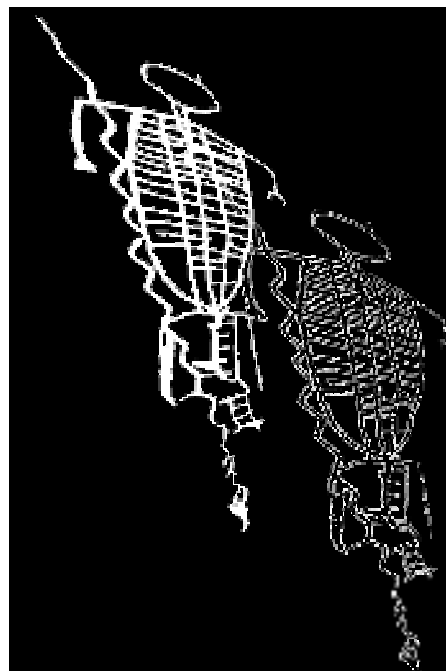


Amtmannsnes II

Bergkunst på Amtmannsnes II

- Spor etter sjamanisme?



Bjørn Berg

Hovedfagsoppgave i Arkeologi
Det Samfunnsvitenskapelige Fakultet
Universitetet i Tromsø
Høst 2003

Forord

Ja, da e oppgava ferdig....og jeg kan si: ”Å skrive en hovedoppgave kan sammenliknes med å riste et teppe; den verste skjiten forsvinner først”. Kanskje litt brutalt sagt, men det føles slik. Frustrerende har det vært å jobbe leenge med et tema, for så å innse at det ikke funker som del av oppgava. Bryan Hood har som veileder vært veldig behjelpelig i denne sammenheng. Takk.

Jeg vil videre rette en stor hepp! til nåværende og forhenværende arkeologistudenter her i Tromsø, en fin gjeng! :) Tjobing! til kjentfolk på diverse feltarbeid, Melkøya 2001 & 2002 og Gossen 2003, heftige utgravninger som har gitt inspirasjon og mange fine opplevelser. Korrektur og kommentar-takk til Astrid Nyland, Marit Wold og Lisa Dunfjeld-Aagård (har fulgt *enkelte* tips og råd, eventuelle feil og mangler tas på min kappe).

Fotballtippetoppgjengen gjennom x-antall lørdager; Kristian '11 rette' Bjørnsen, Rune 'vi tar oss heller en øl' Kristiansen og Svenna 'HXB' Nilssen skal ha takk for håpefulle stunder. Jarle Stunner takkes også for originale vinklinger på mye og mangt. Bjørn Ramberg, Mikael Kahn og Kenth Thomas Mikalsen takkes for diverse ting og tang, stå på! Takker også "old buddies fra Trondheim"; Trond Einar Brobakk, Frode Falkenberg, Kristian Hassel, Torbjørn Johansen og Geir Rudolfsen. Kjell og May-Judith Berg skal ha takk for alltid å være der (pluss økonomisk støtte når det har knepet som verst...)

To andre som også bør nevnes er Brita Solvang og Millrid Holmeslet, som gjør en fin innsats for studenter og ansatte her på instituttet.

Tilslutt en stor innspurtstakk til Lisa!

Tromsø 250803, Bjørn Berg.

Ψ

Quantum phenomena challenge our primitive understanding of reality; they force us to re-examine what the concept of existence means. These things are important, because our belief about what *is* must affect how we see our place within it, and our belief about what we are. In turn, what we *believe* we are ultimately affects what we *actually* are and, therefore, how we behave. Nobody should ignore physics (Squires 1986).

Ψ

Innholdsfortegnelse	side
Figurliste	2
Kapittel 1. Innledning	3
1.1. <i>Bakgrunn og problemstilling.</i>	3
1.2. <i>Struktur.</i>	4
Kapittel 2. Amtmannsnes og kulturhistorisk kontekst	5
2.1. <i>Amtmannsnes.</i>	5
2.2. <i>Dokumentasjonsgrunnlag.</i>	7
2.3. <i>Motiver.</i>	9
2.3.1. <i>Mennesker.</i>	9
2.3.2. <i>Dyr.</i>	12
2.3.3. <i>Mønster.</i>	13
2.3.4. <i>Usikre motiv / deler av motiv.</i>	14
2.4. <i>Amtmannsnes II som 'felt'.</i>	15
2.5. <i>Amtmannsnes og sjamanisme. Eksempler på foreliggende tolkninger.</i>	15
2.6. <i>Datering.</i>	18
2.7. <i>Arkeologisk kontekst i Finnmark.</i>	21
2.7.1. <i>Periode III / tidlig metalltid (TMT).</i>	23
2.7.2. <i>Tekstilkeramiske fase.</i>	26
2.7.3. <i>Forholdet mellom 2400-1800 f. Kr. og 1800-900 f. Kr.</i>	27
2.7.4. <i>Kjelmøyfasen.</i>	28
2.8. <i>Oppsummering.</i>	29
Kapittel 3. Bergkunst og sjamanisme	31
3.1. <i>Sjamanisme. Generelle betraktninger.</i>	31
3.2. <i>Arktisk sjamanisme og religion.</i>	35
3.2.1. <i>Arktisk sjamanisme.</i>	39
3.2.2. <i>Offerritualer og noaidens forhold til disse.</i>	40
3.3. <i>Bergkunst og sjamanisme.</i>	42
3.3.1. <i>'Altered States of Consciousness'.</i>	43
3.3.2. <i>Transens distinkte faser.</i>	44
3.4. <i>Bergkunst, sjamanisme og etnografi.</i>	46
3.5. <i>Oppsummering.</i>	48
Kapittel 4. Ritualer	50
4.1. <i>Ritualer.</i>	50
4.1.1. <i>Rites de Passage - Overgangsriter.</i>	53
4.2. <i>Rituell performance, ritualisering og sjamanisme.</i>	55
4.3. <i>Oppsummering.</i>	58
Kapittel 5. Metaforer, klassifiseringssystem og bergkunst	59
5.1. <i>Metaforer.</i>	59
5.2. <i>Tegn innenfor Peirce's semiotikk.</i>	65
5.3. <i>Metaforer som klassifiseringssystem.</i>	66
5.3.1. <i>Lévi-Strauss og den totemiske klassifikasjonens logikk.</i>	67
5.4. <i>Kroppslige metaforer og ritualer.</i>	73
5.5. <i>Sikksakk linjer og bergkunst.</i>	77
5.6. <i>Strukturer på Amtmannsnes II.</i>	79
5.6.1. <i>Strukturerende elementer.</i>	80
5.7. <i>Amtmannsnes II i nytt lys.</i>	83
5.8. <i>Oppsummering.</i>	88
Kapittel 6. Amtmannsnes II og sjamanisme?	90
6.1. <i>'Krisekontroll' og sesongvise ofringer.</i>	90
6.2. <i>Ekstase og tvetydighet; sjamaners 'redskap' og uttrykksform.</i>	94
6.3. <i>Konklusjon: Amtmannsnes II.</i>	99
Kapittel 7. Avslutning	101
Litteraturhenvisninger	104

Figurliste

Figur	Side
1. Innerste del av Altafjord.	5
2. Dokumentasjonsgrunnlag I.	7
3. Dokumentasjonsgrunnlag II.	8
4. Dokumentasjonsgrunnlag III.	8
5. Bergets struktur.	9
6. 'Dansende sjaman med maske og horn'.	10
7. Figur 6 i sammenheng med andre motiv.	10
8. Menneskefigurer. Amtmannsnes II.	11
9. Elg. Amtmannsnes II.	12
10. Udefinerte dyr. Amtmannsnes II.	13
11. Abstrakte mønstre. Eksempler fra Amtmannsnes og Storsteinen.	14
12. Båter? Amtmannsnes II.	14
13. Amtmannsnes II. Nordlige del i forgrunn.	15
14. Bergkunst og transe.	17
15. Skjematisk fremstilling av forholdet mellom ristninger, boplass og landhevning på Amtmannsnes.	19
16. Strandforskyvningskurve for Alta.	20
17. Bergkunst fra Vitlycke. Vannlinjer markert.	74
18. Bergkunst fra Vitlycke. Uten vannlinjer.	75
19. Bergkunst fra Vitlycke. Liggende menneskefigur.	76
20. Amtmannsnes II. Kalkering.	80
21. Amtmannsnes II. Skjematisk fremstilt.	81
22. Amtmannsnes II. Parallele motiv I.	82
23. Amtmannsnes II. Parallele motiv II.	82

Kapittel 1. Innledning.

1.1. Bakgrunn og problemstilling.

Utgangspunktet for denne oppgaven er bergkunsten på Amtmannsneset i Alta. Motiver fra denne lokalitet blir i stor grad knyttet opp mot utøvelse av sjamanisme. I tilknytning til dette stilles spørsmål omkring berettigelsen av å fremme en slik sammenheng mellom sjamanisme og bergkunst. Hva ligger til grunn for dette? I tilfeller sjamanisme benyttes som tolkningsmodell, begrunnes dette ofte ved å henvise til elementer ved bergkunstmotiv som minner om ideer og symbolbruk hentet fra kontekster preget av sjamanisme fra historisk tid. Enkeltmotiv presenteres for eksempel som 'sjaman under transe', 'den kosmiske elv' og lignende. En slik praksis har en tendens til å forplante seg, der resultatet ofte er at enkeltmotiv nærmest har blitt til emblemer på sjamanisme, uten at det forligger en inngående analyse eller utdypning omkring spørsmål slik som hva en sjaman i transe er, og hvorfor dette eventuelt uttrykkes som bergkunst.

Oppgavens *problemstilling* kan dermed uttrykkes slik:

Hva er bakgrunnen for at bergkunst på Amtmannsnes koples mot sjamanisme, og er dette i alle tilfeller nødvendigvis berettiget?

Sjamanisme og tilhørende terminologi kan tilsynelatende fortønes som om denne består av en samling begreper uten grunnlag i en erfart virkelighet. På bakgrunn av denne påstand er det et overliggende tema i henhold til denne oppgave å poengtere at rasjonalitet og at rasjonell adferd kan eksistere gjennom ulike former som hver for seg er gyldige på sine premisser. Rasjonell adferd må sees i forhold til spesifikk kulturhistorisk bakgrunn. Dette innebærer at en direkte overføring av begreper fra ett system til et annet lett fører til begrepsforvirring og tanker som tilsier at begreper er *irrasjonelle* og dermed underlegne i forhold til andre, mer *rasjonelle* tanker. Årsaker til at slike forestillinger oppstår finnes blant annet ved å fokusere på hvordan menneskers klassifiseringssystem bygges opp. Bruk og forståelse av metaforers funksjon er her et

viktig element. Knyttet dette til rituell praksis vedrørende årets vekslings, utgjør dette sentrale elementer av oppgavens budskap.

1.2. Struktur.

I **kapittel 2** presenteres materialet som er gjenstand for studie. Dette innebærer blant annet utredning og diskusjon i forbindelse med konkrete studier som behandler bergkunst på Amtmannsnes II. Dateringsspørsmål gjennomgås og tilslutt diskuteres hvilken kulturhistorisk bakgrunn bergkunsten kan hensettes til. Sistnevnte utledes med tanke på å avdekke eventuelle karakteristika hos bergkunsten som kan speile trekk vedrørende samfunnet for øvrig.

I **kapittel 3** behandles sjamanisme på et generelt grunnlag i form av en gjennomgang av sentrale begreper innenfor temaet. Videre gjennomgås sjamanisme i tilknytning til studier av bergkunst. Tilslutt behandles sjamanisme tilknyttet arktiske grupperinger. Dette gjelder etnografisk materiale blant annet fra Sibir og nordlige deler av Skandinavia. Ettersom ekstase og sjamanisme kan sies å utgjøre sentrale element som ofte opptrer i sammenheng med ritualer, er det av interesse å undersøke sistnevnte.

I **kapittel 4** gjennomgås dermed ritualer. Hva karakteriserer ritualer og til hvilke sammenhenger kan disse plasseres? Er det for eksempel mulig å skille ut ritualer som er spesifikke for en sjamanistisk praksis?

I **kapittel 5** rettes fokus på hvordan kunnskap dannes, og ikke minst hvordan slik kunnskap klassifiseres med utgangspunkt i det som i denne forbindelse omtales som kroppslige metaforer, og illustreres ved å gjennomgå eksempler der hvor bergkunst studeres som spesielle metaforiske uttrykk, som *kroppslige metaforer*. Videre fremsettes en forståelse av strukturelle trekk ved bergkunsten på Amtmannsnes II. Disse danner grunnlag for nye perspektiv og tolkninger.

I **kapittel 6** videreføres innholdet av de foregående kapitler, og utgjør dermed oppgavens konklusjon der tolkninger av bergkunsten på Amtmannsnes II fremsettes.

Kapittel 7 består av sammenfattende kommentarer.

Kapittel 2. Amtmannsnes og kulturhistorisk kontekst.

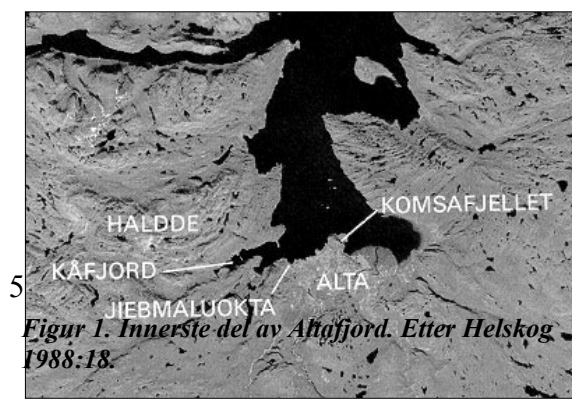
2.1. Amtmannsnes.

De første helleristninger i Alta ble oppdaget i 1973 (Helskog 1988:12). Det ble i løpet av kort tid funnet flere felt grunnet intensiv leting både blant publikum og fagfolk. Tromsø Museum, med Knut Helskog i spissen, sto ansvarlig for de første registreringer som begynte i 1976. I 1985 ble helleristningene i Alta innlemmet i UNESCOs *World Heritage List*. Høsten 1991 ble det nåværende helleristningsmuseet i Hjemmeluft/Bossekop offisielt åpnet og ristningene ble tilrettelagt for et større publikum, noe som ikke er tilfelle for ristningene på Amtmannsnes, som ble oppdaget sommeren 1977 (Helskog 1988:13).

I dette kapittel presenterer jeg bergkunsten på Amtmannsnes og gjennomgår ulike sammenhenger denne er satt til. Videre diskuteres dateringsspørsmål med tanke på mulighetene til å fiksere bergkunsten til en bestemt tid og samfunnsmessig kontekst. Deretter utledes en karakteristikk av yngre steinalders og tidlig metalltids forløp i Finnmark. Dette gjøres for å skape et bilde av samfunnet bak bergkunsten på Amtmannsnes.

Amtmannsneset ligger i Altafjorden, der Kåfjord stikker vest/sørvest og Rafsbotn lengst mot øst. Bergkunsten på denne lokalitet ligger omtrent midt mellom utløpet av Altaelva og ristningene i Hjemmeluft/ Jiebmaluokta. Sammen med Komsafjellet danner Amtmannsneset en halvøy som rager ut i Altafjorden (figur 1), der området er en del av Alta by innerst inne i Altafjorden. Høyeste punkt på Amtmannsnes er på ca. 25 meter og utgjør en kontrast til det nærliggende Komsafjell på 213 meter.

Det er to konsentrasjoner av bergkunst på Amtmannsnes som til sammen dekker et område på ca. 200



Figur 1. Innerste del av Altafjord. Etter Helskog 1988:18.

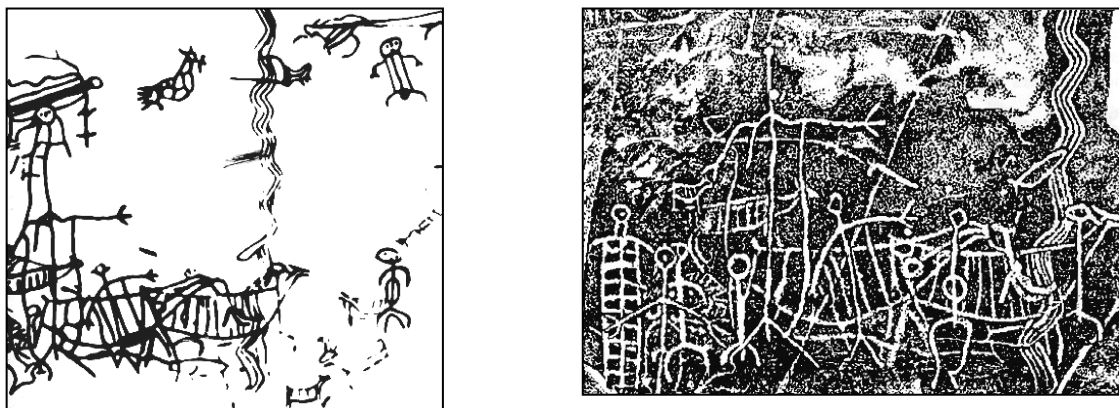
kvadratmeter. Ristningene strekker seg langs et Nord-Sør gående belte på 300 meter. Med utgangspunkt i et nedlagt industribygg, treffes det første feltet når en går langs stien over bergene fra sørsiden i retning en ballplass. En del av ristningene er sterkt preget av slitasje. I følge Helskog (1988:65) finnes her 45 figurer av rein og elg, samt strek og figurer som vanskelig lar seg identifisere, dels på grunn av slitasje, dels grunnet overhugginger. De fleste figurer av rein og elg er om lag 40-50 cm lange og karakteriseres av forholdsvis lang hals og et langt smalt hode, med korte små horn, eller ører. Den største figuren er 165 cm lang og likner en hjort (Helskog 1988:65). Amtmannsnes II ligger 80 meter lengre mot nord. Tilstanden til disse er også i stor grad preget av erosjon og oppdages ikke så lett ved dårlige lysforhold. Forøvrig er ingen figurer på denne lokalitet oppmalt. Feltet består av ca. 570 figurer (Helskog 1988:65) og i likhet med andre ristninger på Amtmannsneset, er de ikke så lett å identifisere. I tillegg til erosjonsskader, er mange figurer hogd over i hverandre og er ikke alltid enkel å karakterisere. Et annet moment er de mange og bemerkelseverdige menneskefigurer som er store, stiliserte og gir inntrykk av å være veldig abstrakte.

