, men er oppnådd gjennom en praktisk forståelse og tolkning av verden. Vi kan ikke forutsette at stedet først ble et sted ved byggingen av monumenter; at det som tidligere var en svart flekk plutselig ble meningsladet og gitt roller i menneskers liv. Monumenter er et uttrykk for forventninger opparbeidet ved bruken av landskapet, samtidig som den materielle kulturen og stedet er katalysatorer for endringer av slike forventningene (ibid.:27-29).

Like interessant er kanskje spørsmålet om hvordan folk glemte det de hadde brukt århundrer på å forstå på bestemte måter (Bender 1998, Barrett 1999). Vi kan gjøre et forsøk på å undersøke utviklingen av ulike tolkningsstrategier, noen ganger med lang kontinuitet, andre ganger rykkvis og tilbakevendende. Monumenter kan oppnå fornyet aktualitet som fysiske manifestasjoner av ei mytisk fortid, der de kan brukes som argumenter for visse samfunnsforhold og perspektiver. Poenget er at den mytiske fortida kan fylles med det vi som tolkere ønsker den skal reflektere, legitimere eller opposisjonere. Det å kunne være med og bestemme hva vi handler utifra og mot, røper noe av tyngden og aktualiteten i det mytiske landskapet.

## 3.4 BAKENFOR ARKEOLOGIEN

### 3.4.1 Fenomenologi, engasjement og mening

Julian Thomas mener at deler av geografien har fokusert så sterkt på individets følelsesmessige opplevelse av sted (jf. 3.2.4) at resultatet kan bli en dekontekstualisert voluntarisme eller et virvar av subjektive følelser som alle kan hevdes å være like gangbare (Thomas 1995, 2001). Opplevelsesperspektivet må settes inn i en historisk kontekst; vi trenger strukturer for vår forståelse av fortidige mennesker. Thomas mener at fenomenologien kan utgjøre en middelvei mellom ytterpunktene relativisme og reduksjonisme. Det er spesielt Martin Heideggers tidlige arbeider det siktes til. Vår vestlige tenkning er preget av forsøk på å brolegge en skapt avstand mellom det mentale landskap; verden i følge vårt hode, og det landskap eller den verden vi fysisk befinner oss i (Thomas 2001:167). Det innflytelsesrike arbeidet til Descartes må ta noe av skylden for dette erkjennelsesmessige dilemmaet. Descartes mente at mennesket hadde direkte tilgang til seg selv og sin bevissthet, mens den fysiske verden og medmenneskene i den var noe vi kun hadde indirekte kunnskaper om. Verden ble gjort til noe bortenfor oss (Filosofilexikonet 1988:219). Fenomenologiens viktige bidrag er å vise hvordan vi er en uløselig del av verden. Gjennom kroppen<sup>7</sup> og vår engasjerte bruk av omgivelsene blir det umulig å skille ut oss fra en omverden. Vi bærer stedet og den materiell kulturen i oss. Vi er en uløselig del av omgivelsene. Dermed blir det umulig å se på spor etter mennesker uten å se dem i sammenheng med menneskelig handling og opplevelse av verden. Vi kan ikke analysere og sette sammen de materielle spor i håp om å nå fram til menneskene som avsatte dem i enden av analysen. Sted kan ikke tenkes uten mennesker; de eksisterer for og gjennom mennesker.

Fenomenologiens utgangspunkt er det handlende og aktive menneskets levde erfaring; hvordan mennesket opplever og forstår den verden de inngår i. Vi skaper et rom for væren i kraft av vår menneskelige tilstedeværelse eller dveling ved ting; den åpenhet og det engasjement for verden som er selve utgangspunktet for at et slikt forhold kan oppstå (Tilley 1994:13, Krogh 1995a:37). Vi eksisterer gjennom de steder vi smelter sammen med. Vår menneskelige eksistens er dermed karakterisert av åpenhet, engasjement og omsorg for den verden vi er en del av; vår væren i verden. Fenomenologisk tenkning bryter med splittelsen av sinn og kropp, natur og kultur, og fordrer gjensidighet mellom menneske, materiell kultur og steder.

Erling Krogh beskriver koplinga mellom Heideggers begreper *væren i verden*, *dveling* og *sted* på følgende vis:

*"Gjennom vår dvelende væren i verden bebor menneskene sine omgivelser, både de menneskeskaptede byggverk og de mer naturgitte rom. På denne måten forenes menneske og rom i stedet. Mennesket er gjennom å dvele gjennom steder og landskap"*  
(Krogh 1995a:32).

Heidegger er opptatt av det menneskelige engasjementet i alt rundt oss for forståelsen av vår eksistens; *Sorge*, som vi finner igjen i Bourdieus definering av det sentrale begrepet *habitus*. Dette er den rutinemessige sosiale praksis som danner rammen for menneskenes opplevelse og forståelse av sin verden (Bourdieu 1977):

*"Habitus is knowledge learned through the encounter with the world – by copying...watching...listening...by attentive involvement"* (Bender 1999:35).

Barbara Bender mener at styrken i et begrep som *habitus* ligger i at det kan bidra til å rette oppmerksomheten mot måten steder, rom og hverdagslivet generelt sosialiserer oss inn i bestemte handlings- og tenkemønstre (Bender 1999:22). Krogh er med sin fenomenologiske forankring blant dem som mener at Bourdieus begreper plasserer menneskene i relativt fastlåste handlingsposisjoner (Krogh 1995a:35). Framfor å fokusere på faktorer som begrenser våre muligheter, vektlegges et handlingsorientert kulturbegrep som poengterer menneskers skapende, skiftende og overskridende muligheter. Erling Kroghs fokusering på *bruken* av stedet er inspirert av Heideggers tese om at det er gjennom våre handlinger vi skaper mening<sup>8</sup>. Meningene som har oppstått og stadig oppstår i landskapet, vår opplevelse av det, er knyttet til de ferdigheter og handlinger som er tillært gjennom bruken av området (Krogh 1995a:9). Dermed omskaper vi kaotiske omgivelser til steder som sier noe om våre liv. Selve utvelgelsen av hva som er menings- og betydningsfullt, kan ifølge Habermas forstås som et resultat av sosial praksis (Habermas 1988)<sup>9</sup>. Utvalgte deler av omgivelsene blir gjort betydningsfulle ved at de blir sentrum for vår oppmerksomhet og gjenstand for fortolkning.

I fenomenologien poengteres enkeltmenneskets unike tilnærming til den samfunnskapte og sosiale virkelighet. Innenfor en slik kontekst skaper vi egne forståelser og foretar handlinger som aldri beint fram og logisk kan utledes direkte fra denne bakgrunnen. Kreativitet og endring kunne aldri eksistert uten enkeltindividets originalitet (Krogh 1995a:32). En fenomenologisk tilnærming vil samtidig ta utgangspunkt i spenningen mellom den overleverte

kultur og de handlende, kroppsliggjorte menneskene, noe som leder oss over i strukturasjonsteorien.

### 3.4.2 Rom for handling

*”The basic domain of study of the social sciences, according to the theory of structuration, is neither the experience of the individual actor, nor the existence of any form of societal totality, but social practices ordered across space and time”* (min understrekning) (Giddens 1984:2).

Giddens strukturasjonsteori er en sammenveving av en rekke ulike teoretiske retninger<sup>10</sup>. Hos Heidegger har Giddens funnet inspirasjon i forholdet mellom varen og tid, der fortid, nåtid og framtid oppleves som en kompleks tidlighet. På samme vis som fenomenologien forsøker å overkomme dikotomien mellom bevissthet og omverden, er Giddens teori et forsøk på å sammenveve oppsplittingen av samfunn og individ, eller *struktur* og *agent* (Barrett 2001). Dikotomiene skaper hodebry for oss, som om en virkelig opposisjon ble opplevd i forhistorien mellom et ”samfunn” og ”agenter” styrt av dette, og vi glemmer noen ganger at det er vi som skaper fortidsmenneskenes dramaer.

Vektleggingen av sosiale praksiser ordnet gjennom tid og rom er et forsøk på å skape en dualitet mellom det analytisk skapte individ og en overordnet sosial struktur (jf. 3.2.4) (ibid.:149). Praksis forutsetter tilstedeværelsen av handlende mennesker, samtidig som det må understrekes at betegnelsen *agent*, eller gjerne heller *aktør*, ikke bør tolkes som et løsrevet individ. *Agency* kan muligens oversettes til sosial handling, siden det inkluderer kollektive aktiviteter som overskrider individuell levetid og kropp. Våre sosiale handlinger er plassert innenfor strukturelle forhold som et muliggjørende og begrensende medium å handle igjennom. Struktur kan sammenlignes med sosial hukommelse som framtrer i og med vår refleksjon over tidligere utførte handlinger og realiseres gjennom handling. Sosial struktur er den måten et sosialt system eller lokalsamfunn ordner virkeligheta på, og romlig organisering inngår som et viktig ledd i skapelsen og endringen av strukturer (Giddens 1984:17, Schanche 1988:4, 174, Henriksen 1995:14, Tsigaridas 1996:20-21, Wrigglesworth 2000:182).

Vi er avhengige av å ha et sosialt og fleksibelt rammeverk å handle innenfor for at vi og våre medmennesker skal kunne forstå hva vi gjør. Strukturer muliggjør effektiv handling (Barrett 2001:150). Strukturer kan beskrives som felt av muligheter, båret oppe og transformert av praksis gjennom tid og rom. Vår praksis er dermed formet av de ressurser som

både er et medium for og et resultat av handling<sup>11</sup>. Effektiviteten i mobilisering av slike ressurser avhenger av aktørenes kunnskaper, maktforhold og evne til å kommunisere forståelig. Men noe av den samme uoversiktligheten som Morphy var inne på (jf. 3.2.2), beskrives og poengteres av Giddens som ikke-intensjonelle konsekvenser og uklare intensjoner som yter viktige bidrag til våre allerede komplekse handlingsrom.

*”Foucault implies a similar principle when he notes that people know what they do and they know why they do what they do, but they do not know what what they are doing does” (Bell 1992:108).*

### **3.4.3 Refleksjon og identitet i stedet**

Refleksjon over egne liv hviler på underforståtte og mer eller mindre delte kunnskaper og ferdigheter, samtidig som vi i refleksjonens møte med oss selv og andre alltid finner et potensiale for overskridelse (Krogh 1995a:12). Når stedet gjøres til en fortelling om oss selv, vil vandringer i dette landskapet bli som biografier som virker tilbake på vår selvoppfattelse. Ved at vår landskapsopplevelse er skapt av våre aktiviteter i området, rommer vårt perspektiv på landskapene i våre liv en **refleksjon** over egne handlinger, egne ferdigheter og egen livshistorie (ibid.:10). Krogh mener at dette deltakende perspektivet innebærer at mennesket trår tilbake for å få et overblikk over egen rolle og situasjon. Men her er det ikke snakk et behov for avstandstaken (jf. 3.2.6), men en refleksjon høstet fra samspillet mellom både deltakelse og distansering der vi lar våre erfaringer komme tilbake til oss (Fabian 1983: 91).

*”Livshistoriene springer ut fra hendelser på steder og i landskap slik at moderne identitet blir et stadig pågående og aldri ferdigstilt byggverk som hviler på en vev av landskaping og et voksende og skiftende utvalg av minneverdige hendelser og historieforløp” (Krogh 1995a: 18).*

Vi skaper en identitet i møtet mellom handling og refleksjon, som igjen utføres i lys av våre fortellinger om fortiden. Stedet er både et utgangspunkt og et sluttprodukt for våre aktiviteter og erkjennelser.



### 3.5 KONKLUSJON: ÅPNE STEDER

I en hverdag preget av mobilitet og globalisering der etniske grupper søker å understreke ulike identiteter, er det foreslått å oppheve stedet som forankringspunkt og referanseramme (jf. Solli 1996c, Gansum 1997, Giddens 2000). Terje Gansum etterlyser en fokusering på mennesket. Ved å vektlegge den praktiske bruken av stedet kan ulike kulturelle grupper være med og skape en stedsidentitet som kan overbygge kulturelle forskjeller (Gansum 1997). Ved å betone menneskers ulike stedsbruk, kan stedene heller åpnes opp og gi rom for mange ulike identiteter og verdier. Inspirert av Margaret Rodman har Krogh tatt i bruk det dekkende begrepet *flerlokalt mangeidentitet* for å karakterisere hvordan vi alt etter kontekst kan la vår moderne identitet baseres på og nyskapes utifra en rekke steder (Krogh 1995a:19).

Anthony Giddens understrekning av dualiteten mellom strukturer og aktører setter sitt preg på mine strukturer for forståelse av fortidige og nåtidige mennesker i analysen. Spenningsforholdet mellom kontinuitet og endring ses som en karakteristisk del av menneskers liv. Stadig bevegelighet mellom aktive aktører og begrensende og muliggjørende strukturer ser dessuten ut til å ligge i bunnen av det meste av tenkningen rundt sted og landskap, og kan til og med ha vært en viktig pådriver og innfallsport til at landskap har favnet så mange fagfelt. Tid og rom er sosialt og meningsfullt konstituert, ikke bare en arena for menneskelig handling, men også aktivt tilbakevirkende på handling (Henriksen 1995:14). Først med et slikt menneskelig grunnlag blir det meningsfullt å tale om landskap.

De kontekster som mennesker handlet og handler innenfor vil være uoversiktlige og komplekse, men med et stadig potensiale for nyskaping og overskridelse. Morphy uttaler at landskapet i Arnhem Land ville virket fremmed for anene som skapte det, samtidig som det framtrer som upåvirkelig for dagens befolkning som stadig omskaper det. På samme måte vil verdier vi tillegger fortidige mennesker være produsert av oss. Steder spiller en mytisk rolle i forminga av en kollektiv identitet, som i refleksjonens lys alltid må omskapes for å fortelle historiene om oss. Gjennom disse handlingene skapes mening, og steder som gir rom for et bevegelig og sosialt bilde av oss selv. Denne stadige meningsproduksjon tillegger kulturminnene og stedene verdi i ulike tidligheter. Heideggers forsøk på å oppheve gapet mellom varen og varen-i-verden ved å poengtere at vår engasjerte bruk av og omsorg for omverden gjør oss til en inkorporert del av denne, kan muligens bygge bro over en potensiell følelse av fremmedgjøring mellom eget sted og andre steder.

Ved å sette fenomenologisk tilnærming til en nåtidig fortid inn i et rammeverk som betoner gjensidighet og dualitet mellom aktør og struktur, håper jeg å kunne etablere et sted å handle i og utifra. Stedet er ingen nøytral beholder for sosiale aktiviteter, men har en aktiv politisk betydning som er bundet til de konflikter som preger samfunnet forøvrig. Stedet mobiliseres i sosial samhandling, og forståelsen og bruken av stedet kan kontrolleres og fikseres til et konservativt uttrykk med tilbakevirkende kraft. Vi bærer stedene våre med oss i møtet med nye mennesker og nye steder, og stedene i oss kan bidra til å gjøre de nye hendelsene forståelige eller meningsfulle. Steder kan utgjøre møtepunkter mellom mennesker i deres individuelle livsløp, som delte kontekster av praktiske aktiviteter.

Summerende kan mitt sted sies å være:

*Del av en kompleks kontekst der en sosialt formet verden danner forutsetning og utgangspunkt for handling, noe som skaper en uoversiktlig og kraftfull sammenvevning av fortid, nåtid og famtid; den verden av kontinuitet og endring som utgjør en del av oss.*

## 4 MYTISKE LANDSKAP

*”Even at moment that it is evolving, society returns to its past. It enframes the new elements that it pushes to the forefront in a totality of remembrances, traditions and familiar ideas”* (Halbwachs 1992:86).

*”Vi ser storsamhället genom lokalsamhället...och det er möjligen på lokalsamhällets gräsrotnivå som vi best förstår vilket omflytande storsamhället har”* (Hannerz 1973:43).

### 4.1 INNLEDNING

Tittelen på kapittelet er ment å henspille på vår tolkning av fortidig virkelighet på stedet. Myten er en fortelling som er del av en større gruppe historier, delt av mennesker som finner sine viktigste betydninger i den (Doniger O’Flaherty 1988). Myten får betydning ved å være en uløselig del av nåtida. Denne bruken av ordet myte innebærer ikke en nedskrivning av dets innhold som mer eller mindre sant, satt opp imot mer korrekte faglige tolkninger. Tvert imot blir det høyst kontekstavhengige stedet vi skaper, og skapes utifra, oppfattet og forvekslet med selve fortida. De mytiske landskap løsrives som noe utenfor oss selv, noe vi ikke erkjenner oss som deltakende i og som ikke kan ekstraheres ned i en ”myte”. En viss parallellitet finnes i vår feilende evne til å se rasjonell realisme som en av den vestlige kulturs spesielle nåværende myter. Det skapes et enhetlig, om enn sammensatt bilde av de fortidige hendelsene i rommet. Slik erverver vi perspektiv på egne liv. Gamle myter omformes og nye myter skapes for å forståeliggjøre fortida utifra nåtidig ståsted, som kraftfulle aktører i hverdagen (Tonkin 1990:4):

*“Cumulatively, they [myths] advocate a transformed history, which actively relates subjective and objective, past and present, politics and poetry – history as a living force in the present”* (Samuel og Thompson 1990: forord).

Et lokalmiljø kan opparbeide seg ei mer eller mindre offisiell fortid skapt på sidelinja av de respektive faglige miljø, i de fleste tilfeller en spennende cocktail skapt av en uoversiktlig miks av kilder. Landskapet kan domineres av aktører som derved evner å gjøre egen tolkning av stedet; hvordan de mener verden kan ha sett ut utifra eller i kontrast til nåtidig perspektiv, om til hele lokalmiljøets sted. Kontinuerlig eksisterer det mange landskap som konkurrerer og

utfyller hverandre, også i en og samme person. Men i den mer eller mindre bevisste forminga av et dominerende landskap blir det nettopp et poeng å kunne framstille fortida i stedet som en enhetlig og udiskutabel forklaring av nåtidig orden *eller* kaos. Kompleksiteten kommer fram i George Orwells uttalelser om at den som evner å kontrollere fortida, kan kontrollere framtida, og den som makter å kontrollere nåtida, kan kontrollere fortida (Orwell 1949).

Kulturminnene på Rossland inngår som en mer eller mindre viktig del av hverdagen, og jeg ønsker mer kunnskaper om hvilken betydning levningene har for dagens lokalbefolkning og deres produksjon av et eget sted. Området er gitt mening og dermed tolket inn i subjektive og delte livsanskuelser og bør teoretisk sett ha gitt opphav til en rekke ulike landskap. Det er gjennomført intervjuer for å skape et bilde av hvordan fortida blir opplevd i dagens samfunn. En gjennomgang av avisartikler fra 1900-tallet kan muligens tilføre dette inntrykket dynamikk og tidsdimensjon, samtidig som det kan fungere som en innføring i den pågående debatten om steinhodets videre skjebne.

Jeg ser med spenning fram til om det antatte mangfoldet jeg er interessert i å nå fram til i analysen er å finne blant mine informanter. Et annet problem vil så være om jeg, om det finnes et mangfold, vil evne å fange det, både erkjennelsesmessig og ekstrahert gjennom et begrensa antall informanter. Jeg knytter også forventninger til min rolle; hvordan jeg vil bli oppfattet et sted imellom en lokal, plasserbar aktør og en profesjonell, løsrevet observatør.

Det å være insider i lokalmiljøet som undersøkes, såkalt feltarbeid i egen kultur, kan by på problemer i form av nærsynthet. På den andre siden kan det komme til å utgjøre en fordel ved at jeg som sambygding trolig vil oppnå bedre kontakt med mine informanter på stedet. I forbindelse med lanseringen av begrepet *flerlokal mangeidentitet* (jf. 3.5), poengterer imidlertid Krogh at det moderne menneskets identitet er mangfoldig og at det trekkes på forskjellige sider av denne identiteten i møtet med ulike mennesker (Krogh 1995c:2). Dermed blir dikotomien mellom insider og outsider lite dekkende for de aktuelle utfordringene forskeren stilles overfor i sitt feltarbeid:

*”Ingen er innfødte på alle felter og områder i sitt eget samfunn. Det moderne menneskets identitet er skiftende og kontekstavhengig og blir bestemt av måtene det posisjonerer seg selv eller blir posisjonert i forhold til sin livshistorie, sine ferdigheter og sine sosiale aktiviteter. Vi kan således snakke om en flerlokal mangeidentitet”*  
(Krogh 1995c:3).

## 4.2 AVISARTIKLER

Avisartiklene spenner over et tidsrom på 90 år, og konsentreres i tre hovedperioder; 1910, 1950 og 1998-2000. Mindre skrivelser finner sted i 1931, 1957 og 1971. Landsdekkende presse som *Tidens Tegn* og *Aftenposten* omtaler steinhodet fra Sokndal, men den siste perioden utspilles debatten i regionale *Stavanger Aftenblad* og lokale *Dalane Tidene*.

### 1910

Roslandsguden blir solgt til Dalane Folkemuseum i 1910. Dette bringer steinhodet ut i offentlighetens lys og gir det nyetablerte museet publisitet.

Den første av i alt 9 avisartikler dette året er skrevet av cand.teol. Sigmund Mowinckel, publisert i *Tidens Tegn* 21. november 1910. Med dette innlegget ønsker Mowinckel, som er engasjert i det nyetablerte lokalmuséets arbeid, å informere om ”et av sten raat tilhugget mandshode, som synes at være et meget gammelt gudebilde”. Det blir fortalt at det var tradisjon at gamle folk tok hatten av hver gang de passerte figuren på Rosland. Siden dette kan være det eneste bevarte gudebildet i landet, har det krav på sakkyndig undersøkelse.

Dagen etter svarer konservator A. W. Brøgger ved Stavanger Museum på tiltale. Dr. Brøgger har sammen med direktør Jacob Aall ved Norsk Folkemuseum vært og sett på ”Mannahaave på Rosland” som det populært kalles i Egersund. *Aftenbladet* har bedt Brøgger om å si noen ord om steinbildet, og han uttaler at vi må formode at det er et avgudsbilde, men i og med mangelen på sammenligningsbakgrunn blir det vanskelig å kunne si noe med bestemthet (*Stavanger Aftenblad* 22.11.1910).

Det blir stor oppstandelse når en malermester Bergesen fra Stavanger i et spesialtelegram 24.11.1910 underretter *Stavanger Aftenblad* om at det antatte avgudsbildet skal være hugget av hans kones oldefar. Det harseleres over moderne avgudsdyrkelse og hvordan steinhodet klarte å forlede rikspresen. Brøgger uttaler per telefon at det ikke er noe som tyder på at Bergesens uttalelse ikke er korrekt.

Mowinckel og hans fremste allierte i kampen for å hevde gudebildets gamle alder, dyrlege Kjos-Hanssen senior, vil ikke uten videre slå seg til ro med Bergesens påstander. Den 10. desember kommer de med et utspill i *Stavanger Aftenblad* om at Brøgger og de andre sakkyndige bare bygger på gjetninger når de sier at bildet verken kan være fra forhistorisk tid eller middelalder. Steinhodet må ses i lys av konteksten på Rosland. Steinskammelen på Haugen bærer fortsatt navnet *alteret*, og det styrker antagelsen om at bergkollen har vært åsted for før-kristne ofringer. Bergesens utsagn må bygge på feilgjetninger hevdes det, og konas slekt fra Sokndal har han beviselig svært mangelfulle kunnskaper om. Mowinckel og

Kjos-Hanssen finner det også vanskelig å forklare hvorfor det blant de eldre skulle være knyttet så mye overtro til et steinhode av nyere opprinnelse.

15. desember er det trykt et brev fra en korrespondent fra Sokndal i *Stavanger Aftenblad*. Ved å påpeke Bergesens uriktige opplysninger om hodets angivelige produsent, svekkes sannhetsgehalten i malermesterens utsagn. Korrespondenten har personlig blitt fortalt av Ole Jonassen Rosland, far av Gjert Rosland som solgte guden til Dalane Folkemuseum, at steinbildet ble brakt til gards av en sersjant. Etter denne handlingen ble sersjanten ansett for å være svært modig. I innlegget nevnes for første gang hustuftene, ”hvor stedet let kan paavises den dag i dag”. Det ble gjort et forsøk på å transportere bautaen herifra og ned til den nye Roslandsgården, men den endte opp som *Lamhedla* i steingjerdet mellom bumarka og jordet.

### 1931

Foranledningen til to artikler i *Stavangeren* fra 1931 er et besøk journalisten og forfatteren Theodor Dahl avla Rossland. Poetisk beskriver han stemningen som inntar ham oppe ved alteret i ”En sommernatt på blotnings-berget” den 31. oktober 1931. Tvilen om gudens gamle alder ser nå ut til å være helt lagt til side. I åpningsordene slås det fast at *Skammelen*, som steinalteret kalles, var blotningsplassen for Sokndal i hedensk tid. Det berettes om steinkaret som var murt inn i ei løe på Rossland, men som måtte fjernes da det brøt ut vondt på både folk og fe. Artikkelen i *Stavangeren* 13.11.1931 er en opplysning om at Dahl i etterkant av forrige innlegg, er blitt gjort oppmerksom på at to steintrau er brakt til Dalane Folkemuseum ettersom de ble oppfattet å være fra samme funnsammenheng som gudebildet. Karene ble innlevert til muséet i 1928, så det er underlig at denne hendelsen ikke nevnes i avisene allerede da.

### 1950

Det som karakteriserer avisartiklene i 1950 er rapporteringer om fagfolks besøk av *Roslandsguden*, et begrep som tydeligvis har blitt innarbeidet en gang mellom 1931 og 1950.

Avisenes interesse for gudebildet åpner med overskrifta: ”Skal mysteriet med Roslandsguden oppklares – ”Mannahåve” frem i dagens lys igjen” (*Dalane Tidene* 06.01.1950). Det underrettes om museumsdirektør Jan Petersen ved Stavanger Museum som dro sørover for å undersøke guden sammen med en geolog. Turen gikk deretter til funnstedet i Sokndal.

Dagen etter følger en fyldig artikkel av Liv Dahl Jacobsen i *Aftenposten*. Steinhodet har igjen blitt gjenstand for arkeologenes interesse. Etter at konservator Anders Hagen på en studiereise undersøkte guden, har nye teorier om dens opphav blitt brakt på banen. Sagnet som går i Sokndal om at en mann for 250 år siden fant den underlige steinen i uren like under

offerhøyden, styrker antagelsen om at Rosslandsguden har vært gjenstand for ofringer. Og det opplyses om ei 90 år gammel kone som husket at hennes foreldre snakket om avguden på Rossland for 50 år siden.

Liv Dahl Jacobsen er innom ulike tolkninger av Rosslandsguden. Mulighetene er til stede for at den er en husgud, eller en vettestein som det i nyere tid ble satt ut grøt og øl til, beskrevet av Rikard Berge i *Husgudar i Noreg*. Anders Hagen uttaler at om guden er merkelig, så er ikke de tilhørende steinkarene mindre selsomme. På siden av det ene karet er det hogd inn skålgroper, og det virker usannsynlig at noen skulle gjøre seg så stor umake for en narrestreks skyld. I likhet med hva Brøgger uttalte for 40 år siden, understrekes det nok en gang vanskene med å si noe om guden uten sammenligningsgrunnlag for hånden. Thor Heyerdahls interesse for stillehavsøyenes historie bidrar til at konservator Johannes Falkenberg ved Etnografisk Museum tolker Rosslandsguden som en mindre utgave av steinstøttene fra Påskeøya. Rosslandsguden er trolig ført til landet av sjøfolk direkte fra Polynesia.

9. januar informerer *Dalane Tidene* om resultatet av den geologiske undersøkelsen av ”Mannahåve”. Både guden og karene er laget av lokal bergart og dermed må teoriene om et eksotisk opphav forkastes (*Stavanger Aftenblad* 11.01.1950).

I et avisinnlegg den 13. januar i *Dalane Tidene* hevder Jørgen Aarstad at hvis Rosslandsguden hadde vært ekte, så hadde den i likhet med de andre interessante forhistoriske levningene fra bygda for lengst vært ført til Oldsakssamlingen i Oslo. Blant disse kulturminnene nevnes runesteinene fra Årstad og Frøyland, og førstnevnte kan muligens ses i sammenheng med stedet forfatteren av innlegget selv kommer ifra. Aarstad har trolig sett seg lei av all oppmerksomheten kulturminnet fra Rossland har fått og ønsker å rette søkelyset mot andre interessante fornminner i Sokndal. Ivar Mehus, bestyreren av Dalane Folkemuseum, er raskt ute med å forsvare Rosslandsguden som ”ærlig og ekte” (*Dalane Tidene* 13.01.1950, *Stavanger Aftenblad* 17.01.1950). Mehus viser til opplysninger innhentet av Mowinckel og Kjos-Hanssen i forbindelse med museets kjøp av steinhodet i 1910. Ved et nylig besøk karakteriserte den danske kunsthistorikeren K. Broby-Johansen steinhodets form som tidlig middelaldersk. Hvis Broby-Johansen taler i europeisk terminologi, noe som ikke går klart fram i teksten, vil det si at hodets stil peker mot en datering til eldre jernalder. Gudebildets skadde nese kan i følge Broby-Johansen ha en parallell i måten egyptiske hoder ble vansiret og religiøst ufarliggjort av arabiske herskere. Mehus avslutter med å kritisere fagfolks tidligere håndtering av saken: ”Å slå en strek over fakta, fordi en savner sammenligningsgrunnlag, kan ikke være vitenskap” (*Stavanger Aftenblad* 17.01.1950).

## 1957

13. juli ble det trykket en lang artikkel i *Aftenbladet* under tittelen ”Brist i vantroen på Rosslandsguden”. Konservator Jan Hendrich Lexow, museumsdirektør Petersen og museumsbestyrer Mehus har avlagt Rossland et besøk etter å ha lest en artikkel i KUML, Årbog for Jydsk Arkæologisk Selskab. Her har Høgsbro Østergaard omtalt to danske steinskulpturer som i følge Lexow oppviser likheter med Rosslandsguden (jf. 5.3.4.). ”Jeg har liksom de fleste arkeologer trodd at Rosslandsguden var falsk”, sier konservator Lexow, ”men etter befaringen og de foreliggende opplysningene begynner jeg å helle til den oppfatning at guden er ekte”. Blant annet er det et kraftig indisium at det på stedet står et steinalter som det må ha kostet mye bry å bygge opp, i tillegg til de eksisterende rektangulære steinkarene. Det er en påfallende konsentrasjon av ”kultgjenstander” (*Aftenbladet* 13.07.1957). Eksistensen, eller rettere sagt publisering, av andre parallelle steinhoder har gjort Rosslandsguden mer faglig håndterbar. Petersen hadde året før foretatt en utgravning av et mulig offeralter på Hanaberg i Sokndal, og han synes det høres noe urimelig ut at hodet skal være tildannet i nyere tid. Til tross for meningsendringen blant fagfolkene, eller nettopp på grunn av dette, blir det stille rundt Rosslandsguden i 14 år.

## 1971

Dette året er det skrevet én artikkel som bringer et nytt og viktig tema på banen (*Dalane Tidene* 01.10.1971). Guden bør flyttes hjem til Rossland. Svein Mellgren går så langt som å si at den nåværende plasseringen er en skjensel. Steinhodet hører ikke hjemme i den sammenhengen den står i på Dalane Folkemuseum. Ikke bare bør guden og karene oppleves sammen med alteret, men gravhaugene og naturen rundt vil danne det rette miljø. Det vil bli nødvendig med tilrettelegging i form av skilting og parkeringsplass på Rossland, og Mellgren er interessert i hvordan museumsstyret ville reagert på et slikt forslag fra Sokndal. Mellgren foregriper med dette debatten som først kommer 27 år seinere.

## 1998-2000

I denne perioden dreier debatten seg om å få Rosslandsguden hjem til Sokndal. Om hodet virkelig er fra før-reformatorisk tid, er et spørsmål som ikke stilles i den folkelige diskursen som formidles av media. I likhet med situasjonen i 1910, tas avisene i bruk for å skape publisitet rundt det omstridte kulturminnet som nå har opparbeidet seg stor symbolverdi i hjembygda. I tillegg fokuseres det på potensialet guden og dens hjemlige kontekst kan ha for kommunens turisme.



Den første artikkelen er en initiativtaker overfor Sokndal kommune fra leder av Sokndal Ættesogelag, Rolf Volden (*Dalane Tidene* 03.08.1998). Volden er oppbrakt over praksisen med å flytte kulturminner fra sine opprinnelige omgivelser og inn til muséene i byene. Han mener at sokndølene kan sørge for å presentere sin kulturarv selv. Sokndølene er så heldige å ha et kultsted fra før-kristen tid med gud og blotekar, og dét i en kommune som har vedtatt å satse på turisme. Det er tatt med et utdrag av boka ”*Rosland i Sokndal – Det gamle gardssamfunnet*” av Lars Rosland, grunneier i det kulturminnerike området på Rosland. Rosland uttaler at selv om det ikke foreligger sikre bevis, er tegnene på en fruktbarhetskultus i området mange. Fallossteiner og skålgroper nevnes som uttrykk for en slik dyrkelse.

19. april 1999 kommer det et innspill i *Dalane Tidene* om at initiativet til hjemføring av Roslandsguden ikke har ført fram. Volden venter på et møte med de involverte partene, og han uttaler at hvis guden er så verdifull at den ikke kan føres hjem igjen, så bør Arkeologisk museum i Stavanger ta bedre vare på den enn de gjør i dag. Er Roslandsguden så gammel som den antas å være, burde den oppbevares i Stavanger, og ikke stå utendørs i Egersund. En kopi kunne plasseres på alteret på Rosland, og nok en gang poengteres viktigheten av å plassere guden i sitt rette miljø.

En lang artikkel om Roslandsguden med hele dens historikk presenteres i *Stavanger Aftenblad* 17.06.2000. Det uttales at saken har engasjert folk i nærmere 100 år, men fremdeles nøler fagfolk med å ta hodet på alvor. Her kommer det også for en dag at Bergesens sønn oppsøkte museumsbestyrer Arvid Midbrød på 1970-tallet og fortalte at hans far hadde vært litt av en skøyer som ønsket å skape litt forvirring og underholdning med sine uttalelser til avisen i 1910. Artikkelen refererer til Lexows beskrivelse av Haugen på Rosland som Nordens antageligvis eneste bevarte horg, og innlegget avsluttes med å slå fast at Roslandsguden er et unikt fortidsminne som forskere nå bør ta på alvor.

Under overskrifta ”Vil kidnappe Roslandsguden” står nå Volden fram og sier at de er en gruppe som gjerne tar noen dager på vann og brød for en god sak (*Stavanger Aftenblad* 20.06.2000). Ordføreren i Sokndal sitter i styret ved Dalane Folkemuseum og bør gå i spissen for å få guden brakt hjem. Volden uttrykker oppgitthet over kommunens manglende kulturbevissthet. Sokndal er ei bygd rik på fortidsminner, men det gjøres ingenting for å åpne dem for allmennheten. Ordfører Gudmund Holmen uttaler i samme artikkel at Roslandsguden etter hvert har fått stor symbolverdi for Sokndal, og steinguden vil stå like trygt på Rosland som utendørs på Dalane Folkemuseum. Holmen tolker Roslandsguden som en fallosfigur og påpeker at det finnes flere fallossymboler i området.

I *Stavanger Aftenblad* 21.06.2000 kommer det fram at verken Dalane Folkemuseum eller Arkeologisk museum har sterke innvendinger mot å bringe Rosslandsguden hjem til Sokndal. Museumsbestyrer Leif Dybing understreker imidlertid at en eventuell flytting må ses i sammenheng med kravene til sikring, og underdirektør Jenny-Rita Næss ved Arkeologisk museum i Stavanger påpeker at en rekke spørsmål må avklares først. Næss mener forøvrig at steinkarene mest sannsynlig er hestetrau, mens alteret forblir et problem ettersom det ikke eksisterer noen sammenligningsbakgrunn. Dybing finner arkeologers forsiktige holdning til Rosslandsguden interessant. ”Ekspertene har definert Dalane som et område det nesten ikke bodde folk i. Det var derfor utenkelig for ekspertene at det kunne finnes noe verdifullt i Dalane” (*Stavanger Aftenblad* 21.06.2000).

30. juni viser *Dalane Tidene* til formannskapetets enstemmige vedtak om å anmode Dalane Folkemuseum om snarlig vedtak i spørsmålet om en eventuell tilbakeføring av guden og blotekarene. Ordfører Holmen uttaler til *Stavanger Aftenblad* 28.06.2000 at kommunen nå formelt ber om tilbakeføring, så får faginstansene fortelle hva som må gjøres for at en omplassering kan bli aktuell. 1. september kan *Stavanger Aftenblad* kunngjøre at styret i Dalane Folkemuseum har vedtatt å si ja til flytting av Rosslandsguden. Klausulen er imidlertid at Arkeologisk museum i Stavanger som faginstans først må vurdere om flyttingen er forsvarlig. Museumsbestyrer Dybing sier at Sokndal kommune må avklare gudehodets ekthet med AmS, samtidig som han presiserer at det kun er snakk om en omplassering ettersom det fortsatt vil være Dalane Folkemuseum som eier Rosslandsguden.

27.10.2000 uttaler Dybing til *Stavanger Aftenblad* at henvendelsen fra Sokndal kommune ikke bygger på faglige kriterier. En tilføyelse i området ved steinalteret, som er et automatisk fredet fornminne, må først godkjennes av faginstansen. ”Som regionsmuseum er Dalane Folkemuseum nødt til å ta avgjørelser på vitenskapelig grunnlag. De må også ta vare på sin faglige integritet” (*Dalane Tidene* 27.10.2000). Journalisten i *Dalane Tidene* skriver at museumsbestyreren ytterligere heller kaldt vann i blodet på sokndølene ved å påpeke at det uansett ikke er avklart om guden er eldre enn reformasjonen eller om den og/eller steinkarene kan knyttes til norrøn gudedyrkelse.

#### **4.2.1 Sammenfatning av avisartikler**

Lokale og regionale aviser har virket som medium for ikke- faglige interessenter som ønsker å skape publisitet for og en mulig klarhet i kulturminner som engasjerer dem. Det er slik avisdebatten innledes av Mowinckel i 1910, og det er slik den foreløpig avsluttes av Volden i

2000. Samtidig bidrar debatten også til å kaste lys over ulike kunnskapssyn og former for kunnskap mellom fagfolk og andre folk. Fra ikke-faglig side møter vi en oppgitthet over det som ser ut til å være manglende vilje til å gå inn i det som bør være aktuelt innenfor eget fagfelt. Årsaken til den skiftende interessen, eller rettere sagt det som ser ut som interesse og ikke manglende erkjennelsesevne, er de skiftende syn på hva fagfolk til enhver tid kan og bør beskjeftige seg med innenfor det gitte fagfelt. Dette kan sammenlignes med ”utskiftbare briller” til å se verden med, eller det som av Arne B. Johansen er illustrert med en lyskjegle som rettes inn mot visse områder, noe som selvfølgelig medfører at andre områder blir liggende ubehandlet og i mørke (Johansen 1993). Om det ikke er komplisert nok å oppnå en forståelse av måten forskningsfokus svinger på innenfor den respektive diskursen eller feltet, så må det være enda vanskeligere å fange bevegelsene fra utsida. Det blir vanskelig for en gruppe pådrivere å makte og bevege den tunge faglige massen i retning av det siktepunktet som de er interessert i at den skal ta tak i.

Taushet og manglende gehør er én ting, noe annet er vanskene med å hente ut den ønskede klarhet fra de fagpersonene gruppa får i tale. Fagfolks vektlegging av et åpent tolkningsrom kan fra ikke-faglig side misforstås som en redsel for å kunne bli arrestert for feil antagelser, eller å ikke ville ta stilling til saken. Her er det viktig å peke på de potensielle farene som ligger i bombastiske og ensidige tolkninger av fortida. Den gjensidige kommunikasjonen er det fagfeltets ansvar å videreutvikle og styrke. Samtidig som det bør verdsettes og oppfordres til personlig engasjement og fortolkning, bør fagfolk klarere markere at praksis ikke består av en objektiv avdekking av fortidig sannhet, men at den er en aktiv og situasjonsavhengig *produksjonsprosess*.

## **4.3 INTERVJUENE**

*”Kvalitative tilnæringsmåter beskriver nyansert ”det som finnes”, og er mindre opptatt av hvor ofte det finnes. Kvalitative studier gir ofte godt grunnlag for å forstå konkrete, lokale utviklingsløp” (Repstad 1998:18).*

### **4.3.1 Bakgrunn**

Analysen av de lokale informantene bygger på ustrukturerte intervjuer med fokus på dybde og kvalitet framfor representativitet og kvantitet. Den kvalitative orienteringa med vektlegging av mangfold og individualitet, sammen med den forholdsvis korte varigheten av et hovedfag,

kunne forsvare det noe begrensede antallet informanter. Kvalitativt orienterte studier retter søkelyset mot samspill og relasjonelle forhold (Wadel 1991), mens min tilnærming vil kunne komme til å få et kvantitativt preg i form av sammenligning av individer. Jeg studerer riktignok én person av gangen og er opptatt av å få fram individets personlige oppfatning, men personen ses samtidig som en sosial person som inngår i et sam-handlende nettverk med andre. Deres tolkninger antas å være en sammenvevning av individ-uelle og kollektive oppfatninger, der brokker av de to komponentene er blandet sammen til et bilde av fortida som oppfattes som eget.