Amtmannsnes II deles inn i to deler, en mot nord, og en i sør, der det finnes mange innhogde linjer og det er vanskelig å skille ut enkelte figurer. Blant figurene finnes rein, elg, mennesker, mønster og mange og store menneskefigurer. Alle er forskjellige, men ser man nærmere på detaljene er det tydelige avvik, for eksempel ribbeinsmønster fra skulder til lårhals og spydspissformet kropp (Helskog 1988:68). I tillegg finnes lange sikksakklinjer som er blitt knyttet opp mot begrepet verdenselven, der denne tankes å være en kosmisk elv som forbinder de tre verdener (Hesjedal 1990:207). Slike linjer forekommer både som korte og lange, og ved minst ett tilfelle kan de påvises innenfor selve figurene. Andre steder strekker de seg langs flere enkeltmotiv, som gjennomgående sekvenser innenfor feltet.

Helskog påpeker altså at motiv fra lokaliteten er preget av erosjonsskader. Eget besøk på lokaliteten verifiserer dette moment. Det må imidlertid poengteres at metoder for dokumentering gir mulighet for å veie opp eller justere dette inntrykk. Dokumentasjonsgrunnlag er dermed viktig og essensielt for hvordan bergkunst kan studeres, noe som setter begrensninger for hvilke problemstillinger som kan belyses fra et gitt materiale.

2.2. Dokumentasjonsgrunnlag.

Det eksisterer ingen omfattende avhandlinger angående bergkunst fra Amtmannsnes (Helskog 1988:67). Grunnlaget for videre forskning er i de fleste tilfeller høykontrastbilder av kalkeringer fra Amtmannsnes II. Disse er publisert av Knut Helskog (1984,1988). Et unntak er Dietrich Evers frottagekopier som blant annet er brukt i heftet *The Magic of the Image* (Evers 1994) og i tidsskriftet *Adoranten* (1999). Det må likevel poengteres at de fleste motiv som benyttes stammer fra Helskogs kalkeringer. Disse kalkeringer omfavner for øvrig ikke hele felt II. De publiserte kalkeringer representerer kun et utsnitt av den sørlige del av lokaliteten, noe som også kan observeres ved befaring av lokaliteten. Dette kommer da også frem i boka *Helleristninger i Alta* (Helskog 1988). I henhold til tolkningsaspekter er dette en ulempe ettersom eventuelle sammenhenger mellom motiver lett kan oversees.¹ Det kan også argumenteres for at dokumenteringen er en slags formasjonsprosess på linje med



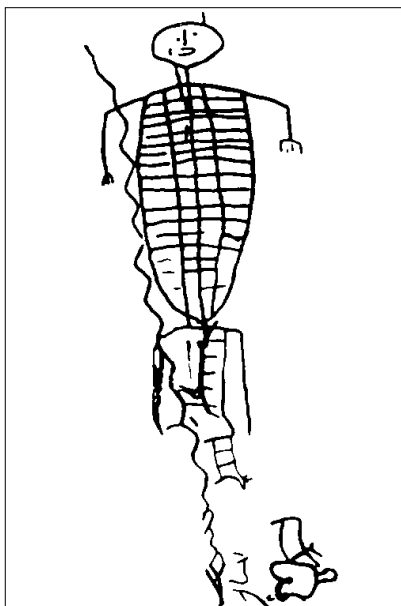
Figur 2. Dokumentasjonsgrunnlag I. Amtmannsnes II. Til venstre (A). Etter Helskog 1988:67. Til høyre (B). Etter Evers 1994:8.

erosjon. Figur 2 er et godt eksempel på dette. En sammenligning av Helskogs svart/hvit kontrastbilder og Evers frottagekopi, viser ganske ulike gjengivelser av ett og samme motiv. Forskjell i detaljgjengivelse er stor, faktisk så stor at det vil være vanskelig å studere feltet i detalj uten at feilkildene blir for mange. På figur 2 A er det ikke mulig å

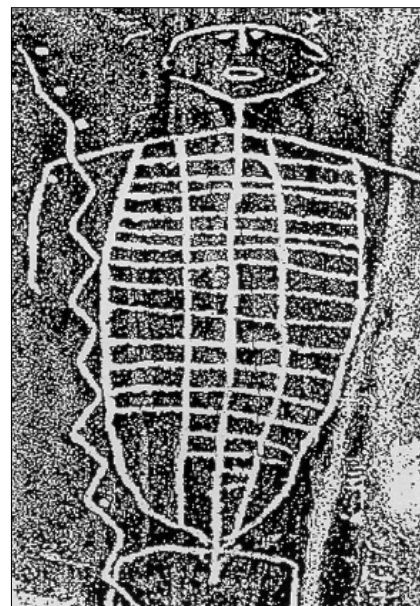
¹ Et slikt moment må i alle tilfeller tas i betraktning ved studie av bergkunst. Formasjonsprosesser kan for eksempel sørge for at motiv mangler eller at deler av et felt ikke kan iakttas. I tillegg er det vanskelig å vite om et felt er avdekket som helhet eller ikke.

identifisere en fisk slik som på 2 B der det sees en fisk (laks?) som dekker venstre del av et bølgemønsteret bestående av fire linjer. Kvaliteten på dokumentasjonsgrunlaget påvirker altså mulighetene som settes opp i forbindelse med en aktuell problemstilling. Det vil for eksempel med et slikt utgangspunkt være vanskelig å utføre en frekvensanalyse der klassifisering av motiv på Amtmannsnes II står i fokus. Til dette kreves en utstrakt dokumentasjon som innbefatter hele Amtmannsnes II, i den grad dette er mulig. Erosjon og varierende kvalitet på dokumentasjonsgrunnlag gjør det vanskelig å etterspore huggelinjer og særskilte motiv kan dermed være vanskelig å skille ut.

Figur 3 og 4 er nok et eksempel på ulik grad av detaljrikdom som skiller to dokumentasjoner fra hverandre. Det kan argumenteres for at forskjellen mellom figurene er minimal. Det er i utgangspunktet problematisk å avgjøre hva som kan sies å være essensielt ved et motiv eller ikke. Likheten er i dette tilfellet stor. Det er imidlertid



Figur 3. Dokumentasjonsgrunnlag II. Fra Amtmannsnes II. Etter Helskog 1988:66.



Figur 4. Dokumentasjonsgrunnlag III. Fra Amtmannsnes II (Evers 1994:11).

verdt å legge merke til at det på figur 4 er mulig å observere flere små sirkulære 'skålgrøper' langs sikksakklinjen ved figurens høyre side. Dette kan være vesentlig i tolkningsøyemed. Alt er imidlertid avhengig av øyet som ser, problemstillingens karakter, av det som forsøkes belyst og til hvilken sammenheng bergkunsten settes. En

annen svakhet ved bruk av kalkeringer der kun selve motivene er avtegnet, gjelder bergets struktur der hvor dette ikke er synlig. Figur 5 er et eksempel på dette. Til høyre for figuren er det en kraftig revne i berget, noe som ikke er vektlagt ved dokumentasjonen i henhold til det som vises på figur 8. Nedenfor presenteres eksempler på figurer av mennesker, dyr og mønster. I tillegg vises det til kommentarer til motiv fra Amtmannsnes i diverse litteratur.



*Figur 5. Bergets struktur.
Foto: Bjørn Berg.*

2.3. Motiver.

Presenterte motiv deles inn i påfølgende hovedgrupper

- Mennesker
- Dyr
- Mønster

I tillegg gjennomgås en gruppe jeg velger å benevne som *usikre*. En konsekvent inndeling er imidlertid

vanskelig å følge opp ettersom motiver i stor grad ikke kan defineres som særskilte enheter, dvs. ulike motiv henger sammen med andre. Motiv vil kun beskrives kortfattet og en fyldig diskusjon over klassifisering anses som lite hensiktsmessig ettersom tilstrekkelig dokumentasjon ikke er tilgjengelig. Motiver av tilsvarende type som på Amtmannsnes finnes på Storsteinen og i Hjemmeluft, der det på sistnevnte lokalitet kun er påvist noen få motiv (Helskog 2000:10).

2.3.1. Mennesker.

Særegent for figurer fra Amtmannsnes og Storsteinen i Bossekop, er forekomsten av menneskefigurer som er hogd slik at torso (kropp uten lemmer) er konturhogget der denne i enkelte tilfeller består av vertikale og/eller horisontale linjer. I tillegg finnes mennesker der torso er fullt uthogd som en smal linje der dette fremtrer som en enkel strek. Denne type menneskefigurer er de vanligste i Alta som helhet og Nordkalotten for øvrig (Helskog 1988:76). Et annet trekk ved ristningene på Amtmannsnes er tilkomsten

av en type menneskefigurer som er mellom 60-100 cm høye og i ett tilfelle er høyden hele 210 cm (Helskog 2000:11).

En betraktning av figur 6 viser at denne inneholder et menneskelignende motiv. Denne figur inngår i sammenheng med andre motiv, slik figur 7 viser. Figur 7 inneholder også en annen menneskelignende figur med sikksakk mønster på kroppen. Helskog beskriver denne som et mytologisk vesen, eller slik en sjaman ser seg selv i transe (1988:110). Figur 6 og 7 viser også problemet som oppstår idet motiv skal inndeles i ulike typer slik som mennesker, dyr og mønster. Figur 7 inneholder alle tre kategorier i det som kan oppfattes som ett og samme motiv ettersom de er fysisk forbundet men hverandre.



Figur 6. 'Dansende sjaman med maske og horn. Amtmannsnes 2700-1700 f. Kr'. (Helskog 1988:112).



Figur 7. Figur 6 i sammenheng med andre motiv. Utsnitt. Etter Helskog 1988:67.

Menneskefigurer på Amtmannsnes karakteriseres som passive av Helskog i betydning av at de ikke viser til aktiviteter slik som for eksempel jakt og fiske. Omtrent nitti prosent av menneskefigurene fra Amtmannsnes II kategoriseres som passive. (Helskog 1988:69, 78).

Motiv 1-4 fra figur 8 omtales av Helskog (1988:8, 85, 86) på følgende vis: Nr.1 betegnes som gravid med et dyr (rein) og det påpekes at nr. 2 har brystvorter, noe som indikerer kvinnelige trekk. Imidlertid kan motiv 2 tolkes som både mann/kvinne ettersom både penis og vagina er tilstede. Den synes dermed å være tvekjønnet. Nr. 3 betraktes som en dansende sjaman med fullt utstyr. Dette fordi den synes å være påkledd et hodeplagg som del av et kostyme der dette minner om en maske som imiterer en fugl. Motiv 4 beskrives videre som en menneskelignende figur med langt hår. Alle sammen karakteriseres som stiliserte menneskefigurer som sannsynligvis ikke forestiller



Figur 8. Menneskefigurer. Amtmannsnes II. Etter Helskog 1988:66 (egen nummerering).

virkelige mennesker, men fremstiller derimot mytologiske hendelser i forbindelse med ritualer og religiøst liv. Den symbolske mening tenkes å ligge i de enkelte figurer i motsetning til de aktive figurer fra tidligere faser i Alta, der disse gir inntrykk av å inngå i diverse handlinger i felleskap.

Erika Engelstad (2001) behandler menneskefigurer blant annet fra Amtmannsnes. Hun retter fokus mot implikasjoner i henhold til motivers kjønnskarakteristiske trekk.

Engelstad poengterer at figurer fra denne lokalitet i stor grad kan sees på som bilder karakterisert av feminine trekk, slik som rund torso eller mage. Dette er trekk som i følge Engelstad understreker fertilitet og reproduktive faktorer, eller som 'kvinnelig potensiale' (Engelstad 2001:275). I artikkelen poengterer Engelstad videre at figurene fra Amtmannsnes også kan oppfattes som tvetydige med tanke på kjønnsmarkeringer. Dette tilsvarer tidligere nevnte tvekjønnhet, eller at figurer kan oppfattes som hermafroditter. Engelstad argumenterer for at slike motivers utforming, der de av Engelstad karakteriseres som 'portrett – liknende' og 'passivt enestående', kan tolkes som om disse figurer i kraft av seg selv er viktige. Personlige kvaliteter vedrørende menneskefigurene vektlegges i et slikt tilfelle, der kvinnelig reproduktivitet eller kraft utgjør viktige forståelseskategorier.

Figurene av mennesker slik de fremstår på Amtmannsneset er meget uvanlige i Skandinavia. I tillegg er det ingen andre lokaliteter som overgår antall menneskefigurer slik tilfellet er på Amtmannsneset (Helskog 1988:69).



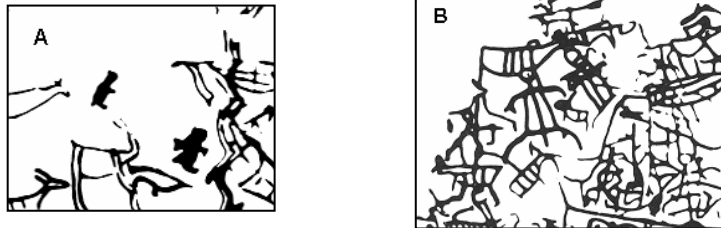
*Figur 9. Elg. Amtmannsnes II. Utsnitt.
Etter Helskog 1988:67.*

2.3.2. Dyr.

Av dyr forekommer rein og elg hyppigst. Fugl og fisk er henholdsvis representert med et antall på en og tre, der sistnevnte består av to kveiter og en mulig laks. Lokaliteten har ingen sjøpattedyr (Helskog 1988:69). I tillegg finnes det noen figurer som likner på slanger. Slike finnes både på Amtmannsnes og på Storsteinen (Helskog 1988:98). Ulike typer rein og elg kan

fra tilgjengelig materiale klassifiseres som figurer med åpen kropp, dvs. at kropp er hogd i omriss. Både enkle og doble bein forekommer. Figur 9 er et eksempel på figurer med doble bein. At det er en elg og ikke en rein, forstås som en følge av at dyret har en kraftige mule, noe som er karakteristisk for elger. Figuren viser også at dyret er hogd med innvendig mønster eller streker, noe som også benevnes som *røntgen-stil*, et trekk som for øvrig er meget vanlig på Amtmannsnes. Det er likevel ikke alltid like enkelt å bestemme hvilken art de ulike figurer tilhører, som for eksempel kan gjøre det vanskelig

å se skille rein og elg fra andre dyr, eksempelvis hund, rev og ulv (Helskog 1988:69). Eksempler på dette kan sees i figur 10, der det i bilde A forekommer to fullt uthogde (helsvart) dyr. Midt i bilde B sees også et motiv som ikke så lett lar seg definere i henhold til artstilhørighet. En hare?

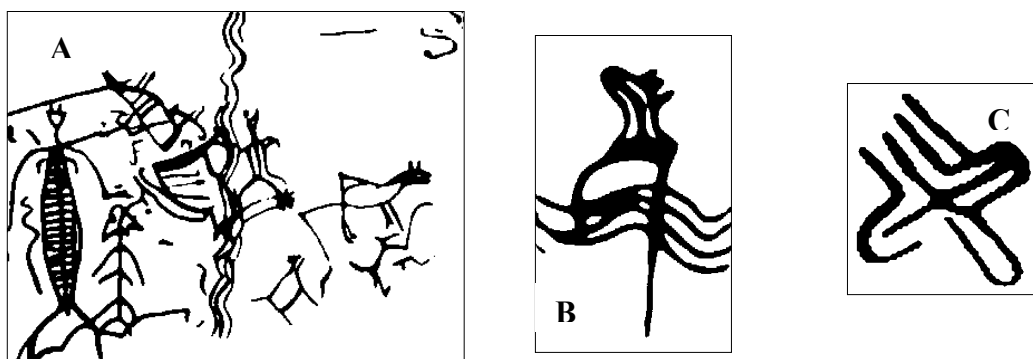


Figur 10. Udefinerte dyr. Amtmannsnes II. Etter Helskog 1988:67.

2.3.3. Mønster.

Med mønster forstås motiv som er vanskelig å knytte opp mot synlige elementer i menneskers omgivelser, ukjent både som natur og artefakt. Dette kan også benevnes som abstrakte eller geometriske mønster. På Amtmannsnes og Storsteinen deles mønstre som opptrer gjentatte ganger inn i to grupper; korsformete og sikk - sakk linjer. Andre mønstre er engangstilfeller (Helskog 1988:100). De mest fremtredende mønstre på Amtmannsnes kan sies å bestå av lange sikksakk linjer og finnes som enkle, doble og firdoble. Figur 11 A-C er eksempler på slike mønstre. De lengste linjene strekker seg over hele feltet og befinner seg horisontalt og vertikalt i forhold til hverandre.

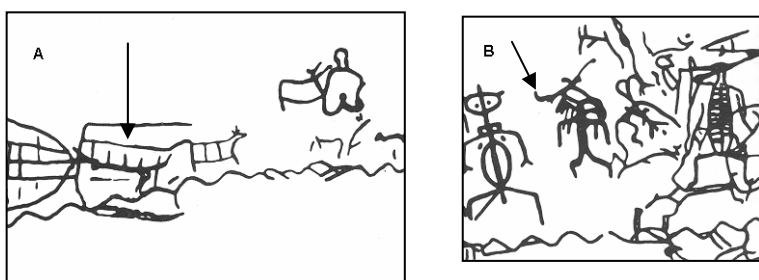
Andre typer av mønstre på Amtmannsnes er ikke definert. Det kan likevel påvises motiv som er vanskelig å klassifisere ettersom de enten er unike eller at de består av linjer der en eventuell struktur ikke er kjent. Motivet i figur 11 B er et eksempel på en unik abstrakt figur, dvs. at det ikke finnes tilhørende kategorier for typebestemmelse, slik som 'menneskefigur', 'rein', 'båt' og lignende. Slik den fremstår er den en del av et sikksakk mønster bestående av fire parallelle linjer.



Figur 11. Abstrakte mønstre. Eksempler fra Amtmannsnes og Storsteinen. A: Sikk – sakk linjer. B: Abstrakt figur. C: Korsform (kalkering fra Storsteinen). Utsnitt. Etter Helskog 1988:64, 67.