Fra et semiotisk ståsted ses samhandling som en prosess der individet konstitueres som medlem av en kultur. I møtet med tegn, som for eksempel kulturminner, svinger tolkerens personlige og kulturelle bakgrunn med i meningsproduksjonen. Mening skapes dermed ved at personen konfronterer tegnet med egne erfaringer, holdninger og følelser (Fuglestad og Mørkeseth 1997). Men samtidig som produksjon av mening skapes i individet, er vi avhengige av å kunne plassere det ukjente i en delt erfaringsbakgrunn. Denne bakgrunnen for forståelse, eller horisonten, består av kollektivt levde erfaringer og verdier. Slik foregår det stadig en utveksling mellom det individuelle og det kollektive, og det skapes dynamikk i det samfunn enkeltindividet er en del av.

Det kollektive aspektet innebærer at ulike personer øver ulik innflytelse med sine varierende muligheter til å bidra i forminga, opprettholdelsen og endringen av tolkningsbildet. Kultur er felles og offentlig, men kunnskap om den er ujevnt fordelt og kontrollert i følge de rådende maktforhold (jf. Keesing 1987, Saugestad 1997). Kultur utgjør ikke bare et orienteringsnettverk for meningsproduksjon, men representerer også politiske, økonomiske og religiøse ideologier. Forhåpentligvis vil intervjuene gjøre det mulig å ane konturene av ulike aktørers mer eller mindre aktive deltakelse i skapelsen av et fortidig sted ut ifra egne verdier og perspektiver.

Jeg ser det som et viktig metodisk poeng å få samtalene mest mulig informantkontrollert. Føringer under samtalene bør unngås slik at personen jeg snakker med står fritt til å fortelle på egen måte, med egen kronologi og i eget tempo. Målet er hele tiden å få tak i aktørens egen virkelighetsoppfatning, motiver og tenkemåter (Repstad 1998). Først ble en intervjuguide lagt opp på forhånd (jf. 4.3.3), men den skulle kun fungere som en huskeliste for meg under samtalene. De ni punktene som var knyttet til min problemstilling, ble tilpasset det enkelte intervju etter en traktformet framgangsmåte: Innledningsvis ble informantene penset inn på et bredt spor, i det han/hun ble oppfordret til å snakke om hvilke handlinger de mente kunne ha

funnet sted på Rossland i forhistorisk tid. Mot slutten av samtalen stilte jeg mer konkrete spørsmål, om disse da ikke allerede var brakt på bane av intervjuobjektet selv.

Et tilnærmet representativt utvalg av det aktuelle miljøet som skal analyseres vil utgjøre de personene som bor på Rossland.

*”Hovedkriteriet for å komme med i utvalget er hele tiden om forskeren regner med at de aktuelle personene har relevant informasjon for prosjektets problemstilling, enten det er meninger, kunnskap, holdninger, erfaringer eller annet som analyseres. Det er problemstillingen som avgjør hvem det kan være aktuelt å intervju, og denne rammen må fastsettes skjønnsmessig. Innenfor denne rammen gjelder, som ved valg av informanter, det utvalgsprinsippet at de som intervjues bør være mest mulig ulike” (Repstad 1998:67).*

Jeg intervjuer minst én informant fra hvert bruk fra området i umiddelbar nærhet til kulturminnene. Samtidig ble informasjonsgrunnlaget forsøkt gjort bredere ved å ta med fastboende, tilflyttere og personer som ikke er bosatt på selve Rossland. Informantene representerer ulike aldersgrupper og kjønnsfordelingen er lik.

### **4.3.2 Gjennomføring av intervjuene**

Fem intervjuer ble gjennomført ute i landskapet, mens fire samtaler fant sted i informantenes hjem. Samtalene ble ført med én informant av gangen, men unntak ble gjort ved to av intervjuene i hjemmet, der den ene samtalen også inkluderte en vandring rundt på informantenes eiendom for å se på gårdens kulturminner. Gjennomføringen av intervjuene ble tilpasset den enkelte informant ved å ta hensyn til alder, bosted og hva jeg antok passet dem best.

I fire av de fem intervjuene ute i landskapet ble det brukt diktafon. Dette lettet mitt arbeid ved at jeg kunne konsentrere meg fullt og helt om informanten uten å være opptatt med notering. Ved å ta hele samtalene opp på bånd, ville framstillingsformen og detaljrikdommen kunne sikres. Personvern, lagring av informasjon og anonymitet ble forsikret før intervjuene tok til. Båndopptakeren ble til tross for de klare fordelene dette innebar kun tatt i bruk ved halvparten av informasjonsinnhentingene. I noen tilfeller var jeg redd for at diktafonens tilstedeværelse kunne true den nære samtaleformen, mens det i andre tilfeller ikke var ønskelig fra informantens side.

Jeg følte det var viktig å forsikre informantene om at jeg ikke var ute etter en mer eller mindre ”korrekt” tolkning av fortida. Det var mulig å spore en viss forbauselse fra informantenes side ved at jeg ville høre hva *de* trodde kunne ha funnet sted her i fortida. Andre igjen satte tydeligvis pris på min interesse for deres kunnskaper og engasjement. Det at jeg ikke stilte spørsmål ved om Rosslandsguden kunne betraktes som en forhistorisk levning, noe som raskt kunne brakt mange av informantene i forsvarsposisjon, bidro til å skape samtaler preget av åpenhet og fortrolighet.

### 4.3.3 Gjennomgang av intervjuguiden

Intervjuguiden består av til sammen ni spørsmål. I det følgende går jeg gjennom spørsmålene og knytter utfyllende kommentarer til informantenes svar.

#### *1. Hvilke handlinger tror du kan ha funnet sted her i fortida?*

Tre av informantene viste til betydningen av stedsnavnet Rossland (Kassett 1 - Informant A, Kassett 2 - Informant B, Kassett 3 - Informant C). Navnet har sin opprinnelse i *Hross*, som betyr hest. Dette ble forklart med at det ble drevet hesteoppdrett på stedet, der den sterkeste hingsten ble ofret i rituelle seremonier ved alteret. Selv om gudinnen Frøya også ble tildelt en rolle i kulten på Rossland, settes hestens virilitet først og fremst i forbindelse med fruktbarhetsguden Frøy. Denne forklaringskjeden gir grunnlag for å tolke Rosslandsguden som en avbildning av Frøy. Kultens primærhensikt antas å være trygging av det daglige ve og vel. Offereremoniene skulle øke fruktbarheten blant mennesker, dyr og åkermark (Kassett 1 – Informant A, Kassett 2 - Informant B).

Som parallell til ofringene ble jødedommen nevnt, selv om det her er syndsforlatelse som er målet. Det ble også henvist til ettertidens sagaberetninger om hedenske blotfester hvor alter, gud og kar ble farget av blodet (Kassett 1 - Informant A, Kassett 2 – Informant B). Tilhørerne ble direkte del i handlingen ved at det ble skvettet blod på dem med en tegn, og seremonien ble fullbyrdet ved å spise offerkjøttet. To av informantene mente at det ikke kunne utelukkes at det foregikk menneskeofringer oppe ved Skammelen (Samtale 5 – Informant E, Kassett 1 – Informant A). Gjenstandene fra området passer godt inn i sagaenes framstilling av førkristne ofringer. Alteret på Haugen kan være Nordens eneste bevarte horg (Kassett 2 – Informant B, Kassett 3 – Informant C).

Én av informantene ga en mer utfyllende beskrivelse av bakgrunnen for ofringene (Kassett 2- informant B): Hingstens blod kunne hjelpe fram de byggende kreftene i naturen, og det ble

skvettet blod på alteret og guden for å gi dem delaktighet i krafta. Blodets livgivende betydning har paralleller i andre religioner. Vi trenger ikke å bevege oss lenger enn til kristendommens sakramenter. I et liv der så mange og avgjørende krefter befinner seg utenfor menneskets kontroll, var ritualene et forsøk på å skape orden ut av kaos. Gjennom ritualet ble det søkt å påvirke skjebnen og skape et mer ordnet bilde av verden.

Andre framstillinger av falloser i området kan bidra til å påpeke hestens betydning som maskulin kraft (Kassett 1 – Informant A, Kassett 2 – Informant B). Også sagaene beretter om den kraft som var tillagt hestens lem. I og med dagens tabubelagte syn på kjønnsorganer, gir dette oss et mulig innblikk i hvor annerledes fortidas mennesker tenkte i forhold til oss (Kassett 2 – Informant B). Selve gudehodet ble tolket som et fallossymbol, og også da ble stedets levninger satt inn i en sammenheng sentrert rundt fruktbarhetskult (Kassett 2 – Informant B). I tillegg ble det vist til tre fallossteiner med tilhørende klovsteiner like i nærheten (Kassett 1 – Informant A, Kassett 2 – Informant B, Kassett 3 – Informant C). Klovsteiner, som ikke må forveksles med de kuleformede klotsteinene, ble tolket som symboler på kvinnelig fruktbarhet og består av minst to steiner som står mot hverandre slik at det dannes en kløft mellom dem. På Litle-Rosslund ble jeg vist gårdens fallosstein og klovstein, og førstnevnte går fortsatt under navnet *Piggsteinen*. Det ble fortalt at hver gård vanligvis var utrustet med et par med fruktbarhetssymboler (Samtale 7 – Informant G, Samtale 8 – Informant H og I) <sup>12</sup>.

To av informantene berettet om et kors som er risset inn i berget der den gamle kirkeveien kommer opp til Rosslund (Kassett 1 – Informant A, Kassett 3 – Informant C). Korset stammer fra kristen tid, og skulle sikre at de døde som var brakt ned til kirka ikke kunne returnere. Informantene omtalte også skålgroper i felt og enkeltvis. Begge tolket gropene i forhold til utøvelsen av en fruktbarhetskult, noe som kom klart fram ved å omtale dem som *blotehull* (Kassett 1 – Informant A, Kassett 3 – Informant C). Tre informanter nevnte steintrauet som var murt inn i låveveggen, men som måtte fjernes da det brakte sykdom til gårdens dyr og mennesker (Kassett 1 – Informant A, Kassett 2 – Informant B, Kassett 3 – Informant C). Om gravene ble det uttalt at det er de døde som bestemmer og legger premissene for videre liv (Kassett 2 – Informant B). Det var innforstått at ingen skulle røre gravene (Samtale 5 – Informant E).

Én av informantene uttrykte at han holder seg til den versjonen som er presentert på informasjonstavla fra Arkeologisk museum i Stavanger oppe ved Skammelen. Informanten sa at han vet for lite om kulturminnenes tolkningsmuligheter til å kunne danne grunnlag for egne teorier (Kassett 4 – Informant D). Det lave faglige aktivitetsnivået har i dette tilfellet ikke gitt

opphav til en rekke bilder av fortida, men en form for resignasjon over det som oppleves som en manglende tolkningsplattform.

### *2. Hvordan bevege seg i landskapet?*

Temaet viste seg å være noe vanskelig å belyse gjennom intervjuene. Dagens eiendomsgrenser, mangel på tilrettelegging og tilgjengelighet er medvirkende årsaker til at de fleste informantene hadde en landskapsforståelse der Haugen og Hustupto ble oppfattet som isolerte, løsrevne steder. Intervjuene var lagt opp som vandringer i landskapet, men mange av informantene var lite kjent med kulturminnene på Hustupto. Dette sier noe om lokalitetenes ulike beliggenhet. Mens Haugen ligger sentralt og lett tilgjengelig, er gravene på åskammen langt mer kronglete å finne fram til. Samtidig er nok årsaken å finne i den ulike graden av publisitet de forskjellige kulturminnene har blitt gjenstand for. Graver, hustuft, bauta- og fallosstein er levninger av en mindre oppsiktsvekkende karakter enn det som kan sies å gjelde for funnkomplekset fra Haugen.

Det er viktig å ha in mente at dagens opplevelse av bergkollenes ulike tilgjengelighet forsterkes av den i nyere tid anlagte bilveien. Den gamle kirkeveien har vært en sentral ferdselsvei som ledet folk like forbi både Haugen og Hustupto. Gamletunet ligger sentralt til mellom Haugen og Hustupto. Én av informantene forklarte at adkomsten opp til gravfeltet må gå via tunet, ettersom myr sør og vest for åskammen gjør disse områdene lite framkommelige (Kassett 1 – Informant A). Flere informanter la vekt på den gode utsikten vi ville hatt fra alteret i et mer bart og åpent landskap (Kassett 1 – Informant A, Kassett 4 – Informant B, Samtale 6 – Informant F). Mindre vegetasjon ville ikke bare medført at alteret var svært synlig på lang avstand, men også rundhaugene som vender mot vest oppe på Hustupto ville virket langt mer ruvende i landskapet (Kassett 1 – Informant A).

### *3. Har du hørt andre tolkninger av stedet som er forskjellige fra din egen?*

Dette var et punkt hvor min forhåndsopfatning stemte lite overens med den lokale meningsproduksjonen. Skrivebordsspørsmålet forutsatte at flere separate og differensierte tolkninger av fortida kunne stilles opp i mot hverandre. Bildet preges derimot av kombinasjoner av bruddstykker fra tolkninger informantene hadde hørt eller lest, supplert med egne filosoferinger, som var det uttrykket noen informanter tok i bruk for å betegne egne tolkningsbidrag (Kassett 2 – Informant B, Kassett 3 – Informant C). Resultatet er en uoversiktlig sammenveving av ulike komponenter, der det er så godt som umulig å stykke forståelsen opp i enkeltdeler med sporbart opphav og kontekst (jf. neste spørsmål).



Én av informantene fant alternative tolkninger ved å søke bakover i tid. Det har blitt hevdet at Rosslandsguden stammer fra Påskeøyene. Det ble vist til likheten mellom steinhodets skadde nese og måten nesene på egyptiske statuer ble slått av for å hindre dem i å bli avbildninger av Gud (Kassett 3 – Informant C).

#### *4. Hvor har du din tolkning fra?*

Ullenheten som preget tilbakemeldingene på forrige spørsmål gjør seg også gjeldene her. De folkelige forestillingene er høstet fra en rekke ulike hold, og det er vanskelig for subjektet å skille ut mer eller mindre egne bidrag i skapelsen av det fortidige stedet. I møtet med lokale tolkninger kan vi ikke forvente å gjenfinne fagfolks bevisste forhold til kilder og kildebruk. Når det gjelder tolkningsopphav, satt ord på av informantene eller uttalt tilstede i bakgrunnen, eksisterer det en skriftfestet lokal fortolkning av funnene fra Haugen som dominerer informantenes oppfatninger. Kilden ble nevnt av ni informanter (Kassett 2 – Informant B, Kassett 3 – Informant C, Kassett 4 – Informant C, Samtale 5 – Informant E, Samtale 6 – Informant F, Samtale 8 – Informant H og I, Samtale 9 – Informant J og K). Denne tolkningen er igjen influert av sagaenes framstilling av det før-kristne samfunnet og blodige offerseremonier. Én informant uttalte at den skriftlige versjonen beskriver fortida slik som den var; ”det som står der er sannheta!” (Samtale 5 – Informant E). Et syn på fortida som udiskutabel og sann, står i skarp kontrast til det standpunktet andre informanter forfekter ved å vektlegge det uvisse og usikre i tolkningen av fortidige hendelser (Kassett 2 – Informant B, Kassett 3 – Informant C).

#### *5. Hvem brukte stedet? Hvilke folk fra hvilke områder?*

Samtlige informanter mente at Rossland var bygdas kultsted. Det ble gjort betraktninger om hvor stor jernalderbebyggelsen kan ha vært i forhold til dagens innbyggertall (Kassett 2 – Informant B). Én av informantene var opptatt av at det er et vesentlig skille mellom Haugen og Hustupto: Mens det sistnevnte stedet var lokalbefolkningens boplass og gravsted, ble Haugen benyttet som samlingssted og kultplass for et større område. Stedene karakteriseres ikke bare av å ha hatt ulike brukere, men de markerer også et skille mellom det rituelle og det dagligdage for beboerne på Rossland (Kassett 3 – Informant C).

Gravenes ytre utforming og beliggenheten på et seremonielt sentrum ble oppfattet som indisier på et klassesdelt samfunn (Kassett 2 – Informant B, Kassett 3 – Informant C). De gravlagte på Hustupto bodde like ved sentralstedet på Haugen, samtidig som store gravhauger ble tatt til inntekt for mektige og velstående personer. Én informant så for seg datidas

samfunnsorganisasjon som et høvdingedømme der den religiøse lederrollen inngikk som en viktig komponent i et sammensatt maktgrunnlag (Kassett 2 – Informant B). Samtidig ble det poengtert at selv om samfunnet trolig var lagdelt, er det ikke dermed sagt at menneskene hadde en følelse av undertrykkelse. Denne måten å tenke på er et resultat av vårt sosialdemokratiske likhetsideal og kan ikke sies å eksistere uavhengig av tid og sted. Handlinger i fortid, og i nåtid, må ses i lys av sin kontekst for å bli forståelige. På samme vis som det er vanskelig for oss å forstå selvmordsprengere i Midt- Østen i dag, er vi raske med å overføre vår forholdsvis nyutviklede individualisme over på mennesker som levde for 2000 år siden (Kassett 2 – Informant B). Det skilles mellom vår tenkning om fortida og hvordan fortidsmennesket kan ha tenkt om seg selv, og hvordan det kan ha vært å leve i en verden preget av både annerledeshet og likhet.

To informanter viste samme tankegang angående forholdet mellom fortid og nåtid, men endte opp med ulikt syn på samfunnsforholdene både i fortid og i nåtid. Den ene mente at classeskille alltid har eksistert. Det som kunne komme til å høres statisk og deterministisk ut veies i viss grad opp, og konkurrerer samtidig med, informantens antagelser om det var et *annet* samfunn i stadige endringer, slik at det blir vanskelig å si hvordan det kan ha vært (Kassett 3 – Informant C). Den andre informanten mente derimot at det antageligvis har vært like lite classeskille da som nå. Argumenter ble hentet i den teigblandede driftsformen som kjennetegnet området i historisk tid. Så langt de lokale skriftlige kilder gjorde det mulig å se bakover i tid, var gårdssamfunnet preget av likhet (Kassett 1 – Informant A).

Forholdet mellom kulturminner og kjønn framstår som et uskrevet blad. I alle samtalene var det jeg som brakte temaet på bane, og det virket som om det var liten vilje eller ønske om å uttale seg om slike betraktninger. I de tilfellene kjønnsforhold ble omtalt, mente informantene at kvinner trolig hadde en langt svakere stilling i fortidige samfunn. Én av informantene begrunnet med paralleller fra andre kulturer der kvinnene ble oppfattet som totalt underlagt mennene i stammen (Kassett 3 – Informant C). En annen informant poengterte den fokus kulturminnene i området ser ut til å hatt på det mannlige kjønnsorgan, noe som kunne tale for et patriarkalsk samfunn (Kassett 2 – Informant B). På den andre siden ble viktigheten av å ha både et mannlige og et kvinnelig fruktbarhetssymbol representert på gårdens grunn understreket (Kassett 1 – Informant A , Samtale 7 – Informant G, Samtale 8 – Informant H og I).

#### *6. Har du en følelse av nærhet eller fjernhet i forhold til de fortidige menneskene?*

På dette området dukket det opp et noe uventet mønster blant informantene. De som bor i umiddelbar nærhet til fornminnene hadde en følelse av fjernhet i forhold til menneskene som

levde i området i forhistorisk tid. Årsakene til opplevelsen av avstand er antagelsen om at jernaldermenneskenes liv var svært annerledes enn våre egne, og at det store tidsrommet oppleves som en barriere. Jeg forsøkte å utdype temaet ved å spørre om opplevelsen av annerledeshet kunne ha en sammenheng med at kulturminnene var knyttet til hedensk kult, og dette ble bekreftet. Én informant fulgte opp ved å uttale at fortida her blir å betrakte som kuriositet (Kassett 1 – Informant A).

Mens tid skaper en avstandsfølelse for flere av intervjuobjektene, vektla to av informantene følelsen av å befinne seg i samme geografiske rom som en kilde til opplevelse av nærhet i forhold til fortidas mennesker. Innlevelsen utgjør for dem mye av verdien ved opplevelsen av stedet, opplevelser de er opptatt av å gjøre andre til del ved tilrettelegging av området (Kassett 2 – Informant B, Kassett 3 – Informant C). Informantenes opplevelse av fortida er ikke deres eneste fellestrekk; de representerer også de informantene som ikke er bosatt på Rossland. Deres engasjement har til gjengjeld ført til at de har vært aktive i debatten om Rosslandsgudens framtid. Et interessant spørsmål vil i denne sammenhengen være om opplevelse av nærhet til de fortidige menneskene er et *resultat* av deres sterke engasjement, eller om den formelig har fungert som en *metode* for å kunne leve seg inn i, og muligens på enklere måte skape egne betraktninger om fortidige liv.

Opplevelse av nærhet til menneskene som skapte og levde blant kulturminnene medfører ikke nødvendigvis antagelser om at fortidige menneskene bebodde en verden lik vår egen. Den ene informanten understrekte tvert i mot at selv om forholdet til *menneskene* er preget av nærhet, levde de i en verden forskjellig fra vår egen (Kassett 2 – Informant B). De menneskelige sidene er gjenkjennelige, men de har sett annerledes på livet enn oss. Den andre informanten hadde gjort seg liknende betraktninger om hvor annerledes og bevegelig det samfunnet som fortidsmenneskene forholdt seg til kunne ha vært (Kassett 3 – Informant C).

Før gjennomføringen av intervjuene var jeg interessert i hvordan det å være tilflytter, både til bygda generelt og til Rossland spesielt, kunne komme til å påvirke personens opplevelse og tilknytning til stedet. Blant informantene er det flere som flyttet hit i voksen alder, eller har ulik grad av slektstilknytning til området. Det å komme utenifra medfører evne til å se det unike i bygda (Kassett 3 – Informant C, Kassett 4 – Informant D). Området er rikt på fortidsminner som har et stort og uutnyttet potensiale. Stedet forblir en spesiell plass som det knyttes mye ulike følelser til i dagens samfunn. En annen informant nevnte den spesielle følelsen ved å bo på et sted som Rossland. Dette er vår historie. Interessen for områdets historie og utfallet i debatten om Rosslandsguden ville ikke vært av interesse hvis informanten ikke hadde bodd her (Samtale 7 – Informant G). En av informantene beskrev en kontrastfull dobbelthet ved å

tilhøre en tilflyttet familie som ”ikke har kunnskapen om det gamle naturlig i blodet”, koplet sammen med følelsen av å bo for nært innpå kulturminner som ellers ville virket spektakulære (Kassett 4 – Informant D).

#### *7. Sokndal som kontekst; er det andre områder du er opptatt av og som Rosslund bør ses i sammenheng med?*

Samtlige informanter betonte Rosslunds gunstige kommunikasjonsmessige beliggenhet og rollen det kan ha spilt i fortida. Mange av informantene understrekte nødvendigheten av å se Haugen i sammenheng både med andre fortidsminner på Rosslund og bygdas øvrige forhistorie (Kassett 1 – Informant A, Kassett 3 – Informant C, Samtale 5 – Informant E, Samtale 9 – Informant J og K). Viktige komponenter i denne sammenhengen var fruktbarhetsymboler, bygdeborger, gamle veifar som ledet bygdas hovedferdsel via Rosslund, andre gårdsanlegg, bosetningsspor og mulige altere.

Noen av informantene omtalte stedsnavn i kommunen som har et førsteledd som viser til fruktbarhetsparet Frøy og Frøya (Kassett 1 – Informant A, Kassett 2 – Informant B). I tillegg til Frøyland og Frøytlog, eksisterer det en fortetning av teofore navn på Barstad, et kommunikasjonsmessig knutepunkt som ferdselsveien fra Rosslund leder opp til. Én av informantene fortalte om den påfallende likheten som eksisterte mellom Barstad og Rosslund i tidlig kristen tid (Kassett 1 – Informant A). Begge stedene var som de eneste i bygda underlagt bispesetet i Stavanger, seinere i Kristiansand. Dette kan tolkes som en metode for å kontrollere og gi plassene en kristen framfor en hedensk betydning, og dermed hadde det óg liten betydning om det hedenske alteret stod ubrutt på Haugen. Områdets religiøse betydning ble understreket og videreført ved at det i nyere tid ble holdt kristelige friluftstevner i bakken nedenfor alteret (Kassett 1 – Informant A).

#### *8. Hvordan bør området forvaltes?*

Informantene var opptatt av at området burde tilrettelegges for besøkende (Kassett 1 – Informant A, Kassett 2 – Informant B, Kassett 3 – Informant C, Kassett 4 – Informant D, Samtale 7 – Informant G). Med dagens situasjon er besøkende avhengige av å bli vist rundt av kjentfolk. Informantene pekte på virkemidler som skilting, opparbeiding av bedre parkeringsplasser og opptrykking av faglige informasjonshefter om fortidsminnene. Flere av informantene, der i blant aktuelle grunneiere, uttrykte skuffelse over manglende respons på gjentatte henvendelser til kommunen. Blant forslag som ble luftet er bruken området som

beite slik at kulturminnenes synlighet vil kunne øke betraktelig. Dette ble gjort på 1980-tallet og resulterte i et helt annet kulturlandskap (Kassett 1 – Informant A).

#### *9. Hva kan vi lære av fortida? Hvorfor er den så aktuell nå?*

Spørsmålet om hvorfor og hvordan stedet og fortida generelt bør formidles kom noe bardust på informantene. Det var få av informantene jeg fikk i tale i noen særlig grad på dette temaet.

En av informantene vektla gevinsten ved å kunne tilrettelegge Rossland for skoleklasser. For den oppvoksende generasjon rommer Rossland potensiale i formidling av verdien ved det gamle. Ved å oppnå kunnskaper om fortida, og se eksempler som de kan leve seg inn i og bruke som fundament for egen videre tenkning rundt dette, kan vi håpe at barna interesserer seg for og verdsetter det forgagne (Kassett 4 – Informant D).

Helt i tråd med det foregående synet framholdt én informant viktigheten av å formidle respekt for det som har vært. Det har eksistert andre måter å leve på før oss, levevis som ikke er mindre verdt enn våre. Verdien av fortida ligger i at den viser annerledes verdenssyn, verdier, følelser og forhold til naturen. Vi har godt av å prøve og tenke oss inn i andre forestillingsverdener. Målet er ikke å gjøre fortidige handlinger forståelige ut ifra våre oppfatninger av verdier, men forståelige og meningsfulle i den verden de ble skapt og tolket som en del av (Kassett 2 – Informant B).

Når det gjelder spørsmålet om mulige årsaker til at interessen for Rossland ser ut til å gå i bølgedaler, påpekte en av informantene viktigheten av å holde fram det unike og positive ved en kommune som er preget av fraflytting (Kassett 3 – Informant C). Én av informantene mente forklaringen på dagens opptatthet av Rosslandsguden kunne ligge i det økende globale perspektivet. I en slik sammenheng er det lokale og tilhørigheten til dette fellesskapet viktig, en mer lokal vinkling enn nasjonalismen som lå bak avisenes interesse for Rosslandsguden på 1930-tallet (Kassett 2 – Informant B).

### **4.3.4 Resultat av intervjuene**

Det er lite mangfold i svarene på hva som kan ha funnet sted på Rossland i forhistorisk tid. Samtlige informanter ser for seg en frukbarhetskultus i området. Noen av informantene drar fram den utdypende forklaringen der de går fra stedsnavnet Rossland, via hesten og dens betydning, og over til å la en Frøykultus danne bakteppe for fornminnene. Denne forenklede forklaringen fenger ved at den ene slutningen følger logisk av den andre. Forklaringen ble lansert av tidligere musumsbestyrer ved Dalane Folkemusum, Arvid Midbrød, i brev til Jan

Petersen 13.06.1957 hvor det videre henvises til Nils Lid og Rikard Berge. Lid skriver om spesielle hingster viet til Frøy. De hellige hestene inngikk i rituelle tilstelninger og ble ofret (Lid 1942:97,109). Berge går mer konkret inn på den mulige sammenhengen mellom Rossland, hester og Frøy:

*”Er Rosslands-guden ekte, so skulde den først med i samme flokken [de falliske steinene]. Kanskje finnestaden Rosseland i namne sitt hev gøymt eit minne um kulten (hesteoffere til Frøy)?”* (Berge 1920:115).

Den langt på vei sammenfallende tolkningen av hva som kan ha utspilt seg på Rossland i forhistorisk tid kan ha sammenheng med at det er dette temaet den skriftfesta tolkningen befatter seg med. Det er hovedsakelig denne lokale skriftlige tolkningen som gir livgivende kraft til det jeg oppfatter som dagens mytiske landskap. En i utgangspunktet individuell oppfatning av hvilke handlinger som kan ha funnet sted her i fortida dukker opp i mange av informantenes tolkninger, noe som i høy grad gjør den kollektiv. Det at noen har tatt steget ut og tolket fortida gjennom skrift og illustrasjoner, godt sirkulert i det lokale miljø, har formelig gitt en offisiell lokal versjon. Det mytiske landskapet er sammensatt av en rekke ulike kilder, men framtrer som enhetlig. Den lokale tolkningen er både individuell og inter-subjektiv, ikke bare i den gradvise tildannelsen, men også i bruken og den videre utvikling. Det er vanskelig å peke ut komponenter i det skapte bildet, og det oppleves i høy grad som et delt eller eget fortidig sted.

Den lokale tolkningen har øvd innflytelse også på de av informantene som ikke bor på stedet. Det er dermed viktig å forsøke og finne ut hvor hovedbidragsyteren til det mytiske landskap har hentet sine kilder fra. I første omgang nevnes det omfattende notater overlevert fra faren, som var svært interessert i området historie. Antageligvis kan dette bidraget føres et godt stykke bakover i tid. I delen som omhandler kulturminnene i området, henvises det til den faglige artikkelen som har øvd sterkest påvirkning på skapelsen av det fortidige sted, skrevet av konservator Lexow i 1956. I følge informanten er det utelukkende dette faglige bidraget til debatten han har funnet brukbart for egen tolkning av det forhistoriske Rossland. Informanten har satt seg godt inn i sagaenes beretninger om utøvelsen av hedendommen, noe som kommer tydelig fram i tekst og illustrasjoner. I tillegg må nevnes alt av gamle skrifter personen selv har gått igjennom for å øke sine kunnskaper om lokalhistorien. Informanten tilnærmer seg forhistorien med et historisk perspektiv. En annen informant har hentet inspirasjon fra religionsvitenskap, mens en tredje person tolker det forhistoriske samfunnet ved å vise til fremmede kulturer som eksisterer i dag. I noen tilfeller er det mulig å påvise

informantenes kjennskap til avisartikler langt tilbake i tid, som ved omtale av karet som laget ulykke i låvemuren og Broby-Johansens sammenligning av Rosslandsguden med egyptiske statuer i 1950 (sp.1 og sp.3).

En avgjørende faktor som bidrar til å muliggjøre at hovedsakelig én persons oppfatning av stedet får så stor innflytelse på fellesskapets sted, er den posisjonen hovedprodusenten innehar i lokalsamfunnet. Uansett hvor stor troverdighet det er mulig å bygge seg opp som hovedfortolker av fortida, skal det vanskelig la seg gjøre å unngå indre spenninger i forminga og opprettholdelsen av lokalsamfunnets sted.

Det at jeg ikke finner det mangfoldet i tolkninger som jeg på forhånd antok, kan også ha sin forklaring i måten de spinkle faglige betraktningene rundt stedets forhistorie mottas på i lokalsamfunnet. Forut for undersøkelsene antok jeg at den lave graden av faglig involvering ville gi utslag i en rekke folkelige tolkninger. Jeg var interessert i hvordan ulike personer ville forsøke å gjøre den lokale fortid meningsfull ved å tolke den inn i divergerende nåtidige forståelseshorisonter. Tvert i mot uttaler en informant at mangelen på tilgjengelige kunnskaper om områdets forhistorie hindrer produksjon av egne tolkninger. En mer fyldig kunnskapsbakgrunn ville gitt inspirasjon og fungert som byggeklosser i utviklingen av egne oppfatninger. På den andre siden kan tilslutningen til den autorative "tavleversjonen" være et valgt standpunkt mot det mytiske landskapet informanten omtaler, men ikke gir sin tilslutning til. Ved å holde seg til informasjonen på oppslagstavla alene gis det tilslutning til en faglig tolkning av stedet, istedenfor det mytiske landskapet som informanten uttrykkelig har kunnskaper om.

Større variasjon finnes i informantenes syn på forhold mellom nåtid og fortid. Avstanden er stor mellom troen på at det er mulig å fortelle hvordan fortida egentlig var, og varheten overfor ei fortid som vi aldri med sikkerhet kan si hvordan har vært. Som et ytterpunkt støter jeg på bevisstheten om overføringen av våre moderne størrelser og verdier som målestokker og barometere på fortidige samfunn.

I forlengelsen av dette ligger spenningen mellom antagelsen om at alt var annerledes før og troen på en viss likhet med de fortidige menneskene. Forestillingen om fortidsmenneskene er et underliggende tema når det gjøres antagelser om forhold i fortida utifra egen opplevelse av dagens forhold<sup>13</sup>. Med få unntak ender informantene opp i en balansegang mellom å enten se jernaldermennesker som vandrende kuriositeter som vi kan la oss forbløffe av, aldri forstå, eller som mennesker som både i samfunnsorganisasjon og verdier atskiller seg fra oss ved en tidsbarriere.

Tausheten rundt fortidige kjønnsforhold kan ha en årsak i at kunnskap og formidling av fortida betraktes som mannens oppgave. Jeg ble møtt med overraskelse når jeg spurte eldre kvinner om deres syn på kulturminnene på Rossland. En rent praktisk grunn ligger i at det tradisjonelt var mannen som pleide å ferdes rundt på gården. Men unntakene finnes, og jordbruk som ervervsform drives av stadig færre, og vi kan spørre oss om hvilke konsekvenser det vil kunne komme til å ha for forholdet til det fortidige stedet.

Flere yngre informanter mente at jeg stilte spørsmål til feil generasjon, mens andre uttrykte anger over at mye av de gamle kunnskapene ikke har blitt bedre tatt vare på. Fortsatt er det dagligdagshet som preger de fastboendes syn på kulturminnene de omgis av. De har først og fremst kunnskaper om sin egen, skarpt avgrensa eiendom. Gårdens grenser stykker opp opplevelsen av fortida og gjør den høyst personlig og fragmentarisk. Med den teigblandede drifts- og beboelsesformen som eksisterte på Rossland fram til 1920 var opplevelsen av landskapet annerledes, og spesielt må det ha vært tilfellet for forholdet mellom Haugen og Hustupto. De to informantene som ikke bor på stedet har en mindre oppstykket erfaring av Rossland.

Noen av informantene var mest opptatt av den lokale fortida på stedet, mens andre understreket viktigheten av å se Rossland i sammenheng med resten av bygdas forhistorie. De ulike vektleggingene illustrerer høyst ulike tidsforståelser, deriblant skillet mellom fortid generelt og forhistorie spesielt. Forholdet til kronologiske rammer er svært varierende og viser en mindre ordnet og porsjonert verden enn den fagfolk vanligvis tenker seg. Noen ser for seg en stor, diffus fortid der alt som er lenger tilbake i tid enn tre generasjoner omtales som *gamle dager*. I en slik sammenheng hjelper det lite å presisere at det er den for meg klart avgrensa bolken kalt jernalder jeg hovedsakelig er interessert i.

Verdien av fortida for de få av informantene som uttaler seg om dette, ligger i å kunne skape toleranse for et muligjørende mangfold. Det uttrykkes at vi bør ha respekt for det som er annerledes, både i fortidige og nåtidige samfunn.

#### **4.4 KONKLUSJON: ET MYTISK LANDSKAP**

Resultatenes realiteter gir et annet bilde av folks forhold til kulturminnene de omgis av enn de noe naive forestillingene jeg hadde dannet meg forut for intervjuene. Et landskap preget av mangfold og kompleksitet må vike plassen for langt mer enhetlige oppfatninger av fortida på



Rossland. De dominerende tolkningene kan samles i det jeg vil kalle det mytiske landskap, en erkjennelse som kanskje kan betraktes som vel så spennende som et landskap satt sammen av mange og differensierte steder.

Mytens mål kan være å formidle fortidig storhet der innholdet stadig reforhandles for å møte dagens utfordringer. Det mytiske landskapet er identitetsskapende og fremmer lokal tilhørighet. Det kjempes stadig om et tolkningsmessig hegemoni der bildet av fortida framstår som et speil, enhetlig og med evne til å skjule ulikheter og potensielle konflikter. I noen tilfeller forsøkes det å distansere og kontrastere fortida, mens det i andre tilfeller knyttes lange tråder bakover og framover i tid som naturliggjør egne samfunnssyn. Uansett er fortellingene om det fortidige stedet med på å definere nåtida. I skapelsen og opplevelsen av fortida fristes vi til å trekke ut essenser av oss selv og vår tid og lager et sted for ettertanke.

Et lokalsamfunn er i høyeste grad en integrert del av et større, omskiftelig samfunn. I tillegg til et horisontalt samspill mellom forskjellige enheter innenfor lokalsamfunnet, finner det sted en vertikal integrasjon mellom lokale og ulike regionale og nasjonale enheter (Wadel 1991:109). Aktører i forminga av det fortidige Rossland hører hjemme i felt som styres av ulike hensyn, beveggrunner og mål; grunneiere, engasjerte pådrivere, kommunepolitikere, Dalane Folkemuseum og Arkeologisk museum i Stavanger. Det lokale som referansegrunnlag og siktepunkt kan oppfattes som truet av hurtiggående strømninger i regionale og globale samfunn, og individet kan komme til å føle økende uro over manglende påvirkningsmulighet. I et samfunn preget av høyt tempo og økt krav til mobilitet blir det viktig å utvikle og synliggjøre en egen, sterk miks av transportable steder. Dette er et behov for lokale identiteter som det ikke nytter å snu ryggen til; det er lite realistisk å tro at vi som fagfolk kan hindre bruken av fortida som identitetsskaper. Brit Solli mener at fortida først og fremst har misjon som kontrast til vår egen tid; den er rett og slett forskjellig (Solli 1996a, 1996c, Olsen 1997:267). I verste fall kan dette oppfattes som om nåtid eller fortid er enhetlig. Framfor Sollis *forbløffelses- og annerledesparadigme* kan vi vise til forskjellig mangfold i fortid og i nåtid, og fokusere på forskjellighet i rom, ikke *først og fremst* forskjellighet i tid<sup>14</sup>. Fortida brukes. Fagfolk er ikke alene om meningsproduksjonen, formidlinga eller bruken av fortida. Vi bør heller passe på at stedene som skapes og omskapes inkluderer og gir rom for mangfold slik at forskjellighet verdsettes uavhengig av tid.

Etter denne analysen av den lokale meningsproduksjonen, vil jeg i det følgende kapittelet gå inn på en faglig diskusjon av Rossland og se på hvilke fortidige sammenhenger den materielle kulturen kan ha inngått i og muliggjort. Rituelle landskap tar form av relasjonelle forhold mellom mennesker, materiell kultur og steder som danner kontekster for handling.

## 5 RITUELLE LANDSKAP

*”Although the descriptive term ”ritual landscape” is misleading, it does have the virtue of evoking the idea that routine life has mapped upon the essential and timeless landscape. In this way, to inhabit the landscape was to evoke or revitalize the ever-present ancestral and spiritual order embedded in that same landscape. The actions of construction, and the inhabitation of these places, thus overlay the sacred structure of the landscape in such a way that the past and present effectively existed alongside each other” (Barrett 1999:261).*

### 5.1 INNLEDNING

I gjennomgangen av Rosslund har jeg valgt å dele kulturminnene opp i tre hoveddeler i forhold til deres romlige plassering. Først tar jeg for meg kulturminnene på Hustupto, så behandler jeg de materielle levningene som er funnet på eller ved Haugen, for til sist å se på skålgropene under ett. Men før jeg går i gang med dette, vil jeg gå nærmere inn på ritualer, og sammenhengen mellom sted og rituale.