2.3.4. Usikre motiv/deler av motiv.

I tillegg til mennesker, dyr og mønstre, er det mulig å peke på andre motiv som muligens faller utenom de andre kategorier. Her skal kort pekes på to motiv. Disse sees



Figur 12. Båter? Amtmannsnes II. Etter Helskog 1988:66.

i figur 12. I A og B sees noe som er mulig å betrakte som enlinjete båter. I A kan dette sees i venstre kant, der dette kan oppfattes som en båt med fem mannskapsstreker. I

B, på toppen av hodet til en menneskefigur, sees også en linje som kan oppfattes som en båt med to stavner. Dette punkt kan selvsagt diskuteres, og er i utgangspunktet tatt med for å illustrere vanskeligheter vedrørende det å bestemme enkelte motiv på Amtmannsnes. Uansett, når det gjelder båter, så utgjør et eventuelt fravær av slike motiv på Amtmannsnes en kontrast til ristningene i for eksempel Hjemmeluft, der båter forekommer på flere ulike lokaliteter. Enkelte felt er faktisk dominert av båt motiver (Helskog 1988:90).

2.4. Amtmannsnes II som 'felt'.

Et problem som må diskuteres gjelder oppfatningen av Amtmannsnes II som felt. Som



Figur 13. Amtmannsnes II. Nordlige del i forgrunn. Etter Helskog 1988:124.

nevnt tidligere består Amtmannsnes II av to ansamlinger med motiv, en i nord og en i sør. Sistnevnte er gjenstand for betraktning i denne avhandling. Det er imidlertid ikke mange meter som skiller den nordlige del fra den sørlige. Når det gjelder den nordligste del betydning og sammenheng med den sørligste, er dette et moment som kan underlegges diskusjon i henhold til muligheten av å tolke feltet som større enhet. Imidlertid, slik Amtmannsnes II fremstår i kalkert form, er det slik at skillet mellom nordlig og sørlig del er markert ved en relativt kraftig sprekk i bergoverflaten. Figur 13 gir et bilde av dette, der det i bakgrunnen er mulig å skimte motivet fra figur 3. I forkant sees motiv fra nordligste del av feltet. Nå finnes det flere sprekker gjennom feltet, deriblant slik figur 13 viser. Det er likevel ikke gitt at dette innebærer en avgrensning, i betydning av at figurene på hver side av denne sprekk ikke har noen referanse til hverandre. Slik vil det også være med andre avgrensninger i berget. Ettersom det ikke foreligger publisert dokumentasjon av den nordligste del, er dette et moment som vil ha betydning for en analyse av feltet som helhet, selv om det kanskje er slik at feltet reelt sett, i betydning 'opprinnelig', kan deles inn i en nordlig og en sørlig del. Likevel, i lys av dette, slik publisert materiale foreligger, behandles Amtmannsnes II i denne oppgave som ett felt.

2.5. Amtmannsnes og sjamanisme. Eksempler på foreliggende tolkninger.

Jeg har innledningsvis hevdet at en fremheving av de 'enestående og særpregede' trekk ved motivene på Amtmannsneset påvirker og styrer valg av problemstillinger og

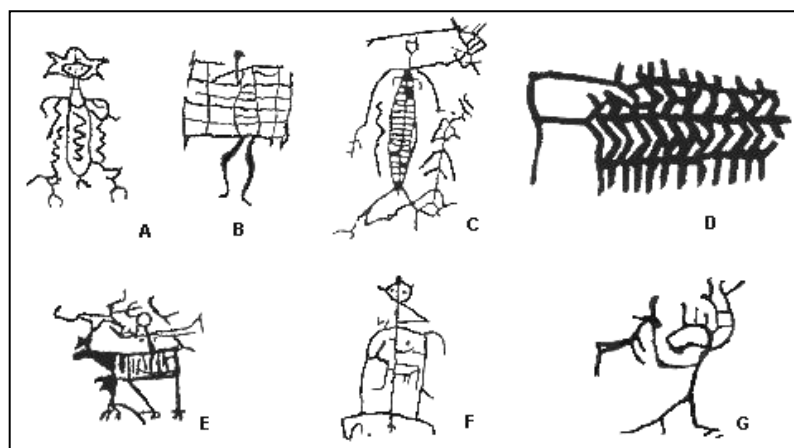
dermed hvordan bergkunsten tolkes, noe som for Amtmannsnes II i stor grad innebærer sjamanisme som forklaringsmekanisme.

Denne henger etter min formening sammen med hvordan tolkning av bergkunst fra Amtmannsnes II i stor grad er fokusert rundt det enkelte motiv, hvilket i seg selv ikke nødvendigvis er uberettiget, men som gjerne fører til at andre innfallsvinkler enn sjamanisme som forklaring på bergkunstens uttrykk nedtones. I det påfølgende gjennomgås eksempler der hvor motiv fra Amtmannsnes behandles.

Geir Grønnesby (1998) omtaler motivene fra figur 14 i artikkelen *Skandinaviske helleristninger og rituell bruk av transe*. Artikkelen behandler visuelle uttrykk i forbindelse med endring av ulike tilstander av bevissthet, entopiske mønstre, der disse kan forklare hvorfor en del motiver synes å finnes i bergkunst over hele verden.

Grønnesby tar utgangspunkt i nevropsykologisk forskning på transetilstander i det han behandler bergkunst (Grønnesby 1998:59). Denne metode henter Grønnesby fra Lewis-William og Dowson (1988). Jeg kommer tilbake til denne metode i kapittel 3. En slik tilnærming gir en logisk forklaring på hvorfor en del motiver synes å finnes i bergkunst over hele verden. Denne metode er etter min oppfatning fruktbar og verdifull og kan i mange tilfeller gi en bedre forståelse av bergkunst med forekomst av abstrakte mønstre og motiv. Mønstre som dette kan oppstå under forskjellige mentale tilstander og kan karakteriseres som syner bestående av forskjellige lysende former som beveger seg etter bestemte mønstre. Dette er former som ikke er kontrollerbare av den som opplever dem og ofte opptrer de samme formene hos forskjellige individer (Grønnesby 1998:61). Begrensninger ved denne metode ligger i det at mening og tolkning av transeinduserte mønstre er kulturbetinget, noe jeg vil gå nærmere inn på i kapittel 3.

Grønnesby's artikkel er rikt illustrert med mange bergkunstmotiv, deriblant med motiv fra Amtmannsnes (fig.14 A, C, F og G). Det er interessant å legge merke til hvordan Grønnesby velger ut motiv og hvordan han benytter disse som eksempler på transeinduserte uttrykk. Innledningsvis beskrives transen der denne består av de tre faser (Grønnesby 1998:61). Kort fortalt består fase 1 av en rekke entoptiske mønstre. Disse blir gjerne projisert på ting som finnes i vedkommendes synsfelt, f.eks. andre



Figur 14. Bergkunst og transe. Etter Grønnesby (1998:69).

mennesker, husvegger, bergflater og liknende. Fase 2 består av at hjernen prøver å gjenkjenne de entoptiske formene. Hjernen foretar en fortolkning som gjør at de entoptiske bildene blir til noe kulturelt gjenkjennelig. Denne fase betraktes som en slags overgangsfase mellom fase 1-3. I fase 3 kommer de rene hallusinasjoner inn. Motiv G i figur 14 blir av Grønnesby betraktet som et uttrykk av en transe i fase 3. Årsaken er at det i denne fase gjerne inntreffer en kombinasjon av elementer, i dette tilfellet menneske og dyrefigur. Motiv A i figur 14 blir tolket som tegn på en slags skjjelving i kroppen som oppstår under transen (Grønnesby 1998:69).

I lys av dette kan det være interessant å betrakte de sammensatte motiv fra figur 7 i dette kapittel. En plausibel forklaring på disse motiv vil ved hjelp av Grønnesby metodikk resultere i at figur 7 kan oppfattes å være et uttrykk for transens tre faser, dvs. at motivene som Grønnesby behandler som isolerte tilfeller strengt tatt burde behandles under ett, ettersom det kan tenkes at motivene er et bilde på transens forløp, noe som innebærer at motivenes meningsinnhold refererer til hverandre. Resultatet blir at viktige element unndras oppmerksomhet og at teorien blir mindre 'slagkraftig' enn det som i utgangspunktet er tilfelle.

Eero Autio (1991) diskuterer i artikkelen *Snake and Zig-Zag Motifs in Rock Paintings and Drums* forholdet mellom sikksakk mønster på samiske rune-bommer og innenfor bergkunst. Bruken av slike trommer kan knyttes opp mot utøvelsen av arktisk sjamanisme. På trommene er slange eller sikksakkmønster et vanlig motiv. Det er kjent

fra historisk kontekst at et slikt mønster i kombinasjon med menneskefigurer forestiller en sjaman og dennes hjelpedyr eller ånd (Autio 1991:52, 64).

Autio presenterer bergkunst hovedsakelig fra Norden og Russland hvor han stiller spørsmål om det er berettiget å henvise til sjamanisme der hvor slike motiver opptrer. Fra Amtmannsnes II blir et eksempel behandlet ut i fra Helskogs beskrivelse av en menneskefigur med et slangemønster på innsiden av kroppen (Autio 1991:58). Dette motiv benyttes for øvrig slik det fremstår i figur 14A. Autio betviler Helskogs uttalelse om at dette motiv viser en sjaman i transe. For Autio er uttrykket mytisk vesen en mer sannsynlig forklaring og poengterer at dette er et moment som kan overføres til begrepet fruktbarhetsmagi eller kult. Dette fordi det på Amtmannsnes II også er påvist mennesker der disse fremstilles som 'gravide' (noe også Helskog skriver), der rein og menneskemotiv opptrer 'inne i mennesker' (Autio 1991:58). Autio utdypet imidlertid ikke sine argumenter lengre enn til at tegn på fruktbarhetsmagi er uforenlig med begreper hentet fra sammenhenger preget av sjamanisme.

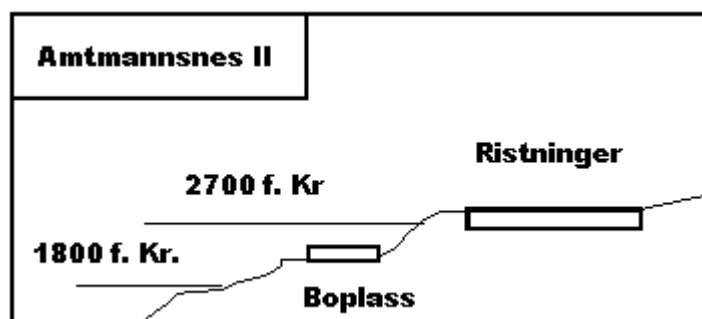
Autios argumentasjon er i dette tilfellet paradoksal. Han argumenterer på den ene side for at tilstedeværelsen av nærliggende motiv må sees i sammenheng med et gitt motiv, mens han på den andre side ikke tar hensyn til at det gitte motiv selv er en del av en større sammenheng, ved at det fysisk henger sammen med andre figurer. I likhet med Grønnesby benytter Autio ett og samme motiv som i utgangspunktet er revet ut av en *opplagt sammenheng*. Konklusjonen til Autio ville muligens blitt endret hvis motivet ble betraktet som helhet. En 'fruktbarhetsteori' ville da muligens blitt forkastet til fordel for sjamanisme. Konklusjonen til Grønnesby vil derimot sannsynligvis forblitt den samme ettersom han trekker en konklusjon som tilsier at motiv må sees i forbindelse med transe og ritualer, noe som ikke nødvendigvis innebærer utøvelse av sjamanisme.

2.6. Datering.

Bergkunsten på Amtmannsneset ligger mellom 14 og 17 meter over havet (Helskog 1988:65), noe som setter maksimumsalderen til siste del av yngre steinalder. Ristningene ble tidligere (Helskog 1988) datert til tidsrommet 2700-1700 f. Kr. I en nyere publisering daterer Helskog de samme ristningene til 1800-900 f. Kr. (Helskog

2000:9). Dateringen er basert på motivenes høyde over havet og en statistisk analyse av deres morfologiske trekk (Helskog 2000:7). Samme sted påpekes det også at slike dateringer aldri kan anses som annet enn omtrentlige ettersom det er flere usikkerhetsmomenter i forbindelse med landheving og feltenes nærhet til tidligere fjæresone (Helskog 2000:6).

Flere forhold skaper liknende usikkerhet rundt dateringene på Amtmannsnes. Dette problem kan illustreres slik figur 15 viser og grunner i usikkerhet om ristningene ble hogd tett til fjæra eller ikke. Det er påvist arkeologiske strukturer på flaten i front av ristningene på Amtmannsnes I og II. Helskog poengterer at hvis dette representerer bo-



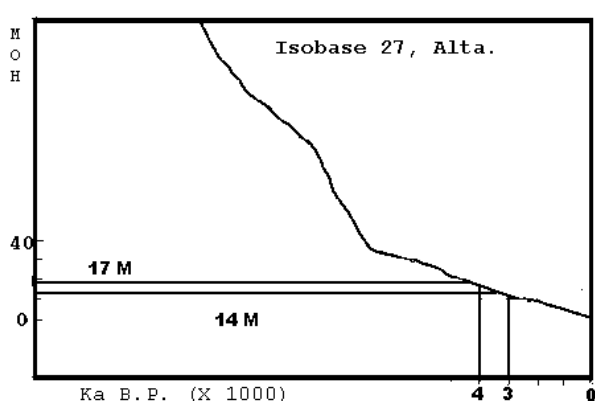
Figur 15. Skjematisk fremstilling av forholdet mellom ristninger, boplass og landheving på Amtmannsnes.

plasser som kan knyttes til menneskene som lagde bergkunsten, innebærer dette at bergkunsten ikke fysisk var tilknyttet sjøen. Dermed kan bergkunsten være minst 500 år yngre enn antatt (Helskog 2000:14).

Representerer strukturene en boplass der menneskene som lagde ristningene oppholdt seg, viser figur 15 at alderen på ristningene må være yngre enn tilfellet ville ha vært hvis de ble laget tett ned mot fjæresonen. Ettersom det er uklart om ristningene ble hogd tett ned mot fjæra eller lengre opp, fører dette til usikkerhet når det gjelder dateringer som i stor grad baseres på landhevningsskurver. I og med at ristningene på Amtmannsnes lokaliseres fra 14 til 17 meter over havet, innebærer dette ulik alder hvis antagelsen som tilsier at de ble hogd tett ved vannet er korrekt. Imidlertid, hensynet til nevnte 'boplassproblem' representerer et moment av usikkerhet med tanke på datering.

Nok et problem oppstår ved å betrakte muligheten for at motiver på en lokalitet utgjør komposisjoner der enkeltmotiv ligger på ulike nivå over havet. Slike påvisninger fører til en slutning som tilsier lik alder på høyeste og laveste motiv. Det må imidlertid understrekes at eksakte nivellement av ristningene på Amtmannsnes ikke foreligger som data i forbindelse med denne avhandling. Undersøkelse av dette forhold er dermed ikke aktuelt.

Ved hjelp av *Program Sealevel Change* (Møller og Holmslett 1998) er det mulig å estimere tidsrommet der havnivået i Alta var mellom 14 og 17 meter høyere enn dagens



Figur 16. Strandforskyvningskurve for Alta.
Data fra Møller og Holmslett 1998.

nivå (figur 16). I følge dette program lå middelvannstand i Alta for 4200 år siden på 17 meter over havet og 3500 BP lå tilsvarende nivå på 14 meter over havet. Dette innebærer at ristningene ikke kan være mye eldre enn 2200 f. Kr. Ble de hogd på dette tidspunkt, ville de i så fall være lokalisert helt nede mot vannkanten. Hvis dette er tilfelle, er det tenkbart at ristningen viser spor etter slitasje

av vann og is, noe som ikke er lett å oppdage (Helskog 2000:6).

Bruk av strandforskyvningskurver gir i dette tilfellet informasjon gjeldene maksimal alder, før denne tid var berget under vann. Uansett, denne metode er heftet med mangler, både når det gjelder antagelsen om at ristningene var lokalisert tett ved sjølinjen, og i tillegg er selve metoden usikker med tanke på det å estimere forholdet mellom land og vann gjennom tid. Metoden gir kun en *grov indikasjon på høydeforhold, alder for strandnær bosetning og aktiviteter over de siste 11 til 12 tusen år i Nord Norge* (Møller 1996:12).

Selv med slike usikre momenter, er der likevel mulig å plassere bergkunsten på Amtmannsnes inn i en tidsmessig sammenheng der hvor det kan påvises enkelte distinkte endringer innenfor arkeologisk materiale i Finnmark. Dette utgjør imidlertid et

tidsrom på over 1400 år, og innebærer problemer i henhold til eventuelle tolkninger, noe som i det påfølgende redegjøres for.

2.7. Arkeologisk kontekst i Finnmark.

Bjørnar Olsen (1994) skriver at yngre steinalders periode III (3000-1800 f.Kr.) karakteriseres av endringer i bosetningsmønsteret over store deler av kysten av Finnmark. Dette gjelder blant annet tilkomst av større og mer solid konstruerte hus som knyttes til økt bofasthet langs kysten og fortsatt relativt høy mobilitet i innlandet (Olsen 1994:76). Sentralt i denne sammenheng er de såkalte *Gressbakkenhus*, karakterisert som symmetriske og meget ensartete hus med flere innganger (Schanche 1994:76). Disse er de mest markerte tufter fra hele den forhistoriske perioden i Finnmark (Olsen 1994:71-72).

Gressbakkenfasen beskrives av Knut Helskog til å strekke seg fra slutten av det tredje årtusen til om lag 1500 BC (Helskog 2000:10). Schanche (1994:101) foreslår imidlertid en tidsavgrensning til 2150 f. Kr. til 1850 f. Kr. Eksisterende dateringer av slike hustufter viser imidlertid en større spredning i tid, fra 2300-1500 f.Kr. De aller fleste dateringer er imidlertid samlet omkring 2000 f. Kr. (Olsen 1994:85, Schanche 1994:12). Dette viser at det ikke eksisterer generell enighet omkring inndelingen av denne fase. Viktig er det å være oppmerksom på at *variasjonsbredden* i henhold til eksisterende dateringer av slike tufter er stor. Selv om sentraltendensen ligger rundt 2000 f. Kr., så er den faktiske variasjon innenfor dette kildemateriale på omtrent 800 år.