I ritualer gis det identifiseringsmulighet i forhold til en omverden på både individuelt og kollektivt nivå. Ritualer er fortolkninger av dagliglivets mening (Morris 1992:1). De tar derfor aktivt del i meningsproduksjonen i samfunnet og er med på å forme individenes bevissthet. Min tilnærmingen til ritualer er basert på Catherine Bells diskusjon av temaet (Bell 1992), og jeg har valgt å knytte hennes forståelse av ritualisering opp til min forståelse av sted. Bells romslige tilnærming til og vektlegging av rituelle handlinger virker fruktbart for min problemstilling, selv om jeg er uenig med deler av hennes argumentasjon som fokusering på ulikheter og differensiering. Det blir ikke utarbeidet en konkret definisjon av ritualer, siden Bell ser farene ved en kryss-kulturell og universiell begrensning av slike brede kulturelle uttrykksformer som større enn en eventuell avklarende gevinst. Likevel kan kanskje Steven Lukes definisjon av ritualer være nyttig å ha med seg videre:

*”We employ the term ritual to refer to rule-governed activity of a symbolic character which draws the attention of its participants to objects of thought and feeling which they hold to be of special significance”<sup>15</sup> (Connerton 1989:44).*

### 5.1.1 Ritualisering

Ritualisering ses som en form for strategisk handlemåte, og begrepet er i sin enkleste form ment å vektlegge ritualer som handlinger (Bell 1992). Tradisjonelt er ritualer sett på som en nødvendig arena der samfunnets underliggende og motstående drivkrefter spilles opp imot hverandre. Disse kreftene er ordnet i motsetningspar som orden-kaos, individualitet-kollektivitet, tradisjon-endring, natur-kultur, virkelighet-ideal, tro-atferd og subjektivitet-objektivitet. Opposisjonene anses som dominerende i det samfunn som studeres, og de er paralleller til den seiglivede dikotomien mellom tanke og handling som har preget mye av forskningen rundt ritualer. På sitt mest ekstreme fører dette til at ritualer betraktes som tanketomme og vanemessige handlinger, sekundære i forhold til idéene som nødvendigvis må ligge forut. Ritualer blir dermed et hjelpemiddel for å studere integreringen av den nettopp oppsplittede dualiteten mellom idé og praksis, i tillegg til en metode for å arrangere et møte mellom *våre* tanker og *deres* handlinger (ibid.:32):

*“Certainly, the identification of a contradiction out there at the root of culture and society also works to construct an object and method of analysis by which theory can be seen to grasp and explain the puzzles that “the other” simply lives. (...) The notion that ritual resolves a fundamental social contradiction can be seen as a type of myth legitimating the whole apparatus of ritual studies”* (ibid.:37).

Rituell atferd anses som en form for kontroll som makter å definere, modellere og kommunisere bestemte sosiale forhold og verdier. Nettopp derfor er ritualisering sett som en mer eller mindre bevisst form for sosial strategi (ibid.:89). Ritualisering skaper ritualiserte kropper, en form for individuell erfaring vi kan dra på i andre situasjoner. Ritualisering kan ses som en strategisk måte å reprodusere våre vante sammenhenger. Samtidig ilegges handlingene noe av oss selv, nettopp vår egen individuelle og kollektive oppfatning av disse sammenhengene:

*“A participant, as a ritualized agent and social body, naturally brings to such activities a self-constituting history that is a patchwork of compliance, resistance, misunderstanding, and a redemptive personal appropriation of the hegemonic order”* (ibid.:208).

Tradisjon må holdes i live ved stadig produksjon og reproduksjon, og det vi opplever som tradisjon kan i noen sammenhenger velges å gi en skarp profil, andre ganger gjøres rund i kantene for å favne nye elementer (ibid.:123). Selv ved utførelse av et eldgammelt rituale utfører deltakerne en strategisk handling som er ment å skulle knyttes opp til og definere

nåtida, slik at ingen former for ritualer kan betraktes som isolerte fenomen. Ritualene er en uløselig del av resten av samfunnet, og det er nettopp her i samspillet med andre aktiviteter jeg mener forklaringen på deres kraftfullhet ligger. Rituelle handlinger oppleves for deltakerne som like virkelige som andre handlinger, og de bør derfor ikke reduseres til reine hjelpemidler eller instrumenter for noe *annet* og viktigere, noe sekundært. Ritualer er i likhet med symboler ikke skygger av virkeligheta; de er i aller høyeste grad en inkorporert del av vår levde virkelighet. Rituelle handlinger er *i seg selv* religion, politikk, kunnskap og sosial kontroll. De kan gi deltakerne en opplevelse av å mestre situasjonen og være del av noe relativt mektiggjørende, istedenfor den mer vektlagte følelsen av å bli manipulert, formet eller utsatt for et forførerisk plot (ibid:221). Makt kan i denne sammenhengen forstås som muligheter til å styre og påvirke egne og andres handlinger. Ritualiseringa er integrert i helheta av enkeltmenneskets sosiale handlinger, men jeg tror en del av den ønskede effekten er å få disse handlingene til å virke som en avgrenset sfære for seg selv. Her mener jeg stedet har hatt en avgjørende betydning. I kombinasjon med *tid* og *bruken av spesielle gjenstander* har *stedet* vært den viktigste måten å atskille rituelle aktiviteter fra andre aktiviteter.

### **5.1.2 Forholdet mellom sted og rituale**

Religionsviteren Jonathan Smith setter sted og rituale i nær forbindelse med hverandre (Smith 1998). I god protestantisk ånd anser han ritualer som tomme og mener de kun får betydning utifra stedet de utføres på. Et ritual er først og fremst en måte å være oppmerksom på, der stedet styrer oppmerksomheten eller virker som en fokuseringslinse. Samtidig påpekes det at begrepene ”hellig” og ”profan” ikke er fastlagte kategorier, men i høyeste grad er situasjons- og stedsbetenget. Det ordinære blir hellig i kraft av stedet, og i forlengelsen av dette kan vi si at handlinger henter mening fra det stedet de utføres på.

Smith ser ritualet som et klassiske møte mellom kosmos og kaos, som paradoksalt bidrar til å tydeliggjøre den åpne kløfta mellom den transcendentale rituelle orden og den verdslige tvetydigheta av konflikter og interesser. Innenfor psykologi er det motsatte synspunktet representert. I følge Hubert er det ikke stedet som gir ritualet mening, men ritualet som skaper stedet (Hubert 1994). De to ytterpunktene kan bidra til å illustrere den tette sammenhengen mellom rituelle handlinger og sted. Med vårt kristne bakteppe er vi åpne for at det religiøse sted skapes gjennom våre rituelle handlinger, samtidig som det er like viktig å være klar over hvordan det spesielle stedet får oss til å handle på bestemte måter og forstå hvordan det strukturerer oss.

Det spesielle stedet, alt vi har bygd opp av erfaringer og forestillinger om det, kan bidra til å skape en følelse av å være i en annen verden. Handlingene vi utfører her skaper rituelle steder og andre rituelt påvirkede steder, i og med at ritualiseringa åpner for nye perspektiv ved å gi deltakerne nye kroppslige erfaringer å handle utifra. Ritualiseringa kan synliggjøre egen plass i verden, en verden der religion og hverdag går inn i hverandre. Forholdet mellom kropp og sted kan forenkles til en stadig runddans der stedet omdefineres gjennom kroppens bevegelser, noe som medfører at egne tillærte prinsipper og verdier overføres til stedet. Disse måtene å organisere seg selv og andre i stedet på oppfattes som noe utenfor oss og fanges opp igjen som fragmenter av virkeligheta (Bell 1992:99). Rituelle handlinger skaper et engasjerende sted for åpenhet mot verden der menneskene kan forsøke å kommunisere eget syn på samfunnet, ikke nødvendigvis med så mye vekt på ei ønsket framtid, men på den opplevde verden her og nå.

## **5.2 KULTURMINNER PÅ HUSTUPTO**

På åskammen kalt Hustupto på Store-Rosslund ligger det en samling med kulturminner som består av graver, hustuft, fallosstein og ei mulig skålgrop (jf. appendiks for beskrivelse og fotos). Gravene omfatter fire rundhauger, fire langhauger, en rundrøys og en langrøys. Åsen ble kalt *Hustupto* før tufta ble påvist i 1950-årene. Lokalbefolkningen har hatt kunnskaper om langhuset forut for registreringa, og veggvollene var nok langt mer synlige før det ble tatt stein herifra til gjerder. I de tilfeller tufta er gitt en forsøksvis datering er den knyttet til folkevandringstid; ikke så merkelig når vi tenker på alle ødegårdene fra denne perioden i Rogaland og Vest-Agder. Det å bo med døden så nært innpå livet virker fremmed for oss i dag. Muligheten er til stede for at gravhaugene kan ha blitt anlagt etter at gården var forlatt, og da er det kanskje rettere å si at begravelsen ble lagt tett innpå det tidligere livet. Åskammen på Rosslund kan ses som et sentralsted for kommunikasjon mellom mennesker og makter, mellom levende og døde, og som en viktig del av den høyst levende daglige samhandlingen.

### **5.2.1 Graver og materiell kultur**

*”The power to create social structures comes from the way material culture is able to physically organize space and activities and from its ability to carry meaning”* (Prestvold 1996:43).

Materiell kultur eksisterer ikke bare selv i en kontekst; den bidrar til å danne den sosiale og romlige konteksten på stedet slik at den strukturerer og struktureres av våre handlinger og de sosiale bånd imellom oss. Materiell kultur kan i likhet med sted ses som et medium som reproduserer og omformer den rådende virkelighetsoppfatning, og endringer i materiell kultur og sosial struktur er derfor nært knyttet opp imot hverandre (Schanche 1988:4). Vi skaper meningsfulle og forståelige omgivelser gjennom våre aktiviteter og praktiske bruk av dem, og nettopp ved å være meningsbærende virker den materielle kulturen tilbake på oss og strukturerer forståelse og handling. Dermed er materiell kultur aktivt med på å organisere og forme det sosiale liv (Tsigaridas 1996:27).

Graver omtolkes stadig av nye personer som drar dem inn i sin forståelse slik at de gir oss noe å handle og tenke utifra i århundrer av nåtidig samfunnskontekst. Graver er dermed ikke bare symboler for et samfunns forhold til døden, men danner også en bevegelig ramme for øvrige handlinger i samfunnet (Tsigaridas 1996, Wangen 1999). Materiell kultur kan ikke reduseres til kun et resultat av menneskelige aktiviteter, men bør betraktes som en bebodd materialitet, som aktive komponenter i det sosiale systemets strukturerende egenskaper (Giddens 1984:25, Barrett 2001:156). De fysiske og sosiale omgivelsene strukturerer våre aktiviteter i den grad de er med på å forme de sosiale bånd som knytter enkeltindivider sammen i grupper (Stylegar 1995:74). På Rosslund handlet og skapte menneskene en selvforståelse utifra samspillet mellom de materielle levningene, ritualiseringa og stedet, noe som stadig virket tilbake, transformerte og fødte nye steder, ritualer, materiell kultur og menneskene som levde i og gjennom dem.

## **5.2.2 Gravenes beliggenhet**

*”Ingenting er bedre undersøkt av arkeologar enn graver. Likevel er få ting så vanskeleg å forklare og forstå som variasjonen i gravskikk” (Farbregd 1993:4).*

Tolkningen av gravene på Hustupto er basert på ytre form alene siden de ikke har vært gjenstand for utgravning. Dette gir et begrenset utgangspunkt for tolkning av dødeomsorg, overgangsritualer og hvilke tanker menneskene på Rosslund hadde om det hinsidige. Selv om dette gir store usikkerhetsmomenter, bør vi ikke la det utvikle seg til å bli et argument som hindrer oss i å uttale oss om graver som ikke er utgravd.

Gravene fordeler seg over hele åskammens lengderetning, men sørenden kan oppleves som en fortetning som omslutter fallossteinen. Ingen hauger er lagt tett i hustufta som ligger 57 meter nord for den sørlige samlingen av graver. Det som kan karakteriseres som den nordlige grupperingen av graver består av én rundhaug og tre, muligens fire, langhauger på rekke orientert nordnordvest-sørsørøst. Langrøysa i sør kan muligens ses som en forlengelse av denne rekka vendt mot øst, mens alle de større rundhaugene er plassert på kanten ut mot vest (bilde 40). Her nede løper den gamle ferdselsveien parallelt med åskammen. Veien forbandt det nåværende kommunesenteret med rike småbygder innover i landskapet langs de dominerende vannveiene. Oppe på Hustupto kan vi skue innover fjellene i nord, mens utsynet rekker helt ut til havet og det gamle ladestedet Sogndalsstrand i sør. Den vide utsikten når utover et område som kan ha dannet bakgrunn for en sammensatt og flersidig økonomi med utnyttelse av hav, elv, skog, innmark, beite, myr og fjell.

### **5.2.3 Hvordan forstå gravene på Rossland?**

Litt forenklet er det forskningshistorisk sett fire hovedmåter å se gravskikk på: Graver kan først og fremst brukes som kronologiske holdepunkter, de kan ses som kulturelle markører, som ledd i forståelsen av samfunnet eller tas til inntekt for religiøse oppfatninger (Dommasnes 2001:21). Religiøse forestillinger spiller i høyeste grad en sentral rolle i det dualistiske forholdet mellom liv og død og dets materielle uttrykksformer. Samtidig anser jeg det som uheldig å skille ut religion som en egen og avgrenset sfære i det fortidige liv. Denne soneinndelingen er en moderne konstruksjon som vi har problemer med å la være og projisere over på fortidas mennesker. Religion er en inkorporert og uløselig del av resten av samfunnet, og betegnelsen *religionsarkeologi* kan dermed virke noe misvisende. Gravene kan heller sies å være bygd som materielle manifestasjoner som uttrykk for synet på døden, ætta, samfunnet og individets plass i verden (Stylegar 1997:80).

Det at døden er uviss og flertydig, gjør at det er enklere å la grava uttrykke det levde og velkjente livet (Farbregd 1993). En fokusering på det hinsidige og trossmessige kan derimot ha en viss sammenheng med vår nåtidige opptatthet av et liv etter døden, men generelt er det en sterk tendens til å vektlegge gravers symbolverdi i forhold til de levende. Istedenfor å sette liv og død opp imot hverandre, bør de to heller ses som to sider av samme sak. Det handler om å leve med døden, og en begravelse kan ses som et sett av ritualer det levende samfunnet tar i bruk når det konfronteres med døden (Morris 1992:1, Bergstøl 1995:5, Lillehammer 1996:103, Wangen 1999:182). Døden kan oppfattes som en prosess eller gjennomgang av

flere faser, et uttrykk for den dødes forhold til det levende samfunn på den ene siden og etableringen av et nytt forhold til dødsriket på den andre siden (Dommasnes 2001:44).

Når vi støter på endringer i gravskikken, kan vi stille spørsmål om det er holdningene til døden og de døde som er forandret, eller om det er helt andre egenskaper ved de dødes liv som nå er vektlagt. De hauglagte kan være framstilt som noe annet i døden enn i livet (Lillehammer 1996). Uansett kan vi ikke forutsette at graven er en direkte speiling av verken det døde individ eller samfunnet som helhet. Graver kan være symboler i et ideologisk spill om makt og samtidig uttrykk for religiøs tro, oppfatning og forståelse (Prestvold 1996). Gravene inngår i en form for rituell kommunikasjon som gir liv til og transformerer sosiale strukturer, og som får verden til å virke velorganisert og logisk uten noen begynnelse eller slutt.

For den kulturelle identiteten er det viktig å synliggjøre og minnes sine forfedre og deres tradisjoner, som en fortelling om livets gang og vår plass i verden. I graven kan en gruppes holdninger til liv og død uttrykkes og gis forlenget mening og verdi (Lillehammer 1996:97). Gravplassen var et sosialt og religiøst knutepunkt både for individ og kollektiv, et sted hvor lokalsamfunnets ideologi og forhold til omverden kunne synliggjøres og utspilles. Det døde individets og det gjenlevende kollektivets interesser forenes i gravhaugen; dette er nettopp det stedet der individet overskrider egne grenser og selv blir til materiell kultur. Ved begravelsen og ved seinere ritualer blir den døde en del av samfunnets fortid og historie, og dermed også en del av framtida (Farbregd 1993).

Gravplassen på Hustupto kan ha fungert som åsted for regelmessige samlinger og ofringer. På jernalderens gårdsgravfelt framstår gravene mer som minnesmerker for gårdens historie enn for framstående enkeltindivider (ibid.). I Magnus Lagabøtes landslov fra 1274 hører vi om *haugodelsmenn* som hadde sine forfedre i gårdens hauger som et synlig tegn på familiens nedarvede rett til jorda som en form for betryggende skyttsånder (Magnus Lagabøtes landslov kap. 6, Ringstad 1991:143, Opedal 1998:199). I en lovbestemmelse fra 1316 kreves det at odelsvitner alltid skal utgrene ættetavlen *til hauks ók til Heiðni* (Ringstad 1991:144, Sognnes 2000:97). Mønsteret i gravskikken under romertid og folkevandringstid i Medelpad, Hälsingland og Sørvest-Norge er ofte enslige hauger som ligger tett inntil tunet. Gravfeltene fra eldre jernalder i Hälsingland er små, og ligger kun 50 meter fra hustuftene. Evert Baudou mener at den overordnede årsaken til dette er at haugene var gjenstand for forfedrekult (Baudou 1989:34). Gårdsgravhaugene var spesielle graver for forfedre som hadde evne til å gripe inn i gårdens skjebne. Haugene har først og fremst fylt en rolle som kultplass og rettslig sentrum på gården. I følge Baudou, finner vi en pekepinn på dette i det lave antallet graver på



gårdsanleggene fra eldre jernalder. På Sostelid i Vest-Agder er ti graver anlagt i et tidsrom på 150 til 200 år, slik at det bør ha vært kun et utvalg fra hver generasjon som ble hauglagt, muligens etter en form for sosial vurdering (Baudou 1989) (bilde 43). Vi kan stille spørsmål om hva som hendte med de andre døde som vi ikke finner eller gjenkjenner sporene etter.

De mange lovpåleggene mot dyrkelse av de døde, og trusselen om dobbel fredløshet om de ikke ble overholdt, antyder en fortsatt utstrakt forfedrekult rundt 1300. Så seint som i 1930 berettes det om tilfeller av ofringer til haugbuen med det mål for øyet å bringe gården lykke (Brendalsmo 1993). Den fysiske døde, men sosialt levende haugbuen førte en slags mektig skyggetilværelse i haugen. Haugbrott kan tolkes som synlige rester etter makabre forsøk på å få den døde i tale og oppnå hemmelige kunnskaper eller spådommer om framtida. Plyndringsgroper er dermed ikke nødvendigvis spor etter alminnelige ran av gravgods. De kan like gjerne vitne om forsøk på å tilegne seg noe av de gravlagtes spesielle egenskaper ved å ta de dodes personlige gjenstander eller rester av selve liket.

#### **5.2.4 Et forsøk på datering - konstruksjonselementer ved gravene**

For å kunne se de ulike kulturminnene i sammenheng med hverandre, mener jeg at bruk av kronologi kan være avgjørende. Elementer som kan gi nyttige pekepinner på en omtrentlig plassering i tid, er formen på gravhaugene, byggemateriale, plassering i terrenget og eventuelle sammenhenger med de andre kulturminnene i området. Langrøysas steinkammer og mulige trekiste vies spesiell oppmerksomhet, ettersom dette er den eneste av de ti gravene der det er mulig å diskutere mulige indre konstruksjoner. Røysa er plassert oppå et avlangt berg slik at den ved første øyekast ser enorm ut. Ved nærmere øyesyn viste den egentlige røysa seg å være bare toppen av det naturlige berget. Langrøysa har dermed vært forholdsvis grunn, og det sentralt plasserte gravgjemmet er nå sunket sammen til en mannslang, kisteformet fordypning. Dette kan skyldes plyndring, eller at et kammer av stein har rast sammen. På grunn av den ”ryddige” kisteformen, fint kantet av regelmessige steiner, er det tenkelig at det har vært en trekiste her som vi nå ser hulrommet etter. Nå oppdaget jeg imidlertid også etter hvert det som kan være en overligger like sørøst for kammeret (bilde 28). Dermed er det sannsynlig at graven er plyndret, noe som allikevel ikke trenger å utelukke at den døde har vært plassert i en trekiste inni kammeret. Et annet spesielt trekk ved gravfeltet på Hustupto, er den store andelen av langhauger. Så mye som halvparten av haugene er anlagt som langhauger, noe som fortjener ekstra oppmerksomhet.

### **Indre konstruksjon - kammeret i langrøysa**

Anders Hagen framholder at graver fra folkevandringstid gjerne består av en kiste av steinheller (Hagen 1983). Kister eller kammer av stein med personlig gravutstyr og lokalisering på eller nær nåværende gårdstun er en tradisjon som på Norvestlandet starter i yngre romertid (Solberg 1976, Dommasnes 2001). På Kvasheimfeltet i Rogaland opptrer rammekonstruerte gravgjemmer av stein i feltets hovedfase i yngre romertid og folkevandringstid. Ofte er langsidenes murt i flere lag med gavlsteiner plassert i én eller begge ender (Lillehammer 1996:45,83).

Som eksempler på trekister i steinkammer kan nevnes grav B15066 fra Bakketun I, Vereide i Gloppen, Sogn og Fjordane. Dette er ei rik kvinnegrav fra 200 e. Kr. der den døde lå i ei trekiste, plassert inni ei steinkiste oppbygd av seks store heller. Toppen av steinkammeret hadde vært dekket til med tre, og over dette ble det bygd en vid, tørr steinrøys med et tverrmål på 14 meter og 1 meter høyt (Dommasnes 2001: 118). Andre ganger kan det være vanskelig å avgjøre om det er trekister, rammer, underlag, dekker eller rett og slett skrin av tre som det er rester etter. Oftest ble det skapt et rom av større eller mindre kantstilte heller som trekista kunne legges nedi (Magnus og Myhre 1976, Farbrege 1979, 1988, Lillehammer 1996). Steinkistene fra folkevandringstid er vanligvis oppbygd av store, kantstilte heller eller av kampestein med en plan side vendt innover. Den monumentale langrøysa Krosshaug på Klepp i Time kommune rommet ei grav med trekiste omgitt av et tørrmurt steinkammer datert til 450 e. Kr. (Magnus 1975).

Slike forekomster av rammekonstruerte gravgjemmer av stein, muligens også av tre, gjør det nærliggende å foreslå at langrøysa på Rossland ble bygget i perioden romertid/folkevandringstid.

### **Gravenes ytre form og plassering**

Rundhaugene på Hustupto er vide og ganske flate på toppen. En tommelfingerregel sier at lave og vide hauger er rike romertidsgraver, mens haugene fra yngre jernalder jevnt over har en brattere profil (jf. Hagen 1983). Theodor Petersen mener at branngravene i Namdalen fra eldre jernalder er lave og vide i forhold til de brattere yngre gravene med et mindre tverrmål. Dette er i likhet med andre innarbeidede antagelser om kronologiske holdepunkter på jernalderens graver undersøkt i Trond Løkens magistergradsavhandling (Løken 1974). I og med påvisningen av reduksjon i haugenes diameter fra eldre til yngre jernalder, synes antagelsene å stemme for Østfold og Vestfolds del. En skarpere skråning på gravhaugene kan ikke tolkes som at gravene ble høyere utover i jernalderen. Tvert imot medfører nedgangen i

tverrmålet at gravhaugenes volum ble redusert betraktelig oppover i tid (ibid.:104, 122). Gravfelt med lave, runde hauger er vanlige i Øst- og Mellom-Sverige i folkevandringstid, og reiste steiner opptrer ofte på disse feltene (Hårdh 1993).

Spesielt i romertid og folkevandringstid forekommer det en rekke store gravhauger med en utpreget dominerende beliggenhet på høyder og terrassekanter på Nordvestlandet. Gravfeltene består av mindre samlinger av hauger der det ser ut som om tunknytning har vært det vesentlige for lokaliseringen (Dommasnes 2001:125). De samme trekkene i gravskikken går igjen i resten av landet. I Namdalen er gårdsgravfelt med hauger på rekke og rad på terrassekanter eller ved gamle veifar karakteristisk for eldre jernalder (Farbregd 1979:22). Dette kan tolkes som symbolisering av status og velstand utad mot naboer og reisende, og samtidig en innadvendt markering av familiens fellesskap, verdier og hierarki.

Gårdsgravfeltene fra romertid og folkevandringstid er tolket som symboler på slektens og familiens integrering, fellesskap, fruktbarhet og stabilitet. Dommasnes konkluderer med at det i gravskikken foreligger en utvikling fra *kollektivitet* ved de store gravfeltene i keltertid til en markering av *stedstilhørighet* ved mindre felt på gården i romertid og folkevandringstid og over til en markering av *individualitet* i yngre jernalder (Dommasnes 2001:137).

### **5.2.5 Langhauger over spesielle individer**

Langrøyser og -hauger er ofte beskrevet som langovale, rektangulære, eggforma, båtforma eller spissovale, alt etter formen. Langhaugene på Rosslund veksler mellom det som kan karakteriseres som eggforma og båtforma eller spissoval. I Rogaland er det to gravfelt fra Hå kommune som utmerker seg med en stor andel av langhauger. Kvasheimfeltet har et uvanlig stort innslag av langhauger (26%), mens hele 33% av 60 røyser på Håfeltet er langrøyser (Hofseth og Lundstrøm 1985, Farbregd 1988). Til sammenligning har Skeifeltet i Nord-Trøndelag 20% langhauger og Vangfeltet i Sør-Trøndelag bare 9% langhauger. På gårdsanlegg som likner Hustupto, slik som Sostelid i Vest-Agder og Birkeland i Rogaland, er det én langhaug av henholdsvis ti og åtte hauger. Hustupto står dermed i en særstilling siden halvparten av gravene har en langstrakt form.

Ved gjennomgang av undersøkte langhauger fra eldre og yngre jernalder i Vest-Agder viste det seg at alle inneholdt begravelser av kvinner. Kjønnbestemmelsene ble foretatt utifra arkeologisk materiale og osteologisk analyse (Høgestøl 1983:194). De fleste langhauger som er arkeologisk undersøkt inneholder kvinnelige begravelser, med unntak av en undersøkelse i Sogn. Av de langhaugene Dommasnes undersøkte her var 13 mannsbegravelser, mens bare 7

av langhaugene rommet kvinnegraver (Farbregd 1988:9). Løken konkluderer med at det i eldre jernalder utelukkende og i yngre jernalder nesten utelukkende var kvinnegraver i langhaugene i Østfold og Vestfold (Løken 1974:208). Ettersom kvinnene dominerer på gravfeltene i eldre jernalder og manssgravene er i flertall i yngre jernalder, berører dette muligens også tendensen til generelle kronologiske forskjeller mellom kvinne- og manssgraver. Spesielt i romertid, og også i folkevandringstid er det en overvekt av kvinner som er gravlagt i langhauger både i Vest-Agder, Hedmark og Vestfold (Høgestøl 1983, Tsigaridas 1996).

Zanette Tsigaridas har sett på kronologisk fordeling av langhauger i Vest-Agder fra eldre jernalder og sammenlignet disse med langhaugene fra Kvasheimfeltet, Østfold, Vestfold, Nordland og Sør-Troms (Tsigaridas 1996). Overvekten av langhauger trer fram fra 300-tallet, og spesielt på Kvasheimfeltet er byggingen, og selve oppkomsten av langhauger konsentrert til dette århundret. Yngre romertid og folkevandringstid er Kvasheimfeltets hovedfase, selv om avlange anlegg også opptrer i vikingtid (Lillehammer 1996a:87). Grete Lillehammer påviste overensstemmelse mellom ytre og indre form på gravanlegg, kjønn og utstyrsmengde. Sammenhengen mellom kvinner, langhauger og middels utstyr i et rammekonstruert gravgjemme er et dominerende trekk på Kvasheimfeltet (Lillehammer 1996a:85). Denne slutningen ledet Jostein Bergstøl til å bruke langhaug som kvinnedefinerende element ved en seinere gjennomgang av Kvasheimfeltet (Bergstøl 1995:47). Det kan lett oppstå problemer når gravgodset alene brukes til å fastslå den gravlagtes kjønn. Tradisjonelt er det tatt som en selvfølge at forekomsten av sverd er ensbetydende med manssgrav, mens en nål indikerer ei kvinne. Gjenstander er gruppert i typiske mannlige og typiske kvinnelige med noen mer usikre og vanskelige funn midt i mellom. Slik kan gravene bidra til å fortelle om et liv eller etterliv som virker familiært for oss. På Kvasheim finnes det et eksempel på langhaug med såkalt mannlige utstyr i form av pilespisser som forhåpentligvis kan bidra til å utfordre våre tolkninger på dette området (Bergstøl 1995, Lillehammer 1996a).

Langhaugenes form er tolket som et symbol på langhuset og en bolig for den døde (Løken 1974:203-210). I flere tilfeller er det påvist sammenfall mellom orientering på langhus og langhaug, der de begravde kvinnene var plassert i den enden som ville tilsvart beboelsedelen av huset (Løken 1974). Oddmunn Farbregd tolker langhaugene som statussymboler som like gjerne kan ha symbolisert skipet som huset (Farbregd 1988). Selv om de avlange anleggene sjelden inneholder båter, knyttes den spissovale formen til skip og sjøfart i vikingtid, og muligens til en vektlegging av kvinnenens orientering mot havet. Både romertid/folkevandringstid og vikingtid er perioder med mye sjøfart og handel, noe som faller sammen

med hyppig bygging av langhauger. Det kan også se ut som om langhaugene er mer vanlige i kyststrøk. Et eksempel er Jøa i Fosnes kommune, Nord-Trøndelag, der 41% av haugene på øya er langhauger, en mulig parallell til den høye andelen langhauger på Kvasenheim, Hå og Rossland i Rogaland. Dette skiller seg sterk ut ifra antallet langhauger på et innlandsfelt som Vang i Oppdal. Spørsmålet som må stilles, er om den tilsynelatende geografiske forskjellen først og fremst framtrer på grunn av en kronologisk forskjell mellom feltene. Kvasenheim- og Håfeltene har sin hovedfase i eldre jernalder, mens Vang har et tyngdepunkt i yngre jernalder. Det er en generell overvekt av kvinnelige begravelser i eldre jernalder. Men dette kan bare være en del av forklaringen på tendensene i et slikt mønster, siden flere kvinnelige begravelser på et felt ikke trenger å bety flere langhauger.

Lillehammer har videreført Løkens hussymbolikk i tolkingen av Kvasheimsmaterialet, men vektlegger livet forut for begravelsen ved å tolke kvinnene i langhaugene som kvinnebønder eller husfruer (Lillehammer 1988a, 1996a). Gårdsbruk ved kysten kunne skaffe seg flere bein å stå på ved å utnytte et større ressursrepertoar. En historisk kjent arbeidsdeling går ut på at kvinnene tar seg av gården, mens mennene driver med fiske og sjøfart. Ættas grunn blir da forvaltet av kvinner med en påfølgende framhevet posisjon i samfunnet, og det er ingen grunn til å tro at jernalderens kvinner hadde begrensede lederroller og arverettigheter til jorda i forhold til menn. I tråd med denne tankegangen mener Tsigaridas at langhaugene ikke representerte det kvinnelige spesielt, men uttrykte et mer generelt slektskapssystem der kvinnene videreførte ættas eiendom, og langhaugene var et synlig uttrykk for inngåelsen av nye slektskapssallianser. Langhaugene ble med dette uttrykk for en framvoksende institusjonalisering av gård og ætt, som berørte hele befolkningslaget i yngre romertid og folkevandringstid, og ikke bare noen utvalgte kvinner (Tsigaridas 1996:98-100). Jostein Bergstøl tolker langhaugene dit hen at de ble reist for å markere høy kvinnelig byrd i døden, mens mennene hadde den høye statusen i livet. Kvinnene i langhaugene hadde dermed bare tilsynelatende stor betydning i det daglige. Langhaugene var et materielt uttrykk for et ideologisk spill der det var mennene som innehadde den egentlige og reelle makt i samfunnet (Bergstøl 1995). Selv om hensikten kan ha vært å la kvinnene ta aktivt del i meningsproduksjonen gjennom gravritualene, tolker jeg dette skinnet av kvinnelig betydning som en nedtoning av jernalderens kvinner. Det kan rett og slett se ut som om det arkeologiske materialet vitner om mange kvinners høyt vurderte egenskaper i samfunnet, reelt og helt og holdent i kraft av seg selv. Med andre ord er det mulig å tolke gravmaterialet fra flere synsvinkler.

Lil Gustafson mener at langhaugenes lokalisering kan tolkes i lys av stedsnavn med rot i gudinnen Frøya (Gustafson 1993). Kvinnene i haugene kan ha vært volver eller prestinner i en dyrkelse av Frøya, mens menn i langhauger kan ha innehatt den samme rollen som seidemenn. Det finnes belegg for å anta at volven eksisterte allerede i eldre jernalder (Hjørungdal 1992). I Os utenfor Bergen ble det utgravd ei rik kvinnegrav fra 500-tallet med en 2 meter lang trestav ved skjelettes høyre hånd. En lang dekorert stav med innrissede runer er funnet i Hemdrupgraven fra Jylland (Solli 2002:227-28). Staven, eller volvr, var det som først og fremst kjennetegnet og navnga volven. I andre graver er det funnet beinkniver med runeinnskriften *linalaukar*; lin og løk som er ment å henspille på oppbevaringen av fruktbarhetsgivende hestefalloser. Gudinnen Frøya, volvenes vokter, står i den norrøne mytologien for en spennende dualitet mellom fruktbarhet og død, og som representant for det sykliske forholdet mellom liv og død puster hun bokstavelig talt mer liv inn i synet på gravskikken. I forbindelse med Gustafsons teori om volver og seidemenn kan det være nyttig å påpeke at Nerthus/Njord, fruktbarhetsguddommen som regnes som gudeparet Frøy og Frøyas forløper, var tvekjønnet og kunne ikle seg mannlig eller kvinnelig skikkelse alt etter omstendighetene han/hun opptrådte i (jf. Odin nedenfor).

Det er ikke alle langhauger som inneholder kvinnelige begravelser. Kvinner har også blitt gravlagt i runde hauger og anlegg med andre former. Det ser dermed ut som om vår oppfatning av biologisk kjønn ikke fullt ut forklarer hvem som ble gravlagt i langhaug. Vi tvinges til å tenke mer komplekst enn bare i et snevert mannlig og kvinnelig kjønnsperspektiv. Jeg synes det virker fruktbart å foreslå at personene i langhaugene var innehavere av spesielt viktige egenskaper og utøvere av handlinger som ble verdsatt så høyt i det levende og døde samfunn at det ble bygd en egen haugform over gravene deres for å ære dem og de verdier de sto for<sup>16</sup>. I de fleste tilfeller er disse evnene knyttet til kvinner. De kan være knyttet spesielt til religiøse utøvelser og til forestillinger som var en inkorporert og mektig del av livet som helhet. Langhaugene virker tilbake på samfunnet, og den stadige omtolkningen av dem kunne transformere og understreke viktigheten av den verdi slike egenskaper hadde, om ikke egenskapene selv, samt endre de ritualer som de døde i langhaugene muligens hadde ledet. Her må vi også regne med gradvise endringer over tid og i ulike områder. Det kan se ut som om langhaugene opptrer hyppigere langs kysten. Om langhaugen er et symbol på skipet eller langhuset er i denne sammenhengen et lite relevant spørsmål, siden den dobbelte tilknytningen til *både* båten og langhuset nettopp var det som karakteriserte kystbøndenes liv.

### 5.2.6 Fallos- og bautastein

Både skriftlige og muntlige kilder omtaler fallossteinen på Hustupto som *Pinkesteinen* (Lexow 1964:84, Kassett 1 – Informant A). Navnet er av én av informantene sporet tilbake til det svenske ordet pinke og betyr å urinere. Bente Magnus og Bjørn Myhre mener at en falloskultus trolig har vært drevet på hver gård i jernalderen (Magnus og Myhre 1976:261). Dette virker sannsynlig siden det bare på Store-Rosslund finnes to fallossteiner, og det på Litle-Rosslund står en fallos like ved gårdsbruket. Denne steinen kalles for *Piggsteinen*, et annet vanlig navn på de jordfaste fallossteinene (jf. Piggstein på Haneberg). Den reiste steinen står i hellinga med utsikt utover hølen.

Samtidig som langhauger kan sies å markere og ære visse menneskelige egenskaper som hadde stor betydning i møtet med døden for individ og viderelevende samfunn, gjerne knyttet til kvinner, kan fallossteinen på sletta mellom gravhaugene tas til inntekt for markering av dualiteten mellom kjønnes fruktbarhet. Fallosen kan også tolkes som et symbol for menneskelig virilitet og livslyst, i likhet med den sterkt markerte fallosen på en del helleristninger (jf. 5.4.3). Slik blir livet sterkt tilstedeværende ved døden, et syklisk syn som kanskje også kan ha lettet de pårørendes sorg ved begravelsesseremoniene. Helhetsinntrykket av eldre jernalder er et samfunn der fruktbarheten sto i sentrum (Hjørungdal 1992), og det faller da naturlig å understreke viktigheten av å trygge ættas videre liv overfor fellesskapet og anene i haugen. Kanskje har de hauglagte innehatt viktige roller i en kult som skapte et holistisk syn på liv og død, tildelt en nøkkelrolle i et samfunnet som la vekt på egenskaper som stimulerte til fruktbarhet og livskraft.

Solli påpeker at det er skålgroper på en tredjedel av de fallossteinene som omtales som hellige hvite steiner (Solli 2002). *Gygro* er en reist stein med skålgrop i toppen, og den kan i likhet med de hellige hvite steinene tolkes som uttrykk for en sosial kjønnevetydighet. Guden Odin kan stå som et eksempel på den makt som lå i evnen til å overskride de tradisjonelle kjønnskategorier. Odin var mester i seidekunst, en egenskap sterkt knyttet til kvinner, samtidig som han ble betraktet som den øverste krigsgud. Med sin skeivhet og evne til transformasjon ble Odin betraktet som den mektigste norrøne guddommen. Mennesker med potensiale til å overskride hverdagens rollemønstre kan ha fått en markert begravelse (Solli 2002:220). Slike mektige individer er muligens overrepresentert både i gravmaterialet og i de dødsoverskridende ritualer som kan ha blitt utført på Rosslund.

*Lammahedlo* er navnet på bautasteinen som ligger i gjerdet på vei opp mot Hustupto. Den langstrakte steinen skaper en lav passasje gjennom steingjerdet som lammene kan komme seg

under. Bautasteinen ble visstnok flyttet ned fra hustufta på åskammen for nærmere 200 år siden etter et forsøk på å få den brakt ned til gårdstunet på Store-Rosland (Lexow 1964:84). I et brev til Sigurd Grieg den 15. mars 1954 beretter Mehus om årsaken til at bautasteinen for omtrent 150 år siden havnet i steingarden. Hestene hadde plutselig stanset opp og kunne ikke få rikket steinen. Gudehodet hadde imidlertid ikke vist samme motstand da sersjant Lars Rosland fikk det brakt ned til tunet. Trolig møter vi her bautasteinen i dens tredje form for anvendelse. Vi kan anta at steinen først ble plassert i en gravkontekst som eneste gravmarkering eller oppå en gravhaug. Fra Kvasheimfeltet vet vi at bautasteiner særlig er brukt som toppmarkeringer på runde anlegg, mens steinene på de avlange og ovale haugene oftest er reist i endene og i et par tilfeller også på hver sin side på midten av langhaugene (Lillehammer 1996a:41). I Østfold og Vestfold kan bautasteinen som element på gravfeltene knyttes til eldre jernalder, i Sverige mer avgrenset til gravfelt fra 1.-3. århundre e. Kr. (Løken 1974:164). Nedfelt i en stor grav-haug på Elgesem, Sandar i Vestfold ble det funnet en bautastein med en innskrift fra eldre runerekke tolket som en verneformula for den døde (ibid.:165). Vi kan foreslå at Lammahedlo enten ble tatt fra en gravhaug for å brukes i langhuset, for så å bli oppdaget og flyttet da det ble tatt stein herifra til bygging av steingjerder. Bautasteinen kan også være hentet direkte fra en gravhaug, muligens via en ny og kort bruk i steingjerdet, og så transportert ned til gards. Muligens kan den omrotede toppen på *Kjempehausen* være stedet der bautasteinen opp-rinnelig ble plassert. Rundrøysa med en diameter på 18 meter er den eneste grava som viser udiskutable spor etter seinere inngripen på overflata.

### **5.2.7 Gård og grav; med døden tett innpå livet**

Ved å vise til undersøkte gårdsanlegg fra Rogaland og Vest-Agder, plasseres hustufta på Rosland inn i en eldre jernalderskontekst. Gårder som Ullandhaug, Birkeland, Sostelid, Vatland og Krågeland er alle kjennetegnet ved at gravene er lagt tett opp til husene. Gjennomgangen av eksempler fra samme geografiske område kan belyse funksjonsoppdeling av tuftene og kronologiske relasjoner mellom graver og langhus.