Økt ornamentering av gjenstander er i følge Olsen (1994:90) et annet trekk ved denne perioden. Olsen kopler økt ornamentering av gjenstander i Gressbakkenfasen med økte forskjeller mellom mennesker som levde i sedentære eller semisedentære samfunn der hvert Gressbakkenhus betraktes som autonome interessegrupper. Dette innebærer tanken om at mennesker bodde samlet på boplassene gjennom store deler av året. I tillegg tenkes det at enkelte mennesker gjennom kortere perioder har vært fraværende grunnet jakt og sankning, eller for å delta i sosiale og rituelle samlinger (Olsen 1994:74).

En fremhevet symbolproduksjon relateres til en skjerpet sosial konkurranse med interne konflikter og stress, som sees på som resultat av en økt husholdningsstørrelse der de enkelte jegere ønsker å organisere større fangstgrupper med økt produksjon som formål. Olsen ser med en slik bakgrunn for seg muligheten for at enkeltpersoner kan oppnå økt dominans og innflytelse overfor andre. Konflikter mellom kjønn, hushold og eventuelle ledere eller 'spesialister' er eksempler på intern uro ved økt bofasthet der mange mennesker bor tett sammen (Olsen 1994:92). Olsen konkluderer med at menneskene i løpet av periode III (3000-1800 f. Kr.) av yngre steinalder i Varanger, Øst-Finnmark, utviklet en betydelig symbolisme og ritualisert adferd. I Finnmark for øvrig, slik som i Alta, betraktes også denne periode av enkelte forskere som en tid karakterisert av endringer og økt kontakt mellom mennesker (Engelstad 2001:271). Olsen (1994:89) peker på at forekomsten av menneskefigurer og fugler på beingjenstander fra Varanger antyder fellestrekk i henhold til religiøse og sosiale endringsprosesser blant mennesker i Finnmark under denne tid. Et slikt moment er imidlertid slett ikke uproblematisk, ettersom grunnlaget for slike utsagn i enkelte tilfeller bygger på et begrenset utvalg i henhold til eksisterende materiale.

Bergkunsten på Amtmannsnes er betraktet i sammenheng med slike endringer, der det finnes elementer som kan knyttes opp mot den euro-asiatiske sjamanismen (Olsen 1994:98, Hesjedal 1990:207), noe som er tolket dit hen at kystsamfunnene i Finnmark gjennomgikk omfattende sosiale og religiøse endringer i siste del av yngre steinalder (Olsen 1994:98).

Det må i denne sammenheng påpekes at Olsen benytter seg av en datering som plasserer bergkunsten på Amtmannsnes til 2700-1700 f. Kr. Som vist tidligere, datering av denne bergkunst er heftet med en usikkerhet. I tillegg vil forsøk på å generalisere angående denne perioden i Finnmark medføre problemer ettersom eksisterende kildemateriale fremviser en stor grad av variasjon med tanke på erverv, bosettingsmønster og husstrukturer (Helskog 2000:10).

2.7.1. Periode III / tidlig metalltid (TMT).

Helskog karakteriserer første del av TMT (2000/1800–900 BC) ved at nye gjenstandstyper kommer inn i det arkeologiske materialet. I første rekke gjelder dette asbestkeramikk og flatehogde spisser i kvartsitt med rett eller konkav basis parallelt med endringer av bergkunsten slik som det uttrykkes på Amtmannsnes (Helskog 2000:10). I løpet av denne perioden er det også påvist klimaendringer i form av kalde perioder. Utdypning av dette tema finnes eksempelvis hos Helama (2002:685). En forverring av klimaet fikk følger for arts sammensetningen i henhold til planter og dyr. Furuskogene trakk seg tilbake fra kysten og i de siste århundrer før Kristus fantes furu bare i de innerste deler av fjordene, slik som i Alta. Arter som elg, bever og bjørn har sine biotoper knyttet til skogene, noe som også førte til at den geografiske distribusjon av disse arter ble endret (Olsen (1994:101).

Ettersom bergkunsten på Amtmannsnes kan dateres til ca. 2200 f. Kr. – ca. 800 f. Kr., innebærer dette at menneskene bak denne bergkunst kan settes i sammenheng *både* med Gressbakkenfasen og påfølgende perioder i tidlig metalltid. I henhold til Amtmannsnes kan disse plasseres til fasen som Olsen benevner som den tekstilkeramiske periode, som strekker seg fra ca. 1800- 900 f. Kr. (Olsen 1994:104). I tillegg må den Kjelmøykeramiske fase tas i betraktning, ettersom denne fase begynner ca. 900 f. Kr. og varer fram til Kr. f. (Olsen 1994:106). Bergkunsten på Amtmannsnes kan dermed være laget av mennesker tilknyttet *Gressbakkenfasen*, den *Tekstilkeramiske* fase eller den *Kjelmøykeramiske* fase.

Gressbakkentuftene er sentrale elementer i henhold til periode III og påfølgende periode ettersom disse tufter har en fremtredende rolle i forbindelse med tolkninger omkring overgangen fra yngre steinalder til tidlig metalltid (Johansen 1998:1). I følge Johansen er det i første rekke litteratur av Myrvoll (1992), Schanche (1994) og Olsen (1994) som har vært retningsgivende for tolkninger som tilsier at samfunnene på denne tid levde under høyt sosialt press. Kort fortalt beskrives grunnlaget for slike 'stresstolkninger' i bruk av strukturalistisk formanalyse, basert på symmetri og asymmetri, der dette settes inn i en samfunnsmessig kontekst (Johansen 1998:14).

En strukturalistisk analyse er også benyttet ved studiet av ornamentert beinmateriale. Myrvoll (1992) undersøker et slikt materiale som blant annet inkluderer gjenstander fra Gressbakkenfasen. Myrvoll betrakter symmetri som en måte å løse asymmetriske relasjoner i samfunnet. Symmetri tenkes å være det 'normale', asymmetri det 'anormale' som truer normalitet og ro i samfunnet (Johansen 1998:111). Myrvoll tolker fraværet av ornamentikk på bein og horn-gjenstander i den tekstilkeramiske fase som følge av at Gressbakkenfasen opphører og de påfølgende sosiale og samfunnsmessige omstruktureringer som fant sted (Myrvoll 1992:215). Dette gjelder endringer i bosetningsmønster, territorietilhørighet og eventuelle maktstrukturer.

Ettersom Gressbakkenfasen tolkes som en bofast bosetning, der sosiale motsetninger må løses på stedet, tenkes dette å uttrykt i økt symbolbruk. Når så Gressbakkenfasen oppløses, og menneskene blir mer mobile, mister dette symbolspråk sin relevans. Myrvoll ser dette i sammenheng med at arkeologisk materiale fra den Tekstilkeramiske fase viser til en dikotomi mellom kyst og innland, som særlig sees innen distribusjonen av tekstilkeramikk og Pasvikkeramikk, der førstnevnte opptrer i kystområdene, og sistnevnte er å finne i innlandsområder (Myrvoll 1992:215).

Et avgjørende moment for Myrvoll er muligheten for å kunne bestemme artefakter som symmetriske eller asymmetriske. Dette er ikke uproblematisk, ettersom materialet i stor grad viser til variasjoner som ikke så lett kan hensettes til spesifikke typer, noe Myrvoll selv poengterer, men likevel velger å gjøre (Johansen 1998:111). Dette vises også ved Myrvolls inndeling av tallrike undergrupper, selv i tilfeller der kildematerialet kun utgjør små fragmenter som ikke muliggjør en rekonstruksjon av ornamentikken i sin helhet. Et viktig poeng, som Johansen har pekt på, gjelder problemer som oppstår idet artefakter skal klassifiseres som et 'enten eller materiale', noe som kan sies å være sterkt reduksjonistisk (Johansen 1998:111). Strukturalistiske analyser kan dermed føre til tolkninger som lett kan viske ut forskjeller i materialet til fordel for homogenitet.

Gressbakkentuftene i Varangerfjorden representerer tydelige og store huskonstruksjoner, der disse altså i stor grad fremstilles som symmetriske, og tenkes å ha hatt en lang brukstid, noe som koples mot økning av befolkning og mer bofast tilværelse. På grunnlag av dette inntreer en mer hierarkisk samfunnsstruktur enn hva tilfellet tenkes ved et mobilt

bosetningsmønster. Andre faktorer som er brukt for støtte av et slikt syn, gjelder tidligere nevnte ornamentering av beingjenstander, tuftenes distribusjonsmønster, gravlegging i røyser og importfunn. Sistnevnte er brukt som argument for at samfunnene ved Varangerfjorden har deltatt i omfattende utvekslingssystemer (Johansen 1998:16).

Det er fra litteratur slik som Olsen (1994), Myrvoll (1992) og Schanche (1994) lett å få inntrykk av at overgangen mellom yngre steinalder og tidlig metalltid *først og fremst* er preget av samfunn med mye sosialt stress, økt hierarkisering og konflikter mellom ulike grupperinger. Et kritisk blikk på en slik fremstilling er fremmet av Johansen (1998). I det påfølgende gjennomgås viktige punkter innenfor denne kritikk.

Bofasthet, befolkningstetthet og økt sosial differensiering tenkes å resultere i en økt kamp om ressurser. For å motvirke at samfunnene bryter sammen på grunn av dette, er det blitt lagt vekt på et felles verdigrunnlag der dette gir seg utslag i ritualisert adferd og økt symbolbruk. Johansen beskriver argumentasjonen bak dette slik:

Gjennom organisering av hus og boplass kan samfunnets virkelighetsoppfatning og sosiale struktur ha blitt objektivisert og legitimert. Plasseringen av innganger og ildsteder formidler symmetri og orden (...). Den symmetriske utformingen av husene sees på som et ledd i en sosial kontroll, hvor man har forsøkt å skjule økende konflikter og oppløsningstendenser i samfunnet. Rominndelingen har medvirket til en ideologisk legitimering av maktforhold og sosial orden, og menneskenes adferd har blitt kontrollert og ritualisert gjennom regler for opphold og bruk av de to delene av huset og de mange inngangene. (...) Gjennom streng rekkeorganisering av husene på boplassene gis det inntrykk av et tilsynelatende egalitært samfunn, som skjuler de pågående konflikter og maktforhold (...) (Johansen 1998:17).

Videre poengterer Johansen at årsaken til at Gressbakkentuftene forsvinner gjerne søkes forklart som et resultat av interne konflikter der samfunnene har vokst seg for store. Tilslutt undergraves den sosiale struktur av opposisjonelle grupperinger, som settes i sammenheng med kontakt med metallproduserende samfunn, der pelsverk utgjør attraktive bytteverk. Sistnevnte fører til at den økonomiske virksomhet rettes mot innlandet (Olsen 1994:101), noe som tenkes å føre til et mer mobilt bosetningsmønster

bestående av mindre sesongboplasser, slik som Mortensnestuftene tilhørende den tekstilkeramiske fase (Johansen 1998:12, 17-18).

Johansen refererer videre til Olsen (1994) som beskriver forholdene andre steder langs kysten av Finnmark. Disse omtales å følge samme mønster slik i Varanger. Eneste forskjell er at bofasthet inntreer litt seinere, ca. rundt år 2000 f. Kr. (Johansen 1998:20). Dette moment danner også grunnlag for nevnte slutninger der bergkunst på Amtmannsnes settes i sammenheng med økt differensiering og stress tilknyttet samfunn i Finnmark (Johansen 1998:20).

I henhold til periode III og TMT, sees i følge Olsen (1994:76) konturene av en bosetning i Finnmark der denne var preget av en dikotomi mellom semisedentære kystgrupper og mobile innlandsgrupper. Karakteristisk for kystgrupper er blant annet bruk av skifer og lovozerokeramikk, mens for innlandet sin del dominerer de harde bergarter og bruk av flatehoggingsteknikk. I tillegg er pasvikkeramikk fremtredende. Tilsvarende mobilitet slik som ved Varanger inntreer andre steder langs Finnmarkskysten ikke før omtrent 1500 f. Kr. (Olsen 1994:96-98, i Johansen 1998:21).

Johansen er på bakgrunn av slike fremstillinger i første rekke kritisk til punktet som gjelder forståelse og tolkning av Gressbakkenfasen, der denne fremstiller et homogent bilde av samfunn i Finnmark under siste del av yngre steinalder og overgang mot tidlig metalltid. Disse slutninger bygger på enkelte generelle trekk ved relativt få *tufter* i Varangerområdet (Johansen 1998:23).

2.7.2. Tekstilkeramiske fase.

Den tekstilkeramiske fase (1800-800 f.Kr.) karakteriseres først og fremst av en omfattende bruk av asbestkeramikk. Selv om et slikt råmateriale kommer i bruk allerede fra omkring 2000 f. Kr., er ikke en slik bruk vanlig før 1800 f. Kr og fram til Kristi fødsel (Olsen 1994:104). Et annet markant trekk er en økning av boplasser i innlandet (Olsen 1994:109). Skifer som råmateriale er fortsatt i bruk, men ikke like intensivt som under forutgående periode. Dette gjelder spesielt redskapsformer fra yngre steinalders periode III. Disse er hovedsakelig i bruk på kysten (Olsen 1994:105).

I Varanger gjennom tidsrommet 1800-900 f. Kr. er situasjonen i henhold til tufter annerledes i forhold til forutgående periode. I tillegg er det undersøkt langt færre tufter fra denne periode enn i forutgående. Kun 5 tufter er omfattende undersøkt. Til tross for slike usikkerhetsmomenter, synes det nå å være markante forskjeller mellom tufter i ytre og indre strøk av Varanger (Johansen 1998:57). Dette er spesielt tydelig når det gjelder ildsted og innganger tilknyttet tufter fra indre Varanger. Her har tuftene bare ett ildsted, mens tufter i det ytre området har fra ett til to ildsted, og plasseringen av disse tilsvarer tufter fra hele Varangerområdet i den forutgående periode (Johansen 1998:75). Den mest fremtredene forskjell gjelder forsenninger i vollene, som i indre deler av Varanger i denne perioden stort sett er fraværende, mens for ytre områder er det fortsatt forsenninger i veggvollene, som er karakteristisk for å skille Gressbakkentufter fra de mindre markerte og antatt påfølgende Mortensnestufter. Tufter som kan dateres til 1800-900 f. Kr. fra ytre områder, der disse har forsenninger i vollene, har blitt karakterisert som Gressbakkentufter, mens tufter fra indre Varanger uten forsenninger, og som har dateringer som dekker hele det 2. årtusen f. Kr., er blitt karakterisert som Mortensnestufter (Johansen 1998:75-76).

På Sørøya i perioden 1800-900 f. Kr., finnes det i følge Johansen 29 tufter. Her er det heller ikke påvist en konformitet av materialet slik som i Varanger. Antall ildsted varierer fra 0-3, og 11 av tuftene har inngang, de fleste en, men også 3 som har to. Tuftene gir ikke et ensartet inntrykk, men de største tuftene har stort sett to eller tre ildsted. De små tufter har i all hovedsak ett eller ingen ildsted (Johansen 1998:60-61). Nok et eksempel på dette finnes i henhold til tufter langs kyststrekningen mellom Sørøya og Varanger, 1800-900 f. Kr. Innenfor dette tidsrom plasserer Johansen 12 tufter. Alle tuftene er lett nedgravd og varierer svært i størrelse. Ildstedenes plassering varierer, og kun ved en tuft har ildstedene en symmetrisk plassering. Denne tuft er blitt karakterisert som en Gressbakkentuft. I tillegg varierer antall innganger fra en til to (Johansen 1998:64-65).

2.7.3. Forholdet mellom 2400-1800 f. Kr. og 1800-900 f. Kr.

Ett moment som kan oppsummere forskjellene mellom Varanger i øst og vestligere områder av Finnmark, gjelder tuftenes *golvareal* eller størrelse innenfor perioden 2400-1800 f. Kr. Variasjonen er betydelige, ettersom tuftene i Varanger gjennomsnittlig er 10

kvadratmeter større enn tufter vest for dette området. Når det gjelder perioden 1800-900 f. Kr. er det ingen store endringer i tuftenes golvareal, både i Varanger og resten av Finnmark (Johansen 1998:67).

Et annet og sentralt poeng i forbindelse med tufter og tolkninger basert på disse gjelder forholdet mellom tuftenes grad av *symmetri og asymmetri*. Som vist tidligere er dette et kriterium som i stor grad er vektlagt i tolkningsøyemed. Fra 2400-1800 f. Kr. er det mindre forskjell mellom Varanger og resten av Finnmark i henhold til symmetri og asymmetri enn for mange av de andre morfologiske trekk som er sammenlignet. Utenfor Varanger er det noen flere asymmetriske enn symmetriske tufter. I Varanger er det noen flere symmetriske enn asymmetriske. Det eksisterer dermed ingen klar tendens til symmetriske tufter i denne perioden (Johansen 1998:72). Når det gjelder fra 1800-900 f. Kr., er det helt klart flere asymmetriske tufter enn symmetriske. Dette er tilfellet for både Varanger og andre undersøkte områder i Finnmark (Johansen 1998:73). Johansen mener sistnevnte punkt i større grad kan betraktes som et fenomen som er knyttet til tuftenes størrelse enn som fenomen karakteristisk for tidlig metalltid (Johansen 1998:79).

Tolkninger som tilsier samfunn preget av stress og indre konflikter i Finnmark kan dermed nyanseres betraktelig, ettersom grunnlaget for slike tolkninger kun er basert på et lite utvalg tilknyttet tufter fra et begrenset område. Mer omfattende og inkluderende undersøkelser, slik som Johansens, viser at det kanskje er mangfold og ikke homogenitet, kontinuitet og ikke brudd, som er et fremtredende element tilhørende 'overgangen' mellom yngre steinalder og tidlig metalltid.