På **Ullandhaug** i Stavanger er gravene bygd på framtrepende punkter i terrenget nærmest husene, eller de er rett og slett lagt over eldre tufter (Magnus og Myhre 1976, Myhre 1980, Baudou 1989) (bilde 41). Husene ble bygd med steinmurer ytterst for å isolere og beskytte treveggene innenfor. I de tilfellene det ble bygd slike yttermurer av stein, noe som er karakteristisk for Sørvestlandet, er det ofte mulig å se spor etter forhistoriske hus med det



blotte øyet. Ved utgravningen på Ullandhaug var murene sammenrast innover i husene og tegnet seg bare svakt over resten av steinlaget. Veggmurene var vanligvis omtrent en meter breie, bygd opp av stein som dannet fundament og var plassert i to parallelle rekker. Tuft 1 og 2 skråner ganske kraftig fra N til S, og den skrånende og grunne undergrunnen har gitt god drenering og bidratt til tørt gulv og tun. Som vanlig finner vi fjøset plassert i den høystliggende enden av huset (Myhre 1980:231). Det er rimelig å anta at det har vært en fordel med steingulv i fjøset når møkka skulle spas ut.

På Ullandhaug var seks gravrøyser plassert på rekke oppå en lav morenerygg like vest for gamletunet (nr. 2-7). Røysene ligger igjen mellom to gravrøyser på hver sin knaus (1 og 8). Gravhaug 9 var derimot plassert over hustuft 6, mens haug 10 hadde ei synlig og åpen steinkiste. Begge haugene, samt haug 22, antas å være fra eldre jernalder. Også to andre hauger, langhaugene 11 og 12, var anlagt over eldre tufter, men er tidfestet til yngre jernalder. Det samme gjelder to begravelser i trekister fra 800-tallet i og like øst for tuft 3. Den forhistoriske bosetningen (tuft 1, 2, 3 og 6) er datert til 300-550 e. Kr.. Dateringen samsvarer med den som Jan Petersen foreslo for majoriteten av de utgravde gårdsanleggene i Rogaland (Petersen 1933:118, for en diskusjon, se Myhre 1980).

Et gårdsanlegg med 8 gravhauger tett inntil 5 hustufter ligger på en treløs høyde på **Birkeland**, Store Eige i Egersund kommune (bilde 42). Husene er gruppert rundt to tun med geil utifra begge. Tuft 1 og 2 antas å ha hatt to boligdelar. Vestre del er tolket som fjøs, siden den manglet sentrale ildsteder, hadde få funn og geilen gikk ut fra denne delen av langhusene. En tredje, kortere hustuft som også hører til 400-500-tallet e. Kr. er tolket som et reint bolighus, mens de to siste tuftene er datert til høymiddelalder (Myhre 1980:268-272). To rundhauger ble utgravd i forbindelse med undersøkelser i 1926, men dateringen er noe usikker. En bautastein som var vel 2 meter høy og 0,4 meter bred sto reist like ved en av gravhaugene (Petersen 1933:5).

På **Sostelid** i Åseral, Vest-Agder, er gravene lagt omkring gårdstunet etter samme mønster som på Sørvestlandet (bilde 43). Gårdsanlegget består av 10 graver plassert mellom og like sør for husene. De tre hustufter har store likheter med de to langhusene og uthuset på Ullandhaug (Myhre 1980:265). På Sostelid ser vi nok en gang at den høystliggende delen av langhusene ble benyttet som fjøs og muligens også som lagerrom. Gravfunnene daterer gården helt tilbake til 300-tallet. I likhet med mange av de andre ødegårdsanleggene fra samme periode er gravene få i forhold til en brukstid på to hundre år. Hvis gravene er jevnt fordelt i tid og vi forutsetter tilnærmet én begravelse i hver haug, gir dette kun én gravhaug per generasjon.

På **Vatland**, Åse ved Egersund ligger to hustuffer fra folkevandringstid med to delvis utkastede gravrøyser like ved Koltjern (bilde 44). Også her ble det minste huset med ujevnt gulv og noe fjell i dagen tolket som fjøs, eventuelt lagerrom. En geil leder ut fra vestenden av hovedhuset der midten av gulvet er hellelagt med et ildsted i enden av steinlegningen (ibid.:272-4).

I likhet med mange av de omtalte gårdsanleggene ligger **Krågeland**, Slettabø i Bjerkreim på en isolert og bar høyde. Mellom tuft 1 fra folkevandringstid og tuft 2 fra vikingtid/middelalder ligger det tre rundhauger og en langhaug (bilde 45). Nok en gang er den høystliggende halvdelen av huset tolket som fjøs. Jernslag og foring til blestergrop ble funnet i den østligste enden av tufta fra folkevandringstid, noe som gjør det sannsynlig å tolke denne tredjedelen av huset som ei smie (ibid.:274-9). De fire gravhaugene ble utgravd i 1928, og både haug nummer 3 ute på skrenten og haug 1 er datert til begynnelsen av 400-tallet e. Kr.. Langhaugen stammer fra siste halvdel av 500-tallet, mens haug 4 ikke kan tidfestes nærmere enn til folkevandringstid. Samlet peker tuft 1 og gravene mot en bosetning i perioden overgangen til 400 e. Kr. fram til siste halvdel av 500-tallet. Petersen mener at de fleste ødegårdene i Rogaland ble forlatt allerede i før-kristen tid (Petersen 1933:23-31, 107).

Gårdsanleggene på Vatland, Sostelid og Ullandhaug har vært bosatt fram til folkevandrings-tid, mens Krågeland og Birkeland antageligvis har blitt fraflyttet i samme periode for så å bli gjenopptatt seinere (ibid.:118). Selv om det må understrekes at det er uvisst når bosetningen på Hustupto ble oppgitt, virker det sannsynlig at utviklingen har forløpt tilsvarende likt som på gårdsanlegg med lik struktur og beliggenhet innenfor samme område. På Rosslund, Ullandhaug og Vatland er fjøset lagt til den delen av huset der berget stikker opp i dagen, mens utgravningene på Sostelid og Birkeland avslørte en steinbrolegning i den antatte fjøsdelen av langhuset. Mens mindre bolighus lettere kunne plasseres langs med høydedragene, som var populære beboelsesområder i eldre jernalder, var dette vanskeligere å gjennomføre for de store husene med fjøs og opptil flere boligrom (Myhre 1980:229-230). Svært viktig for valg av lokaliseringssted og orientering på langhuset var den framherskende vindretning på stedet, noe som på Rosslund hovedsakelig innebærer å ta hensyn til nordvesten.

Det skal tidligere ha vært mulig å skimte konturene av en tverrvegg i tufta på Rosslund. Det minst 30 meter lange og omtrent 7 meter breie huset kan ha vært delt i mer enn ett boligrom og et fjøs. Alle de undersøkte gårdene fra romertid og folkevandringstid som Bjørn Myhre gikk igjennom, hadde et tredelt, noen ganger til og med et firedelt, hovedhus (ibid.:326). Det som antas å være en tverrmur kan muligens være et kortere eller forskjøvet hus på samme sted, noe som også kan bidra til å forklare at enkelte kilder taler om hustuffer (Stavanger

Aftenblad 15.12.1910, Lexow 1964, Støren Binns 1990). Det kan stilles spørsmål ved om det i det hele tatt ble brukt noe særlig stein ved bygging av skillevegger. Det er mest nærliggende å tro at det kun ble lagt steinfundamenter for treveggene mellom rommene. Nord for hustufta, og fra den høystliggende delen av tufta med berg i dagen, er det en smal passasje som kan ha dannet en naturlig geil som ledet buskapen nedover mot beiter i øst<sup>17</sup>.

### 5.2.8 Sammenfatning

Fra 300 til 550 e. Kr. var Agder, Rogaland og Hordaland sentrum for en rik og blomstrende materiell kultur (Magnus og Myhre 1976, Baudou 1989). Gravfunnene fra sein romertid og folkevandringstid vitner om ei tid preget av materiell velstand langs norskekysten, der et omfattende og velorganisert handelssystem antas å ligge bak. Oddmunn Farbregd omtaler dette som *det kystnorske handelssamband*, og hellekister er en av de funngruppene som karakteriserer utbredelsesområdet. Sørvestlandet anses som handelssambandets tilknytningspunkt til kontinentet, siden Rogaland er det området i Norge som det er gjort flest funn fra folkevandringstidskomplekset (Farbregd 1979:67).

Oppgangstid og bosetningsekspanasjon avløses av en periode preget av fraflyttede gårdsanlegg på Sørvestlandet. Om dette skyldes oppgivelse av nyryddede områder, justiniansk pest, omlegging av driftsform, uoverstemmelser i våre kronologiske rammeverk, politisk eller sosialt press er et åpent spørsmål. Hyppige ødegårdsanlegg opptrer i perioden like etter oppgangstida og i samme område, slik at bosetningsmønsteret peker mot større omveltninger mot slutten av eldre jernalder. Muligens kan bygdeborgene i Sokndal ses i sammenheng med den forlatte gården på Hustupto og de andre ødegårdsanleggene i området. Ikke langt unna Hustupto ligger Haugåsen og Borgartona, og langs vannveiene innover mot



Urdal og Netland finner vi flere forsvarsanlegg. En undersøkelse av 14 mur/vollanlegg i Trøndelag har gitt et høyst uensartet inntrykk med datering

Figur 6 Fidje med Borgartono i bakgrunnen. Foto Barbro I. Dahl.

som spenner fra yngre bronsealder til tidlig middelalder (Ystgård 1998:100). Men mer enn halvparten av de undersøkte anleggene var i bruk i yngre romertid og folkevandringstid. Den tradisjonelle opp-fatningen om anleggenes militære funksjoner og tidsmessige fortetning i romertid/ folkevandringstid kan sies å berøre deler av den samfunnskonteksten denne fortidsminnekategorien inngår i. Jeg velger å tolke den tidsmessige og ofte geografiske fortetningen som et uttrykk for forsvarsbehov i ustabile tider og eksistensen av et organisert samfunn under omveltninger. Med andre ord et over-lappende sammenfall mellom blomstringsperiode og forlatte gårder.

En første tanke om tolkningen av hustufta på åskammen var at dette ikke dreide seg om et vanlig bolighus. Det kan virke fremmed å tenke seg at noen i det daglige virke hadde døden så tett inntil seg, om ikke gravene er seinere i tid enn huset<sup>18</sup>. Tankegangen gikk ut på at tufta kunne forstås i en kultisk sammenheng med gravene og fallossteinen, og åskammen framsto som et spesielt og seremonielt sted. Jeg har ingen muligheter for å bevise at hus og graver er samtidige. Men ved å ha rettet blikket mot noen av ødegårdene i området, viser det seg som et gjennomgående trekk at de døde er gravlagt tett innpå det daglige livet. Dette forteller om et helt annet og alltid tilstedeværende syn på døden, som samtidig gir perspektiv på livet. Som Vivian Wangen uttaler det, kan ritualer bidra til at *stedet* oppfattes som et monument over den bestandighet som livet i seg selv mangler (Wangen 1999:200). Forfedrene bør muligens ikke oppfattes som formidlere mellom to atskilte verdener, ettersom det dennesidige og det hinsidige levde side om side på samme sted, tilsynelatende glidende over i hverandre.

### **5.3 KULTURMINNER PÅ HAUGEN**

Roslandsguden danner hovedmaterialet i denne delen av undersøkelsen. Her foreligger det et større sammenligningsgrunnlag, mens materialet om mulige altere og steinkar er spinkelt. Vi kan anta at en stor del av de antropomorfe eller menneskelignende figurene ble ødelagt ved kristningsprosessen. Da de islandske sagaene ble nedskrevet, var slike figurer fortsatt i bruk. Middelalderens kilder beretter om ødeleggelse av hedenske kultfigurer som et håndfast bevis på misjonærenes suksess (van der Sanden og Capelle 2001:12-13). De antropomorfe figurene i tre eller stein regnes for å være framstillinger av forfedre eller guder med bestemte særtrekk som menneskene prøvde å påkalle sin skjebne ved tilbedelse og ofringer. I 1920 skrev Rikard

Berge at det fantes rester av en billeddyrking av bortgjemte husguder bare 50 år tilbake i tid, men at de fleste av disse støttene ble påført en brå død i møtet med skremte sambygdinger (Berge 1920:1). Dette er karakteristisk for restene av inngrodd hedendom flere mente å kunne finne i den seige folketroen innerst i de norske bygder.

### 5.3.1 Funnomstendigheter

Steinalteret står på toppen av den lille åsen kalt Haugen, mens steinhodet og to steinkar er oppstilt utenfor Dalane Folkemuseum i Egersund. Gjert Rossland solgte Rosslandsguden til det nyetablerte regionsmuséet for 5 kroner i 1910, og de to steintrauene som ble innlevert i 1928. Det skal ha eksistert et tredje kar som var noe annerledes i formen, men som nå er ødelagt (Lexow 1964). Jeg har ved en seinere anledning fått opplysninger om en trapesformet steinsokkel som også hørte til funnkomplekset fra Haugen. Steinsokkelen skal ha blitt oppbevart i en kjeller sammen med ett av steinkarene. Gudehodet kan ha stått oppå sokkelen på grunn av fordypningen til et mulig feste under hodet (Samtale 5 – Informant E). Dette er umulig å undersøke ettersom steinhodet er murt fast oppå en steinblokk. I sokkels topp er det en dyp og jevn skålgrop. Sokkelen ble etter hvert innlevert til Dalane Folkemuseum og står nå sammen med steinhodet og traueene. Til tross for mange ulike beretninger om hvor gammelt steinhodet er, hvem som eventuelt hadde laget det eller funnet det, sammenfaller alle forklaringene når det gjelder selve funnstedet. Rosslandsguden og steinkarene ble funnet i ei steinrøys ved foten av Haugen, og det legges også til at det var her de ville havnet hvis de ble kastet utfor bergplatået der alteret står.

Lexow mener at den mest troverdige og best dokumenterte beretningen om hvem som fant steinhodet på Rossland var den som ble fortalt av Ole Andreas Jonassen Rosland (født 1802) til en av Stavanger Aftenblads korrespondenter før 1872. Disse opplysningene ble overbrakt Dalane Folkemuseum i 1910. Her heter det seg at hodet ble funnet i ura omtrent 100 meter nordvest for Haugen tidlig på 1700-tallet av sersjant Lars Rosland (Lexow 1964). Lars Brynildsen Rosland var født på Toks i Sokndal i 1707. Etter militærtjenesten overtok han gården til Jakob Jakobsen på Kaberflådo i gamletunet på Rossland (Rosland 1984). Steinhodet sto på gamletunet i tida mellom det ble funnet i ura og fram til det ble solgt til Dalane Folkemuseum i 1910. Et av blotekarene fikk et ganske spesielt etterliv i fjøsmuren til August Johansen på Store-Rosland.

På slutten av 1970-tallet kom sønnen av den berømte malermester Birger Ragnvald Bergesen innom Dalane Folkemuseum for å forklare at hans far hadde vært litt av en skoyer.

Han ville skape litt forvirring da han i 1910 rykket inn opplysninger i Stavanger Aftenblad om at Rosslandsguden var laget av hans kones oldefar (Midbrød 1992) (jf. 4.2).<sup>19</sup>

### 5.3.2 Omtaler av Rosslandsguden

I *Husgudar i Noreg* fra 1920 tas Rosslandsguden opp til vurdering av Berge sammen med noen steinhoder funnet i Mikaelsholo i Holla. Hodene skal være utskårne med kniv. Selv om Berge karakteriserer selve funnstedet som en ”lagelig” kultplass, heller han mot den oppfatningen at steinhodene er uekte. Berge har tatt utgangspunkt i daværende museumsbestyrer A. S. Danckes beretninger om ”Rosseland-guden” som han finner langt mer troverdig (Berge 1920:28). Han nevner også sagnet om en mann fra Rossland som fant steinhodet i ei ur under offerhaugen for omtrent 200 år siden, og kona på 90 år som kunne fortelle at hennes foreldre hadde snakket om avguden på Rossland. Berge konkluderer med at steinhodet nettopp er den avguden sagnene forteller om, og at slike sagn er særegne og ikke lager seg selv (ibid.:28).

Emil Birkeli nevner Rosslandsguden sammen med andre eksempler på steinbilder som er funnet i Norge som kan skrive seg fra kultbruk (Birkeli 1943). Hele to sider er viet til Rosslandsguden. Det refereres til all overtro og ærefrykt som var knyttet til hodet, og til Mowinkels beretning om hvordan folk tok hatten av for figuren som tidligere lå gjemt i ura. Her opplyses vi om at Rosslandsguden er laget i noritt, mens Lexow seinere hevdet den var av labradoritt. Både noritt og labradoritt er lokale bergarter. Birkeli er inne på de ulike muntlige tradisjonene om steinhodets opphav og funnomstendigheter. En tid var det til og med en forveksling med en annen stein på kirkeveien, pålydende navnet ”Gunnar i Fardal”. Av slike grunner mener Birkeli at vi må se bort ifra de muntlige beretningene og bedømme hodet i forhold til dets egenart. Her mener han det er mye som taler for at vi står overfor et kultbilde. Det faktum at både alter, kar og hode er av samme materiale gjør det nærliggende å anta at de samlet har tjent et bestemt formål. Birkeli finner sterke indisier for at hodet er et kultbilde som det ble satt matoffer foran, men at dette er et fedrebilde og neppe et gudebilde (ibid.:106).

I Norge er det i de senere år frambrakt figurer av tre eller stein som muligens kan ha vært gamle husguder (Olrik og Ellekilde 1926-1951:212). I 1921 ble det funnet et lite steinhode på gården Røiseland, Valle i Setesdalen (bilde 46). *Oddebildet* som det kalles, måler bare 8 centimeter og er tildannet av grønn gabbro med granater, som forøvrig ikke er en lokal bergart (Birkeli 1944). Det antas at det lille steinhodet ble plassert i åkeren for å bidra til rike avlinger

(Olrik og Ellekilde 1926-1951:212). Da Oddebildet ble funnet, var det omgitt av et fettbelegg. Birkeli mener at det i likhet med steinhodet fra Rosslund kan ha tjent som et kult- eller fedrebilde. Axel Olrik og Hans Ellekilde stiller seg derimot mer skeptiske til Rosslundsguden og sår tvil om figurens antatte høye alder (Olrik og Ellekilde 1926-1951:213).

I 1967 stiller Broby-Johansen spørsmål om hvor det har blitt av vikingenes guder som ut ifra ettertidens skriftlige kilder må ha vært vanlige (Broby-Johansen 1967). I *Oldnordiske stenbilleder* er Rosslundsguden avbildet sammen med det danske steinhodet fra *Glejbjerg*, men verken dette hodet eller Rosslundsguden kan tidfestes nærmere ut ifra funn-omstendighetene. Ifølge Broby-Johansen kan det ikke være tilfeldig at både steinhodet fra Rosslund og Glejbjerg har fått ødelagt nesene med et høyrehåndshugg. Denne måten å ødelegge steinhoder på er karakteristisk for egypterne, som dermed fratrar avbildningene deres makt og "liv" (ibid.:162). Han mener også å finne store likheter mellom Rosslundsguden og noen av hodene på stavkirkenes mastetrær.

Lexows artikkel fra 1964 framholdes av mange av de lokale kildene som det mest pålitelige skrevet om Rosslundsguden. Lexow går inn på vanskelighetene med ad stilmessig vei å datere steinhodet nærmere, selv om det eksisterer påfallende likhetstrekk mellom Rosslundsguden og noen forhistoriske skotske og danske figurer, samt en trehodet irsk figur (Lexow 1964:82). Et annet sterkt indisium for hodets forhistoriske alder er forholdene på funnstedet. Lexow mener at de skålformede fordypningene i det ene steinkaret synes å bekrefte den antatte bruken, og at tanken om et kultsted på Rosslund virker styrket (ibid.:82). Det samme gjelder dimensjonene på Skammelen. Det er lite trolig at den over ett tonn tunge steinen som danner bordet på alteret er lagt opp der for moro skyld.

### **5.3.3 Keltiske paralleller**

Menneskehodet ble viet spesielt stor oppmerksomhet blant kelterne. Både i den insulare og kontinentale kulturen er hodet ansett for å være det mest typiske keltiske religiøse symbolet (Ross 1967:61). I tillegg til all oppmerksomheten rundt hodet i form av gjengivelser i metall, stein og tre, er det også funnet samlinger av hodeskaller. Dette har fått flere forskere til å spekulere i om det kan ha eksistert en keltisk hodekult (Green 1986:216). I stedet for å sette fokus på menneskehoder som uttrykk for en hodekult, kan heller hodet anses for å være den sentrale del som alene maktet å representere hele kultobjektet. Hvis hodene representerer guder, kan kanskje mangelen på kroppslig skikkelse ha opphøyd dem og gjort dem mer guddommelige. Hodene fra Storbritannia og Frankrike har ofte stiliserte trekk. Både Miranda

Green og Anne Ross mener de er portretter av en rekke ulike guder eller symboler på guddommelige krefter (Ross 1967, Green 1986). Vi finner mulige forløpere for dette i den europeiske bronsealderen og urnefeltkulturen der hodet kunne symbolisere solen. Kombinasjonen av falloser og hoder som fruktbarhetssymbol i form av falloformede støtter med ansikter på, er et kjent trekk fra etruskisk kultur (Ross 1967:63). Anne Ross mener at et hode plassert oppå en pilar utgjorde et fallisk symbol, og dermed ble det ikke nødvendig med noen fysiske attributter på figuren (jf. Kasset 2 – Informant B).

*Caer-Went* hodet fra Wales med en høyde på 23 centimeter ble funnet i den romerske byen med samme navn (bilde 47). Byen ble ødelagt før 450 e. Kr. og steinhodet må være eldre enn dette tidspunkt. Like i nærheten ble det også funnet en steinskulptur som tolkes som ei modergudinne. Da Storbritannia var en romersk provins eksisterte det flere religioner ved siden av hverandre, og dette kom blant annet til uttrykk i en rekke hybride former der klassiske og keltiske guder påvirket hverandre (Davies 1963). *Caer-Went*hodet stammer fra en slik kontekst der det fantes templer i romersk stil hvor de to gudeverdenene møttes i en rekke sammensmeltede religiøse uttrykk. Edwyn Davis uttaler likevel at dette steinhodet er en gud som er "*wholly Celtic in feeling*" (ibid.:35). Hodet er av lokal bergart med maske-lignende trekk og ble funnet innerst i en sein-romersk hellig bygning (Green 1986:218). Steinfiguren fra *Caer-Went* har spesielle øyne der øyeeplene er i reliff, omgitt av en oval fordypning. Nesen er rett og ørene markerte, og figuren ser ikke ut til å ha noe angitt hårskille. Ross mener at den nærmeste parallellen til hodet fra *Caer-Went* er *Rosslandsguden* (Ross 1967:88). Med unntak av ørene har de to steinhodene svært like trekk.

Green har omtalt en steinstøtte fra et kammer som trolig utgjorde en underjordisk helligdom i *Deal*, Kent (bilde 48). Kalkfiguren antas å være en gud eller gudinne, og også dette ansiktet er karakterisert som typisk keltisk (Green 1986:135). I det ovale kammeret ble det funnet gjenstander som antageligvis har blitt ofret, deriblant keramikk, dyre- og menneskebein som er datert til de to første århundrene e. Kr.. Det kan se ut som om steinstøtten har lukkede øyne, men i og med mangelen på detaljer trenger ikke dette nødvendigvis å antyde dyrking av de døde. Ross mener at kelterne kan ha drevet en form for fedrekult ved gravene, da disse ble oppfattet som helligsteder og boliger for de døde. Det er oppdaget romerske mynter og altere i bronsealdergraver, og Ross mener dette bør ses som et tegn på romersk interesse for keltisk historie (Ross 1967:58). Nå kan dette like gjerne tas til inntekt for anakult eller seinere tiders bruk av kulturminner, siden verken romerske mynter eller altere bør anses for å være forbeholdt romere. De keltiske druidene er tildelt en mystisk rolle som samfunnsledere og prester, men her er det viktig å ta kildekritiske forbehold til de skriftlige beretningene.



Nedtegnelsene om det keltiske samfunnet på de britiske øyene er ikke skrevet av kelterne selv, men bygger på utenforstående observasjoner fra romersk og gresk hold, i stor grad influert av Poseidonius' nedtegnelser fra det 2. århundre f. Kr.. I forbindelse med perioden som romersk provins er det interessant at det er funnet mange steinhoder i grenseområdet rundt Hadrians mur i Nord-England (ibid.).

Ved betegnelsen *typisk keltisk* kan det være greit å klarlegge mer spesifikt hvilke særtrekk dette innebærer. Hodene karakteriseres av store øyne og lange, smale neser. Mens noen av figurene kan ha markerte ører, hår og skjegg, er andre utstyrt med både to og tre hoder. Dermed opptrer det en rekke variasjoner innenfor den keltiske kulturens uttrykksformer. Lexow valgte seg ut de trehodede figurene uten pupiller og ører som det mest karakteristiske trekk for den keltiske kunsten (Lexow 1958). I Belgia og Nordøst i Frankrike er det funnet til sammen 30 steinhoder med tre ansikter fra 200- og 300-tallet e. Kr., mens det kjente sandsteinshodet fra *Corleck*, Country Cavan, er det eneste kjente steinhodet fra Irland (bilde 58). Dette hodet har et hull på undersiden som gjør det sannsynlig at det har vært festet til en steinsøyle eller lignende (jf. Rosslandsguden og sokkelen) (Ross 1967). Corleck-hodet anses som den nærmeste parallellen til de to jyske hodene med tre ansikter i granitt og de to små bronsehodene med tre ansikter funnet på Bornholm og i Himmerland i Danmark.

### 5.3.4 To danske steinhoder

Ross påpeker at de samme dateringsproblemene vi støter på i forbindelse med hodet fra Irland, gjør seg gjeldende også for de danske steinhodene. I følge henne bidrar spesielt de jyske hodene til å skape et inntrykk av sterk keltisk påvirkning i dansk jernalder (Ross 1967:93).

*Glejbjerghodet* fra Sør-Jylland er laget av finkornet granitt og har en diameter på 27 centimeter (Høgsbro Østergaard 1954). De tre ansiktene har halvkuleformede øyne under markerte øyenbryn (bilde 49). I tillegg til disse likhetene med Rosslandsguden har de jyske ansiktene kraftige neser uten markerte nesebor og fyldige, rette lipper. Hakene er tydelig utformet, og hodene har verken ører eller skjegg. Spesielle trekk ved hodene er de triangelformede diademene i pannen på to av ansiktene. Hodet står oppå en buet underligger i stein med et ansikt innrisset på framsida.

Funnomstendighetene til *Glejbjerghodet* var ukjente inntil Høgsbro Østergaards undersøkelser. Etter samtaler med tidligere beboere på gården, ble det slått fast at hodet var funnet i et grustak ved gårdsveien. Hvor steinsokkelen stammer fra er fortsatt et åpent spørsmål. Ved

Høgsbro Østergaards prøvegravning av grustaket fant han lite av interesse i det sterkt omrotede området. Opplysninger om et oppkomme like bortenfor grustaket kan muligens settes i sammenheng med steinhodet og tolkes som en hellig kilde (ibid.).

Det er funnet nok et hode av finkornet granitt med tre ansikter bare 15 kilometer fra Glejbjerg. *Brammingehodet* er med en diameter på 31 centimeter omtrent like stort som hodet fra Glejbjerg (bilde 50). Ansiktene på Brammingesteinen er mer ovale i formen og to av nesene er skadet. Her gjenfinner vi de samme panneornamentene som på Glejbjerghodet. Ornametet består av et triangel med en perle i midten som er et karakteristisk keltisk trekk som går igjen på flere av de danske fontemaskene (Rump 1974). Brammingehodet hørte også sammen med en steinsøyle, og en av historiene forklarer denne som en søyle hentet fra kirka. Hodets ukjente opphav har gitt grobunn for en rekke sagn med ønske om å forklare bakgrunnen. En diskusjon om tallene og bokstavene som er hugget inn imellom ansiktene brakte en geolog på banen. Han kunne slå fast at inskripsjonene var mindre forvitret enn selve hodet, og var med all sannsynlighet langt yngre enn hodets tilvirkningsdato (Høgsbro Østergaard 1954). Lexow tidsbestemte Glejbjerg- og Brammingehodene til folkevandringstid (Lexow 1958).

Vi ser at det er knyttet ulike sagn og fortellinger både til hodet fra Glejbjerg og Bramminge, og det er ikke vanskelig å finne fellestrekk mellom disse historiene og de som omgir Rosslandsguden. Ei av kyrne på gården døde da Glejbjerghodet ble plassert på loftet over fjøset. Til all forferdelse ble det oppdaget at hodet hadde falt ned fra den steinsokkelen den vanligvis sto på. En variasjon over samme tema finnes i sykdommen et av steintrauene i fjøsmuren påførte folk og buskap på Rossland. Granitthodet fra Glejbjerg sto seinere utstilt i gavlen på fjøset, og selv om steinfiguren var fryktet, var det knyttet enda mer redsel til hva som eventuelt kunne hende hvis den ble flyttet på (Høgsbro Østergaard 1954:56).

### **5.3.5 Bevarte trefigurer**

Øystein Johansen har treffende uttalt at trefigurene er så sjeldne at de rett og slett ”ikke eksisterer” (Johansen 1981). *Grimstadfiguren* er en rundskulptur av tre funnet på gården med samme navn i Skjeberg kommune i Østfold i 1979 (bilde 51). Eierne av gården skulle grave grøft til en kloakkledning få meter fra våningshuset da han støtte på eikestokken i et vått leirlag 1,8 til 2,0 meter under bakkenivået. Utifra pollenanalyse og C14-prøve er Grimstadfiguren datert til yngre romertid. Det ble foretatt en ettergravning for å prøve og avdekke

funnkonteksten nærmere. Stokken var antageligvis kommet drivende inn i den tidligere vika for så å synke ned og bli begravd på sjøbunnen (ibid.:73).

Den 116 centimeter lange eikestokken har et uthogd menneskehode i den ene enden. Pannen er kraftig markert og nesa rett og kvadratisk i snittet. Øynene har form av dype uthulninger. Ansiktet er utstyrt med barter og flippskjegg som viser at det er et mannshode. Markeringene stopper opp ved den innhogde halsen og antydningen til skuldre, ellers er det kun ei brukken grein som kan ha markert en fallos som skiller seg ut fra den reinbarkede kroppen. Johansen ser det som et uttrykk for en falloskult, en praksis han mener kan ha preget hele jernalderen. Grimstadfiguren tolkes som et gudebilde, trolig en fruktbarhetsgud. Han mener at eksistensen av slike personifiserte guder i eldre jernalder bør heves over tvil. Gudebildene har sannsynligvis vært vanlige selv om mangelfulle overleveringer har gjort dem til en sjeldenhet blant dagens funn (ibid.:79).

Størstedelen av de antropomorfe figurene i Nord-Europa stammer fra førromersk og romersk jernalder, og bruken nådde et høydepunkt i romertid (van der Sanden og Capelle 2001:11). Det er bare funnet to trefigurer fra folkevandringstid, fra Esbøl og Rude Eskildstrup i Danmark, mens den svenske Sundbornfiguren er den eneste som er tidfestet til vikingtid. Variasjonen i utførelsen av figurene fra romertid er som i andre perioder stor, og blant dem finner vi både mannlige og kvinnelige figurer. Det blir derfor vanskelig, om ikke umulig, å bruke stilistiske trekk til tidfesting av figurene. På grunnlag av funnkonteksten kan de til nå oppdagede antropomorfe figurene samles i to hovedgrupper: Den første gruppa består av figurer funnet i forbindelse med veifar, mens de resterende kan knyttes til kultsteder. Et kultsted defineres her som et sted hvor folk mente at overnaturlige krefter holdt til og hvor det ble utført regelmessige ritualer (ibid.:61). Slike steder er så langt arkeologisk påvist på seks steder i Jylland i Danmark og på tre steder i Nord-Tyskland. I forbindelse med én eller flere antropomorfe figurer er det funnet dyre- og menneskebein, noen ganger i kombinasjon med store våpenoffer som ved Esbjøl og Nydam. Både funnene fra Broddenbjerg, Forlev Nymølle og Braak inkluderer merkverdige steinstabler. Det store kultkomplekset i Oberdorla i Tyskland omfatter 70 atskilte kultsteder med rester av rektangulære alterlignende strukturer oppbygd av torv. Dette sammensatte kultområdet var i bruk gjennom hele eldre jernalder, og det ble funnet over 30 antropomorfe figurer her. Utgravningene ble foretatt mellom 1957 og 1964, men kun korte og midlertidige rapporter er hittil publisert (ibid.:69).

### 5.3.6 Alter og kar

Lexow er den første som bringer på bane en etter hvert velsitert formulering, nemlig den at hvis alteret er reist i forhistorisk tid, så har vi på Haugen det eneste kjente bevarte horget i Norden (Lexow 1964:83). Også Kari Støren Binns mener at alteret på Haugen samsvarer godt med det gammelnorske begrepet horgr (Støren Binns 1990). Horgr forklares som en helligdom av stein (Olsen 1915, Baudou 1989, Sognnes 2000, Näsström 2001). I skildringer av religionsskiftet finner vi hov og horg i det faste uttrykket ”brenna hóf og brjóta horga” (Näsström 2001:87). Dette skulle tilsi at hovet var bygd av tre, mens horget besto av stein. I den forbindelse kan det virke påfallende at den eneste norske parallellen til Skammelen som jeg kjenner til, nettopp ligger på et sted kalt Horja<sup>20</sup>. I Bergsvik i Molde kommune, et godt stykke ute i gårdens utmark, ligger et steinanlegg ved foten av det runde fjellpartiet Horja. Anlegget er kjent under navnet *Alteret i Horja* og består av en nærmest kubisk steinblokk oppå tre mindre steiner. Disse steinene er igjen lagt på øverste trinn av ei trapp som består av tre jevnstore steinheller plassert parallelt oppå hverandre. I overliggeren er det en avlang renne (Støren Binns 1990).

Det er funnet steinaltere sammen med antropomorfe trefigurer ved Forlev Nymølle og ved Rosbjerggaard ved Hobro i Danmark. Den kjente *Broddenbjergmannen* ble funnet ved et steinalter der det også var satt ned offerkar på alteret (bilde 52). Med dens karakteristiske utseende er det vanskelig å forklare Broddenbjergmannen som annet enn en fruktbarhetsguddom (Johansen 1981:84). Ved Hjeds sø i Nord-Jylland ble en antropomorf trefigur funnet sammen med et trefat som antas å være en offerskål.

Støren Binns som har brukt Lexows artikkel fra 1964 som kilde, samstemmer i at antydningene til skålgroper i det ene steinkaret vitner om kultbruk (Støren Binns 1990). Hvis karene er forhistoriske, er det nærliggende å tolke dem som blotekar. Lexow setter dem i sammenheng med Snorres beretning om blotet på Lade hvor blodet fra de ofrede hestene ble samlet i blodkar. Det oppsamlede blodet ble deretter brukt til å farge alterne, en blotning med ønske om fred og grøde (Lexow 1964). En annen tolkning er foreslått av Næss, som mener at steinkarene ble brukt som vanntrau for hester (Stavanger Aftenblad 21.6.2000). Jeg finner det problematisk at store steinkar som normalt ble oppstilt langs veien kunne havne oppi ura, og hvorfor de i 1880 ikke umiddelbart ble gjenkjent som vanntrau.

Funnkombinasjonen av steinkar og alter bidrar til dannelsen av en kontekst for steinhodet som leder tankene i retning av det før-kristne blotet. Denne koplinga kan betraktes som det beste argument for at gjenstandene stammer fra et kultsted. På den andre siden kan det hevdes

at de samla kulturminnene på Haugen danner et bilde som passer *for* godt til vår tids oppfatning av den hedenske kulten. Her kan det med rette innvendes at det virker lite konstruktivt å forkaste kulturminner som kan inkorporeres i mer folkelige forestillinger om jernalderens religion. Det vil være det samme som å argumentere for at slike funn er så sjeldne at de rett og slett ikke eksisterer. Hvis vi tenker på kulturminner som på grunn av sin opprinnelige sammenheng skulle være problematiske å bevare fram til vår tid, så må dette i høyeste grad gjelde for gjenstander som er brukt i den før-kristne kulten.

### 5.3.7 Skriftlige kilder

Gudebilder omtales i *Frankernes Historie* skrevet av biskop Gregor av Tours på slutten av 500-tallet. Her berettes det om dronning Chreodechilde som uttaler følgende til sin ektemann, kong Chlodovech 1.: ”*Gudene dere tilber er til ingen nytte. De har ikke engang kunnet hjelpe seg selv, for ikke å tale om andre. De er skåret ut av stein eller tre eller et gammelt stykke metall*” (van der Sanden og Capelle 2001:19-21).

Både Thietmar av Merseburg og Helmod av Bosau beretter om førkristne gudebilder. Her framstilles Gamle Uppsala som et hedensk senter med støtter av både Tor, Odin og Frøy. I det første århundre av vår tidsregning skriver Tacitus at germanerne ikke finner det passende å stenge sine guddommer inne i bygninger, og at germanske guder på grunn av sin storhet ikke ble framstilt med menneskelignende trekk (ibid.:72). Nå kan det imidlertid stilles spørsmål ved den romerske historikerens kjennskap til mer spesifikke nordiske forhold. Fra middelalder er det kjent et lovpålegg i Gulatingsloven om forbudet mot å ofre til hedensk gud eller på haug og horg (Ringstad 1991:142 , Näsström 2001:87). Med dette kan vi slå fast at de gamle førkristne skikkene fortsatt ble praktisert, uten at vi med sikkerhet vet hvor langt tilbake i tid det ble ofret til guder, horg og hauger.

Skriftlige kilder og sagamaterialet fra kristen tid er i noen tilfeller brukt som en til dels ukritisk bakgrunn for tolkninger av Rosslandsguden. Her finner vi også grobunn for den seiglivede sammenhengen som er ment å eksistere mellom Rosslandsguden og den norrøne guden Frøy (jf. kap. 4). Lexow levendegjør offerritualene som kan ha utspilt seg på Haugen ved å vise til Snorres beskrivelse av blotet på Lade (Lexow 1964). I Gísla Súrssonar saga hører vi om Torgrim som ble kalt freysgoði siden han holdt høstblot for Frøy, og i Ravnkjell Freysgodes saga møter vi nok en gode som hadde viet sitt hov til Frøy (Lid 1942:97, Näsström 2001:69). Goði kan oversettes til ”den som har med Gud å gjøre”, og allerede på

400-tallet dukker ordet opp i runeinnskrifter (Näsström 2001:66). Den kvinnelige formen av ordet er gyðja. I likhet med druidene hadde godene/gydjene de sakrale og juridisk lederrollene i det før-kristne samfunnet. Frøya kalles for blótgyðja, og på Island nevnes gydja Turid som vokter av et av hovedhovene spesielt knyttet til Frøykulten. I Olav Tryggvassons saga møter vi hester og hesteofringer i forbindelse med Frøydyrkelsen. Kong Olav hadde fått høre om et gudebilde av Frøy i Trøndelag som fortsatt var ubrudd. Da han og hans følge reiste dit for å ødelegge det, fikk de se noen hester som gresset ved kultstedet. Disse hingstene var viet til Frøy og inngikk i offerritualene (Lid 1942). Nils Lid knytter husgudene eller faksene fra Telemark og Setesdalen til Frøy, og han mener at Frøy kan ha vært en husgud og gårdsguddom.

### 5.3.8 Sammenfatning

Opphavet til forbindelsen mellom Rosslandsguden og Frøy skyldes i stor grad den koplinga flere forskere har gjort mellom en urgammel Frøykult og en vedvarende dyrking av trebilder eller husguder langt opp i nyere tid (Bø 1956:288)<sup>21</sup>. Dette henger gjerne sammen med et statisk syn på det enorme spennet i tid, blandet sammen til en genuin og kontinuerlig tradisjon. Magnus Olsens *Hedenske kultminder* fra 1915 kom i ei lagelig tid for de som søkte paralleller til det merkelige funnkomplekset fra Haugen på Rossland. Horget identifiseres her som en steinhop der et bilde av fruktbarhetsguden Frøy var reist. Det eneste som ikke faller på plass i forhold til en forklaring av Rosslandsguden og dens kontekst, er Olsens beskrivelse av Frøystøtten som et fallisk gudebilde laget av tre (Olsen 1915:274). Sammenhengen mellom Frøy som fruktbarhetsgud og figurer med falloser står svært sterk. Spørsmålet er vel heller hvor langt tilbake i tid denne kulten kan regnes som sentral. Bruken av retroperspektiv metode kan i uheldige tilfeller medføre et stillestående syn på jernalder, som til tross for et langt tidsløp framstår som et langt ”vikingtidsspør”, et bilde av en forgangen periode skrevet ned i politisk øyemed fra 1100-tallet og seinere. Jernalderen er kortere tilbake i tid enn den tida perioden varte.

Den nedsettende betegnelsen *avgudsbilder* ble tidligere brukt for å karakterisere de menneskelignende figurene. Fra midten av 1900-tallet er de oftere omtalt som *gudebilder*, og antatt å være stedsfortredere for guder og gudinner. Selve omtalen av steinhodet som Rosslandsguden reflekterer den gjengse holdningen til hodets karakter. Alternativt kan hodene ha framstilt krigere, som ansiktene på Nydamsskipene, eller heroiske og spesielt kraftfulle forfedre/formødre. Figurene er blitt oppfattet som erstatninger for overnaturlige vesener,

snarere enn billedlige framstillinger og gjengivelser av dem. Det virker sannsynlig at figurer som er funnet på kultsteder symboliserte guder. Når området rundt figurene undersøkes, kan det gjøres funn av offermat og ofrede gjenstander. Men døra må holdes på gløtt for at det også kan ha blitt lagt ned offer til døde aner, selv om jeg mener at denne kulten var tett knyttet til gravstedet (jf. Sognnes 2001:96). Viktige forfedre kan gradvis ha blitt til guder, og gudene kan ha blitt ansett som opphavelige stammødre og –fedre. Det er lite trolig at de store antropomorfe figurene har vært i privat eie. De har snarere fungert som brennpunkt for et større samfunn (van der Sanden og Capelle 2001:23-26). Kanskje representerte steinhodet fra Rosslund guddommelige krefter for folk bosatt innenfor et større område, utvalgt fra en rekke guddommer som en spesiell formidler og beskytter. Det er vanskelig å avvise tolkningen om en fruktbarhetssammenheng, og det er ikke merkelig at temaet ofte berøres i tenkte forhold mellom mennesker, guder og aner.

Støren Binns finner det fristende å tenke seg at Rosslundsguden kan være ment som en kombinasjon av en penis og et mannshode (Binns 1990) (jf. 5.3.3). Dette forslaget er en støtte for spørsmålet om Rosslundsgudens mannlighet. I den forbindelse kan det være greit å hente et eksempel fra det tyske kultkomplekset Oberdorla hvor en figur som kan sies å ha like ufeminine ansiktstrekk som Rosslundsguden, illustrerer problemet med kjønnsbestemmelse ut ifra hodet alene (bilde 55). Figurens kropp er derimot utstyrt med bryster, og etter jaktgudinnen Diana går hun under navnet *Diana fra Oberdorla* (van der Sanden og Capelle 2001:86). Generelt kan det påpekes at figurene i tre og stein er framstilt med enkle trekk, noe som samtidig signaliserer at detaljrikdom ikke nødvendigvis var viktig. Det var innforstått hvem figurene skulle representere. Tidens tann har også ofte bidratt til figurenes uniforme ansiktstrekk. Et unntak fra Rosslundsgudens mannlige karakter er representert i Lexows utsagn om at horgene alltid settes i nær forbindelse med Frøya<sup>22</sup>. Samtidig påpeker han det påfallende sammentreffet med de mange Frøynavnene i området (Lexow 1964:83). En tolkning der søskenparet opptrer om hverandre og er konsentrert rundt kulturminner og stedsnavn i samme område, kan stake ut en ny kurs framfor å forenkle tolkningen til en isolert guddom. De antropomorfe trefigurene med hull i kan illustrere en lignende tvetydighet i en og samme guddom eller mellom fruktbarhetspar.

Selv om det forekommer kulturminner som kan knyttes til hedensk kult, er vår kunnskap liten om hva menneskene trodde på, hvordan de utøvde sin religion og hvordan forholdet mellom mennesker og makter ble oppfattet. Dette kan kanskje være en grunn til at vi vektlegger å fokusere på selve navnet; spørsmålet om *hvem* kan komme til å virke langt viktigere enn *for hva* og *hvordan*. Problemet er at mange av figurene mangler en funn-

kontekst, enten i form av gjenstander eller strukturer. Det er oppstått mange sagn om hodenes bakgrunn for å prøve og forklare dem. Spørsmålet er om vi evner å se denne tolkningsrikdommen som en styrke framfor en svakhet; ikke som et vanskelig hav av spekulasjoner, men som levende og mangefasetterte forsøk på å tolke kulturminner inn i folkelige og faglige forståelseshorisonter. Den største trusselen mot vern av kulturminner er når historiene stilner hen og folks interesse blir omgjort til likegyldighet.

Samtidig som gjennomgangen ovenfor forhåpentligvis har bidratt til å åpne opp for flere mulige tolkninger av funnene fra Haugen, har jeg også prøvd å gjøre kulturminnene mindre merkverdige ved å peke mot mulige paralleller. Og paralleller er alt de kan sies å være. Vi kan ikke datere eller forklare eksakt ved å henvise til *det* funnet i *den* kulturen som oppviser størst likhet, og som mennesker på Rossland passivt kan ha mottatt fra fjerne strøk i fortida. Vi kan bare sannsynliggjøre at kulturminnene antageligvis hører til innenfor en bestemt periode. På grunnlag av hyppigheten av lignende funn kan vi foreslå å plassere Rosslandsguden i en eldre jernalderskontekst, mer spesifikt til romertid som er høydepunktet for antropomorfe figurer i Nord-Europa og sammenfaller med dateringen av hodene fra Caer-Went, Deal og Grimstad. Slik kan denne analysen kanskje føre til at vi står tilbake med enda flere spørsmål, og muligens bidra til belysning av de fortsatt oppsiktsvekkende kulturminnene fra Rossland.

## 5.4 SKÅLGROPER PÅ ROSSLAND

På den ene langsida av det mest kvadratiske steinkaret er det hugget inn ei skålgrop. Det kan være ytterligere to skålgroper, men disse er høyst usikre siden de er svakt markerte og grunne. I toppen av steinsokkelen er det ei dyp og jevn grop. På et lite berg mellom Haugen og Hustupto, sørvest for et nedlagt våningshus i gamletunet, er det et gropfelt som består av ni skålgroper. I toppen av den reiste steinen ved ferdselsveien sørover finnes det også ei skålgrop. Den siste mulige skålgropa er risset inn i en laus stein utenfor hustuftas nordlige vegg.

Skålgroper er som den vanligste typen helleristninger blant de kulturminnene som forekommer hyppigst, og de er samtidig vanskeligst å datere og tolke. De innhogde runde gropene, vanligvis med en diameter på 2-8 centimeter, viser stor spredning i tid og rom. Vi finner slike helleristninger i alle verdensdeler og i alle perioder av forhistorien. De eldste europeiske skålgropene vi kjenner til, ble funnet i en fransk barnegrav fra mousterienperioden



(70 000- 38 000 f. Kr.), mens de yngste skålgropene er funnet i middelalderkontekster (Innselset 1995:70, Lindgren 1999:41). Et annet element som åpner opp for en rekke tolkningsmuligheter, er de varierte sammenhengene gropene opptrer i. Skålgroper finnes sammen med andre helleristninger, enkeltstående, i graver eller som egne gropfelt. De er hogget inn i flate og hellende berg, på flyttblokker, reiste steiner og portable steingjenstander. De vanskelig daterbare sammenhengene gjør det ikke enkelt å tidfeste selve *produksjonen*. Det mest karakteristiske trekket ved gropene er at de har en lang og antageligvis variert brukstid. På Rossland er skålgropene et sammenbindende element mellom de ulike gruppene av kulturminner.

### 5.4.1 Lang tids bruk

Det finnes en del lokale sagn om gygra, kona til risen, som er ment å skulle forklare opphavet til gropsteiner. Når sola skinner på trollkjerringa blir både hun og det hun arbeider med forsteinet. Slik kan steiner med skålgroper forklares som ost eller deig forvandlet til stein med gygras avslørende fingermerker på (Næss 1978:12,18, Innselset 1995:24). Dette sammenfaller med de historiene jeg har hørt om Gygro, med det unntak at det på Rossland er selve trollkjerringa som har blitt forsteinet. Jeg tolker dette som muntlige levninger etter 1600- og 1700-tallets forsøk på å sette kulturminnene på stedet inn i en forståelig sammenheng. I historiene er Gygro koplet til Trollståvo på den andre siden av Hustupto, slik at kultur- og naturforekomster er smeltet sammen til en forklarende fortelling om dem begge.

Leif Grundberg retter et viktig søkelys mot den sammenblandingen som preger både allmennhetens og forskernes syn på kulturminner. Ulike tolkninger skapes og omskapes under gjensidig påvirkning, slik at hva som menes med *folkelig* i høy grad kan diskuteres (Grundberg 2000). Få kulturminner er forunt en så konkret rolle i samtiden som skålgroper, ettersom gropene har blitt tillagt en helende evne helt fram til 1900-tallet. Skålgroper går under navnet *älvkvarnar* i Sverige. En av grunnene til at de antas å hele sykdommer gjennom offer og ritualer, er troen på at plagene skyldes uhøvisk atferd ovenfor alvene. Ella Kivikoski mener at de gamle offersteinene eller älvkvernarna utifra beliggenheten kan dateres til jernalderens bosetning, og på finske gårder fra jernalderen er det påvist offersteiner med innhogde groper i (Kivikoski 1961:191, Sognnes 2001:95). I Luster og Sogn fortelles det om hvordan det fra gammelt av ble tømt blod i skålgropene etter slakting (Innselset 1995:23). Den lange brukstiden for skålgroper strekker seg dermed helt opp til vår egen tid. Skålgropene i Sverige er spesielt tallrike i Uppland og Västmanland, og fra begynnelsen av 1900-tallet

finnes det flere fortellinger om kloke kvinner som under besvergelses smørte gropene med fett og ofret mynter og nåler i dem. Da Grundberg dukket opp uanmeldt for å fotografere en gropstein i Himmata socken i Västmanland, lå det flere nylig ofrede mynter i gropene (Grundberg 2000)! I en beretning fra 1861 er gropsteinene kalt for alvealtere. Her som i flere andre gamle nedtegnelser om vedvarende ofring i skålgroper, er det *kloke kvinner* som handler på vegne av de syke i samfunnet (Innselset 1995:23, Lindgren 1999:41, Grundberg 2000:94-95).

#### **5.4.2 Fruktbarhetskult**

I tolkningen av skålgroper er formen på gropa gitt vide assosiasjoner. Fasongen på gropa er betraktet enten som en etterligning, en konkret eller en symbolsk beholder. Gropene kan ses som meningsbærende symboler og/eller tolkes som hjelpemidler til gjennomføring av ritualer (Grønnesby 1998:69). Gjennomgangen nedenfor er hovedsakelig basert på Sonja Innselsets oversikt fra 1995, der skålgroper i motsetning til flertallet av publikasjoner, ikke bare er viet et lite avsnitt, men er gjort til hovedtema for analysen. Kult og religion har alltid blitt ansett som sentrale forklaringselement i tolkningen av skålgroper, og mer spesifikt er gropene gjerne satt i forbindelse med ofring (Innselset 1995:22-23).

Skålgropene er tolket som et hjelpemiddel til utføringen av ritualer og anses dermed ikke som sentrum for kulten. Gropene kan ha fungert som oppsamlingssted for offer til guder og forfedre eller spilt en rolle i forbindelse med rituelle gjenstander. I den senere tid har det blitt vanlig å betrakte selve handlingen med å hogge ut groper som det sentrale for helle-ristningenes betydning (jf. Grønnesby 1998:69, Wangen 1999:200). Framfor en tolkning basert på et enten/eller kan skålgropa ha rommet et dypere og meningsfullt innhold om både handlingen og dens betydning.

Det foreligger et tidlig dokumentert forsøk på å tolke skålgroper i England fra 1699. Her ble gropene først oppdaget i nær forbindelse med keltiske graver, og dermed ble de ansett for å være offeraltere for druidene (Innselset 1995:25). Dette kan ses som starten på en lang tolkningstradisjon der ofring, ofte videre utdypet med ofring for å fremme fruktbarhet for jord og buskap, er en alminnelig oppfatning av skålgropene. Handlinger som knusing av frø til framstilling av alkoholholdige drikker til kultbruk har også vært foreslått, der steinmjølet fra uthulingen av gropene overførte steinens styrke og kraft til de som fikk det i seg (ibid.:26).

I den seinere tid har arkeologenes uttalelser om skålgropenes mulige betydningsinnhold blitt mer varsomme og diffuse. Men antagelser om fruktbarhetsfremmende bruk ser ut til å gå igjen

som en rød tråd i forklaringene av dem. Jens Jacob Asmussen Worsaa var den første i Norden som tolket skålgroper som kultisk-religiøse symbol. Han mente gropene inngikk i en kult for å oppnå beskyttelse og økt fruktbarhet fra gudene. Groper har også blitt tolket som symbol for vanndråper, solen, døden og formmessige omvendte gravhauger (Innselset 1995:27, Wold 2002:60). Skålgroper som er funnet i forbindelse med graver kan kanskje være et symbol på gjenfødelse, sorgbearbeidelse eller kommunikasjon med den verden den døde er på vei inn i.

Skålgroper har også blitt oppfattet som fysiske markeringer, enten som møtested, territoriemarkører eller markeringer over døde mennesker. Arkeologer som Gro Mandt, Einar Østmo og Ulf Bertilsson mener gropfeltene kan ha vært lokale kultplasser, mer konkret også sett i sammenheng med familier og individer (Sognnes 1995). Større felt med ristninger kan ha vært kultsteder i en sentrum-periferimodell, noe som kan bidra til å forklare helleristningenes utbredelsesmønstre. Uten å gå veien om sentrum-periferi modeller, kan vi anta at hugging av skålgroper markerte et sted som viktig for menneskene som befant seg i området. Marit Wold mener at skålgropene kan ha helliggjort og på sett og vis innviet berget for seinere bergkunstmotiver (Wold 2002:61). Framfor å se gropene som en form for innvielse, noe som ikke er aktuelt for Rosslandsmaterialet, kan gropene ha markert stedet som spesielt og hellig i seg selv, der stedet igjen kan ha bidratt til å gi betydning til utførelsen av ritualer (jf. Lillehammer 1996). Dette kan videre ses i lys av Wolds argument om at den ofte tette sammenhengen mellom groper, graver og gravplasser neppe er tilfeldig (jf. Jellestad Syvertsen 2002).

### **5.4.3 Skålgroper, livslyst og glede**

Sonja Innselset mener at skålgropa som symbol på det kvinnelige konkurrerer med offerstedsteoriene som den mest seiglivede tolkningen av kulturminnene (Innselset 1995:100). Skålgroper, det kvinnelige kjønn og fruktbarhet er bundet sammen til et dogme i helleristningsforskninga. De er tolket i forhold *til* Moder jord og andre fruktbarhetsgudinner, eller skålgropa ses som det sentrale element i ritualer utført *av* kvinner (Innselset 1995:104, Lindgren 1999:41). I den forbindelse kan det virke påfallende at det er kloke koner som gjentatte ganger nevnes i beretninger om ofring i skålgroper i historisk tid. I 1927 lanserer Oscar Almgren teorien om skålgropa som symbol på det kvinnelige kjønnsorgan, og det å hogge ut groper i stein kan ha vært en symbolsk fertilisering av Moder jord. Almgren har sammen med Glob blitt den fremste talsmann for tolkning av gropene som symboler på

kvinnelig fruktbarhet. Det vises til plasseringen av groper mellom beina på ristninger av kvinnefigurer og under halen på dyrefigurer (ibid.:26-27).

Britta Lindgren mener at helleristninger kan tolkes som et møte mellom den virkelige verden og den overnaturlige verden; et kommunikasjonssted der vi også kan finne ulike forsøk på å konstruere, omforme og overskride kjønnsforskjeller (Lindgren 1999). Begrepet gender brukes for å kunne diskutere sosialt konstruerte ulikheter som overskrider de biologiske kjønn; dikotomien mellom kvinne og mann (jf. 5.2.5). Gender kan forklares som historisk konstruerte og bevegelige kategorier for identifisering av individet i forhold til sosiale grupper (Lillehammer 1996b:62), og bringer tolkningen videre til den sammensatte måten mennesker skaper og skapes av en stedsidentitet. Vi tolker og omskaper gender i forhistorien i forhold til hvordan vi har erfart gender i egen tid og på eget sted; gendring er en refleksiv, lokal og kontekstuell handling (Hjørungdal 1994:142).

Et forslag går ut på at det vi i dag oppfatter som kjønnsmarkeringer, som falloser og skålgroper, kan være fortellende metaforer for overganger og endring gjennom ritualer (Lindgren 1999). Snarere enn merkelappene "mann" og "kvinne" kan små symbol som skålgroper stå som tegn for bestemte egenskaper som er erkjent og verdsatt der og da. Groper i forbindelse med menneskefigurer kan for eksempel være ment å markere at mennesket oppfattes, eller ønsker å oppfattes, som bugnende av fruktbarhet. Symbolene kan også tolkes som indikatorer på en overskridende livskraft, der fallosen kan uttrykke generell menneskelig livslyst og evne til handling uavhengig av biologisk kjønn (jf. Fuglestvedt 1999 for en inspirerende behandling av helleristninger og *libido*).

#### **5.4.4 Sammenfatning**

Det virker hensiktsmessig å knytte skålgroper til rituelle handlinger, der gropene i ettertid er blitt stående som symbol for slike handlinger. Gropene ble produsert og brukt gjennom lang tid og dermed tolket inn i en rekke ulike menneskelige kontekster. Likevel kan skålgropene ha virket familiære, som en slags synliggjøring av egen historie og medvirkning i forminga av en materiell, tilstedeværende fortid. Samtidig kan slike fleksible symboler ha rommet en rekke ulike tolkninger også innenfor samme tidsperiode. Grunnleggende symboler anvendt i det rituelle liv kan opptre som uklare for deltakerne, men likevel fremme følelsen av sosialt fellesskap<sup>23</sup>. Som Catherine Bell uttaler det:

*"ritual forms of solidarity are usefully promoted because they rarely make any interpretation explicit; that is, they focus on common symbols, not on statements of belief"*  
(Bell 1992:183).

Skålgropenes betydning har til tider trolig blitt fortettet innenfor klart avgrensede handlingsrammer. Mennesker med makt i samfunnet generelt og i ritualer spesielt har kunnet tilskrive dem og synliggjøre ulikt innhold til ulik tid.

Det er blitt hevdet at helleristninger utføres i stressperioder, som identitetsmarkører eller som meglere mellom gammelt og nytt (jf. Hesjedal 1990, Walderhaug 1994, Sognnes 1995, Prescott og Walderhaug 1995, Vevatne 1996). Hvis slike tolkninger legges til grunn for skålgropene på Rossland, kan gropene ha virket som brobyggere mellom gamle og nye former for ritualisering, samtidig som handlingene og gropenes materialitet kunne understreke stedets vedvarende eller nye betydning. Handling, symbol og sted skulle samsvare med ulike menneskers bevegelige identiteter, trolig knyttet opp mot forholdet til forfedre og guddommer. Gruppen, eller grupper i gruppen, kunne videreføre denne selvforståelsen gjennom hogging av skålgroper på nye viktige gjenstander som Gygro, steinen ved hustufta og steinkaret. Vi kan dermed anta at kakofonien av steder og ritualene som hørte sammen med dem ble relatert til hverandre i en kroppslig bevissthet og erfaring. Nye steder ble etablert som markører for kontinuitet i et rituelt landskap preget av endring<sup>24</sup>. Gjennom kontinuerlig ritualisering og en sammensatt materiell kultur ble Rossland et møblert sted som stadig kunne ommøbleres. Skålgropene blir dermed symboler på relasjoner mellom grupper av kulturminner som vi ellers ville tolket som atskilt tidsmessig, romlig og sosialt.

## **5.5 KONKLUSJON: SAMMENBINDENDE SKÅLGROPER?**

En tolkning av de ulike gruppene av kulturminner på Rossland er at de er uttrykk for ulike tiders markering av stedet som spesielt og muligens hellig. Teoretisk sett kan skålgropfeltet representere bronsealder, Hustupto eldre jernalder og Haugen yngre jernalder. Rom og tid forsterket hverandre gjensidig og trakk opp grenser mellom kulturminnene. Etter hvert begynte jeg imidlertid å se skålgroper som en helhet og et sammenbindende ledd mellom to vedvarende romlig og tidsmessig avgrensede steder. I skrivende stund går tankegangen mer i retning av at bruken av Haugen og Hustupto ikke bare overlapper hverandre, men at stedene kan ha vært to høyst levende rituelle knutepunkter samtidig. Kan den romlige nærheta tas til

inntekt for nærhet i bruk? Kan personene som var gravlagt i haugene på Hustupto, og da spesielt menneskene i langhaugene, ha utøvd viktige roller i ritualene på Haugen som levende og/eller døde?

Når vi betrakter ritualisering og materiell kultur som integrert i et sosialt system, kan dette produseres og reproduseres gjennom praksis og fortolkning av en opplevd virkelighet, av aktørenes væren i verden. Den sosiale strukturen framtrer i og med aktørenes refleksjoner over tidligere utførte handlinger, *i* deres praksis og *i* den menneskelige hukommelse (Giddens 1984:17, Wangen 1999:183), som er forent i den kroppslige erfaringen. Sosial struktur refererer til de eksisterende og enda ikke eksisterende regler og ressurser i samfunnet. Både overordna strukturer og løsrevne aktører er abstrakte, konstruerte begrep. Det er dette som ligger i *dualiteten* mellom struktur og aktør der den ene kun kan tolkes gjennom, og i kraft av den andre (jf. kap. 3). På samme vis som stedet Rossland har medvirket til strukturering av aktiviteter og medmenneskelige relasjoner, har dette virket tilbake, revitalisert og endret stedet over tid. Rituelle handlinger kan skape nye steder, nye rom for videreføring eller omskaping av det som anses for de mest sentrale eller ønskede kvaliteter og verdier ved et sted. Gjennom skålgroper, graver og fallossteiner festes kvalitetene fysisk til stedet, og danner paradoksalt nok grobunn for folks tolkninger, misforståelser og handlingsstrategier. Dette kan vi forsøksvis uttrykke som en kaotisk møblering og ommøblering som stadig pågår for å skape et identifiserende bindeledd mellom nåtid og fortid for dagens sokndøler. Slik blir gammel materiell kultur aldri for gammel til å uttrykke og gi mening til sosiale relasjoner i dagens samfunn.

## 6 AVSLUTNING

### 6.1 NÅTIDIG FORTID- FORTIDIG NÅTID

Gjennom stedet har jeg gjort fortida personlig og anskueliggjort vår aktive produksjon av ei fortid i nåtida. Stedet kan kanskje bidra til å avriste fortida fra en objektiv uskyld som aldri har eksistert. Stedet er politisk, sammensatt og i stadig bevegelse, for oss. Konstruksjonen av våre steder er sosiale prosesser hvor vi forhandler med oss selv og andre gjennom de omstendighetene vi befinner oss i, omstendigheter som vi dermed skaper. Vi former fortida og den former oss.

Forskningsperspektiv dannes utifra det vi anser som interessant, og det kan være vanskelig og oftest umulig å arbeide med noe vi ikke vil eller ikke kan se. Det er på dette området jeg mener å kunne gi et bidrag i dannelsen av stedet Rossland. Jeg tror ikke at jeg vil komme til å ”ødelegge” den lokale meningsproduksjonen ved å peke mot ei åpen fortid. Ved å problematisere fortida kan den kanskje bli mer inspirerende. Kan vi for eksempel ta det som en selvfølge at kvinnen var underlagt mannen? Antageligvis tenkte de ikke ”mann” og ”kvinne” på samme vis som oss. Kanskje Rosslandsguden ikke har noe å gjøre med Frøy i det hele tatt? Kanskje personen eller personene i Kjempehausen ikke var spesielt rike i materiell forstand? Kan skålgropene åpne opp for idéen at fortida også rommet glade folk, ikke bare mennesker som kun var opptatt av å skaffe sitt daglige føde? Kanskje det ikke var innsyn fra ferdsselsveien som var viktig for døde og pårørende, men utsikt over sjøen?

Akkurat som jeg følte meg malplassert i et sted uten kvinner, har jeg brukt fortida til å synliggjøre handlende aktører, kvinner så vel som menn, et sted som andre igjen kan komme til å føle seg utilpass i. Framfor å fokusere på nedarvede posisjoner har jeg valgt å vektlegge individuelle og sosiale egenskaper og kunnskaper som kan ha gått på tvers av våre kulturelle oppfatninger av kjønn, status og makt. Ved å synliggjøre forminga av ei nåtidig fortid kan jeg kanskje gjøre stedet mer flytende, flyktig og vanskeligere anvendbart som ensidige argumenter for en tidløs orden og enhet. Å stille spørsmål trenger ikke å bety at vi river ned og ødelegger. Vi kan være mer åpne for andre måter å tenke på uten å risikere og tape oss selv. Vi kan revitalisere og gi stedet stadig nye betydninger, skape bevegelige strukturer som gir rom for videre handling. Slik kan vi åpne opp for mer enn én tilbakevirkende versjon av oss selv som tillater oss å kunne ta flere retninger. Stedet er blitt til mobilitet; vi kan lære noe av fortida.

For at fortida skal bli åpen og relevant, må vi gi folk rom til å skape et eget sted. Vi bør vise interesse for hvordan ulike mennesker finner egne steder i konteksten av sin sosiale verden. Meningsproduksjon krever deltakelse, og hva vi evner å forestille oss setter grenser for hvem vi er og kan utvikle oss til å bli. En verden ordnet i enkle motsetningspar anviser mennesker inn i et ferdigsydd sosialt og politisk sted. En pasifiserende identitet hvor folk ikke blir betrodd makt og kunnskap til å skape et eget engasjert ståsted. Vår omgang med og bruk av den verden vi dermed løsrives fra, er preget av uklarhet og kompleksitet, og valg. Selv om ikke alle stiller med de samme forutsetninger til å forme og omforme den verden vi handler i, om ikke alle makter å være like deltakende i et mytisk landskap, vil alltid andre muligheter og strategier være innenfor rekkevidde.

Analysen har kretset rundt spenningen mellom fortida slik den kan ha vært (kap. 5), og dens fortsatte eksistens i nåtida (kap. 4) (Shanks 1995:170). Kapittel 2 risser kort opp en mulig geografisk kontekst for Rossland, mens diskusjonen av teorier om sted i kapittel 3 er et forsøk på å utvikle et verktøy for tenkning om fortid i nåtid. Stedet er med og former de sosiale sammenhenger vi handler i og utifra, slik at fortidsmennesker og kunnskapsproduksjonen om dem forankres i en kontekst. Stedet er en sammensmeltning av natur og kultur, som når det skapes et forståelig landskap utifra naturdannelser som tolkes som fruktbarhetspar. Stedet kan slik komme til å utgjøre sosiale møtepunkter som fortellinger om egen historie og identitet.

Undersøkelsen av den lokale meningsproduksjonen på Rossland skapte en del overraskelser underveis, og et teoretisk landskap bestående av en rekke ulike steder ble erstattet av et mytisk landskap som kan sies å dominere dagens tolkninger. Det mytiske landskap er influert av eldre faglige tolkninger. Men det blir feil å hevde at det er gårsdagens faglige tolkninger som setter hovedpreget på dagens landskap, som en nedlatende opposisjon mellom det stillestående ikke-faglige og det dynamiske faglige miljø, når det kun eksisterer noen få og eldre faglige uttalelser.

*”Indeed, the theory of archaeological representation asserts that non-academic forms of presentation are not merely by-products of academic research, but rather that they have their own way of participating in the process of making meaning” (Moser 2001:264).*



En lokal meningsproduksjon ble tatt med inn i en faglig diskusjon av kulturminnene på Rossland. Det mytiske landskap og det rituelle landskap skiller lag i argumentasjonsformen. Et framtrædende trekk ved de lokale tolkningene er en enhetlig og overbevisende presentasjon av fortida. Jeg ønsket et innblikk i hvordan ulike personer ville tolke stedet inn i egne forståelser. Samtidig er det her viktig å vise varhet overfor farene ved å lete etter én bakenforliggende og reduksjonistisk beveggrunn som koker et helt persongalleri ned i et logisk og totalt dominerende motiv. Steder som flerlokale mangeidentiteter fører oss ut i stadige forhandlinger med oss selv. Stedet kan komme til å oppleves som kontrastfylt. Som et eksempel på kompleksiteten i informantenes forhold til stedet kan det påpekes at samtidig som en av informantene kontrasterer seg opp i mot utøvere av en før-kristen kult, preges fortid og nåtid av likhet ved at det antas å ha eksistert like lite classeskille da som nå. Samtidig som grunneiere er stolte av gårdens kulturminner, kan området komme til å oppleves som fjernt, fastfrosset og stillestående unndratt fra egen bruk og utvikling. Dette er et dilemma som vil forsterkes ved at en strengt overordna faglig diskurs fortsetter å være oppslukt i jakten på en opprinnelig og fjern ”mening”. I kulturminnevernet vil hensynet til andre folks tolkninger kunne innebære en oppgradering av kulturminnene. Den største trusselen mot bevaring av fortidsminner er anonymitet (Zachrisson 1997).

En nedskrivning av ekspertrollen kan resultere i undrende spørsmål om hvilke gjevinster som kan høstes ved å studere ei fortid som handler om nåtida. En åpenhet overfor lokale meningsproduksjoner, trenger ikke å ende opp i total relativisme. Arkeologien har en unik mulighet til å studere mennesker i et langtidsperspektiv. Det forventes noe av oss som fagfolk, en oppgave som vil bli vanskelig hvis vi ikke mener at den materielle kultur yter en form for ”motstand” i tolkningene av de sammenhenger den har inngått i (Solli 1996a). Arkeologien befinner seg i et spenningsforhold mellom et kildemateriale som er tilstedeværende og ei fortid som er tapt. Materiell kultur har bidratt til å forme fortidige realiteter, og får betydning ved at vi tolker den inn i vår livsverden. Gjenstanden kan betraktes som et medium som genererer ny teori via mediet og konteksten (Gansum 1997:59).

I analysen av fortidige og rituelle steder på Rossland har jeg forsøkt å diskutere funnkontekster, mulige handlingssammenhenger og kulturminnenes relasjonelle forhold. Framfor å betrakte de ulike grupperingene som enkeltstående kronologiske holdepunkt på en visualisert tidstavle, har jeg forsøkt å oppfatte Rossland som et bebodd rom der kulturminnene har blitt plassert og forstått i relasjon til hverandre. Gravfeltet gjør døden nærværende i

landskapet, samtidig som de rituelle handlinger på Hustupto, ved skålgropene og på Haugen understreker gjensidigheten mellom liv og død. Personer med sentrale roller i utøvelsen av ritualene kan ha blitt stedt til hvile i gravene på åskammen, for så å bli tolket inn i nye sammenhenger av nye brukere av stedet.

## 6.2 NOK EN VANDRING PÅ ROSSLAND

I blid påskesol ankommer jeg et forandret Rossland. Hvert besøk er et møte med et nytt sted, et sted som alltid må omskapes i lys av erfaringer høstet utifra og mellom hver vandring. Stedet jeg bar med meg hjem fra forrige visitt endres under fraværet og transformeres ytterligere nå som jeg er tilbake. Jeg har mange steder i stedet. Som et sammensurium høstet fra møtet med mine informanter, med andre mennesker engasjert i stedet og med materielle paralleller som i utgangspunktet ikke nødvendigvis var paralleller, men som nå er vevd inn i min opplevelse av stedet.

Jeg står i gamletunet med en rekke nye spørsmål. Den viktigste endringen er muligens den at avstandene har blitt mindre. Jeg ser ikke lenger et landskap preget av markante grenser, der stedene framsto som ulike kronologiske uttrykk. Selv om kulturminnene ikke nødvendigvis er *oppført* på samme tid, har stedets brukere måttet forholde seg til, og *levd innenfor*, et landskap med synlig historie. Jeg kjenner stedet og er mye mer avslappet i forhold til hvor jeg skal starte vandringen. Rekkefølgen og styringen av opplevelsene er av mindre betydning nå som jeg mestrer omgivelsene på en helt annen måte ved å ha erfart dem mange ganger og på ulike måter.

En ny bruk av området har etterlatt synlige spor. Haugen har vært åsted for nyttårsfeiring og rakettoppskyting. Jeg forsøker å se over mot Hustupto, men vegetasjonen er for tett. Alteret står fritt og godt på det gressklede berget, som på en høytliggende lysning. Kontrasten til gropfeltets beliggenhet er påfallende. Det lille berget ligger ut mot en forsenkning i terrenget kalt *Liksteinsflådo*. Da jeg interessert spurte en av grunneierne om han visste noe mer om navnets bakgrunn, ble det forklart at de døde ble plassert der når de skulle fraktes ned til kirkegården. Kirkeveien løper her sørover fra gamletunet, og passerer den kutteklede Gygro der utsikten åpnes mot sør. Gygro har blitt et spennende element som vever sammen ulike tidligheter og makter å kombinere fallossymbolikk, skålgrop og kvinnenavn. På en høyde mellom Gygro og gamletunet står en klovstein i form av to store steiner vendt mot hverandre (bilde 1). Skålgropene kan ikke bare antas å ha hatt en variert bruk, også formen veksler fra

grunne, ujevne og vide til dype og regelmessige. Muligens kan de uttrykke et behov for å sette eget preg på handlingen og utformingen. Det ser ut som om de seks nederste gropene er utført parvis (bilde 9).

Bautasteinen ved foten av Hustupto er blitt en inkorporert del av den materielle kulturen oppe på åsen. Her tar jeg meg i å la min interesse for forhistorie overkjøre Lammahedlos langt seinere *gjenbruk*; en faglig hang til å ville utslette det enorme tidsrommet mellom opprinnelig opphav og nåtid. Som en nordlig, litt forskjøvet forlengelse på langhaug 3 er det kommet til en ny haug, og i den smale passasjen ned mot tufta slår det meg nok en gang at dette kunne utgjort en fin geil. Fortsatt er det et spesielt sted jeg beveger meg i, men analysen har ført til at stedet er blitt mindre merkverdig. Spesielt gjør dette seg gjeldene for hustufta og de omkringliggende gravene. Hustupto har gått fra å tolkes som et seremonielt sted til et boligområde; ikke som en oppstykkning i sakralt og profant, men sammenvevd i en levd hverdag. Har jeg da skapt et bilde av et roligere og mer reflektert liv, og samtidig bidratt til å gi mer liv til døden? De steder jeg stadig skaper virker tilbake på fortida og på nåtida. Det blir vanskelig å skille dem klart fra hverandre. Gravhaugene forener det individuelle og det kollektive. Det gravlagte individet kan betraktes som fellesskapets stedsfortreder i døden (Kyvik 2002:107). Ritualiseringa aktualiserer de døde på stadig nye måter, i stadig nye sosiale sammenhenger.

Vi er opptatt av gravfelts plassering i forhold til ferdselsveier, men glemmer lett de reisendes perspektiv. Hvordan var det å besøke et sted som Rossland til ulike tider? De store langhaugene vendt mot øst har krevd en annen type kunnskap enn det som er tilfellet for de umiddelbart synlige store rundhaugene på kanten ned mot ferdselsveien. Med langt mindre vegetasjon ville Skammelen oppe på Haugen tronet midt imot ferdafolk på vei nordover og sørover. Hvordan ble de ulike kultuminnene oppfattet i forhold til hverandre? Ble Rossland forstått utifra en kontekst som ligner den jeg har forsøkt å trekke opp? Det er vanskelig å si noe om ulike tiders forhold til stedet når de ikke har etterlatt synlige spor i form av materielle inngrep eller navngivning. Korset i berget,



Figur 7 Den gamle ferdselsveien. Foto Barbro I. Dahl

den reiste steinen Gygro og klovsteinen ovenfor er materielle levninger etter ulike tiders forsøk på å tolke omgivelsene, men selv om de er aldri så håndfaste, kan de ha inngått i et hav av ulike sammenhenger.

## Noter:

<sup>1</sup> Funnene fra Hauge og Bø/Kirkebø består av 2 skafthullsøkser, 2 tosidige steinøkser, flintredskaper, ornerte leirkarskår, slipestein i sandstein, skiferbryne, meisel av grønnstein, spinnehjul, bergartsøks, vestlandsøks og en forgyllt irsk bronsespenne (ØK- registreringene for gårdsnummer 55 og 56 i "Fornminner i Rogaland" 1977, topografisk arkiv).

<sup>2</sup> På Haneberg er det funnet ravperle, fragment av korsformet kølle av noritt, vespestadøks, brynefragment, slipt steinfragment, spinnehjul av kleber, støpeform av sandstein, spydspiss av jern med to mothaker, flintavslag, flintdolk og flintdolkfragment (ØK- registreringene for gårdsnummer 46 i "Fornminner i Rogaland" 1977, topografisk arkiv).

<sup>3</sup> Bergarten anortositt består av 90% plagioklas, og labradoritt er et plagioklas (Hochleitner 1991, Hamilton et al. 1992).

<sup>4</sup> En framtidstrettet streben er samtidig et kulturelt tankesett som kanskje først og fremst karakteriserer den moderne, vestlige hverdag, og som ikke automatisk kan projiseres over på fortidige levevis.

<sup>5</sup> "After all, institutions and socially produced spaces are always in a state of becoming; people do make history and produce places, do transform as well as reproduce, even if it is not necessarily their intention, even if there are unacknowledged conditions, even if they do so under structural circumstances, under power relations and social logics, that are not of their own choosing" (Pred 1990:30).

<sup>6</sup> Det kan i denne sammenhengen være fristende å spørre om vi sitter like fast i denne delen av det vestlige tenkesettet som det som kan sies å være tilfellet med evolusjonismen (Brattli 1993). Et bevisst ønske om å fri seg fra slike innarbeidede tankebaner kan vise seg å være et vanskelig prosjekt, men bør på den andre siden ikke avføde en defensiv holdning som hindrer nytenkning på området.

<sup>7</sup> I Merleau-Pontys fenomenologiske forsøk på å brolegge dualismens skille mellom egen bevissthet og den ytre verden tildeles kroppen sentral betydning. Vi eksisterer i verden gjennom vår kropp. All persepsjon er aktiv handling der vi oppfatter verden som et komplekst nett av hendelser og gjenstander som vi nettopp i kraft av vår kropp kjenner oss som en del av (Jensen og Karlsson 1998:81-82). Kroppen er noe unikt, samtidig som den er et allmennmenneskelig utgangspunkt for opplevelse.

<sup>8</sup> Heidegger plasserer mennesket i verden som et subjekt som skaper betydning og mening gjennom sine handlinger. Interessen for en gjenstand vil først og fremst være preget av vår bruk eller håndterende omgang med den. Vi oppnår en forståelse av det værende gjennom vår engasjerte involvering og håndtering av alt rundt oss (Krog 1995a:31). Mens Husserl, fenomenologiens grunnlegger, oppfattet den vitenskapelige og fysiske verden som tuftet på en sansbar eller synlig førvitenskapelig livsverden, mente Heidegger at denne livsverdenen igjen har en dypere bunn i de bruks- og betydningssammenhenger mennesket inngår i (Lübcke 82: 132-133, 138).

<sup>9</sup> Habermas forsøker å klargjøre innholdet i *sosial praksis* ved å utvikle begrepet *kommunikativ handling* (Habermas 1988:169-203). For kritikk av Habermas' kommunikative handlingsteori og hans syn på regler som innfelt innenfor den kommunikative handlingen, i motsetning til Wittgensteins poengtering av at reglers intersubjektivitet har et dypere feste i vår repeterte bruk av regelen i en delt livspraksis eller felles bruksmønster som *gjør* regelen til en regel, se Pålshaugen 1997:106-109. Våre bruksmåter får i kraft av at de er innvevd i en praksis en form for mønstergyldig karakter.

<sup>10</sup> Giddens har hentet inspirasjon fra en rekke retninger, deriblant *time-geographys* oppfatning av de daglige aktiviteters praktiske karakter og hvordan rutiner formes i sosial samhandling (Pred 1990:20).

I Garfields etnometologi kunne Giddens enkelt finne argumenter mot en reduksjon av mennesket til slave av en eller annen overordnet regel. Etnometologien er en form for utviding av Husserls fenomenologi og ble først utviklet av hans elev Schutz. I sentrum står den tatt for gitte kunnskapen som vi bygger opp gjennom erfaring og

---

som vi baserer våre handlinger på (Craib 1992:21). Garfield hadde som mål å vende sosiologiens oppmerksomhet bort fra strukturer og systemer for å se dem som konsepter produsert av folk, og ikke som det virkelige. Konseptene er skapt gjennom interaksjon og aktiviteter, først og fremst gjennom tale, noe som nedtones av Giddens. Når vi snakker, fornuftiggjør vi en stabil og ordnet verden hvor vi føler oss trygge (ibid.: 22). Ved å sette ord på og gi rasjonelle redegjørelser for våre handlinger, skapes et sted som vi føler oss hjemme i, som kan forstås og aksepteres av oss selv og andre. For Giddens danner dette grunnlaget for vår evne til å konstant reflektere over hva vi gjør, inkorporere kunnskap om oss selv og vår situasjon, for så å kunne endre våre aktiviteter i henhold til dette. Vi beveger oss inn i etnometodologiens tatt for gitte eller implisitte kunnskap; *kunnskap om hvordan*, i motsetning til *kunnskap om hva*. Vi vet ofte hva vi gjør og hvordan vi bør gå fram i ulike situasjoner, selv om vi ikke alltid kan redegjøre for hva vi gjør, eller framfor alt hvorfor.