2.7.4. Kjelmøyfasen.

Kjelmøyfasen (900 f. Kr. - Kr. f.) er definert ved Kjelmøykeramikk, som er den viktigste asbestkeramiske gruppe i denne periode, noe som også gjelder for innlandet. I denne fase finnes også i likhet med Gressbakkenfasen en rik beinteknologi, der disse ofte er ornamenterte (Olsen 1994:108). Når det gjelder ornamentert materiale fra denne fase, så innehar dette i følge Myrvoll svært få eller ingen likhetstrekk med ornamenterte gjenstander fra Gressbakkenfasen. I Gressbakkenfasen er sikksakklinjer svært vanlige i forhold til Kjelmøyfasen (Myrvoll 1992:142). Imidlertid er sikksakklinjer på

asbestkeramikk et fremtredene element innen Kjelmøyfasen. Sikksakklinjier finnes også på skjæer/glatte redskap (Myrvoll 1992:134).

I denne fase avtar skiferbruk på kysten markert, og utgjør en svært liten del av teknologien i Kjelmøyfasen (Olsen 1994:107). Et annet særtrekk gjelder karakteren av hustuftene, der disse i stor grad er representert som åpne boplasser under flat mark (Olsen 1994:108). Dette er blitt koplet opp mot økende mobilitet langs kysten av Finnmark (Olsen 1994:115).

2.8. Oppsummering.

Bergkunsten på Amtmannsnes II kan maksimaldateres til ca. 2200 f. Kr. Det er videre gjennomgått studier som viser at bergkunstens øvre datering kan plasseres til om lag 800 f. Kr. Dette er et tidsspenn på 1400 år. I løpet av denne tiden finnes distinkte endringer innenfor det arkeologiske materiale. Det er vist at bergkunst på Amtmannsnes enten kan knyttes til slutten av periode III (Gressbakkenfasen), den tekstilkeramiske fase eller starten på Kjelmøyfasen. Karakteristiske trekk gjeldende alle disse perioder er i første rekke utbredt bruk av asbestkeramikk fra rundt 2000 f. Kr. Det er videre pekt på at ulike typer keramikk, slik som for eksempel Pasvikkeramikk og tekstilkeramikk, er knyttet til henholdsvis innland og kyst. Med Kjelmøyfasen utviskes imidlertid denne dikotomien ved at Kjelmøykeramikk finnes både ved kyst og innland. Grovt sett innebærer dette at bergkunsten på Amtmannsnes kan betraktes i lys av enten å representere spor etter mennesker i en periode der hvor det kan sies å eksistere et distinkt skille mellom kyst og innland, eller bergkunsten kan henses til en tid der hvor forholdet mellom kyst og innland er mer homogent. Dette på bakgrunn av gjenstandsmaterialets karakter og utbredelse.

Det er også fokusert på problematiske forhold vedrørende tolkninger av sosiale forhold der disse i stor grad bygges på et relativt begrenset materiale fra et begrenset område. Eksempel på dette er fremming av stresshypoteser basert på forholdet mellom symmetri og asymmetri i tilknytning til ornamentert beinmateriale og hustufter fra Varanger. Etter min oppfatning er slike slutninger først og fremst preget av å være sterkt reduksjonistiske, det vil si at materialet underlegges analyser som i stor grad reduserer

materialets potensielle meningsinnhold til kategorier preget av et enten/eller forhold. Dette skaper problemer med tanke på det å skulle hensette materialet til konkrete sammenhenger, ettersom symmetri/asymmetri kan sies å være et umotivert eller tilfeldig forhold som kan representere nær sagt hva som helst. Forskjell/likhet (binære motsetninger) kan sies å være universelle kategorier, og er dermed åpne for overføring av et vidt spekter i henhold til tolkninger. En overføring av symmetri og asymmetri til å forklare sosiale forhold er dermed etter min vurdering i utgangspunktet høyst problematisk, *uten* først å diskutere uttrykks mulige *bakgrunn eller sammenheng*. Dette henger sammen med problematikk i forbindelse med metaforer, semiotikk og klassifikasjonssystem. Dette diskuteres videre i kapittel 5.

Tidligere undersøkelser av bergkunsten har i stor grad fokusert på de enkelte motiv, uten å lete etter eventuelle strukturer eller sammenhenger mellom figurene. Sjamanisme som forklaringsmekanisme er oftest blitt benyttet i henhold til tolkninger. I neste kapittel gjennomgås dermed sjamanisme og bergkunst.

Kapittel 3. Bergkunst og sjamanisme.

3.1. Sjamanisme. Generelle betraktninger.

I dette kapittel behandles sjamanisme i første omgang på generelt grunnlag, deretter rettes mer spesifikk fokus på sjamanisme som del av en religiøs kontekst lokalisert til nordlige eller sirkumpolare områder. Dette gjelder blant annet samisk og sibirsk sjamanisme. Videre gjennomgås sjamanisme i sammenheng med bergkunst. Dette inkluderer i stor grad spørsmål som gjelder hvilke muligheter som foreligger for at bergkunst skal kunne tolkes som spor etter sjamanisme.

Innledningsvis vil jeg også peke på at en forståelse av sjamanisme innebærer tilnærminger til begreper som tilsynelatende ikke refererer til enheter fra en konkret virkelighet. Dette gjelder blant annet begreper slik som sjel, ånd, vesen, hjelpeånd, guddommer osv, og er ord som kan sies å harmonere dårlig med dagens verdensbilde. Et slikt problem kan sammenliknes med forsøk på å underlegge religiøse spørsmål ved hjelp av vitenskapelig metodikk. Gutorm Gjessing beskriver dette forhold slik:

(...) det fins vel ikke noe område av kulturen som så vanskelig lar seg spenne inn i systematiske tvangstrøyer som nettopp det religiøse liv. Her glir det ene ustanselig og umerkelig over i det andre. Språkene er sørgelig ufullkomne redskaper til å forklare de helligste ting, og de er vidt forskjellige i hele sin struktur, så det er rådløst å gi tilstrekkelig adekvate ord for disse vage begrepene til at en kan finne fram til inndelinger som er virkelig holdbare (Gjessing 1953:239).

Med *vage begreper* refererer Gjessing blant annet til troen på at alle ting har en *sjel*, og i det hele tatt troen på *åndevesener*. Dette kan også sees på som et resultat av at sjamanisme er et komplisert fenomen bestående av forestillinger som vanskelig lar seg defineres nøyaktig (Pentikäinen 1995:270). Sjamanen er i følge Hultkrantz en person som ved hjelp av beskyttelse- eller hjelpe- ånder oppnår tilstander av ekstase, for dermed å forbinde sjamanens stamme til den overnaturlige verden (Hultkrantz 1996:10).

Fellestrekk ved sjamanismen kan dermed sies å ligge i begreper angående en åndelig virkelighet som tenkes å påvirke den fysiske verdens hendelser. Denne virkelighet oppfattes bestående av mektige vesen med kraft til å påvirke menneskers liv, på godt og ondt, krefter som sjamanen oppsøker aktivt ved behov. Tilgangen til ånde verden er dermed lukket for andre enn sjamanen, som ved hjelp av sine evner betraktes som formidler mellom en materiell og åndelig virkelighet.

En tidlig beretning som refererer til sjamaner og åndelige vesener, finnes i *Historia Norvegiae* fra slutten av 1100-tallet (Christiansen 1947:5). Dette er en latinsk tekstsamling om begivenheter i den eldste norske historie. Teksten ble funnet i Skottland i 1849 av historiker Peter Andreas Munch (Pollan 1994:9). Her beskrives sjamanen eller den samiske noaide som en person som anvender en ekstaseteknikk for å oppnå en tilstand av transe ved hjelp av en tromme. Juha Pentikäinen refererer til denne 1100-talls krøniken i boka *Kosmisk Extas*. Her beskrives et tilfelle der en sjaman reiser til det ukjente på vegne av sine klanmedlemmer. Det ukjente forstås her som de døde rike. Sjamanen henter her sjelen til en kvinne som nettopp hadde dødt. Under reisen tar sjamanen form av et dyr og vikles inn i en strid med en annen sjaman som på tilsvarende måte har forvandlet seg til et dyr (Pentikäinen 1989:33).

I slike tilfeller *helbreder* sjamanen andre mennesker, en oppgave som for øvrig kan betraktes som den viktigste innen utøvelse av sjamanisme (Pollan 1994:10). Gilberg (2001) beskriver en sjaman som en person som av egen fri vilje kan la sin ånd forlate sin kropp og dra på en åndereise, ofte for å hjelpe et annet menneske. En sjaman utfører dermed sin virksomhet ved uforutsette hendelser eller kriser (Pollan 1994:136). Ved rituell praksis tilkaller sjamanen seg en eller flere hjelpeånder, avhengig av oppdragets art. Slike ånder kan for eksempel være et vesen fra en åndelig verden, et sterk dyr med overnaturlige krefter fra vår verden, eller en ånd fra forfedrene. Hvordan dette foregår varierer imidlertid fra sjaman til sjaman. Sett under ett, når det gjelder sjamanens verden, så er hver sjamanen forskjellig fra de andre (Gilberg 2001:23).

Et annet moment i følge Gilberg, er at sjamaner er mest aktive i små samfunn og under perioder preget av stress slik som ved hungersnød, krig, dårlig jakt og liknende. Sjamanen kan under situasjoner preget av stress sette i stand en helbredingsseanse der

sjamanen utøver denne med tilstedeværelse av et publikum. Ofte vil atmosfæren under seansen være preget av begeistring av tanke- og følelsemessig art, noe som skaper en kollektiv støtte. Sjamanens selvsuggesjon og tilhørernes massehypnose vil på denne måte smelte sammen til en høyere helhet, noe som virker positivt inn på en seanses resultat.

En slik tilnærming til sjamanisme legger fokus på det som kan benevnes som et sjamanistisk show (Horwitz 1995:235). Horwitz argumenterer imidlertid for at dette underslår betydningen av det den enkelte sjaman opplever og utfører, ettersom en ytre beskrivelse av sjamanistiske ritualer representerer en ufullstendig forståelse av det som foregår. Dette fordi sjamanen erfarer en annen virkelighet i tillegg til den ordinære, materielle virkelighet. Det viktigste aspekt for sjamanen i forbindelse med ritualet er nærværet og samhandlingen med åndene, som oppfattes som manifestasjoner av universets krefter (Horwitz 1995:235). Horwitz skriver i denne forbindelse følgende:

Therefore, the key to understanding the whole ideology behind shamanism is understanding the relationship between the shaman and the spirit world, especially his helpers, understanding the flow of power between non-ordinary and ordinary reality which is helping to restore health to the individual and balance to the community, and understanding on the deepest level how the shaman flows with that power. Anything short of that is only understanding half of what is going on (Horwitz 1995:235).

Religionshistoriker Mircea Eliade legger stor vekt på sjamaners ekstase eller transe i boka *Sjamanisme*, som har hatt stor innflytelse på dagens tilnærminger til sjamanisme som fenomen (Pollan 1994:20). Eliade (1998) beskriver sjamanen som en spesialist på en transe som er av en slik art at hans sjel hevdes å forlate kroppen og foretar himmelske oppstigninger eller nedstigning til underverden. Sjamanen er en person som utmerker seg innenfor sine respektive samfunn der intensiteten av en religiøse erfaring gjerne fører til at sjamanen står atskilt fra resten av fellesskapet. Som en følge av dette kan sjamanisme klassifiseres som mystisk erfaring eller som 'individualisert' *religion*²

² Begrepet *religion* forstås ut fra Pentikäinen (1996:1) som poengterer at religion ikke kan studeres uavhengig av økologiske, sosiale, kulturelle og politiske faktorer. Religion kan dermed ikke betraktes som et enkelt aspekt innefor et samfunn, men må studeres på en mer holistisk måte.

Eliade benytter begrepet initiasjon som beskrivelse på hvordan en lærling blir til en sjaman. Innholdet av slike erfaringer er av ekstatisk karakter og innbefatter nesten alltid temaer slik som sønderlemmelse av kropp, etterfulgt av fornyelse av innvoller og indre organer. I tillegg innbefattes reiser til himmel og underverden. Her samtaler sjamanen med ånder og sjeler til avdøde sjamaner og mottar åpenbaringer av 'yrkeshemmelig' art (Eliade 1998:48). Sistnevnte innebærer at sjamanen må lære seg et spesielt språk, gjerne kalt naturens eller dyrenes språk. Dette språk benyttes til kommunikasjon med ånder av ulik karakter. Ofte kan dette være uforståelige sanger i form av imitasjoner av dyrelyder. Kunnskap om dyrenes språk, spesielt fuglenes, er overalt i verden sidestilt med å kjenne naturens hemmeligheter, noe som muliggjør profetier. Eksempelvis kan fuglenes språk tilegnes ved at man spiser slanger eller andre dyr som anes for å være magiske. Å imitere dyrenes språk under seanser er et tegn på at sjamanen fritt kan bevege seg mellom de tre kosmiske soner representert ved underverden, jorden og himmelen.

Sjamanen kan da ferdes der hvor bare gudene og de døde har adgang. I denne tilstand kan sjamanen forvandles til et dyr, noe som innebærer at sjamanen kler seg i en spesiell drakt eller gjemmer ansiktet under en maske (Eliade 1998:78). En slik bekledning er essensiell for mange sjamaner. Sjamanens drakt åpenbarer ikke bare nærværet av noe hellig, men også kosmiske symboler og metafysiske reiser. Fellestrekk ved drakten til ulike sjamaner kan sies å være at ornamenteringer hjelper sjamanen å innta et nytt legeme i form av dyr. Fugler, reinsdyr (hjort) og bjørn anses for de viktigste. Fuglefjær nevnes nesten overalt ved beskrivelser av sjamandrakter der selve strukturen i drakten etterligner fuglers fasong (Eliade 1998:99). Et annet moment som kan forekomme i sammenheng med fuglefjær, er en jernornamentering som imiterer et skjellet, enten fuglens eller menneskets. Dette koples opp mot sjamaners posisjon som død og gjenoppstått (Eliade 1998:100). Knokler og skjellet symboliserer dermed noe som overgår liv og død. Dyreknokler symboliserer her 'det totale liv', som stadig er i kontinuerlig regenerasjon (Eliade 1998:103). Dette kan omtales som symboler med *iboende mening*, noe jeg kommer tilbake til i kapittel 5 i forbindelse med metaforer.

Selv om død og oppstandelse alene ikke kan knyttes opp mot sjamanisme, representerer dette element vanskelighetene med å overkomme eller reise mellom ulike kosmiske

nivå. Ofte kan slike prøvelser gi inntrykk av å være et problem uten løsning. Eliade betrakter slike mytiske bilder som uttrykk for nødvendigheten av å overskride motsetninger, å oppheve polariteten som preger den menneskelige eksistens.

Med sitt komparative verk om sjamanisme viser Eliade at selv om sjamanismen ikke kan betraktes som et ensartet fenomen, finnes det imidlertid veldig mange trekk ved denne som uttrykkes likt over hele verden, noe som kan tas til inntekt for at et bestemt bevissthetsinnhold svarer til eller søker en bestemt billedmessig uttrykksform, som igjen kan sammenlignes med det psykologen C.G Jung fremstiller som arketyper (Pollan 1994:23). Fra dette er det mulig å betrakte sjamanismen der denne representerer en holdning og en fortolkning av livet som fremdeles angår mennesker på et eksistensielt plan, et syn som Eliade også fremmer i det han karakteriserer sjamanismen som personlige erfaringer der kunnskap erverves som følge av en utøvende praksis.

3.2. Arktisk sjamanisme og religion.

Juha Pentikäinen (1996:1) betegner begrepet *arktisk* både som et økologisk og mytologisk begrep, ettersom *arktisk* tradisjonelt knyttes opp mot området under det mytologiske stjernebilde storebjørn. Økologisk sett kan området defineres ved at middeltemperaturen i juli er under 10° C. Innunder begrepet arktisk inngår i denne sammenheng også uttrykkene *nordlig* og *sirkumpolar*. En arktisk religion tilhører mennesker som lever under relativt strenge miljømessige forhold, noe som setter preg på alle aspekt vedrørende arktiske samfunn.

Det er generell enighet om at den gamle samiske religion kan settes i forbindelse med arktiske og euroasiatiske jakt og fiskesamfunn (Helskog 1987:28). Dette gjør det relevant å bruke blant annet samisk etnografisk materiale for å belyse spørsmål omkring jeger og sankeres religion. Basert på sirkumpolare studier av samiske og amerikanske indianeres religion, beskriver Hultkrantz sjamanisme som et avansert sett av forestillinger og ritualer, der hvor disse tett knyttes opp mot en gammel jaktkultur (Hultkrantz 1991:9-10). Videre er det ikke mulig å gi en fremstilling som tilsier forekomsten av én arktisk religion ettersom det er store variasjoner tilknyttet religiøse forestillinger innenfor relativt begrensede områder (Holmberg 1987 [1915]:17).

Begrepet *saivo* eller *sájva* er ifølge Hultkrantz (1987:111) og Bäckman (1975:9) sentralt innenfor samisk religion. Den konkrete betydning av ordet er vanskelig å definere, og er gjenstand for diskusjon. Det er imidlertid flere trekk ved begrepet som peker mot forestillinger knyttet til en verden under fjell og berg, der hvor sjelene til de døde befinner seg (Bäckman 1975:67-78,84). Et annet ord for dette er *jábmeáibmu*, som i følge Schanche (2000:256) er det samiske ordet for de dødes verden. Hos evenker og andre sibirske folkeslag finnes også slike forstillinger knyttet til dødens rike. Dette riket tenkes lokalisert til røttene på 'livets tre', der hvor disse er en rennende kosmisk elv, som står i nær tilknytning til sjamanens virksomhet. Ved vært elveutløp finnes de dødes land, der sjamanen reiser under transe (Pentikäinen 1987:144).