For Giddens går Garfield vel langt i oppvurderingen av menneskets kunnskaper og handlekraft, med det resultat at Giddens savner noen former for strukturer eller rammeverk. Og her kommer Foucaults betoning av forholdet mellom makt og kunnskap inn, i form av agentenes ulike politiske posisjonering. En ting er at aktørene ses som aktive og kunnskapsrike, men samtidig er verken kunnskap eller makt jevnt fordelt blant oss. Alle aktører innehar ikke samme muligheter til å produsere, og ikke bare reprodusere sin hverdag. Samtidig vil nødvendigvis synet på hvilken deltakende evner vi reelt innehar variere fra person til person; i hvilken grad vi ser oss som skapere av våre steder. I denne sammenheng kan det pekes på nok en form for makt; Bourdieus symbolske makt, makten til å skape verden gjennom sine oppfatninger av den. Symbolsk makt gjør det mulig å tilegne seg det samme som kan oppnås ved hjelp av fysisk eller økonomisk styrke, men i dette tilfellet med de underordnedes godkjennelse (Bourdieu 1996). Samtidig er det viktig å ikke undervurdere folks evne til innsikt i egen livssituasjon og samfunnsorganisasjon.

<sup>11</sup> Det settes opp tre hovedformer for strukturer:

1. *Betydningsstrukturer* muliggjør kommunikasjon. For å kunne forstå hverandre drar vi på slike former for forståelse, noe som igjen kan transformere betydningsstrukturene og skape nye forståelsesprinsipper for videre kommunikasjon.
2. *Maktstrukturer* er de muligheter vi har for å påvirke andres handlinger i de retninger vi selv ønsker dem, med andre ord vår kapasitet til å bidra til endringer.
3. *Legitimeringsstrukturer* betegner vårt potensiale til å skape nye normer for fellesskapet gjennom våre handlinger (Craib 1992:48, Schanche 1998:172).

<sup>12</sup> Én av informantene fortalte at en rektor fra Sandnes, Sigmund Engen, kom til Rosslund for å se på gårdens fruktbarhetssymboler. Engen var svært opptatt av pinkesteiner/piggsteiner og klovsteiner, men rakk dessverre ikke å publisere dette før sin død (Kassett 1 - Informant A). To av informantene på den andre gården med fruktbarhetssymboler, hadde sett et fjernsynsprogram som forklarte bakgrunnen til de to kultuminnekategoriene (Samtale 8 - Informant H og I).

<sup>13</sup> En av informantene betrakter menneskene som brukte kulturminnene knyttet til før-kristen kultutøvelse som en kuriositet vi ikke har noe til felles med. Levningene dateres til før Kristi fødsel, mens den etterfølgende perioden er kjennetegnet av folkevandringer der semittiske folk kan ha bosatt seg i området. Det tidligere hedenske stedet ble ytterligere transformert ved at Rosslund ble lagt under bispesetet i Stavanger, og i langt nyere tid ble det holdt kristne friluftstevner i bakken nedenfor alteret.

<sup>14</sup> En tilsynelatende uenighet til tross, målet er det samme: ”*Folk som er annerledes er ikke farlige*” (Solli 2002:241).

<sup>15</sup> Lukes er opptatt av de kognitive dimensjonene ved utførelsen av ritualer, sammen med de ulike maktutøvelsene som ligger implisitt i dette. I likhet med Geertz, Turner og Douglas mener han ikke at ritualene kontrollerer, men heller *definerer* sosiale normer. Ritualene definerer bestemte former å se samfunnet på; som en fokusering på hvilke forhold som skal betraktes som spesielt betydningsfulle. Dette medfører også at oppmerksomheten tas bort ifra andre områder, siden enhver fokusering forutsetter at noe må forholde seg i skyggen (Bell 1992:175, 108-110).

<sup>16</sup> Langhauger er vårt begrep, ikke fortidsmenneskets begrep. Likevel tror jeg den langstrakte formen ikke bare står ut som noe eget for ettertidens tolkere, men var et bevisst valg som formidlet visse signaler også i det samfunn de gravlagte og de gravleggende tilhørte.

---

<sup>17</sup> I den 200 meter lange geilen på Ullandhaug var de fleste steinene fjernet ved dyrkning, men søkkene etter dem var godt synlige (Myhre 1980). På Vatland lå det et romslig kve på den største tuftas sørvestre side. Både kveet og den 80 meter lang geilen som gikk utifra dette var synlige som et lavt og nedsunket steingjerde (Petersen 1933:16). Passasjen i søkket nord for hustufta på Rosslund kan muligens ses i lys av en slik kontekst, enten steinene langs passasjens rygg er lagt slik fra naturens side eller av mennesker.

<sup>18</sup> I vikingtid ble det bygd gravhauger over hustufter som hadde blitt forlatt mot slutten av folkevandringstid, noe som kan forklares som *"the consecration of the former dwelling places of passed generations into sacred places for the living, in this way legitimizing control and ownership of land resources and territories"* (Lillehammer 1996b:71). Nå er det imidlertid ikke nødvendigvis slik at gravene alltid kan sies å være eldre enn husene. Ved nylig gjennomførte utgravningene på Austbø, Hundvåg ved Stavanger ble det funnet en eldre grav der døråpningen i det yngre romertidshuset var plassert (muntlig meddelelse fra O. H. Hemmendorf).

<sup>19</sup> Bergesen avslørte uansett dårlige kunnskaper om sin kones slekt siden han omtalte hennes oldefar som Abraham. Oldefaren hennes het Jonas Torstensen Rosslund. Far hans igjen hadde vært brorsønn av den tidlige omtalte Lars Brynildsen Rosland og overtok gården etter at Lars døde barnløs i 1780 (Rosland 1984).

<sup>20</sup> Noen har luftet muligheten for at det i Sokndal finnes to steinaltere (Petersen 1956, Støren Binns 1990). Til tross for beliggenhet i et spennende arkeologisk område, uttrykkes en viss skepsis til *alteret på Hanabergs* opphavlige karakter. Ved utgravning ble det funnet spannfremmet keramikk som daterer det merkelige anlegget til folkevandringstid (Petersen 1956). Steinene som tolkes som et alter, er omgitt av det som kan se ut som den murte ytterkanten av ei rektangulær tuft. Kanskje er det rettere å tolke hele anlegget som restene etter kammeret i ei langrøys.

<sup>21</sup> Samme sted omtaler Bø lappiske *sejter*, *seiter* eller *sieider*. Dette er steiner, klipper eller bergtopper der gudene hadde tilholdssted. I Finland og Russland kjennes det til seiter eller helligdommer oppbygd av flere steiner lagt oppå hverandre. Det fantes både steinguder og treguder, men steingudene ble sett på som mer hellige. Det kunne bygges altere ved steinseitene, og ofringen gikk ut på å smøre seiten med blod eller fett. Ved noen lappiske seiter er det gjort funn av gudebilder (Bø 1956:288-89).

<sup>22</sup> Lexow kan her være influert av Snorres omtaler av horgene som tilhørende gudinnene. Og i Eddadiktet Hyndleljod sier Frøya følgende om sin yndling Ottar: *"Han bygde meg en horg, stablet av steiner..."* (Hultgård 1993:237, Näsström 2001:86-87).

<sup>23</sup> Det kan også hevdes at ideologi vil kunne spille en vesentlig rolle i denne sammenhengen. Som Bell uttaler det, kan ideologi ses som bestemte praksiser der hensikten er å avgrense det hav av meninger som potensielt kan tillegges enkelte kulturelle uttrykk. Betydningen av ideologi har dermed beveget seg fra en mental tilstand til et sett av tillærte handlinger (Bell 1992:191).

En parallell finnes i Stylegars beskrivelse av et tegn som *fleraksentuelt*. En pluralitet eller krysningen av ulike sosiale aksenter i tegnet gir det dets livskraft, dynamikk og potensiale. Herskende samfunnsklasser vil forsøke å gjøre sitt syn til tegnets objektive og evige innhold for å kunne marginalisere de ulike sosiale verdiene som gir tegnet spenning og dermed redusere det til et *uniaksentuelt* ideologisk tegn (Stylegar 1997:77)

<sup>24</sup> Vektlegging av endring bør muligens ikke overdrives, siden opplevelse av forandring kontra kontinuitet er avhengig av person, ståsted og perspektiv.

---

## Litteraturliste:

- Aannestad, H. L. 1999 : *Her haver det i Fortiden været et mærkelig Sted – om bygdeborger og folketro*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Tromsø
- Agnew, J. A. 1989 : "The devaluation of place in social science." I: Agnew, J. A. og J. S. Duncan (red.): *The power of place*. Unwin Hyman, Boston
- Agnew, J. A. og Duncan, J. S. 1989: "Introduction" I: Agnew, J. A. og J. S. Duncan (red.): *The power of place*. Unwin Hyman, Boston
- Alcock, L. 1963 : "Celtic Archaeology and Art" I: E. Davies (red.): *Celtic Studies in Wales*. University of Wales Press, Cardiff
- Amundsen, L. 1972 : *Instituttet for sammenlignende kulturforskning 1922-1972*. Universitetsforlaget, Oslo
- Arkeologisk museum i Stavanger 1977 : *Fornminner i Rogaland, Sokndal. Rapport om topografisk-arkeologisk registrering for Økonomisk Kartverk*
- Artelius, T. 2000 : *Bortglömda föreställningar. Begravningsritual och begravningsplats i halländsk järnålder*. Riksantikvarieämbetet arkeologiska undersökningar skrifter 36 Gotarc. Series B. Gothenburg Archaeological Theses 15, Göteborg
- Bang-Andersen, S. 1999 : "Se helleristninger i Sokndal!" I: Opplev Dalane, *Stavanger Turistforenings Årbok 1999*
- Barrett, J. C., R. Bradley og M. Green 1991 : "*Landscape, monuments and society*." Cambridge University Press, Cambridge
- Barrett, J. C. 1994 : "*Fragments from antiquity*." Blackwell Publishers, Oxford
- Barrett, J. C. 1999: "The Mythical Landscape of the British Iron Age." I: Ashmore, W og A. B. Knapp (red.): *Archaeologies of landscape*. Blackwell Publishers, Oxford
- Barrett, J. C. 1999: "Chronologies of landscape" I: Ucko, P. og R. Layton (red.): *The Archaeology and Anthropology of Landscape*. Routledge, London
- Barrett, J. C. 2001 : "Agency, the Duality of Structure, and the Problem of the Archaeological Record." I: Hodder, I (red.): *Archaeological Theory Today*. Polity Press, Cambridge
- Barstad, S. O. 1992 [1941] : *Sokndal-bygden i tekst og billeder*. Nyutgivelse av Lions Club Sokndal
- Barthes, R. 1975 : *Mytologier*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo



- 
- Baudou, E. 1989 : "Hög- gård- helgedom. Mellomnorrland under den äldre järnålder." I: *Arkeologi i Norr 2/ 1989*, Institut för arkeologi, Umeå universitet
- Baudou, E. 1995 : "Politik, vetenskap och folkliga föreställningar. Olika syn på rannsakingarna- eksempelet Norrland." I: *KVHAA Konferenser 30/ 1995*, Stockholm
- Bell, C.1992 : *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford university Press, Oxford
- Bender, B. 1993 : "Stonehenge – Contested Landscapes." I: Bender, B. (red.): *Landscape: Politics and Perspectives*. Berg Publishers, Oxford
- Bender, B., S. Hamilton og C. Tilley 1997 : "Leskernick: Stone Worlds; Alternative Narratives; Nested Landscapes." I: *Proceedings of the Prehistoric Society Vol. 63*
- Bender, B. 1998: *Stonehenge. Making space*. Berg, Oxford / New York
- Bergstøl, J. 1995 : *Om gravrituale, makt og kjønn. En nytolkning av gravfeltet på Kvassheim*. Hovedfagsoppgave i nordisk arkeologi, Universitetet i Oslo
- Berge, R. 1920 : *Husgudar i Noreg*. Erik Gunleiksons Forlag, Risør
- Berger, P. L. og T. Luckmann 1991 [1966] : *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books, London
- Beverfjord, A. 2000 : "Historien om en bautastein." I: *Spor nr. 2/2000* , VM, Trondheim
- Binns, K. Støren 1990 : "Hvita helga steine- litt om eldre jernalders fruktbarhetskultus." I: *Spor nr.2/ 1990*, Vitenskapsmuseet i Trondheim
- Birkeli, E. 1932 : *Høgsætet. Det gamle ondvege i religionshistorisk belysning*. Dreyers grafiske anstalt, Stavanger
- Birkeli, E. 1943 : *Fedrekult. Fra norsk folkeliv i hedensk og kristen tid*. Dreyers Forlag, Oslo
- Birkeli, E. 1944 : *Huskult og hinsidighetstro: nye studier over fedrekult i Norge*. Skrifter utgitt av Det norske videnskaps-akademi i Oslo. II. Historisk-filosofisk klasse. 1943. No. I
- Bloch, M. 1995: "People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity." I: Hirsch, E. og M. O'Hanlon (red.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press, Oxford
- Bodenhorn, B. 1995: "Gendered Spaces, Public places: Public and Private Revisited on the North Slope of Alaska". I: Bender, B. (red.): *Landscape, Politics and Perspectives*. Berg Publishers, Oxford
- Bourdieu, P. 1977 : *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press
- Bourdieu, P. 1996 : *Symbolisk makt*. (Artikler i utvalg.) Pax Forlag A/S, Oslo

- 
- Bourdieu, P. 1998 : *Acts of Resistance*. Polity Press, Cambridge
- Bradley, R. 1993: "Altering the earth. The origins of monuments in Britain and continental Europe." *Society of Antiquaries of Scotland Monograph Series No.8*, Edinburgh
- Bradley, R. 2000: *An Archaeology of Natural Places*. Routledge, London
- Brattli, T. 1993 : "Evolusjonismen og det moderne: ein analyse av tilkomsten av arkeologien som vitenskapleg disiplin." Stensilserie B, nr.36, Magistergrad i arkeologi, Universitetet i Tromsø
- Brendalsmo, A. J. 1993 : "De døde lever..." I: *Spor nr. 1/1993*, Vitenskapsmuséet, Trondheim
- Broby-Johansen, R. 1967 : *Oldnordiske stenbilleder*. København
- Bull, E. 1980 : *Nordmenn før oss*. (6. Utgave), Tanum-Nordli A/S, Oslo
- Burström, M. 1995 : "Fornlämningars meningspluralism. Ett arkeologisk perspektiv på fornminnesuppteckningar." I: *KVHAA Konferanser 30*, Stockholm
- Burström, M. 1997 : "Disiplinating the past. The antiquarian striving for interpretative supremacy." I: *Current Swedish Archaeology nr. 5/1997*
- Burström, M., Winberg, B. og T. Zachrisson 1997 : *Fornlämningar och folkminnen*. Riksantikvarieämbetet, Stockholm
- Bø, O. 1956 : *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, bind 1. Gyldendal norsk forlag, Oslo
- Børsheim, R. 1999 : "Gravene på Gausel." I: *Frå haug ok heidni nr.4/1999*, Tidsskrift for Rogalands arkeologiske forening
- Carmichael, D. L. 1994: "Places of power: Mescalero Apache sacred sites and Sensitive areas." I: Carmichael, D. L., Hubert, J., Reeves, B. og A. Schanche (red.): *Sacred Sites, Sacred Places*. Routledge, London
- Carmichael, D. L., Hubert, J., Reeves, B og A. Schanche (red.) 1994: *Sacred Sites, Sacred Places*. Routledge, London
- Casey, E. S. 1993 : *Getting back into place*. Indiana University Press
- Chapman, J. 1988 : "From "Space" to "Place": A mode of dispersed settlement and neolithic society." I: "Enclosures and Defences in Neolithic of Western Europe." *BAR International Series 403 (i)*
- Christie, W. F. K. 1837 : "Om en hos Almuesmænd paa Landet herskende Overtroe." I: *Urda nr. 1/1837*

- 
- Christophersen, A. 2000 : "He is dead, but he won't lay down. Om globalt kulturminnevern, lokalt demokrati og vestlig kulturimperialisme." I: *Primitive Tider 2000*
- Cohen, A. P. and J. L. Comaroff 1976: "The Management of Meaning: On the Phenomenology of Political Transactions" I: B. Kepferer (red.) *Transaction and Meaning*. Institute of the Study of Human Issues, Philadelphia
- Connerton, P. 1989 : *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge
- Cooney, G. 1999: "Social landscapes in Irish prehistory" I: Ucko, P. J. og R. Layton (red.): *The Archaeology and Anthropology of Landscape*. Routledge, London
- Cosgrove, D. 1989: "Power and place in the Venetian territories" I: Agnew, J. A. og J. S. Duncan (red.): *The power of Place*. Unwin Hyman, Boston
- Craib, I. 1992 : *Anthony Giddens*. Routledge, London
- Craik, K. 1986: "Psychological reflections on landscape" I: Penning-Rowsell, E. C. og D. Lowenthal (red.): *Landscape meanings and values*. Allen and Unwin, London
- Dahl, J. Sømme 1982 : "Sokndals geologi." I: *Fra Haug ok heidni nr.2/ 1982*
- Davies, E. (red.) 1963 : *Celtic Studies in Wales*. University of Wales Press, Cardiff
- Dibdin, M. 1994 : *Dead Lagoon*. Faber & Faber, London
- Dietrich, M. 2000 : "Das Holzfigurenpaar und der "Brandplatz" aus dem Aukamper Moor bei Braak, Kreis Ostholstein." I: *Offa bind 57/ 2000*, Kiel
- Dommasnes, L. H. 1991 : "Arkeologi og religion." I: Steinsland, G., Drobin, U., Pentikäinen, J. og P. Meulengracht Sørensen (red.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense Universitetsforlag
- Dommasnes, L. H. 2001 : *Tradisjon og handling i førkristen vestnorsk gravskikk. II, Fra Vereide til vikingtid*. Arkeologiske avhandlinger og rapporter fra Universitetet i Bergen; 5
- Doniger, W. O'Flaherty 1988 : *Other peoples` myths : the cave of echoes*. Macmillan, New York
- Eikeland, I. B. 1955 : "Fassgarbyen i Sokndal." I: *Ætt og Heim 1955*, Rogaland historie- og ættesogelag, Dreyer A/S, Stavanger
- Eriksen, A. 1997 : *Minner fra den evige stad*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Eriksen, A. 1999: *Historie, minne og myte*. Pax Forlag A/S, Oslo

- 
- Eriksen, T. Hylland 1996 : *Kampen om fortiden: et essay om myter, identitet og politikk.* Aschehoug, Oslo
- Eyles, J. 1995: "(Secret) Agents: Re-centring the Subject in Human Geography" I: Bivand, R. og K. Stokke (red.): "Investigating the Local: Structure, Place, Agency." *Geografi i Bergen. Serie B: Monografier fra Institutt for geografi - Bergen Nr.1*
- Fabech, C. 1991 : "Samfundsorganisation, religiøse ceremonier og regional variation" I: Fabech, C. og J. Ringtved (red.): "Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i Romersk Jernalder og Folkevandringstid." *Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXVII, 1991* Jysk Arkæologisk Selskab
- Fabian, J. 1983 : *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects.* Columbia University Press, New York
- Falck, T. 2000 : *Havna som sted. En diskusjon om hybriditet og mobilitet i arkeologi.* Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Tromsø
- Farbregd, O. 1979 : "Perspektiv på Namdalens jernalder." I: *Viking 43/ 1979*, Norsk arkeologisk selskap, Oslo
- Farbregd, O. 1988 : "Kvinneliv i vikingtid: Kven var kvinnene som ligg i langhaugar?" I: *K.A.N. Kvinner i arkeologi i Norge nr.7*
- Farbregd, O. 1993 : "Gravskikk: Vrimmel av variasjon." I: *Spor nr. 1/ 1993*, Vitenskapsmuséet, Trondheim
- Fardon, R. (red.) 1985 : *Power and Knowledge: anthropological and sociological approaches.* Scottisch Academic Press, Edinburgh
- Fjermestad, J. 2002 : *Den som ingen fortid eier – den har heller ingen framtid.* Hovedfagsoppgave i teatervitenskap, Universitetet i Oslo
- Foucault, M. 1972 : *The Archaeology of Knowledge.* Tavistock Publications, London
- Fraser, S. M. 1998 : "The Public Forum and the Space Between: the Materiality of Social Strategy in the Irish Neolithic." I: *Proceedings of the Prehistoric Society Vol. 64*
- Friedland, R. og D. Boden (red.) 1994 : *NowHere: space, time, and modernity.* University of California Press, Berkely
- Fuglestad, O. L. og Mørkeseth, E. I. 1997: "Et semiotisk perspektiv på forskningsprosessen og på forskerens rolle i felten." I: Fossåskaret, E., Fuglestad, O. L. og T. H. Aase (red.) *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data.* Universitetsforlaget, Oslo
- Fuglestvedt, I 1999 : "Adoranten, veltigeuren og andre dødelige" I: Fuglestvedt, I., Gansum, T. og A. Opedal (red.): "Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen." *AmS-Rapport IIA*, Arkeologisk museum i Stavanger

- 
- Fuglestvedt, I. 1997 : ”Mellom hedendom og kristendom – mellom ættesamfunn og kongerike.” I: Fuglestvedt, I og B. Myhre (red.): ”Konflikt i forhistorien” *AmS-Varia* 30, Arkeologisk museum i Stavanger
- Gadamer, H. G. 1988 : *Truth and Method*. Sheed and Ward, London
- Gansum, T. 1996 : ”Strukturasjonsteori- om arkeologers behov for handlingsteori.” I: *META* nr. 3/ 1996
- Gansum, T. 1997 : ”Gjenstanden og dens meningsinnhold.” I: Selsing, L. (red.): ”Fire fragmenter fra en forhistorisk virkelighet” *AmS-Varia* 31, Arkeologisk museum i Stavanger
- Gansum, T., G. Jerpåsen og C. Keller 1997 : ”Arkeologisk landskapsanalyse med visuelle metoder” *AmS-Varia* 28, Arkeologisk museum i Stavanger
- Garwood, P., Jennings, D., Skeates, R. og J. Toms 1991 : *Sacred and Profane*. Oxford University Committee for Archaeology Monograph No.32/ 1991
- Gazin-Schwartz, A. og C. J. Holtorf (red.) 1999 : ”As long as ever I`ve known it...” I: Gazin-Schwartz, A. og C. J. Holtorf, C. J. (red.) : *Archaeology and folklore*. Routledge, London
- Geelmuyden, A. K. 1989 : *Landskapsopplevelse og landskap: Ideologi eller ideologikritikk?* Doctor Scientarium Thesis, Institutt for Landskapsarkitektur, Norges Landbrukshøgskole, Ås
- Giddens, A. 1984 : *The constitution of society*. Polity Press, Cambridge
- Giddens, A. 1998 : *The Third Way*. Polity Press, Oxford / Cambridge
- Giddens, A. 2000 : *Runaway World*. Routledge, New York
- Gjessing, G. 1948 : ”Guden med det ene øye.” I: *Viking* 12, 1948
- Gosden, C. 2001 : ”Postcolonial Archaeology: Issues of Culture, Identity, and Knowledge.” I: Hodder, I.(red.): *Archaeological Theory Today*. Polity Press, Cambridge
- Green, M. 1986 : *The Gods of the Celts*. Allan Sutton, Gloucester
- Grieg, S. 1954 : ”Amuletter og gudebilder.” I: *Viking* 18, 1954
- Groseth, L. 2001 : *Å finne sted. Økonomiske og rituelle landskap i Telemark i sen-neolitikum og bronsealder*. Varia nr. 53, Universitetets Oldsaksamling, Oslo
- Grundberg, L. 2000 : ”Älvkvarnskult och offerkällor” I: Ersgård, L. (red.): ”Människors platser: tretton arkeologiska studier från UV.” *Rikantikvarieämbetets Skrifter, Arkeologiska undersökningar nr. 31*, Stockholm

- 
- Gräslund, A.-S. 1991 : ”Arkeologi som källa för religionsvetenskapen. Några reflektioner om hur gravmaterialet från vikingatiden kan användas.” I: I: Steinsland, G., Drobin, U., Pentikäinen, J. og P. Meulengracht Sørensen (red.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense Universitetsforlag
- Grønnesby, G 1998 : *Helleristningene på Skatval. Ritualer og sosial struktur*. Gunneria 73, NTNU Vitenskapsmuseet, Trondheim
- Gullichsen, B. 1929 : ”Streiftog gjennom Dalene fra hav til hei. Natur og levevilkår.” I: *Stavanger Turistforening Årbok 1929*
- Gustafson, L. 1993 : ”Kvinnene i langhauger.” I: *K. A. N. Kvinner i arkeologi i Norge nr. 16*
- Gustafson, L. 1994 : ”Kultiske landskap? Om to landskap på Romerike.” I: *Nicolay nr.64A/ 1/ 1994*
- Habermas, J. 1990 : *Kommunikativt handlande. Texter om språk, rationalitet och samhälle*. Redigert av Molander, A., Daidalos, Göteborg
- Hagen, A. 1983 : *Norges oldtid*. 3. Utgave, J. W. Cappelens Forlag A/S, Oslo
- Halbwachs, M. og Coser, L. A. 1992 : ”On collective memory”. *The Heritage of Sociology*. The University of Chicago Press, Chicago/ London
- Hamilton, W. R., A. R. Wooley og A. C. Bishop 1992 : *Minerals, rocks and fossils*. Hamlyn, London
- Hannerz, U. 1973: *Lokalsamhället och omvärlden*. Rabén & Sjögren, Stockholm 1973
- Haraldsen, T. H. 1982 : ”Mennesker og miljø i Sokndal fra steinalder til vikingtid.” I: *Frå haug ok heidni nr.2/ 1982*, Tidsskrift for Rogalands arkeologiske forening
- Harvey, P. 1996 : *Hybrids of modernity*. Routledge, London
- Hastrup, K. 1998: *A Place Apart. An Anthropological Study of the Icelandic World*. Clarendon Press, Oxford
- Haug, S. 1998 : ”Rituelle landskap.” I: *Nicolay nr. 75/ 1988*
- Hedeager, L. 1999 : *Skygger av en annen virkelighet. Oldnordiske myter*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Heidegger, M. 1963 [1929] : *Sein und Zeit*. Niemeyer, Thübingen
- Heidegger, M. 1971 : ”Building Dwelling Thinking.” I: Heidegger, M. *Poetry, Language, Thought*. Harper Collins, New York

- 
- Henriksen, J. E. 1995 : *Hellegrupene: fornminner fra en funntom periode*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Tromsø
- Hesjedal, A. 1990 : *Helleristninger som tegn og tekst. En analyse av veideristningene i Nordland og Troms*. Magistergradsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø
- Hirsch, E. 1995: *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press, Oxford
- Hjørungdal, T. 1992 : ”Mot et nytt bilde av eldre jernalder.” I: *Nytt om kvinneforskning Nr. 1/1992*
- Hjørungdal, T. 1994 : ”Poles Apart. Have There Been Any Male and Female Graves?” I: *Current Swedish Archaeology Vol. 2/1994*
- Hobsbawm, E. og T. Ranger 1983 : *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press
- Hochleitner, R. 1991 : *Mineraler og krystaller*. Cappelen naturhåndbøker. J. W. Cappelen Forlag, Oslo
- Hodder, I. 1989 : ”Post-modernism, post-structuralism and post-processual archaeology.” I: Hodder, I. (red.): *The meaning of Things*. One World Archaeology No. 6, London
- Hodder, I. 2001 : ”Introduction: A Review of Contemporary Theoretical Debates in Archaeology.” I: Hodder, I (red.): *Archaeological Theory Today*. Polity Press, Cambridge
- Hofseth, E. Høigård 1988 : ”Liten tue velter stort lass. Problemer knyttet til manns- og kvinnegravenes fordeling i Nord-Rogaland.” I: Solheim Pedersen, E. (red.): ”Artikkelsamling II.” *Ams-Skrifter 12/1988*, Arkeologisk museum i Stavanger
- Hofseth, E. Høigård og Lundstrøm, I. 1985 : ”Viva på Hå.” I: *AmS-Småtrykk 16/1985*, Arkeologisk museum i Stavanger
- Hoftun, O. 1995 : ”Jernaldersamfunnets kvinnelighet.” I: *K.A.N. Kvinner i arkeologi i Norge*
- Holm, I. 1998 : ”Oseberghaugen- en iscenesettelse av mytologien i landskapet.” I: *Nicolay nr. 74/1988*
- Holtmark, A. 1956 : *Studier i norrøn diktning*. Oslo
- Hubert, J. 1994: ”Sacred beliefs and beliefs of sacredness” I: Carmichael, D. L., J. Hubert, B. Reeves og A. Schanche (red.): *Sacred Sites, Sacred Places*. Routledge, London
- Hultgård, A. 1993 : ”Altskandinaviske Opferrituale und das Problem der Quellen” I: Ahlbäck, T. (red.): *The Problem of Ritual*, The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo

- 
- Høeg, H. I. 1999 : "Pollenanalytiske undersøkelser i Rogaland og Ersdal i Vest-Agder." I: Selsing, L. og G. Lillehammer (red.) "Museumslandskap. Artikkelsamling til Kerstin Griffin på 60-årsdagen." *AmS-Rapport 12A*, Arkeologisk museum i Stavanger
- Høgestøl, M. 1983 : *Gravskikk og kjønnsrelasjoner*. Avhandling til magistergrad i nordisk arkeologi, Universitetet i Oslo
- Hårdh, B. 1993 : *Grunddragen i nordens förhistoria*. University of Lund, Institute of Archaeology, Report Series No. 47, Lund
- Ingold, T. 1993: "The temporality of the landscape." I: Bradley, R. (red.): "Conceptions of Time and Ancient Society." *World Archaeology Vol. 25, no. 2*
- Innselset, S. 1995 : *Skålgropristninger. Ein analyse av helleristningane i Valdres – distribusjon, kontekst og tid*. Hovudfagsoppgåve i arkeologi, Universitetet i Bergen
- Innselset, S. 1995 : "Skålgropa – kvinnesymbolet i bergkunsten?" I: *K.A.N. Kvinner i arkeologi i Norge nr. 19-20/ 1995*
- Jackson, J. B. 1986: "The vernacular landscape." I: Penning-Rowsell, E. C. og D. Lowenthal (red.): *Landscape meanings and values*. Allen and Unwin, London
- Jensen, O. W. og H. Karlsson 1998 : *Aktuell samhällsteori och arkeologi: introduktion till processuellt och postprocessuellt tänkande*. I: GOTARC Serie C, Arkeologiska skrifter nr. 20/ 1998, Göteborg universitet
- Johansen, A. 1988 : "Mytiske landskap." I: *Profil nr.2/ 1988*
- Johansen, A. B. 1988 : "Tverrvitenskap." I: *Arkeologiske Skrifter, Historisk Museum nr.4/ 1988*, Bergen
- Johansen, A. B. 1993 : "Hardangerviddaprojektet. Hensikt og resultater." I: *Heimen nr.1/1993*
- Johansen, Ø. 1980: "En rundskulptur i tre fra Skjeberg i Østfold" I: *Viking 44/ 1980*, Norsk Arkeologisk Selskap, Oslo 1981
- Johansen, Ø. 1991 : "Religionsarkeologi og aktuelle problemstillinger." I: Steinsland, G., Drobin, U., Pentikäinen, J. og P. Meulengracht Sørensen (red.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense Universitetsforlag
- Johnsen, H. og B. Olsen 1992 : "Hermeneutics and archaeology: on the philosophy og contextual archaeology." I: *American Antiquity Vol. 57, No. 3, 1992*
- Kaul, F. 1990 : "Broddenbjergmanden." I: P. Kjærum og R. A. Olsen (red.) *Oldtidens Ansigt*. Det kongelige Nordiske Oldskriftselskab, Jysk Arkæologisk Selskab
- Keesing, R. M. 1981 : *Cultural Anthropology. A contemporary Perspective*. 2. utgave, Holt, Rinehart and Winston, Inc., Orlando



- 
- Keesing, R. M. 1987: "Anthropology as Interpretive Quest." I: *Current Anthropology Vol. 28, No. 2*,
- Keith, M. og Pile, S. 1993 : "The politics of place" I: Keith, M og S. Pile (red.): *Place and the politics of identity*. Routledge, London
- Keller, C. 1978 : *Arkeologi – virkelighetsflukt eller samfunnsforming*. Universitetsforlaget, Oslo
- Kepferer, B. (red.) 1976: *Transaction and Meaning*. Institute of the Study of Human Issues, Philadelphia
- Kivikoski, E. 1961 : *Finlands förhistoria*. Almqvist & Wiksell/Nordstedts, Stockholm
- Knapp, A. B. og W. Ashmore 1999 : "Archaeological Landscapes: Constructed, Conceptualized, Ideational" I: Ashmore, W. og A. B. Knapp (red.): *Archaeologies of landscape*. Blackwell Publishers, Oxford
- Kovacik, J. J. 1998 : "Collective Memory and Pueblo Space." I: *Norwegian Archaeological Review Vol. 31, No. 2, 1998*
- Krogh, E. 1995 : *Landskapets fenomenologi*. Doctor Scientarium Theses 15, Institutt for økonomi og samfunnsfag, Norges Landbrukshøgskole, Ås
- Krogh, M. H. 1999 : *Tradisjoner, landskap og folk. Om kulturminner og kulturminnevern i Berlevåg*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Tromsø
- Kyvik, G. 2002 : *Begrepet Livsverden – Fenomenologiske perspektiver*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Bergen
- Lagerlöf, A. 1991 : "Gravskicksförändringar = religiösa förändringar = samhällsförändringar?" I: Steinsland, G., Drobin, U., Pentikäinen, J. og P. Meulengracht Sørensen (red.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense Universitetsforlag
- Lagerlöf, A. 1991 : "Är gravmaterialet användbart för sociala analyser eller säger det mer om riter och ceremonier?" I: Fabech, C. og J. Ringtved (red.): "Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i Romersk Jernalder og Folkevandringstid." *Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXVII, 1991*, Jysk Arkæologisk Selskab
- Layton, R. og Ucko, P. J. 1999 : "Gazing on the landscape." I: Ucko, P. J. og R. Layton (red.): *The Archaeology and Anthropology of Landscape*. Routledge, London
- Lexow, J. H. 1958 : "Trehodete guder og djevler i Norden." I: *Stavanger Museums årbok 1957*
- Lexow, J. H. 1964 : "Rosslandsguden." I: *Frå haug ok heidni nr.2/ 1964*, Tidsskrift for Rogalands arkeologiske forening

- 
- Lid, N. 1915 : ”Gudar og gudedyrking.” I: Olsen, M. *Hedenske kultminder i norske stedsnavne*. Videnskapsselskapets Skrifter II, Historisk- filosofisk klasse No. 4/ 1914, Kristiania 1915
- Lid, N. 1942 : *Nordisk kultur*, bind XXVI. Religionshistorie. H. Aschehoug & Co.s Forlag, Oslo
- Lien Hanssen, B. 1995: ”Selection Criteria, Cultural Landscape and Place”, I: Bivand, R. og K. Stokke (red.): ”Investigating the Local: Structure, Place, Agency.” *Geografi i Bergen Serie B: Monografier fra Institutt for geografi – Bergen Nr.1 (1995)*, Bergen
- Liestøl, A. 1972 : ”Innskifta på Eiksteinen.” I: *Stavanger Museum Årbok 1972*
- Lillehammer, G. 1988a: ”Kvinnebønder i Nordens forhistorie.” I: *K.A.N. Kvinner i arkeologi i Norge nr. 7*
- Lillehammer, G. 1996a: ”Død og grav. Gravskikk på Kvasheimfeltet, Hå i Rogaland, SV Norge.” I: *AmS-Skrifter 13*, Arkeologisk museum i Stavanger
- Lillehammer, G. 1996b : ”Death, Family and Gender- Life`s starting point?” I: *K.A.N. Kvinner i arkeologi i Norge nr. 21*
- Lindgren, B. 1999 : ”Rock art and gender – the case of the cup-marks” I: Goldhahn, J. (red.) ”Rock Art as Social Representation” *BAR International Series 794*
- Lofland, J. 1976 : *Doing social life*. John Wiley & Sons, New York
- Lowenthal, D. 1986 : ”Introduction” I: Penning-Rowsell, E. C. og D. Lowenthal (red.): *Landscape meanings and values*. Allen and Unwin, London
- Lowenthal, D. 1985 : *The past is a foreign country*. Cambridge University Press
- Lowenthal, D. 1994 : ”Conclusion: archaeologists and others.” I: Gathercole, P. og D. Lowenthal (red.): *The politics of the past*. Routledge, London
- Lübcke, P. 1982 : *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse*. Politikens Forlag, Copenhagen
- Lübcke, P. og A. Grøn (red.) 1988 : *Filosofilexikonet*. Forum, Stockholm
- Löfgren, O. og Honko, L. 1981 : *Tradition och miljö*. Liber Läromedel, Lund
- Løken, T. 1974 : *Gravminner i Østfold og Vestfold. Et forsøk på en typologisk-kronologisk analyse og en religionshistorisk tolkning*. Del 1: tekst. Avhandling til magistergrad i Nordisk Arkeologi ved Universitetet i Oslo
- Løken, T. 1987 : ”The correlation between the shape of grave monuments and sex in the iron age, based on materials from Østfold and Vestfold.” I: ”Where they all men? An

- 
- examination of sex roles in rehistoric society.” *AmS-Varia 17*, Arkeologisk museum i Stavanger
- Magnus, B. 1975 : ”Krosshaugfunnet. Et forsøk på kronologisk og stilhistorisk plassering i 5. århundre” I: *Stavanger Museums skrifter 9*, Stavanger
- Magnus, B. og Myhre, B. 1976 : *Norges historie*, bind 1. Cappelen, Oslo
- Magnus Lagabøtes landslov* oversatt av Taranger, A. (3. Opplag) Universitetsforlaget, Oslo 1962
- Marstrander, L. 1983 : *Inntrøndelag i romertid. Gravfunn og bosetning*. I: *Gunneria 43/ 1983*, Det Kongelige Norske videnskabers selskab, Trondheim
- Meskill, L. 2001 : ”Archaeologies of Identity.” I: Hodder, I (red.): *Archaeological Theory Today*. Polity Press, Cambridge
- Midbrød, A. 1992 : ”Tillegg.” I: *Dalane Folkemuseums Årbok 1990-1992*, Egersund
- Midbrød, A. 1982 : ”Ei fornaldersoge frå Sokndal.” I: *Frå haug ok heidni nr.2/ 1982*, Tidsskrift for Rogalands arkeologiske forening
- Moen, A. 1987 : ”The regional vegetation of Norway; that of Central Norway in particular.” I: *Norsk Geografisk Tidsskrift Vol. 41, No. 4*, Oslo
- Moi, T. 1998 : *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo
- Moore, H. 1995 : ”The problems of origins. Poststructuralism and beyond.” I: Hodder, I., Shanks, M. og A. Alexandri (red.): *Interpreting Archaeology. Finding meaning in the past*. Routledge, London
- Moran, D. 2000 : *Introduction to phenomenology*. Routledge, London
- Morphy, H. 1995: ”Colonianism, History and the Construction of Place: The Politics of Landscape in Northern Australia.” I: Bender, B (red.): *Landscapes: Politics and Perspectives*. Berg Publishers, Oxford
- Morphy, H. 1995 : ”Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past.” I: Hirsch, E. og M. O’Hanlon (red.): *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*. Clarendon Press, Oxford
- Morris, I. 1992 : *Death- ritual and social structure in classical antiquity*. Cambridge University Press
- Moser, S. 2001 : ”Archaeological Representation: The Visual Conventions for Constructing Knowledge about the Past.” I: Hodder, I (red.): *Archaeological Theory Today*. Polity Press, Cambridge

- 
- Mulk, I. 1994: "Sacrificial places and their meaning in Saami society" I: Carmichael, D. L., Hubert, J., Reeves, B og A. Schanche (red.): *Sacred Sites, Sacred Places*. Routledge, London og NewYork
- Mundal, E. 1991 : "Forholdet mellom myteinnehald og myteform." I: Steinsland, G., Drobin, U., Pentikäinen, J. og P. Meulengracht Sørensen (red.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense Universitetsforlag
- Myhre, B. 1980 : "Gårdsanlegget på Ullandhaug I. Gårdshus i jernalder og tidlig middelalder i Sørvest- Norge." I: *AmS- Skrifter 4*, Arkeologisk museum i Stavanger
- Myhre, L. Nordenborg 1994 : *Arkeologi og politikk: en arkeo-politisk analyse av faghistoria i tida 1900-1960*. Varia 26, Universitetets oldsaksamling, Oslo
- Møllerop, O. J. 1958 : "Haneberg- kultplass eller grav?" I: *Stavanger Museum Årbok 1958*
- Narmo, L. A. 1993 : "Fedrekult på Ikornneset." I: *Spor nr.1/ 1993*, Vitenskapsmuséet, Trondheim
- Näsman, U. 1994 : "Liv och död. Sydskandinaviska grav- och offerriter från 200 till 1000 e. Kr." I: Schjødt, J. P. (red.): *Myte og Ritual i det førkristne Norden*. Odense Universitetsforlag
- Näsström, B.-M. 2001 : *Blot. Tro og offer i det førkristne Norden*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Næss, J.-R. 1972 : "Runesteinen fra Eik i Sokndal." I: *Stavanger Museum Årbok 1972*
- Næss, H. E. 1978 : *Sagn fra Rogaland*. Små hefter fra Stavanger og Rogaland, Stabenfeldt
- Olrik, A. og H. Ellekilde 1926-1951: *Nordens gudeverden I (1926-1951)*, København
- Olsen, B. 1997 : *Fra ting til tekst. Teoretiske perspektiv i arkeologisk forskning*. Universitetsforlaget, Oslo
- Olsen, M. 1915 : *Hedenske kultminder i norske stedsnavne*. Videnskapsselskapets Skrifter II, Historisk- filosofisk klasse No. 4/ 1914, Kristiania 1915
- Olwig, K. 1994: "Landskab, landscape og kroppen", I: Linde-Laursen, A. og J. O. Nilsson (red.): "Möjligheternas landskap. Nordiske kulturanalyser." *Nord Nr. 21/ 1994*, Lund
- Oma, K. 2002 : "Lonaren- historia om eit mytefragment frå eldre bronsealder." I: *Frå haug ok heidni nr. 4/ 2002*, Tidsskrift for Rogalands arkeologiske forening
- Omland, A. 1999 : "Kulturminnevern og demokrati: Problematikk omkring meningskontroll og vestliggjøring av kulturminner." I: *Primitive tider 1999*, Oslo
- Opedal, A. 1998 : "De glemte skipsgravene. Makt og myter på Avaldsnes." I: *AmS-Småtrykk 47*, Arkeologisk museum i Stavanger

- 
- Orwell, G. 1973 [1949] : *Nineteen eighty-four*. Cox and Wyman Ltd, London
- Paulgaard, G. 1997 : ”Feltarbeid i egen kultur – innenfra, utenfra eller begge deler?” I: Fossåskaret, E., Fuglestad, O. L. og T. H. Aase (red.): *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Universitetsforlaget, Oslo
- Petersen, J. 1929 : ”Dalane i hedensk tid.” I: *Stavanger turistforening årbok 1929*
- Petersen, J. 1933 : *Gamle gårdsanlegg i Rogaland. Fra forhistorisk tid og middelalder*. Institutt for sammenlignende kulturforskning, Serie B: Skrifter XXIII, Oslo
- Petersen, J. 1956 : ”Offeralteret” på Haneberg.” I: *Stavanger Museum Årbok 1956*
- Petterson, O. 1972 : *Tro och rit. Religionsfenomenologisk översikt*. Almqvist & Wikseel, Stockholm
- Pilskog, F. H. 2000 : *Kulturminne i Ulstein. Kva fortel dei om oss? Ei drøfting av kulturminnevern, identitet og nasjonalisme*. Hovudfagsoppgåve i arkeologi, Universitetet i Tromsø
- Pred, A. 1990 : *Making Histories and Constructing Human Geographies*. Westview Press, Oxford
- Prescott, C. og Walderhaug, E. 1995 : ”The last frontier? Processes of Indo-Europeanization in Northern Europe: The Norwegian case.” I: *The Journal of Indo-European Studies* 23 (3-4)
- Prestvold, K. 1996 : ”Iron production and society. Power, ideology and social structure during the Early Iron Age: stability and change.” I: *Norwegian Archaeological Review* 29/1996, Universitetsforlaget, Oslo
- Pryor, F. 2002 : *Seahenge*. Harper Collins Publishers, London
- Prøsch-Danielsen, L. og A. Simonsen 2000 : ”The deforestation patterns and the establishment of the coastal heathland of southwestern Norway.” *AmS-Skrifter* 15, Arkeologisk museum i Stavanger
- Pålshaugen, Ø. 1997 : *Kritikk av den ene fornuft. Adorno, Derrida og Wittgenstein contra Habermas*. Spartacus Forlag A/S, Oslo
- Rasch, M. 1991 : ”Kan gravsedeb spegla social och politisk utvekling?” I: C. Fabech og Ringtved, J. (red.): ”Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i Romersk Jernalder og Folkevandringstid.” *Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXVII, 1991* Jysk Arkæologisk Selskab
- Repstad, P. 1998: *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. (3. utgave), Universitetsforlaget, Oslo

- 
- Ringstad, B. 1991 : "Graver og ideologi. Implikasjoner fra vestnorsk folkevandringstid." I: Fabeck, C og J. Ringtved (red.): "Samfundsorganisation og Regional Variation. Norden i Romersk Jernalder og Folkevandringstid." *Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXVII, 1991* Jysk Arkæologisk Selskab
- Roesdahl, E. 1991 : "Nordisk førkristen religion. Om kilder og metoder." I: Steinsland, G., Drobin, U., Pentikäinen, J. og P. Meulengracht Sørensen (red.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense Universitetsforlag
- Rosland, L. 1984 : *Rosslund i Sokndal. Det gamle gardssamfunnet*. Stavanger
- Ross, A. 1967 : *Pagan Celtic Britain. Studies in iconography and tradition*. Routledge and Keagen Paul, London
- Rump, E. 1974 : *Kultkar. Offer- død- frugtbarhed- dåb*. Eget forlag, Holbæk
- Salveson, Aa. 1929 : "Folkeminne frå Dalane." I: *Stavanger Turistforening Årbok 1929*
- Samuel, R. og Thompson, P. (red.) 1990 : *The Myths We Live By*. Routledge, London
- Sanden, W. van der og T. Capelle 2001 : *Mosens guder. Antropomorfe træfigurer fra Nord- og Nordvesteuropas fortid*. Silkeborg Museum
- Sandnes, J og O. Stemshaug (red.) 1976 : *Norsk stadnamleksikon*. Det norske samlaget, Oslo
- Saugestad, S. 1997 : "Fortolkningens forløp. Om feltarbeid og fortolkning av differensiering i samfunn." I: Fossåskaret, E., Fuglestad, O. L. og T. H. Aase (red.): *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Universitetsforlaget, Oslo
- Saunders, N. J. 1994 : "At the mouth of the obsidian cave: deity and place in Aztec Religion." I: Carmichael, D. L., Hubert, J., Reeves, B og A. Schanche (red.): *Sacred Sites, Sacred Places*. Routledge, London
- Schaanning, E. 1993 : *Kommunikative maktstrategier: rapporter fra et tårn*. Spartacus Forlag A/S, Oslo
- Schaanning, E. 2000 : *Modernitetens oppløsning. Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*. Spartacus Forlag A/S, Oslo
- Schanche, K. 1988 : *Mortensnes- en boplass i Varanger*. Avhandling til magistergrad i arkeologi, Universitetet i Tromsø
- Shanks, M. 1995 : "The forms of history." I: Hodder, I., Shanks, M. og A. Alexandri (red.): *Interpreting Archaeology. Finding meaning in the past*. Routledge, London
- Shanks, M. og Hodder, I. 1995 : "Processual, postprocessual and interpretive archaeologies." I: Hodder, I., Shanks, M. og A. Alexandri (red.): *Interpreting Archaeology. Finding meaning in the past*. Routledge, London

- 
- Skjølsvold, A. 1960 : ”Tradisjonen om en gammel helligåker?” I: *Frå haug ok heidni nr. 1/1960*, Tidsskrift for Rogalands arkeologiske forening
- Smith, C. 1999: ”Ancestors, place and people: social landscapes in Aboriginal Australia” I: Ucko, P og R. Layton (red.): *The Archaeology and Anthropology of Landscape*. Routledge, London
- Smith, J. Z. 1998 : *Å finne sted. Rommets dimensjon i religiøse ritualer*. (Med forord av Halvor Moxnes) Pax Forlag A/S, Oslo
- Sognnes, K. 1993 : ”Arkeologien og døden.” I: *Spor nr. 1/1993*, Vitenskapsmuséet, Trondheim
- Sognnes, K. 1995 : ”The social context of rock art in Trøndelag, Norway: rock art at a frontier?” I: *Perceiving rock art, social and political perspectives*, Oslo
- Sognnes, K. 2000 : ”Det hellige landskapet: religiøse og rituelle landskapselementer i et langtidsperspektiv.” *Særtrykk Viking 2000*, Norsk arkeologisk selskap
- Sognnes, K. 2001 : ”Prehistoric Imagery and Landscapes. Rock art in Stjørdal, Trøndelag, Norway.” *BAR International Series 998*, Oxford
- Sognnes, K. 2002 : ”Land of elks – sea of whales. Landscapes of the Stone Age rock- art in central Scandinavia.” I: Nash, G. and C. Chippindale (red.): *European Landscapes of Rock-Art 2001*. Routledge, London
- Soja, E. og Hooper, B 1993: ”The spaces that difference makes: some notes on the geographical margins of the new cultural politics”, I: Keith, M og S. Pile (red.): *Place and the politics of identity*. Routledge, London
- Solberg, B. 1976 : *Jernalder på nordre Sunnmøre: bosetning, ressursutnyttelse og sosial struktur*. Magistergradsavhandling i nordisk arkeologi, Universitetet i Bergen
- Solli, B. 1996a : *Narratives of Veøy. An investigation into the poetics and scientific of archaeology*. Universitets oldsaksamlings skrifter nr. 19, Oslo
- Solli, B. 1996c : ”Fortiden er et annet sted. Om arkeologi og kulturminnevern, røtter og føtter.” *Norsk antropologisk tidsskrift 2/1996*
- Solli, B. 2002 : *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Sollund Bøe, M.-L. 1996 : *Åsrøyser- gravminner fra bronsealderen? En analyse av åsrøysene i Vestfold*. Varia 34, Universitetets Oldsaksamling, Oslo
- Steiner, G. 1978 : *Heidegger*. The Harvester Press, Hassocks
- Steinsland, G. 1991 : ”Religionsskiftet i Norden og Voluspá.” I: Steinsland, G., Drobin, U., Pentikäinen, J. og P. Meulengracht Sørensen (red.): *Nordisk hedendom. Et symposium*. Odense Universitetsforlag

- 
- Steinsland, G. og P. Meulengracht Sørensen 1994 : *Menneske og makter i vikingenes verden*. Universitetsforlaget, Oslo
- Stokke, K. 1995: "Investigating the Local: Structure, Place, Agency" I: Bivand, R. og K. Stokke (red.): "Investigating The Local: Structure, Place, Agency." *Geografi i Bergen. Serie B: Monografier fra Institutt for geografi – Bergen Nr.1*
- Ström, F. 1961 : *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Akademiförlaget-Gumperts, Göteborg
- Stylegar, F.-A. 1995 : "Arkeologien og matriarkatet. Eller: "Fedrekult", mentalitet og kvinnegraver i eldre jernalder." I: *K.A.N. Kvinner i arkeologi i Norge nr.19-20/ 1995*
- Stylegar, F.-A. 1995 : *Dialoger med de døde. Arkeologien og gravskikken*. Avhandling til hovedfag i nordisk arkeologi, Universitetet i Oslo
- Stylegar, F.-A. 1997 : "Gravskikk. Faghistoriske og teoretiske synspunkter." I: I. Fuglestad og B. Myhre (red.): "Konflikt i forhistorien." *AmS-Varia 30/ 1997* , Arkeologisk museum i Stavanger
- Syvvertsen, Jellestad K. I. 2002 : "Ristninger i graver." I: *Frå haug ok heidni nr.1/ 2002*, Tidsskrift for Rogalands arkeologiske forening
- Sørensen, V. 1990 : "Jernalder før og nu." I: Kjærum, P. og R. A. Olsen (red.): *Oldtidens Ansigt*. Det kongelige Nordiske Oldskriftselskab, Jysk Arkæologisk Selskab
- Thomas, J. 1993a : "The hermeneutics of Megalithic Space" I: Tilley, C. (red.): *Interpretative Archaeology*. Berg Publishers, Oxford
- Thomas, J. 1993b : "The Politics of Vision and the Archaeologies of Landscape." I: Bender, B. (red.): *Landscape: Politics and Perspectives*. Berg, Oxford
- Thomas, J. 1995 : "Reconciling symbolic significance with being-in-the-world." I: I. Hodder, I., Shanks, M. og A. Alexandri (red.): *Interpreting Archaeology. Finding meaning in the past*. Routledge, London
- Thomas, J. 2001 : "Archaeologies of Place and Landscape." I: Hodder, I (red.): *Archaeological Theory Today*. Polity Press, Cambridge
- Thomassen, S. 1996 : *Kontinuitet i det religiøse landskapet. En komparativ studie*. Hovedfagsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø
- Tilley, C. (red.) 1990 : *Reading material culture: structuralism, hermeneutics and post-structuralism*. Blackwell, Oxford
- Tilley, C. 1993 : "Interpretation and a Poetics of the Past." I: Tilley, C. (red.): *Interpretative Archaeology*. Berg Publishers, Oxford



- 
- Tilley, C. 1993 : "Art, Architecture, Landscape [Neolithic Sweden]" I: Bender, B. (red.): *Landscape: Politics and Perspectives*. Berg Publishers, Oxford
- Tilley, C. 1994 : *A Phenomenology of Landscapes. Places, Paths and Monuments*. Berg Publishers, Oxford
- Tonkin, E. 1990 : "History and the myth of realism." I: Samuel, R. og P. Thompson (red.): *The Myths We Live By*. Routledge, London
- Toren, C. 1995: "Seeing the Ancestral Sites: Transformations in Fijian Notions of the Land." I: Hirsch, E. and M. O'Hanlon (red.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press, Oxford
- Tsigaridas, Z. 1996 : *Grav- symbol- samfunn. En analyse av langhauger fra eldre jernalder i Vest-Agder*. Avhandling til hovedfag i nordisk arkeologi, Universitetet i Oslo
- Vangaard, T. 1969 : *Phallós*. Gyldendal Norsk Forlag, Haslev
- Vevatne, K. 1996 : *Ristningar i Etne – ein analyse av tid og rom*. Hovedfagsoppgåve i arkeologi, Universitetet i Bergen
- Wadel, C. 1991: *Feltarbeid i egen kultur. En innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning*. Seek A/S, Flekkefjord
- Walderhaug, E. M. 1994 : *Ansiktet er av stein. Ausevik i Flora – en analyse av bergkunst og kontekst*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Bergen
- Wangen, V. 1999 : *Gravfeltet på Gunnarstorp*. I. Et monument over dødsrit og kultutøvelse. Avhandling til magistergrad i nordisk arkeologi, Universitetet i Oslo
- Warren, R. L. 1956 : "Toward a Reformulation of Community Theory." I: *Human organization Vol. 15, No.2/ 1956*
- Welinder, S. 1992 : "Människor och landskap." I: *Aun nr.15/ 1992*, Societas Archaeologica Upsaliensis, Uppsala
- Wold, M. 2002 : *Bergkunst som levninger etter ritualer*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Bergen
- Wrigglesworth, M. 2000 : *Ristninger og graver som sted. En visuell landskapsanalyse*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Bergen
- Ystgård, I. 1998 : *Bygdeborger i Trøndelag: en forskningshistorisk og empirisk undersøkelse av et begrep og en kulturminnekategori*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, NTNU, Trondheim
- Zachrisson, T. 1997 : "Folkliga föreställningar." I: Burstöm, M., Winberg, B. og T. Zachrisson : *Fornlämningar och folkminnen*, Riksantikvarieämbetet, Stockholm

---

Østergaard, K. Høgsbro 1954 : ”En trehovedet gud? To mærkelige stensulpturer fra Glebjerg og Bramminge.” I: *KUML Årbok for jysk arkeologisk selskab 1954*

Østigård, T. 2000 : ”Sacrifices of Raw, Cooked and Burnt Humans.” II: *Norwegian Archaeological Review Vol. 33, No. 1, 2000*

Østigård, T. 2001 : *Norge uten nordmenn. En antinasjonalistisk arkeologi*. Spartacus Forlag A/S, Oslo

### **Avisartikler:**

*Aftenbladet 13.07.1957* : ”Brist i vantroen på Roslandsguden.”

*Aftenposten 07.01.1950* : ”Rosseland-guden en norsk Kensington-sten?” av L. Dahl Jacobsen

*Dalane Tidene 09.01.1950* : ”Mannahåve” samme bergart som steinene på Rosland.”

*Dalane Tidene 06.01.1950* : ”Skal mysteriet med Roslandsguden oppklares. ”Mannahåve” frem i dagens lys igjen.”

*Dalane Tidene 11.01.1950* : ”Rossaland-guden en norsk Kensington-stein?”

*Dalane Tidene 13.01.1950* : ”Roslandsguden. ”Mannahåve” fra Rosland i Sokndal.” av J. Aarstad

*Dalane Tidene 13.01.1950* : ”Roslandsguden er ekte, sier Mehus.”

*Dalane Tidene 08.03.1950* : ”Roslandsguden.” Av R. Broby-Johansen

*Dalane Tidene 17.07.1957* : ” Er ”Mannahåve” ekte? Steinguden på Dalane Folkemuseum revet ut av ”den komplette likegyldighet.””

*Dalane Tidene 01.10.1971* : ”Alle skolene i Dalane til dalane Folkemuseum. Roslandsguden til Rosland.” av S. Mellgren

*Dalane Tidene 03.08.1998* : ”Rolf Volden tar initiativ overfor Sokndal kommune. Vil ha guden tilbake til Rosland.”

*Dalane Tidene 19.04.1999* : ”Temmelig grønn i trynet.”

*Dalane Tidene 30.06.2000* : ”Roslandsguden skal hjem”

*Dalane Tidene 27.10.2000* : ”Kaldt vann i blodet på sokndølene.”

*Morgenbladet 23.11.1910* : ”Et norsk gudebillede.”

---

*Stavanger Aftenblad 22.11.1910* : ”Afgudsbilledet i Dalene folkemuseum.” av A. W. Brøgger

*Stavanger Aftenblad 24.11.1910* : ”Mannahaave paa Rossland.” Etter spesialtelegram fra B. Bergesen

*Stavanger Aftenblad 10.12.1910* : ”Mannahaave paa Rossland.” av Kjos-Hanssen

*Stavanger Aftenblad 15.12.1910* : ”Mannahaave paa Rossland. Brev fra Sokndal.” av korrespondent

*Stavanger Aftenblad 11.01.1950* : ”En norsk kensington-stein?”

*Stavanger Aftenblad 17.01.1950* : ”Rosslandsguden er ærlig og ekte. Han kjenner ikke falskhet og fusk.” av I. Mehus

*Stavanger Aftenblad 23.07.1979* : ”Gravstein over en lemlestet.” av F.-H. Aag

*Stavanger Aftenblad 17.06.2000* : ”Gud eller Gunnar?”

*Stavanger Aftenblad 20.06.2000* : ”Vil kidnappe Roslandsguden.”

*Stavanger Aftenblad 21.06.2000* : ”Åpne for flytting av Roslandsguden.”

*Stavanger Aftenblad 28.06.2000* : ”Gudehodet på vei hjem?”

*Stavanger Aftenblad 01.09.2000* : ”Åpner for flytting av Roslandsguden.”

*Stavanger Aftenblad 27.10.2000* : ”Roslandsguden vurderes faglig.”

*Stavangeren 31.10.1931* : ”En sommernatt på blotnings-berget på Rossland i Dalane.” av Th. Dahl

*Stavangeren 13.11.1931* : ”Blotnings-alteret på Rossland.” av Th. Dahl

*Tidens Tegn 21.11.1910* : ”Et gammelt norsk gudebillede?” av S. Mowinckel

*Tidens Tegn 22.11.1910* : ”En skummel avgud”

## **Nettsteder:**

[www.sokndal.kommune.no](http://www.sokndal.kommune.no)

## **BESKRIVELSE AV KILDEMATERIALET**

Gjennomgangen av kulturminnene på Rossland er basert på egne befaringer og ØK-registreringene fra 1969 (Arkeologisk museum i Stavanger 1977).

**Haugen** er en bergknaus på 155 meters høyde. Øverst på et 14 meter langt og 7 meter bredt plata står *Alteret* eller *Skammelen*. Steinkonstruksjonen er registrert som en **offerstein**. En stor steinhelle, 1,25 x 0,80 meter, er lagt over to oppbygde føtter. Overliggeren er orientert vestsørvest- østnordøst, og tykkelsen varierer fra 0,25 i vest til 0,50 meter i øst. Likeledes varierer høyden fra 0,80 meter i vest til 1,0 meter i øst. Det vestre beinet består av to store rektangulære steiner, mens det østre beinet er oppbygd av én stor og én mindre stein. Her er det i løpet av de siste årene kilt inn noen stabiliserende småstein.

Spesielt på det lavereliggende plataet vest for alteret er det mye bart fjell i dagen. Det øverste plataet som alteret står på, samt det lavere partiet øst for kulturminnet, er i høy grad dekket av et tynt torvlag. Det er god utsikt ned mot Rosslandsbakken og inn mot Litle-Rossland. Ellers hindres sikten av løvtrær og noe furu i øst og vest.

**Roslandsguden** er oppstilt sammen med to steinkar og en trapesformet stein i hagen på Dalane Folkemuseum i Egersund. Hodet er støpt fast på en grov steinblokk. Den mosegrodde issen måler 0,30 x 0,21 meter og høyden er 0,58 meter. Hodet er tildannet av lokal bergart; labradoritt eller noritt (jf. 2.2). Nesen er skadet, angivelig et resultat av steinkasting da den stod plassert i gamletunet på Rossland. Munnene er rett med tydelig markerte lepper. Øynene ligger dypt under en noe framskutt panne. Overgangen mellom ansikt og hals er markert, men noe svakere på baksiden. Steinhodet viser ingen tegn til markerte ører, hårfeste eller skjegg.

**Steinkarene** står plassert på sine langsider. Kar 1, til venstre for steinhodet, er rektangulært og måler 1,0 x 0,43 meter. Karet har en høyde på 0,46 meter. Fordypningen måler 0,71 x 0,38 meter og er 0,14 meter dyp. Også Kar 2 til høyre for steinhodet er bevokst med mose og lav. Dette steinkaret er noe mindre langstrakt i formen og måler 0,76 x 0,35 x 0,62 meter. Hulrommet er 0,50 x 0,44 meter og 0,20 meter dypt. Det jeg tolker som den eneste sikre **skålgropa** oppå karets langside er 5 centimeter vid og omtrent 1,5 centimeter dyp. Begge

karene og den trapesformede **steinsokkelen** er av samme bergart som steinhodet. Sokkelens framside er 0,22 meter bred i toppen og 0,34 meter i bunnen. Høyden er 0,43 meter. I toppen er steinen 0,23 meter bred og 2 centimeter inn fra kanten bak er det ei dyp og jevn **grop**. Gropa er 5 centimeter dyp og 3,5 centimeter i diameter.

### **Skålgroper:**

**Skålgropfeltet** ligger på en bergknaus like sørøst for det gamle våningshuset i gamletunet på Rossland. Det torv- og mosekleddet berget skråner mot sør. Berget ligger i et søkke med begrenset utsikt mot nord, øst og vest. I sør kommer den gamle kirkeveien opp fra kommunesenteret og passerer like vest for gropfeltet. De ni skålgropene er plassert innenfor et område på 13 x 3 meter, fordelt i en gruppe på seks groper med tre enkeltstående groper rundt.

Den nordligste gropa ligger 15,7 meter sørøst for våningshusets sørvestre hjørne. Den klart markerte Grop 1 har en diameter på 6 centimeter og er omtrent 3 centimeter dyp. 2,8 meter mot sørsørvest ligger Grop 2 under en stor einerbusk. Gropa er 8 centimeter vid og omtrent 2 centimeter dyp. 2,3 meter mot sørøst er en gruppe på seks skålgroper orientert nordøst-sørvest. Gropene har en svært varierende form og ser ut til å opptre parvis. Grop 3 lengst vestsørvest på bergflata er 7 centimeter i diameter og 2,5 centimeter dyp. 5 centimeter nordøst for grop 3 ligger grop 4 med en diameter på 8 centimeter og en dybde på 3 centimeter. Grop 5 og 6 ligger på rekke med grop 3 og 4. Grop 5 ligger 17 centimeter nordøst for grop 4. Begge skålgropene er grunne med en dybde på omtrent 1,5 centimeter. Grop 5 er 6 centimeter vid, mens grop 6 har en diameter på 5 centimeter. Grop 7 og 8 skiller seg ut fra de to andre gropparens innbyrdes likhet. Grop 7 ligger 33 centimeter sørsørøst for grop 6. Grop 7 er dyp og jevn med en diameter på 4 centimeter og en dybde på 3,5 centimeter, mens grop 8 er vid og grunn. Grop 8 måler 8 centimeter i diameter og er 1,5 centimeter dyp. 8,5 meter mot sørsørøst ligger grop 9 med en diameter på 11 centimeter og en dybde på 6 centimeter. Den vide og dype gropa er hogd på en steinblokk som ligger helt sør på berget.

Lenger sør langs ferdelsveien står en **reist stein med skålgrop** i toppen. Området heter *Gystein* og steinen går under navnet Gygro. Steinen ser ut som en kuttekledd skikkelse, og sies å være ei trollkone som ble forsteinet i soloppgangen på vei hjem til Trollstovo på andre siden av Hustupto. Steinen står på en flat gressrygg med god utsikt mot sør og nord. Den 1,5

meter høye steinen smalner av mot toppen. I bunnen er den 1,05 meter lang og 0,75 meter brei. Skålgropa i toppen har en oval fasong og er noe forvitret. Gropa har et tverrmål på 5 centimeter og en omtrentlig dybde på 1,5 centimeter.

Oppe på Hustupto, like ved langhuset, er det en laus stein med ei **mulig skålgrop** i.

Steinblokka ligger ved tuftas nordre vegg, og gropa har trolig ikke blitt oppdaget tidligere siden steinen var tett bevokst med lav. Gropa er vid og dyp, med en diameter på 9 centimeter og en dybde på 6 centimeter, men bør karakteriseres som ei usikker skålgrop siden steinen er av en art som forvitrer lett. Steinen har trolig tilhørt husets yttervegg. I tillegg finnes det en mulighet for at den har inngått i en gravkontekst her oppe på åsen.

### **Hustupto:**

På en nord- sør gående åsrygg kalt *Hustupto* ligger det en samling fornminner bestående av 10- 11 gravhauger, en hustuft, en fallosstein og en bautastein. En bergsprekk kalt *Trollstovo* ligger på åsens østre kant. Bergryggen har en utstrekning på 375 meter nord-sør og 75-120 meter øst-vest. Åsens høyde varierer fra 155 til 135 meter over havet. Utsikten er svært god i alle retninger.

I et steingjerde i bunnen av åsens nordlige side ligger det en **bautastein**. Bautasteinen skaper en lav passasje gjennom gjerdet, der av navnet *Lammahedlo*. Både gjerdet og bautasteinen er orientert nordøst-sørvest. Steinen smalner av mot dens sørvestlige ende og topp. Lammahedlo er 2,60 meter lang, 0,48 meter bred i toppen og 0,67 meter bred i bunnen. Bautasteinen skal være flyttet ned ifra Hustupto, uten at dens tidligere tilholdssted kan fastslås nærmere.

En **langhaug** er anlagt på åsens nordligste punkt. Anlegg 1 ligger på et lite platå som avskjermes fra de andre gravene av en liten bergnabb i sør. Langhaugen er 3,7 meter bred, mens lengden kan anslås til å være omtrent 7 meter. Det er vanskelig å se haugens sørlige avgrensning da denne delen av anlegget er lite markert. Den nordlige enden er derimot klart markert og godt synlig, vendt utover en større kant i nord og en mindre høydeforskjell i vest. Langhaugens høyde i nord er 0,4 meter. Det formmessige karakteristika som kan fastslås med sikkerhet(,) er at den nordlige enden er spiss. Haugen er orientert nordnordøst-sørsørvest og det vokser en stor einerbusk i den nordlige enden.

26,7 meter sør for haug 1 ligger neste **langhaug**. Anlegg 2 er 4,0 meter bred og 8,5 meter lang. Langhaugen er i likhet med haug 1 orientert nordnordøst-sørsørvest. Det lave anlegget er

anlagt oppå berget og er bevokst med gress og mose. Høyden kan ånslås til å være 0,6 meter. Haugen ligger ut mot en mindre kant i vest og virker urørt. Anlegget er ovalt, noe eggforma, selv om formen er noe uklar i nord. En einerbusk vokser i den nordlige ytterkanten.

31 meter sør for haug 2 ligger det en **mulig haug**; anlegg 3. Det avlange anlegget er orientert nordnordvest-sørsørøst med en lengde på 7,4 meter og 4,2 meter brei. Haugen er omtrent 0,5 meter høy og karakterisert av en stor stein i sør og en i nord. Avgrensningen mot øst er uklar. Anlegget er bevokst med gress og mose. Kant i kant med den mulige haug 3, noe forskjøvet mot øst, ligger anlegg 4. Dette er en stor **langhaug** med en lengde på 12,8 meter og en bredde på 4,2 meter. Det kraftig gressbevokste anlegget er orientert nordnordvest-sørsørøst. Haugen er 0,45 høy. En stor rektangulær stein ligger i haugens østre ytterkant som heller kraftig ned mot et lavereliggende platå. Langhaugen kan karakteriseres som spiss-oval eller båtformet, og det vokser en stor einerbusk i anleggets nordlige ende. I anleggets østre ytterkant vokser det bærlyng. Anlegget virker urørt.

15,3 meter mot sørsørvest ligger åsens første **rundhaug**. Anlegg 5 er lav og vid, anlagt utover kanten i vest. Rundhaugen har en diameter på 13,5 meter og er omtrent 1,7 meter høy. Den urørte haugen er gressbevokst. I nord er det en stor einerbusk og noen mindre busker i nordvest.

62,5 meter sør for haug 5 ligger det ei **tuft**; anlegg 6. På en rektangulær stein like nord for tuftas nordvegg er det ei mulig skålgrop. Langhuset ligger i en fordypning i terrenget, orientert øst-vest. Terrenget heller mot øst og er sterkt bevokst med gresstuer. Små grantrær er plantet i tuftas østre del. I registreringene i 1969 ånslås veggene til å være omtrent 1 meter breie, og tufta tolkes som delt i to med en tverrvegg 7,5 meter fra vestenden. I dag gjør den kraftige torva og alle tuene veggsteinene lite synlige. Bredden kan ånslås til omtrent 7 meter og huset har en minimumslengde på 30 meter. Tuftas vestre ende preges av berg i dagen, veggsteiner er fjernet og brukt i steingjerder i vest.

57 meter sørsørvest for tuftas vestre ende ligger Anlegg 7. **Rundhaugen** er anlagt på et naturlig berg som er synlig i nordøst. Høyden er omtrent 1,1 meter og diameteren er 5-6? meter. Einerkratt og små bjørke-trær vokser i haugens nordvestre kant, samt utover en mindre kant i vest. Haugen synes urørt.

Kant i kant med haug 6, mot sør, ligger *Kjempehausen*. Anlegg 8 har en diameter på 17,6 meter og er 3,5 meter høy. En hel del stein er synlige, og **rundrøysa** er skadet i toppen og i sørvestre kvadrant. Plyndringsgropa i toppen er bevokst med gress og blåbærlyng, og dens diameter kan ånslås til å være omtrent 1,4 meter. Røysa er ganske bratt, men i likhet med de to rundhaugene i nord, er anlegget forholdsvist flatt på toppen. I vestre kvadrant vokser en

liten bjørk, i tillegg til flere bjørketrær i østre kant. En stor einerbusk vokser i røysas sørlige kant, og einerkratt har bredt seg i sørlig og østlig ytterkant. I Kjempehausens nordlige kant, der den ligger tett opp i anlegg 6, vokser det småbjørk.

Omtrent 9 meter sør for røys 7 ligger neste **rundhaug**. Anlegg 9 har en diameter på 6,2 meter og en høyde i underkant av 1 meter. Haugens avgrensning er noe utydelig i sør og en naturlig øst-vest gående forhøyning løper ut ifra anleggets nordøstre yttergrense. I haugens sentrum er det noen synlige stein. Anlegget er anlagt på ei slette foran Kjempehausen og er bevokst med gress. To småbjørk vokser i haugens nordre kant. I sørøst har et einerkratt bredt seg utover. Rundhaugen synes urørt.

23 meter sør for anlegg 9 står det en **reist stein**. Den naturdannede steinen går under navnet *Pinkesteinen*. På steinen vokser det lav. Pinkesteinens topp er 0,66 meter lang og 0,40 meter brei, og steinen er noe større ved bakkenivå. Den 0,95 meter høye steinen omgis av gravhauger i nord, vest, sørøst og sørvest. Det er plantet grantrær rundt steinen og over mot langrøysa.

24,5 meter øst for fallossteinen ligger Anlegg 10. **Langrøysa** er anlagt på et nord-sør gående berg. Anlegget er omtrent 7.0 meter langt og 3.0 meter bredt. Det er vanskelig å se overgangen mellom berget og røysa som er tett bevokst med gress og bærlyng. Røysa har en del synlige steiner i vest. I langrøysas topp er det et åpent **kammer**. Det rektangulære kammeret har et innsidemål på omtrent 2,20 meter x 1,07 meter. Kammerets vegger er steinsatt, men svært overvokst av gress og lyng. Kammeret er 0,40 meter dypt. Kortsida i nord avgrenses av en rektangulær gavlstien, mens kammerets avgrensning i sør er mer uklar. Fordypningen er orientert nordnordvest-sørsørøst, og øst for sørøstre ende av kammeret ligger det en stor, flat stein. Den mulige overliggeren er 1,60 meter lang og 0,65 meter brei.

59 meter sørsørvest for kammeret, og 41 meter sørsørøst for den sørlige foten av berget som langrøysa er anlagt på, ligger det en liten **langhaug**. Anlegg 11 er lite synlig og lite markert, beliggende litt inn for kanten på et platå som ligger noe lavere enn sletta med fallossteinen. Den lave haugen er omtrent 5,5 meter lang og 3,0 meter bred. Langhaugen er oval i formen, men langt mer utydelig avgrenset i nordlig ende enn i den sørlige kanten. Anlegget er orientert sørsørøst-nordnordvest og bevokst med gresstuer og mose. En einerbusk vokser i vestre kant. Steiner er synlige i sentrum, i sør og i øst. Haugen synes urørt.

31,6 meter sørsørøst for den uklare langhaugen ligger det en lav **rundhaug**. Anlegg 12 er lite synlig, men klart markert. Hadde det ikke vært for opplysninger om at det er tatt masse fra haugen, hadde jeg vært tilbøyelig til å omtale anlegget som en steinlegning. Det er synlige stein i ytterkanten, særlig i nordvest og i sørøst, samt en synlig flat stein litt sør for haugens



sentrum. Høyden anslås til 0,3 meter og diameteren til 8,0 meter. Anlegget er anlagt oppå berget, på en liten forhøyning like nord for Hustuptos sørlige kant. Rundhaugen er bevokst med gress, lyng og mose.

**Bergsprekken *Trollstovo*** ligger på åsens østkant, omtrent 50 meter sørøst for tufta og 105 meter østnordøst for langrøysa. Hulrommet er dannet av ei utrast blokk i berget, og den smale inngangen ligger ut mot hellinga i øst. I tillegg er det en sprekk ut mot østsørøst, og bergsprekken er under åpen himmel. Ytterst er rommet 4 meter bredt, innerst 2 meter bredt og med en total lengde på 5 meter. Ved åpningene mot øst er arealet preget av store steinblokker, mens det er jordgolv innerst i *Trollstovo*.