Tilknyttet *saivo* gjelder også troen på nevnte hjelpe- og beskyttelseånder, som kan lokaliseres til for eksempel fjell og stein, huler, sjøer, elver og innsjøers strender (Vorren 1987:95, Holmberg 1989 [1915]:31). Holmberg benevner slike steder for *seiter*, eller hellige plasser. I nordlige områder av Norge og Sverige forstås *saivo* som *passevare olmai*, eller 'fjellets hellige menn'. Karakteristisk for *saivo* er at disse krever ofringer for at mennesker skal kunne inngå dra nytte av dem (Hultkrantz 1987:112). Slike ofringer inngår som del av rituell virksomhet. Det finnes mange slags *saivo*, både som antropomorfe og tereomorfe, som menneskeliknende og dyreliknende skikkelser. Førstnevnte tenkes som beskyttelseguder, sistnevnte som hjelpeånder (Bäckman 1975:116). De tereomorfe ånder er som regel en fugl, fisk, slange eller reinsdyr (Bäckman 1975:120,125). Hver enkelt slektskapsgruppe kan ha sin egen tereomorfe ånd, en *kaddz* eller kompanjong. Dette er slektens og individers beskyttelseånd, men som også kan virke skadelig på ens eier. Slike *kaddz* sammenliknes av Hultkrantz med totemisme, og kan forklare hvorfor medlemmer av grupper har tabu mot å drepe og spise dyr tilsvarende deres *kaddz* (Hultkrantz 1987:113).

Innenfor et slikt system av *saivo*'s kan det være vanskelig å sette skille mellom en noaide og et vanlig individ, ettersom ikke bare noaiden alene står i tilknytning til disse (Hultkrantz 1987:118). Noaiden har imidlertid et særegent forhold til slike *saivo*. Dette gir seg blant annet uttrykk i forestillinger i forbindelse med noaiders død, der hvor disse kan transformeres til å bli nye *saivo* i form av beskyttelseånder (Bäckman 1975:103).

Slike forestillinger tilsvarer germanske forestillinger som tilsier at de døde gikk inn i spesielle berg og levde videre i en annen tilværelse enn den jordiske (Bäckman 1975:7).

Innenfor Saivo som et slags dødsrike tenktes de døde å være like virkelige som de engang var på jorden. Louise Bäckman skriver følgende i forbindelse med samiske forestillinger av dødens rike:

I sitt förhållande till de döda och döden intog samerna en ambivalent hållning; man fruktade de avlidna, emdan de hade makt över de levandes hälsa men man hyste också den tanken att de avlidna anförvanterna kunde vara till hjälp (Bäckman 1975:86).

De døde ble på denne måte ansett som en viktig del av menneskenes liv. Dette kunne for eksempel være forvissningen om at en avdød slektning deltok i vaktholdet av en stammes reinsflokk. På denne måte ble menneskene bundet til de døde på en konkret måte, noe som også gjenspeiles i offerhandlinger til de døde. Det er dermed mulig å forstå dette i termer av å være en dødekult som innebærer rituell praksis (Bäckman 1975:86).

Hvordan verden inndeles tenkes også gjenspeilt på trommers eller *runebommers* illustrasjoner. Samiske og altaiske trommer er i denne forbindelse spesielt interessante, ettersom disse er utstyrt med et rikt sett av illustrasjoner (Hultkrantz 1991:11). Slike trommer utgjør en hovednøkkel til å forstå samisk kosmologi (Pentikäinen 1987:139) og kan i stor grad knyttes til sjamaner eller noaiders praksis (Manker 1965).

Symbolikken bak trommene er kompleks og innehar mange funksjoner som i enkelte tilfeller kan knyttes til forestillinger omkring det kosmiske tre eller *axis mundi*, verdens midtpunkt. Dette er en vidt utbredt forestilling blant sibirske stammer (Hultkrantz 1991:16). Ikonografien er i følge Eliade ofte symboler som peker på en reise fra et nivå av tilværelsen til et annet. Dette gjelder til eksempel forestillinger tilknyttet sjamaners ekstatiske transe induisert ved bruk av trommer (Eliade 1998:108). I henhold til sjamanisme representerer trommen et slags kognitivt kart for noaidens reise gjennom en tredelt verden. I enkelte tilfeller oppfattes selve trommen som et transportmiddel der

sjamanen via denne utfører reiser til den andre verden (Christiansen 1947:17). Noiaden er ofte den person som også tilvirker trommen og dens illustrasjoner (Manker 1965:33). Dermed innehar noaiden et nært og spesielt forhold til dette instrument. Trommens ytre side, med dens illustrasjoner kan betraktes som dens offentlige side, der noaiden tolker disse i felleskap med andre mennesker med tilsvarende kosmologiske tanker og innstilling.

Edgar Reuterskiöld (1912:75-77) omtaler illustrasjoner på samiske trommer og knytter også disse opp mot en inndeling av verden der denne tenkes består av flere skikt. Reuterskiöld sammenlikner hvordan trommers illustrasjoner er inndelt og argumenterer for at dette tilsvarer gudenes ulike verdener. Han refererer til Thomas Von Westens nedskrivninger fra 1700- tallet, og deler gudenes verden inn i fem deler. Her beskrives guder som bor høyest oppe i stjernehimelen, de i luften, jorden og nede i jorden. Tilslutt kommer de som er lengst nede i jorden (Reuterskiöld 1912:74). Selv om antall gudeskikt varierer, er det som nevnt mulig å peke på tre hovedskikt, nemlig som en over-, under- og mellomverden, der menneskene bor innenfor sistnevnte. En slik inndeling kan karakteriseres som et samisk verdensbilde, men er vidt utbredt hos andre arktiske folkegrupper, slik som hos evenker og andre sibirske stammer (Pentikäinen 1987:137,144). Fra de eksisterende trommer er dette likevel ingen fastsatt regel, ettersom mange samiske trommer består av et sentralt motiv med figurer rundt, som ofte et bilde på solen med ulike former for guder omkring (Pentikäinen 1987:138). Trommen kan i slike tilfeller oppfattes som *heliosentrisk*.

Det som kan benevnes som noaidens sykliske verdensutsyn tenkes manifestert i trommens ovale form og dens heliosentriske figurer. Disse elementer ble trolig brukt og tolket forskjellig avhengig av den sesongvise variasjon (Pentikäinen 1987:139). I følge Pentikäinen henger dette sammen med at samenes liv, økonomi og kultur er sterkt avhengig av solen. I slike arktiske og sub-arktiske områder føles sesongvariasjoner ekstra sterkt, der hvor vinteren er en lang *kaamos* uten sol, og sommeren er karakterisert av at solen ikke går ned på flere måneder. Dette gjenspeiles også i samenes tradisjonelle nomadiske eller seminomadisk levesett, der hvor årets variasjon gir grunnlag for ulik ressursutnyttelse, i form av for eksempel vinter og sommerboplasser (Pentikäinen 1987:137). Sosialt, kulturelt, religiøst og privat liv følger også årets rytme, noe som

viser seg blant annet ved at samenes religiøse kalender samsvarer og tilpasses den sesongvise variasjon. Pentikäinen beskriver denne kalender slik:

It brought some kind of functional rhythm into the routines of daily life. The high seasons of religious life followed observations of the sun. From this point of view, time was not considered as linear but cyclic. The winter period started from the 14th October and summer period from the 14th April. The day of *kaskatalve* (Midwinter) was on January 13th and that of *kaskakesse* (Midsummer) on July 13th. A year could be divided in two parts, into winter and summer (Pentikäinen 1987:138).

Særskilte aspekt ved samenes liv kan på denne måten ikke utskilles som faktorer uavhengige av den sesongvise variasjon. Religiøsitet og økonomi kan for eksempel ikke studeres uavhengig av hverandre ettersom den profane hverdagstilværelse intimt er tilknyttet religiøse forestillinger og handlingsmønster (Mebius 1968:130). Det sakrale og det profane kan dermed ikke studeres som separerte enheter.

3.2.1. Arktisk sjamanisme.

Sjamanisme er en av hovedmanifestasjonene av samisk førkristen religion (Pentikäinen 1987:138, Rydving 1987:202). Hultkrantz poengterer at det er viktig å skille arktisk sjamanisme fra andre former av sjamanisme. Han kritiserer blant annet Eliade's fokus på sjamanisme som et universelt fenomen (Hultkrantz 1991:9-10). Sjamanisme kan ikke studeres uavhengig av den kulturelle bakgrunn. Den arktiske sjamanisme regnes for å være en klan eller familiær institusjon. Sjamanen opererer dermed på vegne av sine slektninger. Dette kan til eksempel være virksomhet rettet mot andre grupperinger, slik som klaner, familier, folk eller andre konkurrerende enheter (Pentikäinen 1987:142). Selv om noaiden tradisjonelt er den person som knyttes til bruk av trommer, er det i følge Pentikäinen ikke uvanlig at familiens overhode i enkelte tilfeller også benytter seg av trommen. Imidlertid er dette unntaket og ikke regelen tilknyttet sjamanisme (Siikala 1987:45).

Hos sjamanens eller noaidens drakt finnes tilsvarende forestillinger vedrørende trommesymbolikken. Pentikäinen peker på at sjamaner blant sibirske stammer har to

forskjellige drakter, som korresponderer med sjamanens virksomhet i den øverste og nederste verden. Drakten for oververden tilsvarer en fugl, og for underverden representerer drakten en okse. Tilsvarende med sjamanens tromme, der en type benyttes til nedstigningen til de dødes land, og en for oppstigningen herfra. Også den rituelle praksis tilknyttet sjamanens reise varierer i følge Pentikäinen i takt med sjamanens destinasjon i den åndelige verden. Attributter slik som en snare og en påle hentyder til oppstigninger til den himmelske sfære, mens fisker viser til nedstigning til underverden og de dødes rike (Pentikäinen 1987:114).

Håkan Rydving peker på et trekk ved sjamanisme som er viktig å bemerke, nemlig at en sjaman er avhengig av den sosiale struktur og kosmologi som ligger til grunn for en slik praksis. Uten dette grunnlag kan ikke sjamaner utføre sin virksomhet (Rydving 1987:203). Endring av tanker omkring verden, slik som ved innføringen av Kristendommen, førte til at den samiske noaide fikk innskrenket sin posisjon innenfor samfunnet. Det er i en slik forfatning vi i dag kan studere samisk sjamanisme, og til en viss grad annen sjamanisme, ettersom ingen sjamanistiske samfunn i dag er upåvirket av verden utenfor. Dette er med på å innskrenke forståelsen og fasetteringen av det vi dag omtaler som sjamanistisk praksis. Rydving benevner dette som *postsjamanistisk terminologi* (Rydving 1987:203-204). Slik kan sjamaners ulike roller underestimeres eller ensrettes, noe som lett fører til stereotypiske oppfatninger omkring hva sjamanisme innebærer.

3.2.2. Offerritualer og noaidens forhold til disse.

Hans Mebius (1968:88) skriver om samiske offerritualer i boka *Várrõ – Studier i samernas förkristna offerriter*, og argumenter for at noaiden innehar en sentral rolle tilknyttet samiske og andre arktiske grupperingers offerritualer. I slike sammenhenger uttrykkes noaidens sosiale funksjoner tydeligst. Noaiden er den person som bestemmer hva og hvor det skal ofres og til hvilke guder denne ofring er rettet mot. Det er først og fremst noaidens oppgave å utføre ofringer i forbindelse med store kultiske sammenkomster. Mindre ofringer kan utføres uten noaidens nærvær (Mebius 1968:47-48).

Reinsdyr er i følge Mebius det viktigste offerelement i samiske sammenhenger, noe som henger sammen med samenes nære tilknytning til dette dyr. Dette er likevel ingen fastsatt regel, ettersom det finnes eksempler på bruk av andre typer offerdyr. En viktig del av slike ritualer er å skaffe et passende offerdyr. I enkelte tilfeller kan dette knyttes opp mot handel mellom forskjellige folk, der offerdyr forhandles over lengre avstander. Et eksempel gjelder fjellsamers salg av reinsdyr til sjøsamer, som manglet reinsdyr (Mebius 1968:49). Offerdyrets kjønn og beskaffenhet er viktig og i henhold til reinsdyr. Selv de beste og sterkeste kjørereiner kunne ofres, noe som viser at offerriter ikke alene kan studeres ut fra et økonomisk synspunkt (Mebius 1968:50).

Reinens knokler og bein er særdeles viktige bestanddeler der disse i ubrutt tilstand plasseres på offerstedet. Omsorgen for offerdyrenes knokler, især hodeskallen og de store rørknoklene, er sentrale motiv som også finnes utbredt hos andre nordeurasatiske samfunn. Dette henger sammen med oppfatninger om at bein og knokler er bærere av dyr og menneskers livskraft eller kroppssjel, der knoklers bestandighet representerer dyr eller menneskers essens (Schanche 2000:265). En korrekt behandling av knoklene tenkes å sikre dyrenes regenerasjon slik at dyret gjenoppstår i denne verden eller i den åndelige. Et annet moment gjelder at slike ofringer bidrar til å avverge død ved at menneskenes gode forhold til de døde og deres verden sikres (Schanche 2000:266).

Mebius (1968:61) nevner også bruken av ulike trær i tilknytning til offer, såkalte offertrær. Variasjoner tilknyttet en slik praksis er stor, der tresorter av ulike slag benyttes til ulike anledninger. Også er forestillinger omkring forskjellige guddommer viktige (Mebius 1968:62). Treofring innebærer i enkelte tilfeller at figurer tilvirkes av spesielle treslag, der disse er viktige elementer i henhold til ritens formål. Slike trær kan være alt fra påler med bildekarakter til kvister og trær innsmyrt med blod (Mebius 1968:65).

Et sentralt poeng i forbindelse med ofringene er at karakteren av disse er avhengig av årstidene. For jegere kan høsten være den viktigste ofringstid, mens for fiskere ofrer mest på foråret, da elver og ferskvann igjen blir isfrie (Mebius 1968:100-101). Ofringer kan finne sted tilknyttet tiden rundt jul og på høsten, der sistnevnte utgjør et særlig viktig element i forbindelse med slakt av rein. Det skilles også mellom fastsatte og ikke-fastsatte ofringstider. Fastsatte ofringstider er i enkelte tilfeller på midtsommeren og julen, men

også på vår og høst. Ikke-fastsatte ofringer finner sted ved for eksempel dyr og menneskers sykdom, eller andre uregelmessige hendelser (Mebius 1968:70, 76-77).

Når det gjelder lokaliseringen av offerplassene, som også kan benevnes som samiske kultplasser, så kan slike steder være i den enkelte kåte (hus) ellers dens umiddelbare nærhet. Disse steder er knyttet til den enkelte families religionsutøvelse. I tillegg finnes kultplasser tilknyttet større samlinger, som en kollektiv *seite* (Mebius 1968:78).

Fra dette er det mulig å betrakte arktisk religion i lys av å inneholde mange elementer som peker mot forestillinger omkring en åndelig verden, der hvor menneskene forholder seg til tallrike guder. På en måte kan dette sees på som kommunikasjon mellom mennesker og en opphøyd åndelig verden. Imidlertid, ettersom en slik religiøsitet er så tett innvevd i det profane eller hverdagslige liv, er dette et punkt som medfører vanskeligheter i henhold til å skille det religiøse liv fra sosiale forhold. Troen på guder representerer dermed ingen ensidig kommunikasjon mellom guder og mennesker, men noe som også innebærer kommunikasjon mellom mennesker og mennesker.

3.3. Bergkunst og sjamanisme.

Bergkunst og sjamanisme er et tema som er berørt av flere arkeologer (Autio 1991, Bahn & Vertut 1997, Bahn 2001, Clottes & Lewis-Williams 1998, Evers 1994, 1999, Forsberg 2000, Gjessing 1936, Grønnesby 1998, Helskog 1988, 1999, Hesjedal 1990, Lewis-Williams 2001, 2002, Lindgaard 1999:103, Sognnes 1999, Strassburg 2000). Formålet med dette del-kapittel er å vise hvordan bergkunst knyttes opp mot sjamanisme og hva begrepet sjamanisme innebærer i en slik sammenheng.

Hovedkategorier for tilnærming til sjamanisme i bergkunst kan deles inn i to; studier av endret bevissthet eller transetilstander og studier av bergkunst i historisk tid der denne knyttes til sjamanisme. Det er imidlertid problematisk å trekke et skarpt skille mellom disse ettersom førstnevnte tar utgangspunkt i transetilstander som omfatter en universell biologisk plattform der likheter i menneskets sentralnervesystem gjør det mulig å

klassifisere transetilstander uavhengig av kulturell bakgrunn (Lewis-Williams 1995:79).

Dette kan sammenfattes slik:

- 1) Sjamanisme i lys av fellestrekk ved menneskets sentralnervesystem, som er tett knyttet opp mot studiet av endrete bevissthetstilstander.
- 2) Sjamanisme i lys av etnografiske analogier knyttet til bergkunst.

Dette er punkter som kan avdekke eventuelle årsaker eller grunner til at utøvelse av sjamanisme uttrykkes i bergkunst, altså forklaringer på hvorfor bergkunst kan betraktes som materielt uttrykk for sjamanisme. I det påfølgende behandles punktene separert.

3.3.1. 'Altered States of Consciousness'.

Oppløpet til studier av endrete bevissthetstilstander i tilknytning til bergkunst begynte med undersøkelser av såkalte entoptiske fenomen. På begynnelsen av 1920 tallet utførte Heinrich Klüver de første systematiske studier på fenomenet (Lewis-Williams & Dowson 1988:202). Ved laboratorieforsøk ble det konkludert at spesielle lysende visuelle persepsjoner ikke var å betrakte som kaotisk støy, men at de hadde spesifikke former bestående av flere hovedtyper. Uavhengig av Klüvers forsøk ble forekomsten av slike typer senere verifisert av andre forskere. Disse kan beskrives som former av nettverk, sikksakk linjer, punkter, spiraler og som kurvete linjer. Persepsjonene oppleves som hvitglødende, lysende, bevegelige, roterende og av til som forstørrede mønster som glir inn i hverandre. Opprinnelsen til formene lokaliseres og stammer fra menneskets nervesystem og er derfor å betrakte som uavhengig av kulturell bakgrunn. Persepsjonene kan induseres på mange måter. Elektrisk stimulering, psykoaktive stoffer, sansedeprivasjon, utmatting, intens konsentrasjon, lyder, migrene, schizofreni, hyperventilasjon, blinkende lys og rytmiske bevegelser er eksempler på dette. Entoptiske fenomen kan defineres som:

(...) visual sensations derived from the structure of the optic system anywhere from the eyeball to the cortex. This term covers two classes of geometric percepts that appear to derive from different parts of the visual system- phosphenes and form constants (Lewis-Williams & Dowson 1988:202).

Fosfener kan induseres ved mekanisk stimulering slik som trykk på øyet og betraktes dermed som lokalisert inne i øyet. Formkonstanter deriveres derimot fra det optiske system og forbindes ikke til øyets funksjon, men til det optiske system. Fosfener og formkonstanter kan altså ikke regnes som hallusinasjoner. Hallusinasjoner inkluderer derimot ikoniske visjoner bestående av for eksempel dyr og andre somatiske eller lydmessige opplevelser. Det settes altså et skille mellom entoptiske fenomen og hallusinasjoner. Opplevelsen av førstnevnte kan imidlertid overføres til sistnevnte, hvilket innebærer at fosfener integreres med f. eks. et dyr.

Det finnes også etnografisk belegg for at tilstander av transe kan underlegges personlig trening som gjør det mulig å kontrollere egne opplevelser og visjoner. Slik kan kultivering av spesielle entoptiske fenomen virke styrende for personers mulighet for persepsjon av spesifikke visuelle fenomen (Lewis-Williams & Dowson 1988:213), noe som innebærer en spesialisering og muligheter for at uttrykk ensrettes. Dette er vist ved laboratorieforsøk der forsøkspersoner standardiserer entoptiske persepsjoner over tid. Etter en periode på 5 – 26 dager bærer tegningene preg av å være mer utfyllende og bedre definerte enn i starten. Etter fem måneder tenderer tegningene mot det mer generaliserte på bekostning av spesifikke bilder (Lewis-Williams & Dowson 1988:213).

3.3.2. Transens distinkte faser.

Lewis-Williams & Dowson (1988:203-4) skiller ut distinkte faser knyttet til endringer av bevissthet der disse karakteriseres av spesielle visjoner eller syner. I den første og minst dype tilstand oppleves universelle fosfener uavhengig av kulturell bakgrunn. I fase to blir geometriske former fra fase en ofte overført til objekter av religiøs eller emosjonell betydning. Resultatet er at formene knyttes til objekter som eksisterer i individenes kulturelle bakgrunn. Hjernene prøver her å gjenkjenne og dekode fosfener til noe kjent ut fra individuell erfaring og tilstand. Lewis-Williams & Dowson refererer videre til forskning av Horowitz (1975:177) der det påpekes at lysende runde former transformeres til for eksempel en appelsin hvis personen er sulten, til et bryst hvis personen er seksuelt opphisset, en kopp vann hvis personen er tørst, eller en bombe hvis personen er redd eller fiendtlig innstilt. Overgangen til fase tre karakteriseres av at personer føler det som om de blir dratt gjennom en tunnel eller virvel med et sterkt lys i

enden. I dype tilstander av endret bevissthet inntreer hallusinasjoner slik som for eksempel monstre, mennesker og dyr, gjerne kombinert i hybridform (Clottes & Lewis-Williams 1998:17).

Erfaringer i fase tre oppleves så sterkt at personer ikke lengre benytter seg av beskrivelser basert på likheter idet de skal forklare det erfarte. *Bildene er det de er* (Lewis-Williams & Dowson 1988:204). Karakteren av slike bilder eller syner er ikke uavhengig av individuell erfaring, de er kulturavhengig og dermed ikke universelle. En San sjaman kan for eksempel se en antilope, mens en Inuitt sjaman kan se en isbjørn (Clottes & Lewis-Williams 1998:19). Det er dermed viktig å understreke at:

What people make of their mental imagery and what meanings they attach to their hallucinations are culturally determined. Neuropsychology establishes the origin of certain forms and hallucinatory experiences in the human nervous system but cannot elucidate their meaning (Lewis-Williams 1995:80).

Derek Hodgson (2000) belyser forekomsten av abstrakte mønster og linjer og tar høyde for at meningen bak slike former ligger i selve utførelsen av disse og at dette kan knyttes opp mot funksjonen til menneskets primære visuelle cortex (Hodgson 2000:868). Uten å gjennomgå fysiologiske detaljer, er dette det samme som Clottes & Lewis-Williams benevner som det visuelle system. Hodgson diskuterer forekomsten av abstrakte geometriske former og linjer som ikke kan sies å eksistere i naturen. Er formene estetisk interessante i betydning av at de reflekterer egenskaper ved verden? Hodgson argumenterer for at dette ikke er tilfelle og påpeker at forekomsten av slike former simulerer egenskaper og virksomheter innenfor det visuelle system. Fosfener og geometriske, abstrakte former, kan i tråd med dette virke tiltrekkende uten at det forligger en konkret mening i form av spesifikk kunnskap bak disse, ettersom disse kan sies å resonnerer med mekanismer i det visuelle system (Hodgson 2000:868).

Det å tilnærme seg eller gjenskape slike former kan i følge dette forklares som aktivitet der denne konstituerer en slags *kreativ artistisk transe* (Bahn & Vertut 1997:182). En gjenforming eller re-kreasjon er i følge Hodgson en viktig stimulus både for øye og

hjerne som promoterer viktige egenskaper slik som visuell hukommelse og økt oppmerksomhet tilknyttet persepsjon (Hodgson 2000:871).

Abstrakte tegn trenger derfor ikke å inneha konkret mening i form av at de betyr noe spesifikt. Det viktige er at slik aktivitet er med på å konstituere menneskers adferd der utvikling av menneskets kognitive egenskaper er et underliggende prinsipp. Selve prosessen av gjenskapelse er viktig der mennesket overfører seg selv på omgivelsene. Slik gjenskapes noe som *allerede* er tilstede i menneskets fysiologi (Lewis-Williams & Dowson 1988:215). At noe er meningsbærende i forbindelse med bergkunst, kan i henhold til et slik aspekt ikke oppfattes som kunnskap refererende til et eller annet eksternt, men som del av selve av kunnskapsdannelsen.

En påvisning av entoptiske mønstre eller fosfener innebærer fra dette at transe og tilstander av endret bevissthet er noe som *kan* etterspores innen bergkunst. Fravær av slike mønstre er derimot ikke det samme som at transe *ikke* var et element knyttet til disse ristningene, det er bare ikke ettersporbart i ristningsmaterialet (Grønnesby 1999:79). Betydningen av slike mønstre er dermed vanskelig å fikse til en bestemt bakgrunn.

3.4. Bergkunst, sjamanisme og etnografi.

Bergkunst som finnes hos san-folket over store deler av Sør-Afrika knyttes i stor grad opp mot utøvelse av sjamanisme. Det eksisterer et godt grunnlag for systematiske undersøkelser som gjør det mulig å identifisere detaljer der disse knyttes opp mot elementer av sjamanisme som er belyst ved hjelp av etnografisk materiale fra det 19. og 20. århundre (Lewis-Williams & Dowson 1988:204). I dette tilfellet er sammenhengen mellom bergkunst og sjamanisme undersøkt i tilknytning til menneskene som lagde bildene, noe som ikke er mulig med tanke på bergkunsten i Nord- Europa.

Karakteristisk og slående ved bergkunst fra Sør Afrika, er alle avbildninger av flokker av eland, eller elg-antilope, som er Afrikas største antilope. Elg-antilopen er og var for San-folket et symbol med mange assosiasjoner. I noen tilfeller kan antilopen kun representeres som dyret *antilope*. I andre sammenhenger assosieres denne til

overgangsritualer i forbindelse med endringer av menneskers sosiale status. Størst betydning har dyret imidlertid som bærer av en *overnaturlig sjamanistisk kraft* (Clottes & Lewis-Williams 1998:33). Denne kraft finnes overalt, men er mest konsentrert i elgantilopen. Når et slikt dyr drepes, blir fellingsstedet fylt med en slags potens, som gir sjamaner mulighet til å gå i transe. Videre blir dyrets kraft overført til malerier, utført med en blanding av dyrets blod og maling. På denne måten blir slike malinger et 'potensreservoar' der hvor sjamaner kan gå i transe:

As shamans danced in the rock shelters, they turned to face the paintings when they felt the need to increase their potency. Then, like electricity, the potency flowed from the paintings into them, and they were catapulted into the spirit realm (Clottes & Lewis-Williams 1998:33).

Et slikt åndsrike representerer, som i mange andre samfunn med spor av sjamanisme, underverdenen eller de dødes rike (Pentikäinen 1998:33), der sjamanen via bergets overflate blir i stand til å lokke eller kontrollere spesielle vesen og ånder. Resultatet er at sjamanen kan gjenskape tidligere visjoner under transe. Selve bergets strukturer betraktes nærmest som en membran og ikke kun en passende overflate til malning av bilder. Strukturer i berget styrer hva som kan og ikke kan males. Kun sjamaner innehar denne kunnskap.

Panelene av bilder hos san-folket kan dermed ikke betraktes som rene bilder av et eller annet. De må betraktes som verktøy til bruk for kontakt og kontroll over visse krefter i naturen der det finnes tre animerte dimensjoner karakterisert ved ulike vesen. Slanger og fugler kan eksempelvis referere til transformasjoner og reiser til henholdsvis undergrunn og himmel.

Selve opplevelsen av transen beskrives i ett tilfelle hos en san-sjaman der det innledningsvis i transen inntreffer skjelvninger i armer og legger og smerter i magen, nærmest som om denne er i ferd med å koke over av overnaturlig potens. En slik 'koking' beveger seg gjennom ryggvirvelen oppover mot hodet. I dette øyeblikk faller sjamanen over til en bevisstløs tilstand og entrer en tilstand karakterisert som dyp transe (Lewis-Williams & Dowson 1988:211). Innenfor san-bergkunst kan en slik tilstand uttrykkes i form av hybridfigurer som karakteriser fase tre av transen der menneskefigurer inneholder sikk-sakk linjer på kroppen, noe som er påvist innenfor mange kulturelle sammenhenger (Lewis-Williams & Dowson 1988:212).

Geir Grønnesby (1999) argumenterer for at en kultivering av transeopplevelser, der disse innlemmes innenfor rammene av ritualer, innebærer at transen overføres til en kulturell sammenheng der transeforløpet og tolkningen av visjonene kontrolleres av den/de som sitter ved makten. Ettersom det bare er transetilstander av fase 3 som er kontrollerbare, er det mulig å hevde at samfunn som vektlegger fenomener i fase 3 må være samfunn hvor det er viktigere å kontrollere kulturell mening. Særskilte individer trenes opp i evnen til å erfare transe. Under initieringsprosessen ledes novisen til å erfare transen og hvordan denne skal tolkes. Dette sikrer en 'korrekt' videreføring av hellig kunnskap til neste generasjon (Grønnesby 1999:75-76).

Det er imidlertid problematisk å avgjøre om ritualer og transe under slike omstendigheter bærer spor av sjamanisme eller ikke. Selv om et slikt innhold er kjent, vil det være vanskelig å underbygge argumenter som tilsier at for eksempel spiraler og sikksakk linjer er tegn på sjamanisme, ettersom slike entoptiske fenomen opptrer, som tidligere vist, under transe generelt. En videre undersøkelse av ritualer og rituell sjamanisme vil gjøre det lettere å avgjøre om spor etter rituell praksis kan sies å være av sjamanistisk karakter eller ikke.

3.5. Oppsummering.

Det konkluderes med at tilstander av transe eller ekstase utgjør karaktertrekk ved sjamanismen, og at sjamanen under slike tilstander er under assistanse av ulike former for hjelpeånder. Disse er ofte av tereomorf karakter. Antropomorfe skikkelser tilhører generelt sett alle mennesker, der disse beskrives som beskyttelseånder. På grunn av at sjamanisme ikke kan studeres uavhengig av tilhørende samfunn og religiøse forestillinger, innebærer dette også at antropomorfe skikkelser kan inngå i et sjamanistisk verdensbilde, noe som skaper problemer i henhold til å identifisere materiell kultur som spor etter sjamanisme. Et arktisk verdensbilde i sammenheng med sjamanisme består av en flerdelt verden, der denne grovt sett kan beskrives som en over, under og mellomverden. I underverden befinner sjelene av de døde seg. Oververden er befolket av en rekke guddommelige skikkelser. I mellomverden lever menneskene og jordas øvrige innhold. Viktig er at alt som inntreffer på jorda, forstås tilknyttet de andre riker eller verdener. Dette setter sjamanen i en spesiell rolle, ettersom denne person

fungerer som forbindelsesledd mellom jordas sfære og andre sfærer, der sjamanen ofte handler på vegne av sin gruppe eller slekt.

Det er videre vist at arktiske grupperinger har forestillinger omkring hellige steder, slik som det samiske *saivo* og *seite*. Dette kan forstås som spesielt kraftfulle steder og knyttes gjerne til de dødes verden, som ikke kan forstås som en passiv, men aktivt influerende verden som påvirker det daglige liv og virke. Ritualer i forbindelse med ofringer kan tilknyttes slike steder. Det er mulig å skille mellom fastsatte og ikke fastsatte ofringstider. Førstnevnte kan lokaliseres til midtsommer og jul, vår og høst. Ikke-fastsatte ofringer finner sted ved for eksempel dyr og menneskers sykdom, eller andre kritiske hendelser.

Et annet moment gjelder sjamanisme og forestillinger tilknyttet et syklisk verdensbilde, der erfaring av sesongvise variasjoner utgjør et viktig aspekt innenfor tradisjonelle arktiske grupperingers nomadiske eller seminomadiske levesett. Dette innebærer at sosialt, kulturelt, religiøst og privat liv står i nær forbindelse med årets variasjoner.

Transe er et element som ofte forekommer under ritualer, uten at det dette alene kan knyttes opp mot utøvelse av sjamanisme. Under transe er det mulig å erfare spesifikke typer fenomener som oppleves som opphøyd eller ekstraordinær virkelighet, slik som entoptiske mønstre. Selv om arten av slike erfaringer kan overføres til sjamanisme, er det likevel problematisk å skille transe med preg av sjamanisme, fra transe uten tilknytning til sjamanisme. *Enhver* kan erfare slike ekstraordinære tilstander. Sjamanen kan derimot betraktes som en person som forholder seg til en ekstraordinær virkelighet, og som gjennom øvelse eller initiering er i stand til å målrette og spesialisere sine erfaringer tilknyttet transen. Dette kan benevnes som kultivering av transeerfaringer.

I neste kapittel undersøkes begrepet *ritual* ettersom dette er et element som er nært tilknyttet sjamanisme som utøvende praksis, og er derfor av interesse å undersøke nærmere.

Kapittel 4. Ritualer.

4.1. Ritualer.

I kapittel 3 ble det gjort klart at transe er en viktig del av sjamanisme og som ofte inngår i ritualer. Forbindelsen mellom ritualer og sjamanisme er med andre ord sterk. Begrepet ritual gjennomgås i dette kapittel på generell basis der hensikten er å vise til ulike oppfatninger omkring hva som kan forstås som ritual og til hvilke situasjoner disse kan knyttes.

Det finnes omtrent like mange definisjoner av begrepet ritual som det finnes teoretikere som formulerer dem (se blant annet Rappaport 1999). Et gjennomgående trekk, ifølge Strassburg (2000:34), er at ritualer knyttes opp mot troen på mystiske og mytiske vesen, til hellige steder og til det som skiller seg fra det vanlige profane liv og rutiner. Ritualer i et slikt øyemed betraktes dermed som aktivitet utenom det hverdagslige, der disse utgjør en viktig funksjon gjennom handlingers kraft til å skape endringer eller opprettholde orden tilknyttet individ, den sosiale gruppe, økosystem eller det altomfattende hellige kosmos (Grønnesby 1993:34).

Ritualer kan også betraktes som handlinger med erkjennelsemessige konsekvenser som i stor grad befinner seg på et ikke-verbalt nivå. Dette nivå er preget av følelser og opplevelser, der disse kan ha en langt dypere effekt enn handlinger som kan argumenteres for eller imot (Damm 1998:52). Arnold van Gennep (1999:27) definerer ritualer som magi der denne er en teknikk eller praksis med bakgrunn i en overliggende teori eller religion. Ritualer innbefatter i følge Gennep seremonier, riter og kult. Turner (1999:133) skiller imidlertid mellom ritualer og seremonier der førstnevnte innbefatter ulike former for religiøs oppførsel i forbindelse med sosiale overganger, mens sistnevnte refererer til religiøs oppførsel i forbindelse med sosiale tilstander, hvor politisk-juridiske institusjoner er viktige. Ifølge Turner innebærer ritualer forandringer,

seremonien innebærer bekreftelse. Geir Grønnesby (1993:32) henter sine modeller fra Turner og deler ritualer og seremonier inn i tre ulike hovedgrupper:

- 1) Ritualer i forbindelse med den økologiske syklus. Dette gjelder blant annet forhold som varierer i takt med året.
- 2) Ritualer i forbindelse med begivenheter knyttet til menneskets livssyklus slik som fødsel, død, ekteskap, overgang fra barn til voksen og initieringsprosesser. Ritualer som dette er individorienterte.
- 3) Kriseritualer. Disse er ikke sykliske og inntreffer ved uforutsette hendelser slik som ved manglende fruktbarhet, sykdom og andre anomalier.

Ritualer i forbindelse med den økologiske syklus omfatter vanligvis en stor gruppe mennesker, som står i motsetning til ikke-sykliske kriseritualer som er individorienterte (Grønnesby 1993:32). Ritualer i forbindelse med sesongvise endringer er vanlige (Helskog 1999:84). Dette kan eksempelvis være markering av sommersolverv og vintersolverv eller vårjevndøgn og høstjevndøgn. Slike ritualer ledsager og eventuelt sikrer overgangen til et nytt år, en ny sesong eller en ny måned. Disse overganger eller 'liminales' inneholder komponenter karakterisert av adskillelse der det tidligere fordrives, og det kommende integreres. Til eksempel kan vinteren omtales som om denne dør, mens våren eller sommeren gjenfødtes. Ritualene har også til formål å sikre gjenfødselen av vegetasjonen og gjenoppvekke dyrenes kjønnslige aktiviteter (Gennep 1999:121). Dette er ritualer som gir det som kan kalles for økonomiske ringvirkninger for de aktuelle mennesker. Det mest markante elementet i riten uttrykkes ved at den 'økonomiske kraften' personaliseres og fremstilles i dramatiske forestillinger om død, ventetid og gjenfødsel. Denne 'personaliserte kraft' får en alvorfylt begravelse preget av sorg der hvor det sosiale liv opphører. Ved gjenfødselen gjenforenes båndet til samfunnet og det sosiale liv gjenopptas (Gennep 1999:122).