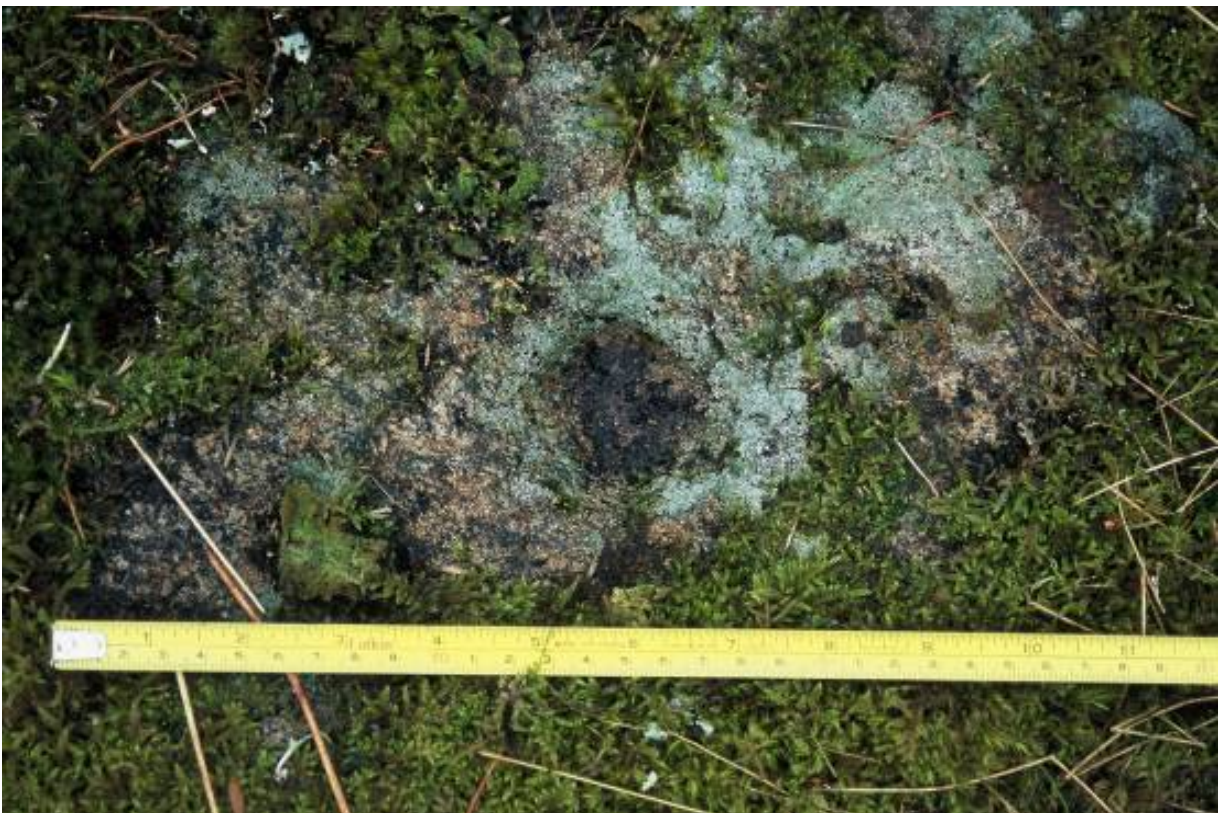
Bilde 1: Gamletunet på Rossland. Bildet er tatt mot nord. I venstre kant ses en klovstein. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 2: Åsryggen *Hustupto* sett mot sørvest. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 3: Utsikt mot berg med skålgroper. Bildet er tatt mot østnordøst. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 4: Grop 1 lengst mot nord på berget ved våningshuset i gamletunet. Skålgropa har en diameter på 7 cm og er 2,5 cm dyp. Foto: Barbro I. Dahl



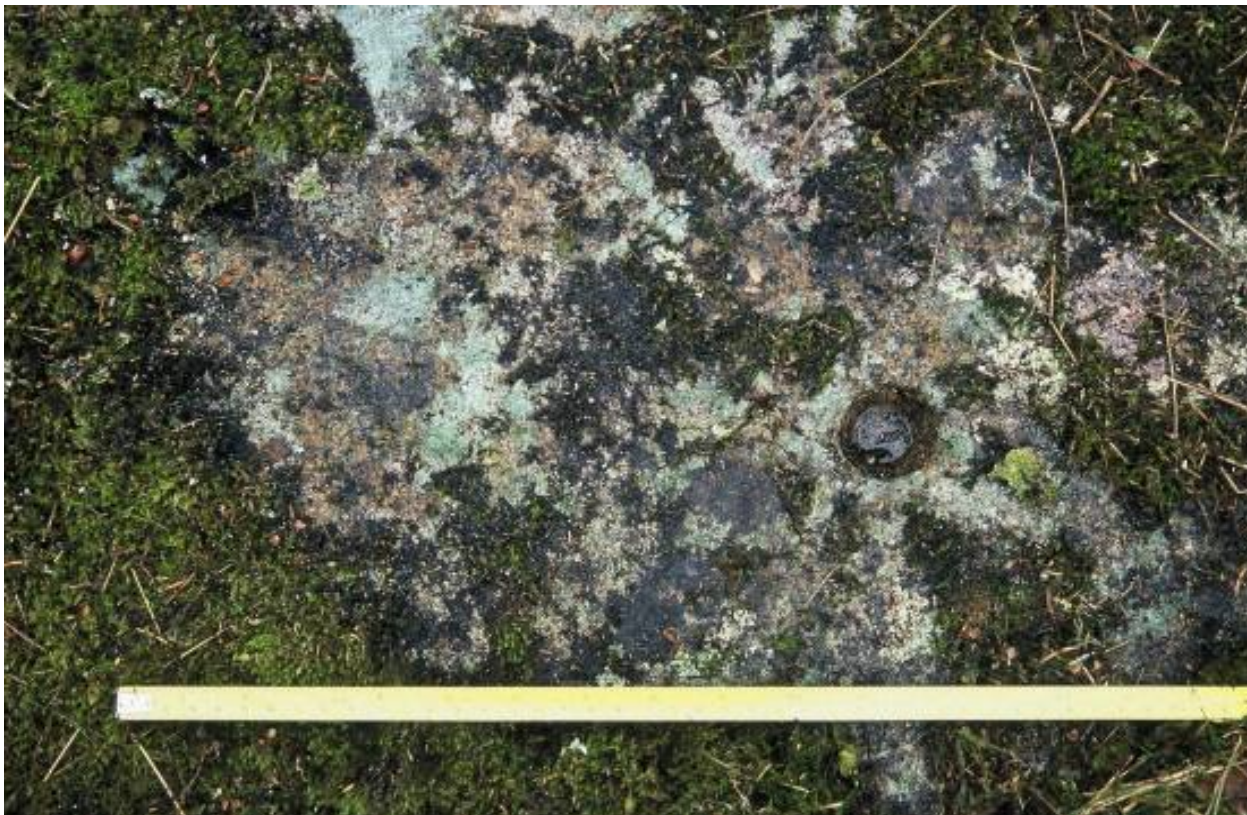
Bilde 5: Grop 2 er 8 cm vid og 2 cm dyp. Bildet er tatt mot nordnordøst. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 6: Grop 3 og 4 ligger lengst sørvest på en bergflate med seks skålgroper. Bildet er tatt mot nordvest. Grop 3 til venstre er 7 cm i diameter og 2,5 cm dyp. Grop 4 har en diameter på 8 cm og en dybde på 3 cm. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 7: Grop 5 til venstre er kun 1,5 cm dyp og 6 cm vid. Grop 6 til høyre er like grunn, men den har en diameter på 8 cm. Bildet er tatt mot nordvest. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 8: Grop 7 og 8 ligger like sørsørøst for grop 5 og 6. Grop 7 til høyre er dyp og jevn; 4 cm i diameter og 3 cm dyp. Grop 8 er derimot 8 cm vid og 1,5 cm dyp. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 9: Grop 3-8 i skyggespill. Bildet er tatt mot nordvest. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 10: Grop 9 skiller seg ut fra de øvrige skålgropene ved å være hugget i en laus stein.  
Bildet er tatt mot øst. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 11: Utsikt fra gropfeltet og opp mot kammen av *Hustupto*. Bildet er tatt mot øst. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 12: Bautasteinen *Lammahedlo* i steingjerdet ved foten av *Hustupto*. Bildet er tatt mot sørøst. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 13: *Lammahedlo* er 2,60 meter lang, 0,48 meter bred i toppen og 0,67 meter bred i bunnen. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 14: Anlegg 1, den nordligste langhaugen på Hustupto, sett mot nord. Foto: Barbro I. Dahl





Bilde 15: Anlegg 2 sett mot nordvest. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 16: Anlegg 3 mot øst. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 17: Anlegg 4 sett mot øst. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 18: Anlegg 5, den nordligste rundhaugen på Hustupto, sett mot sør. Foto: Barbro I. Dahl



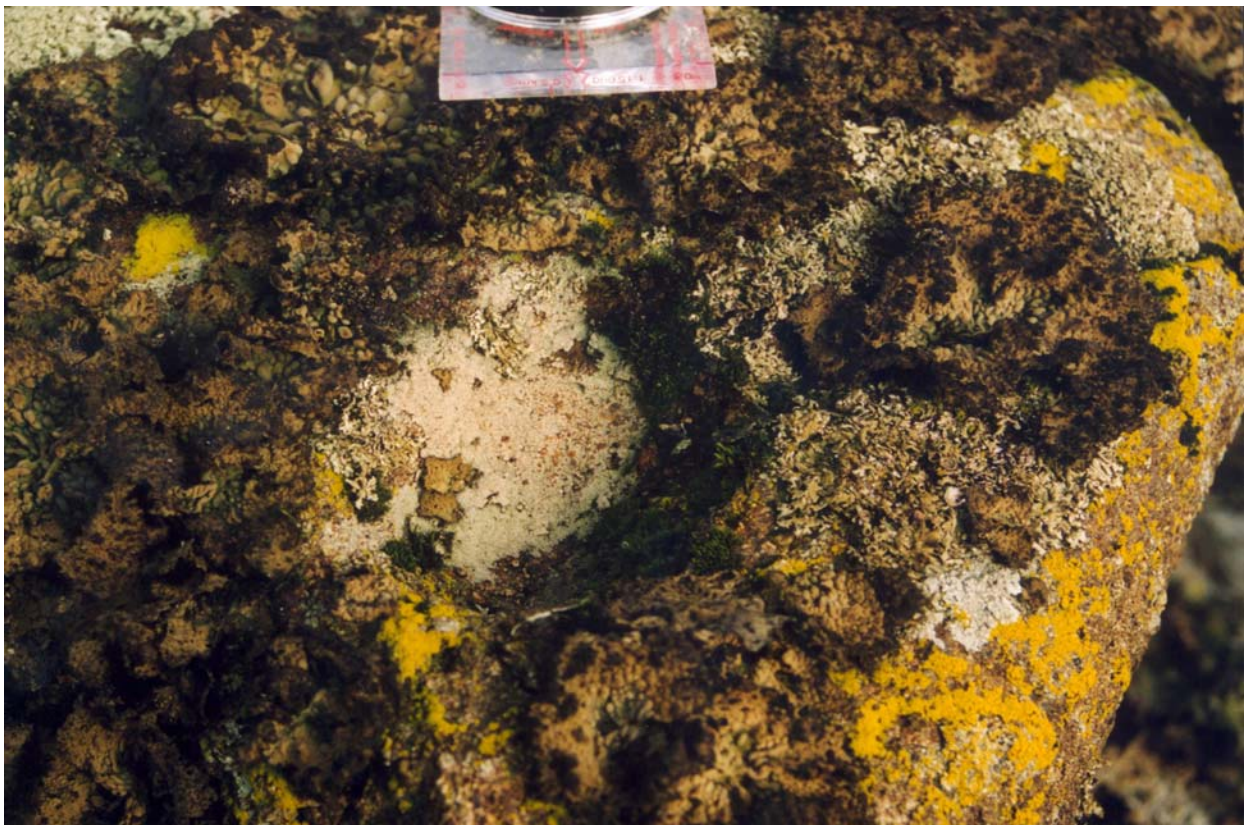
Bilde 19: Passasjen ned mot tufta. Bildet er tatt mot sør. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 20: Hustuft, anlegg 6, sett mot øst.  
Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 21: Hustufta sett mot vest. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 22: Skålgropa på steinen ved tufta. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 23: Anlegg 7 og 8 sett mot sørvest. Rundrøysa til venstre i bildet kalles *Kjempehausen* og har en diameter på hele 18 meter. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 24: Anlegg 9 sett fra *Kjempehausen*. Rundhaugen ligger på sletta like nord for *Pinkesteinen*. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 25: Den reiste steinen  
*Pinkesteinen* med Kjempehaugen i  
bakgrunnen i nord. Foto: Barbro I.  
Dahl



Bilde 26: Anlegg 10 er ei langrøys lagt oppå et nord-sørgående berg. Sett mot sørsørøst fra  
Kjempehaugen. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 27: Kammeret i toppen av langrøysa. Bildet er tatt mot sørsørøst. Kammeret er orientert nordnordvest-sørsørøst. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 28: Overliggeren like øst for kammerets sørøstre ende. Bildet er tatt mot nordvest. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 29: Anlegg 11 sett mot sørvest. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 30: Anlegg 12 mot nordøst. Foto: Barbro I. Dahl





Bilde 31: Utsikt fra sletta mot vest. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 32: Den reiste steinen *Gygro* står ved den gamle ferdseisveien vest for *Hustupto*. Bildet er tatt mot nord. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 33: *Skammelen* eller *Alteret* sett mot nord. Steinkonstruksjonen står på toppen av bergkollen kalt *Haugen*. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 34: *Rosslansguden* og de to steinkarene oppstilt på Dalane Folkemuseum i Egersund. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 35: Kar 1 til venstre for steinhodet. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 36: Kar 2 til høyre for steinhodet. Foto: Barbro I. Dahl



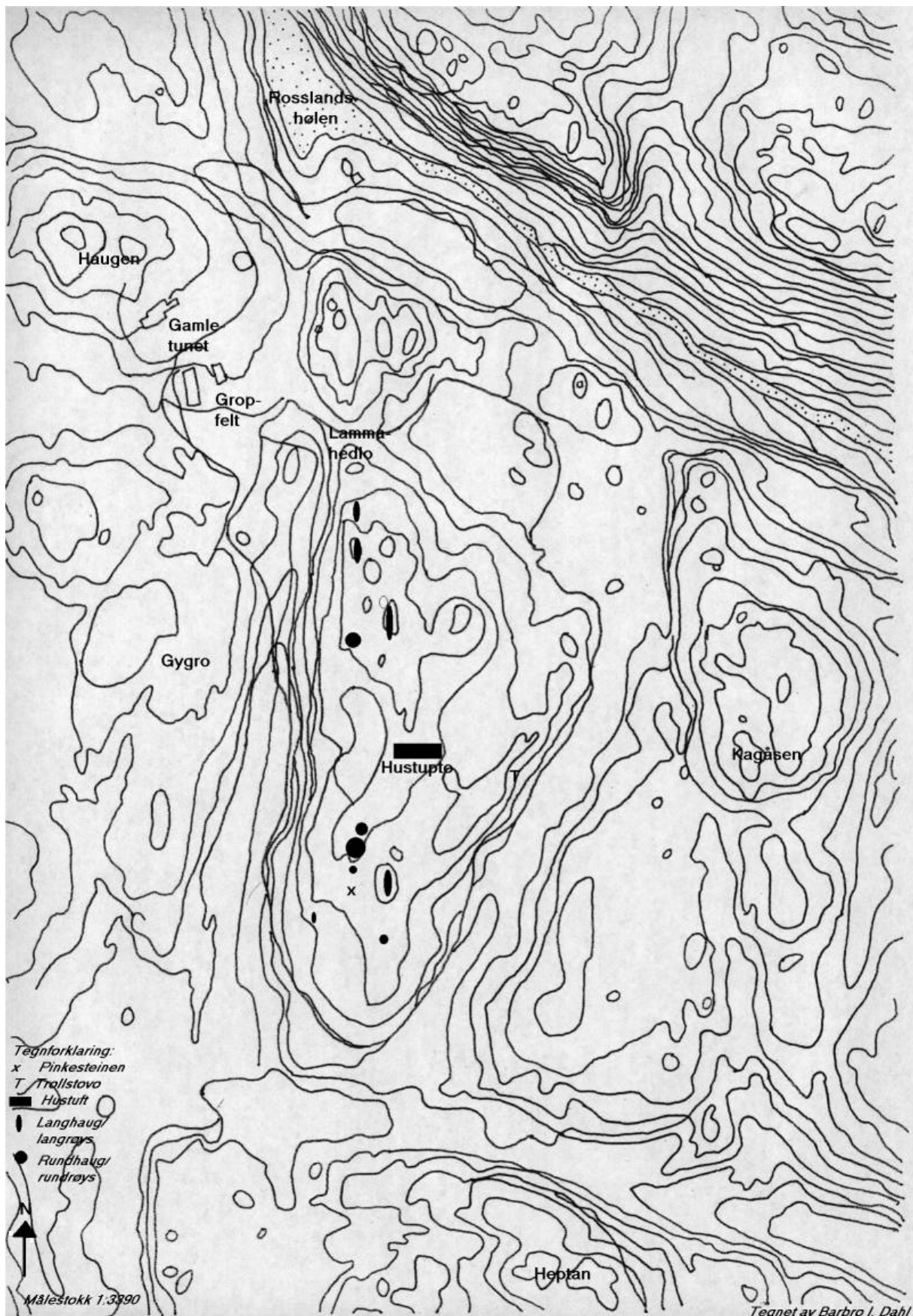
Bilde 37: Grop i kar 2`s langside. Skålgropa er 5 cm i diameter og 1,5 cm dyp. Foto: Barbro I. Dahl



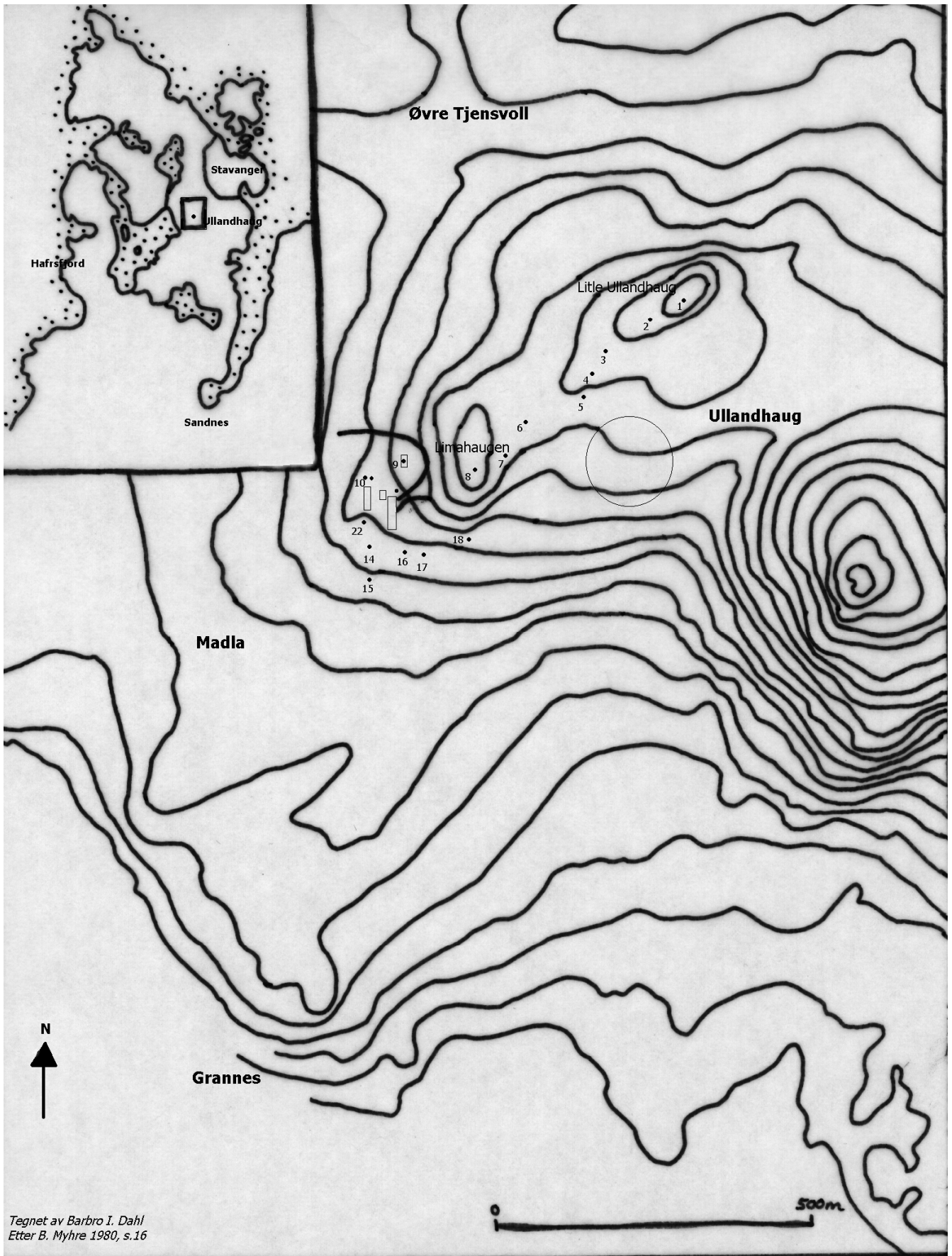
Bilde 38: Steinsokkelen oppstilt ved *Roslandsguden* på Dalane Folkemuseum. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 39: *Roslandsguden* er 58 cm høy og laget i lokal bergart. Foto: Barbro I. Dahl



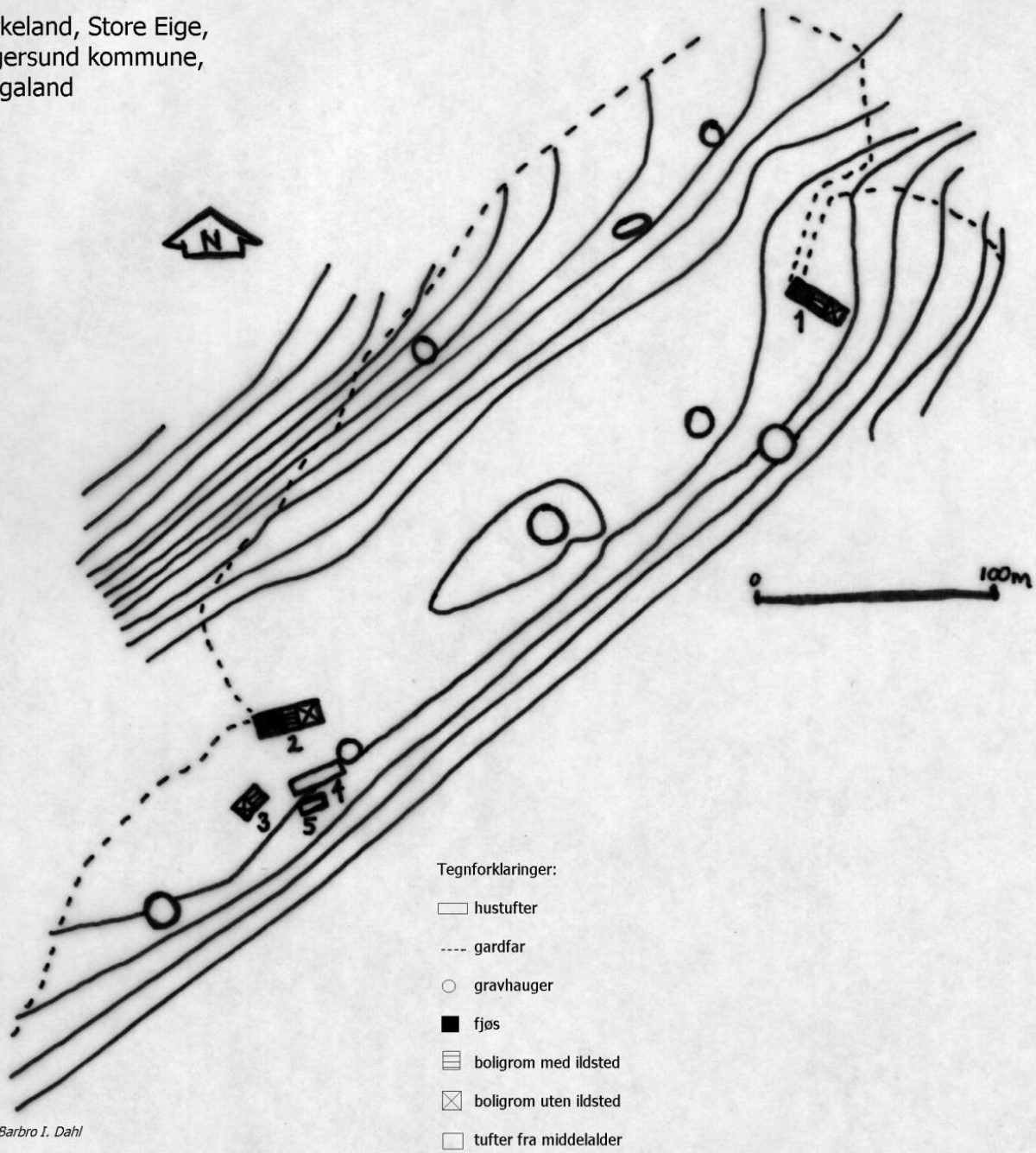
Bilde 40: Rossland med graver og hustuft.



Tegnet av Barbro I. Dahl  
Etter B. Myhre 1980, s.16

Bilde 41: Ullandhaug

Birkeland, Store Eige,  
Eigersund kommune,  
Rogaland



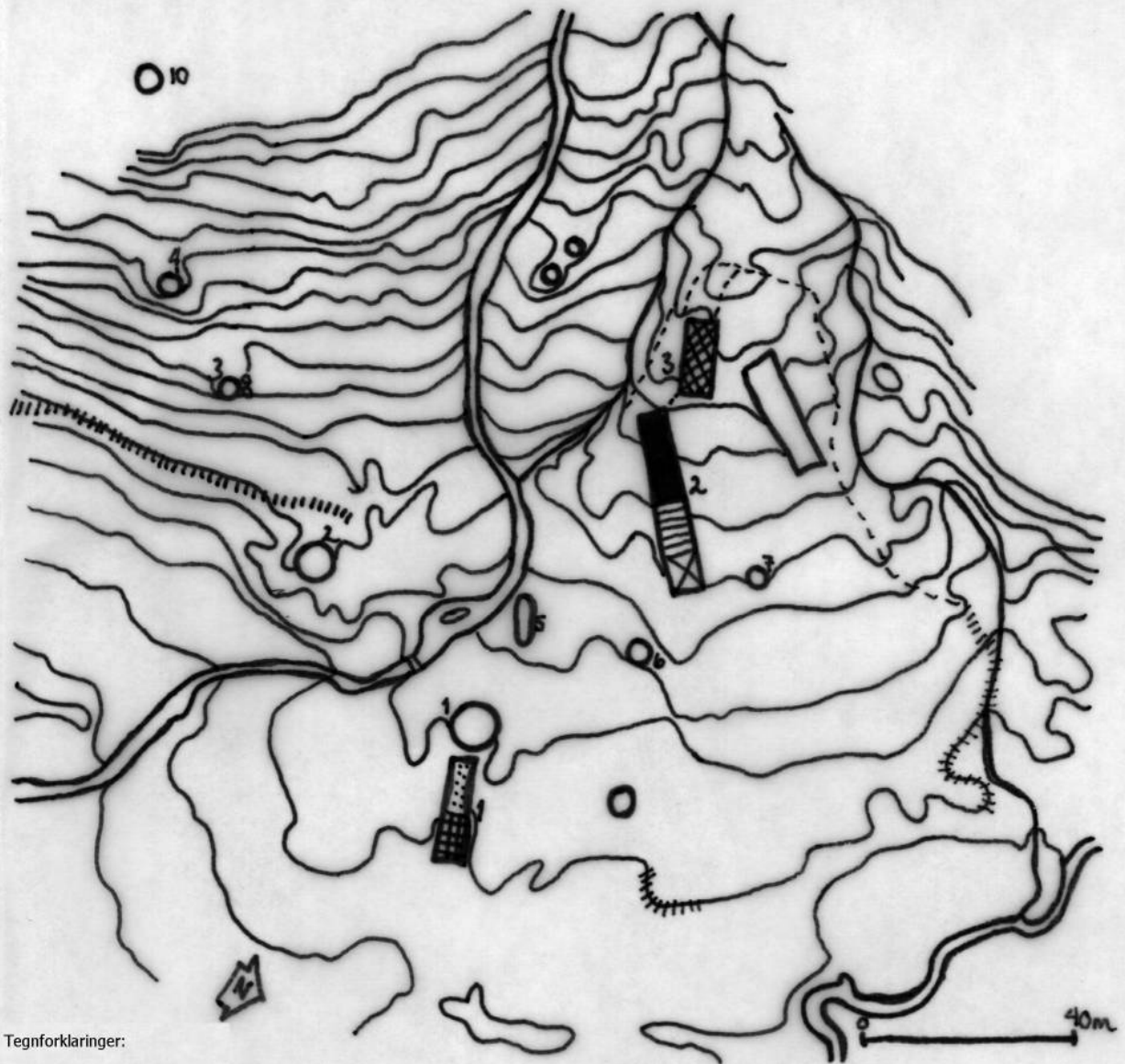
Tegnet av Barbro I. Dahl

Etter B. Myhre 1980, s. 269

Bilde 42: Birkeland



Sostelid,  
Åseral kommune,  
Vest-Agder



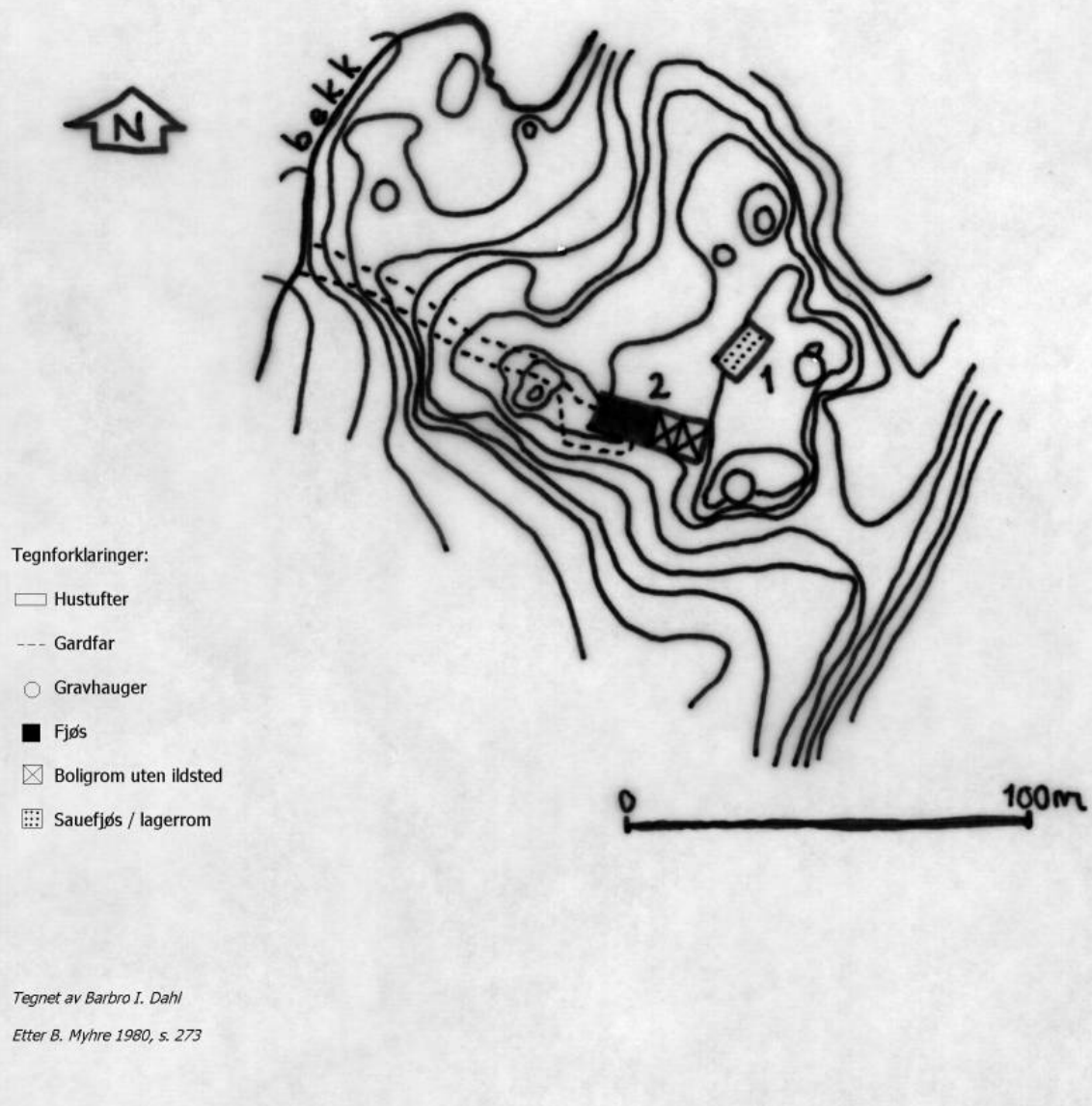
Tegnforklaringer:

- |                         |                                 |
|-------------------------|---------------------------------|
| □ Hustuffer             | ▨ Boligrom med ildsted          |
| --- Gardfar             | ▩ Festhall/boligrom med ildsted |
| ○ Gravhauger            | ▤ Løe                           |
| ■ Fjøs                  |                                 |
| ▧ Boligrom uten ildsted |                                 |
| ▤ Sauefjøs / lagerrom   |                                 |

Tegnet av Barbro I. Dahl  
Etter B. Myhre 1980, s. 264

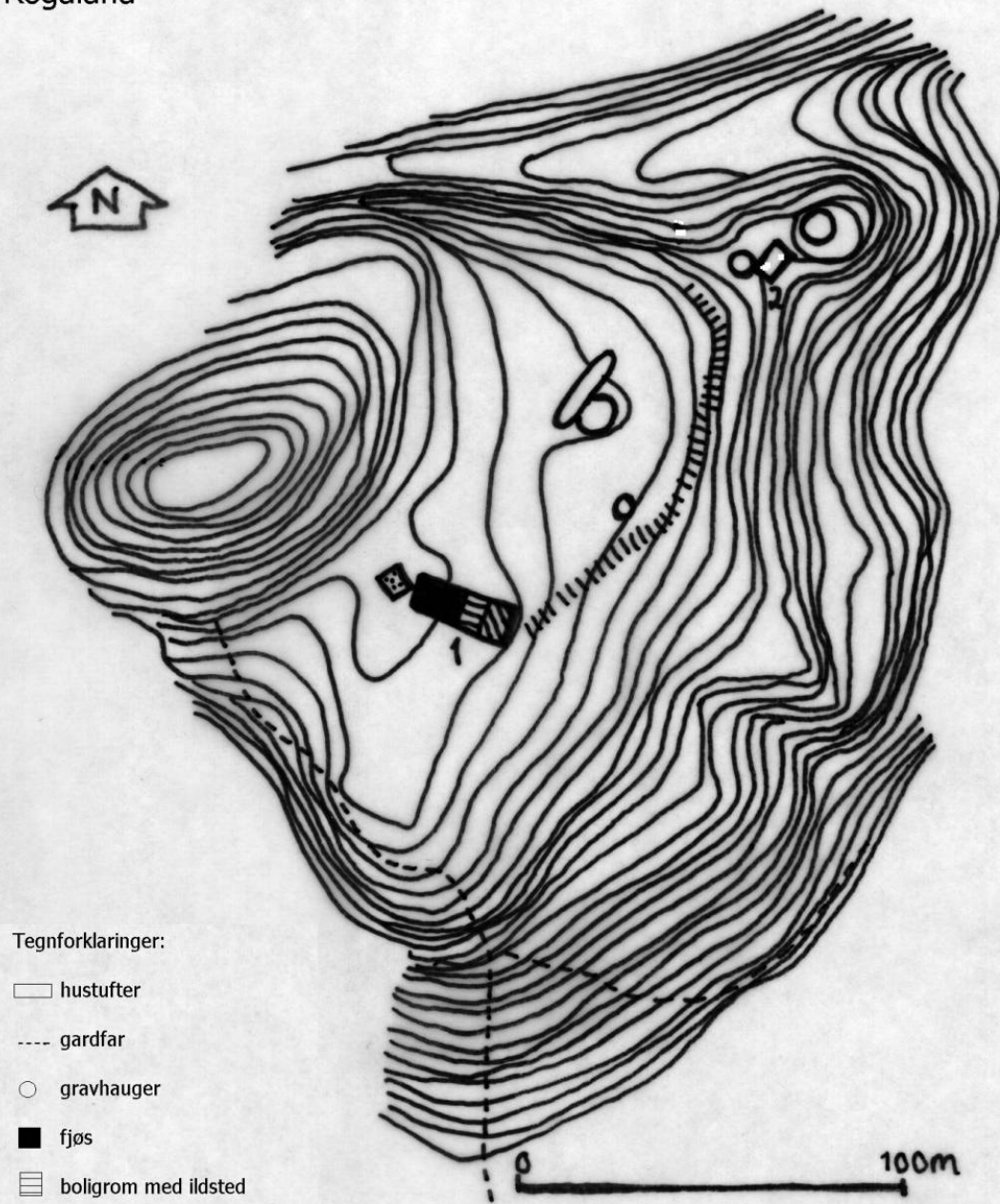
Bilde 43: Sostelid

Vatland, Åse  
Eigersund kommune,  
Rogaland



Bilde 44: Vatland

Krågeland, Slettabø,  
Bjerkreim kommune,  
Rogaland



Tegnforklaringer:

□ hustuffer

---- gardfar

○ gravhauger

■ fjøs

▨ boligrom med ildsted

▩ boligrom uten ildsted / smie

□ tufter fra middelalder

▤ sauefjøs / lagerrom

▨ åkerrein

Tegnet av Barbro I. Dahl

Etter B. Myhre 1980, s. 275

Bilde 45: Krågeland



Bilde 46: *Oddebildet* fra Røyseland, Valle i Setesdal. Fra E. Birkeli 1943, s.172



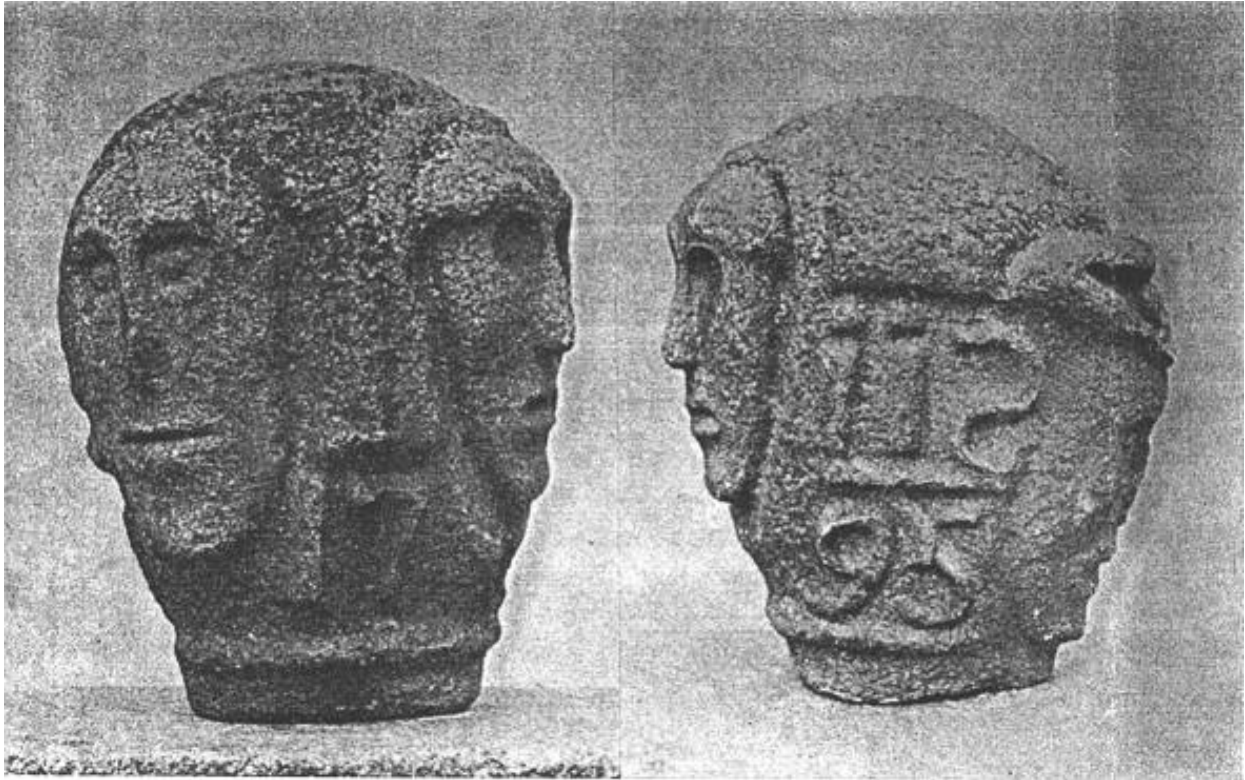
Bilde 47: Hodet fra *Caer-Went* i Wales i Storbritania. Fra E. Davis 1963, forside.



Bilde 48: Steinfiguren fra en helligdom i Deal, Kent i Storbritania. Fra M. Green 1986, s. 134



Bilde 49: Steinhodet med tre ansikter fra Glejbjerg, Jylland i Danmark. Fra A. Ross 1967, fig. 41a



Bilde 50: Hodet med tre ansikter fra *Bramminge*, Jylland i Danmark. Fra Høgsbro-Østergaard 1954, s. 64



Bilde 51: *Grimstadfiguren* fra Skjeberg i Østfold. Foto: Barbro I. Dahl



Bilde 52: *Broddenbjergmannen* fra Danmark. Fra W. van der Sanden og T. Capelle 2001, s. 64



Bilde 53: Den irske trefiguren fra *Ralaghan*. Fra W. van der Sanden og T. Capelle 2001, s. 43

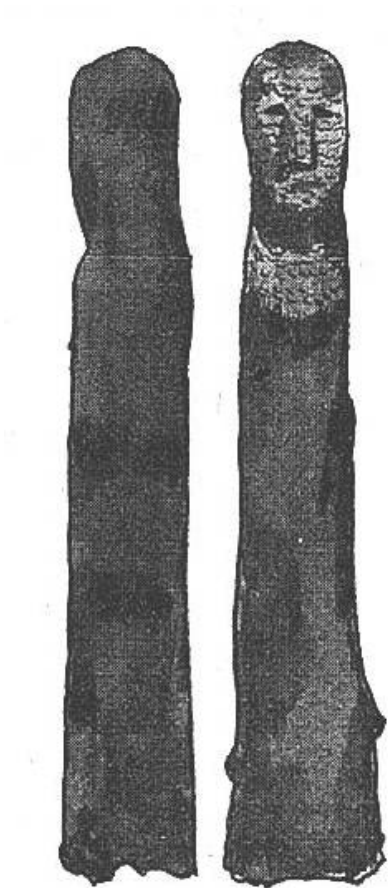


Bilde54: Den engelske *Kingsteigntonfiguren*.  
Fra W. van der Sanden og T. Capelle 2001, s. 42



Bilde 55: *Diana fra Oberdorla* i Tyskland. Fra  
W. van der Sanden og T. Capelle 2001, s. 86

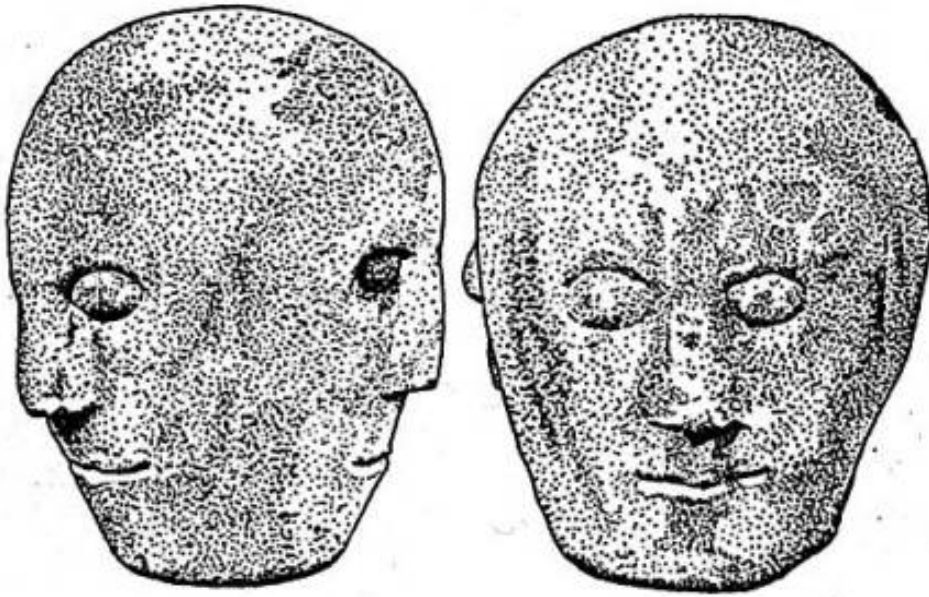




Bilde 56: Trefiguren fra *Flotubud*, Vinje i Telemark. Fra E. Birkeli 1932, s. 99



Bilde 57: Steinhodet fra *Ebchester* i Durham, Storbritannia. Fra A. Ross 1967, fig. 23b



Bilde 58: Et steinhode fra *Corleck*, Cavan i Irland. Fra A. Ross 1967, s.77