Ritualer som dette kan beskrives som rytmiske eller pulserende der vekst og fall i naturen betraktes i tråd med varierende tilstedeværelse av ulike former for krefter eller energi. Gjennom årets gang opphører denne energi og må stadig fornyes i løpet av visse intervaller (Gennep 1999:123). Interessant å bemerke er at symbolikkbruk i forbindelse med vekst og død gjerne uttrykkes ved bruk av logiske antiteser, dvs. at uttrykket

inneholder elementer som tilsier *både* vekst og død. Eksempelvis kan slangesymbolikk representere død ved at slangen skifter ham, mens den i virkeligheten kvitter seg med hammen for så å dukke frem i ny skikkelse. Tilsvarende er det med månesymbolikk, ettersom det er den samme månen som tiltar og avtar, vokser og dør. Turner betrakter sammenfallet av motsatte prosesser og begreper i én enkelt representasjon som et typisk element i forbindelse med overgangerriter, terskler eller 'liminales', der motsetningen består i at symboler verken er det ene eller det andre, og samtidig begge deler (Turner 1999:136).

Ritualer kan også sees på som respons tilknyttet variasjon og endring innenfor individers livsforløp. Dette innbefatter i tillegg til de levendes komplekse verden, verdenen som er forut for livet og den som kommer etter døden. Dette er konstante faktorer i det sosiale og individuelle liv. I tillegg kommer de spesielle og midlertidige begivenheter slik som svangerskap, sykdom, farer, reiser etc. Det som er felles er at det alltid er tale om overskridelse av nevnte terskler. Gennep summerer dette forhold slik:

For grupper, akkurat som individer, består livet i nettopp det å desintegre og rekonstituere uten stans, endre tilstand og form, å dø og gjenfødtes. Det dreier seg om å handle, deretter stanse opp, vente og hvile, for så å handle igjen, men denne gangen annerledes. Og alltid er det nye terskler som må overskrides, terskelen til sommeren eller vinteren, til årstiden eller året, til måneden eller natten; terskelen til fødselen, til ungdomstiden, eller til den voksne alder; terskelen til alderdommen; terskelen til døden; og terskelen til livet etter døden – for dem som tror på dette (Gennep 1999:127).

Turner (1999:145) argumenterer for at slike overgangsfaser blottstiller kulturers fundamentale byggesteiner. Under slike tilstander beveger mennesker seg ut av og inn til nye strukturer eller tilstander. I likhet med ritualer tilknyttet den økologiske syklus, er også individorienterte ritualer karakterisert ved at de omhandler overganger fra en tilstand til en annen, som er essensielt for ritualer tilknyttet de tre nevnte grupper.

Overganger er dermed et vesentlig element av ritualet. Overgangsriter, eller *rites de passage*, er et av de mest sentrale begrep innenfor studiet av ritualer (Endsjø 1999:5).

4.1.1. Rites de Passage - Overgangsriter.

Kort fortalt beskriver overgangsriter handlinger tilknyttet overganger fra en tilstand eller posisjon til en annen, der kontrasten mellom det hellige og det profane gjør at slike overganger ikke er mulig uten et mellomliggende stadium (Gennep 1999:21). Dette innebærer handlinger karakterisert av ulike former for ritualisert adferd, også omtalt som den liminale fase (Turner 1999:131). Utgangspunktet for disse er at livsløpet til enkeltmennesker innbefatter, uansett hva slags samfunn det er tale om, en serie av overganger fra en alder til en annen, fra en virksomhet til en annen (Gennep 1999:22). I tillegg er universet underlagt visse rytmer som virker tilbake på menneskenes liv. Også her finnes etapper og overgangsfaser. Dermed må også kosmiske overganger, slik som i forbindelse med månens vekslinger, og vekslinger fra en årstid til en annen, regnes som en del av menneskelige overgangsseremonier (Gennep 1999:23).

Overgangsriter eksisterer i alle samfunn og i følge Turner (1999:131) har disse en tendens til å få sitt sterkeste uttrykk i relativt stabile og små, sykliske samfunn, der endringer er knyttet til biologiske og meteorologiske rytmer og gjentakelser. Ritene både indikerer og utgjør overganger fra en tilstand til en annen. Med begrepet 'tilstand' peker Turner på en relativt fastsatt eller stabil situasjon, gjeldende for individ og samfunn. Videre betrakter Turner overganger som en prosess på linje med en tilblivelse som gjennom overgangsriter utgjør en transformasjon. Overgangsriter kan klassifiseres som bestående av tre deler eller faser; atskillelse-fase, terskel-fase (eller *limen*) og integrasjons-fase.

Turner (1999:132) beskriver disse ved å peke på at *atskillelse* innebærer en symbolsk opptreden som uttrykker at individet eller gruppen løsrives fra enten et tidligere fast punkt i den sosiale strukturen, eller fra et sett av kulturelle betingelser.

I den *liminale fase* er det rituelle subjektet i en tvetydig tilstand idet vedkommende passerer gjennom en sone som har få eller ingen av egenskapene til verken den foregående eller kommende tilstanden.

I løpet av den tredje fasen *fullføres* overgangen. Det rituelle subjektet, enten det er et individ eller en gruppe, befinner seg på ny i en stabil tilstand, og har i egenskap av dette nye rettigheter og plikter.

Et annet vesentlig trekk er liminalfasens åpenhet. Turner benevner dette som en strukturell usynlighet med en tosidig karakter. Dette fordi det åpnes opp for tilstander refererende til noe som *ikke lenger er* klassifisert og til noe som *ikke ennå er* klassifisert. I følge Turner vil det som ikke lenger er klassifisert, assosieres med symboler hentet fra dødens og forråtnelsens biologi. Strukturelt kan da et individ være død, og behandles deretter som et lik i henhold til samfunnets skikker, noe som for eksempel innebærer at en neofytt i forbindelse med initiasjon blir tvunget til å oppholde seg i en periode sammen med maskerte og gjerne avskyelige personer som fremstiller de døde eller de som ikke vil dø (Turner 1999:133).

Det motsatte aspekt, som gjelder det som ennå ikke er klassifisert, uttrykkes som regel med symboler knyttet mot svangerskap og nedkomst. Til eksempel kan neofytter (innvielselærlinger) sammenliknes og behandles som nyfødte gjennom midler som varierer fra en kultur til en annen (Turner 1999:134).

Essensielt for symbolikken i tilknytning til den liminale tilstand i eksemplene ovenfor, er at neofyttene verken er levende eller døde, sett fra ett synspunkt. På den annen side er de både levende og døde. Hele deres eksistensvilkår bygger på tvetydigheter og paradokser i henhold til tradisjonelle kategorier (Turner 1999:134).

En slik mellomtilstand kan dermed betraktes som en tilstand av nødvendighet knyttet til det å gjennomgå overganger, enten i forbindelse med endringer av individuelle egenskaper eller samfunns responser på endringer innen omgivelsene. Turner peker på at selve ritualet, eller utførelsen av dette, er påkrevd slik at endringer fra en tilstand til en annen kan oppfattes som ny sosial virkelighet. Et eksempel er at biologisk sett modne menn ikke oppfattes som menn før de korrekte rituelle omstendigheter er gjennomgått (Turner 1999:138).

Om ritualet ytre sett fortøner seg strukturelt enkelt, eller lite komplekst, kan den kulturelle kompleksiteten bak dette være stor, noe Turner viser til ved det han benevner som formidlingen av *sacra* ved initiasjonsriter, der disse er liminalfasens kjerne (Turner 1999:38).

Sacra deles inn i tre deler gjennom 1) det som vises, som utstilling, 2) handling eller det som gjøres og 3) det som sies, opplæring. En slik tredeling må imidlertid ikke betraktes som om delene står i en serieforbindelse til hverandre, men som paralleller. I den første del blir kulturelle elementer redusert ned til sine enkelte anerkjente komponenter. Deretter kombineres disse i nye fantastiske og monstrøse mønstre og fasonger. Tilslutt inntreffer en ny kombinerings som gir mening i henhold til neofytters nye status og tilstand (Turner 1999:139-141).

Turner trekker opp tre problemstillinger i forbindelse med formidlingen av *sacra*, nemlig deres hyppige uforholdsmessighet, avskyelighet og mysterium. Uforholdsmessighet forstås som noe abnormt, overdrevet eller karikert. Turner oppfatter dette som en form for abstraksjon i betydning av at elementer trekkes ut fra opprinnelige sammenhenger og gjøres til gjenstand for refleksjon eller fokus. En slik overdrivelse kan dermed ikke forstås som irrasjonell, men som tankevekkende (Turner 1999:139).

Damm (1998:54) beskriver muligheten for at fysiske handlinger skaper et romlig og temporalt univers, der dette blant annet består av sosiale strukturer som preges inn i aktørene. Dette utsagn refererer til teorier omkring ritualer som *performance*.

4.2. Rituell performance og rituell sjamanisme.

Teorier omkring begrepet *performance* vektlegger betydningen av at ritualer ikke bare kan studeres som uttrykk av ideer omkring et tema, men at selve utførelsen av ritualer har konkrete effekter for den sosiokulturelle verden. Dette innebærer et krav om aktører som spiller ulike roller og ikke minst at *performance* er avhengig av en scene der et drama utspilles (Strassburg 2000:36, Økland 2000:31). Fra antropologisk litteratur finnes eksempler der hvor scenen utgjør et slags mini-kosmos og deltagerne i ritualet spiller og inkarnerer kosmologiske personligheter og hendelser. De ulike rollene spilles

av mennesker avhengig av posisjon og autoritet (Tambiah 1979:121, i Strassburg 2000:36).

Horwitz (1993:40) beskriver rituell sjamanisme og er av den oppfatning at sjamanisme best kan forstås som aktører i en rituell praksis. For Horwitz er ikke ritualen i seg selv det viktigste, men må betraktes som et redskap for overføring av krefter fra den åndelige verden til aktuelle mottakere. Horwitz legger mindre vekt på ritualens ytre form. En ytre studie av rituell sjamanisme, der et ritual passivt observeres, representerer i følge Horwitz en situasjon som reduserer observatørens muligheter til å forstå ritualens virkelighet og funksjon.

Horwitz (1993:48) beskriver rituell sjamanisme tilknyttet helbredelseritualer, der dette kan deles inn i flere deler. Disse kan alle lokaliseres i den ordinære virkelighet, dvs. som fysiske, materielle enheter. Imidlertid, i tilstander som Horwitz karakteriserer som ikke-ordinær virkelighet, unndras viktige elementer i tilknytning til ritualen dersom nødvendig oppmerksomhet ikke er tilstede.

Dette innebærer for eksempel at der hvor en sjaman tilsynelatende ikke gjør annet enn å riste på en 'ringle', inntreffer for sjamanen viktige hjelpere som er essensielle for ritualens utkomme. Dette viser at det ikke eksisterer en innlysende eller gitt sammenheng mellom det som kan beskrives og det som faktisk foregår. Det er dermed ikke ritualens *ytre form* eller uttrykk som er essensiell og avgjørende.

Dette punkt henger etter min oppfatning sammen med det Charlotte Damm (1998:54) skriver i artikkelen *En diskusjon omkring mening og handling*, der hun poengterer at ritualer i stor grad er preget av en slags logikk som vanskelig kan argumenteres for eller imot. Damm beskriver dette som en rasjonalitet som i stor grad involverer mennesket som kropp og følelsemessig vesen, som impliserer både fysiske og psykiske reaksjoner. Et slikt moment kan også benevnes som ritualens emosjonelle dimensjon (Metcalf & Huntington 1991:2).

Catherine Bell (1992) skriver at begreper angående den rituelle kropp er oppstått blant annet som en reaksjon og kritikk av den tradisjonelle objektivitet og dennes syn på

kunnskap som noe helt og holdent hjernesentrert (Bell 1992:94). Et sentralt begrep gjelder den ritualiserte kropp, som er tett linket til kunnskap som praksis, eller praksis som kunnskap. Prinsipper som ligger til grunn for denne befinner seg på et nivå som ikke er gjenstand for bevisst viten (Bell 1992:99). Bell benytter begrepet ritualisering, der dette er beskrevet som en strategisk manipulering av kontekst (Bell 1992:100).

Dette innebærer at fokus rettes mot den umiddelbare situasjon eller øyeblikk, der dette kan betraktes som en slags re – produksjon eller re – vitalisering. En utdyping av hva dette innebærer kan ha sitt utgangspunkt i det som Eliade (se kapittel 3) karakteriserte som en re – aktualisering i betydning av at noe skapes eller transformeres til realitet. I en slik aktivitet eller praksis *møtes* eller *forenes* elementer hentet fra menneskets erfaringshorisont. En slik form for kunnskap baseres på sammensatte begrepspar der disse ikke kan betraktes isolert. Dette er elementer som hører sammen slik som for eksempel forskjellen på dag og natt, varmt og kaldt, elementer som gir mening i kontrast eller opposisjon til ett annet. Dette innebærer ikke at ritualisering oppløser opposisjonelle begrepspar, men at sammenheng eller kontinuitet etableres. Bell beskriver dette slik:

In sum, ritualization not only involves the setting up of oppositions, but through the privileging built into such an exercise it generates hierarchical schemes to produce a loose sense of totality and systematicity. In this way, ritual dynamics afford an experience of 'order' as well as the 'fit' between this taxonomic order and the real world of experience (Bell 1992:104).

Ritualisering kan i en slik sammenheng sies å være en praksis responderende til et sted, hendelse, kraft, problem eller tradisjon (Bell 1992:109). Den ritualiserte kropp innehar en slags rituell sans (Bell 1992:98) der dette innebærer en mer subtil eller ubevisst form for logikk. En rituell praksis i henhold til Bells sted, hendelse, kraft, problem eller tradisjon kan dermed forventes å ha sine ekvivalenter i form av 'kroppslige' metaforer der forholdet mellom disse kan tenkes å reflektere enkelte ideer omkring et tema.

4.3. Oppsummering.

Det er poengtert at ritualer i stor grad kan knyttes til overganger vedrørende individer og større grupper liv og virksomhet. Overganger som skaper rom for en praksis karakterisert ved at elementer sammenblandes. Dette uttrykkes gjennom liminalfasers tvetydighet, og er ofte representert ved at motsatte elementer eller prosesser sammenfaller i et og samme uttrykk. Tilstander som dette kan dermed betraktes som ekstraordinære, i betydning av å representere en mellomtilstand, som et bindeledd mellom det gamle og det nye. Dette kan eksempelvis gjelde individers skifte av status og overganger fra en årstid til en annen. Ritualet er kan dermed sees på som en slags 'arena', som en re-vitaliserende prosess, der fortid fordrives og fremtid integreres. Overgangsfaser åpner dermed opp for aktivitet eller rituell praksis utenom det vanlige.

At overgangsfaser representerer ekstraordinære tilstander berører videre det som Turner (1999:134) beskriver som 'uklassifiserte tilstander', noe som igjen berører selve begrepsdannelsen og hvordan enheter innenfor verden klassifiseres og kategoriseres. I neste kapittel gjennomgås dermed klassifiseringssystem og metaforisk forståelse, der sistnevnte kan sies å utgjøre et viktig utgangspunkt for all forståelse og resonnement. Dette element er også nært beslektet med det som Damm i dette kapittel karakteriserte som komplementær rasjonalitet.

Kapittel 5. Metaforer, klassifiseringssystem og bergkunst.

5.1. Metaforer.

I dette kapitlet betraktes tegn som metaforiske uttrykk der det er mulig å definere enkelte metaforiske uttrykk som mer primære enn andre. Dette benevnes som *kroppslige* eller antropomorfe metaforer. Dette er brikker i vår begrepsdannelse og er viktige i henhold til hvordan vi kategoriserer og klassifiserer verdens innhold. Videre fokuseres på bergkunst og dennes uttrykk i sammenheng med kroppslige metaforer og klassifisering. Deretter belyses forekomsten av spesifikke strukturelle forhold vedrørende bergkunsten på Amtmannsnes II, for deretter å koples mot klassifisering og bruk av metaforiske uttrykk.

På generelt grunnlag kan all kunnskap og forståelse regnes som metaforisk, ettersom metaforer kan ses på som illustrative redskap som overfører mening fra et system eller nivå til en annet (Tilley 1999:4-5). Metaforisk forståelse dannes ved at spesifikke trekk ved fenomen blir trukket ut av en sammenheng for så å referere til en annen helhet. Tilley gir eksempel på dette ved å peke på at det kun er mulig å omtale en dronning ved bruk av frasen 'the crown', ettersom det i et slikt tilfelle eksisterer en historisk assosiasjon mellom 'en krone' og en dronning (Tilley 1999:5).

I følge Tilley vil det alltid være behov for bruk av metaforer, ettersom det eksisterer et gap mellom ord og ting. Metaforiske utsagn er nødvendige grunnet ords manglende evne til å beskrive fenomen på en utfyllende måte. Dette benevner Tilley som en 'uuttrykkelighetstese' der metaforer gir form til ideer og beskrivelser av verden som vanskelig lar seg uttrykkes i et 'ordrett eller bokstavlig' språk. Dette gjelder spesielt beskrivelser tilhørende emosjonelle tilstander og forståelse av andre mennesker. Metaforer kan fra dette betraktes som kreativ aktivitet, som en slags poesi med kraft til å strekke menneskenes forestillingskraft (Tilley 1999:7).

En annen måte å forstå metaforer er å betrakte disse som effektive midler til kommunikasjon, de er *kompakte meningsenheter*. Tilley eksemplifiserer dette ved å vise til beskrivelser av mennesker der kvaliteter vedrørende disse omtales metaforisk. Dette kan for eksempel skje ved at en persons handlinger beskrives i tråd med å inneha en revs eller en orms kvaliteter (Tilley 1999:7). Dette er kommunikasjon som effektivt kan overføre komplekse forestillinger gjennom enkle beskrivelser og få ord. Et annet moment i tilknytning til metaforer gjelder deres kraft til å påvirke hukommelse og forestillinger ved å stimulere til klare og tydelige erindringer tilknyttet fenomener (Tilley 1999:8). Videre danner metaforer i følge Tilley grunnlag for en dypere forståelse av objekter og hendelser av tilsynelatende ulik art, ved at ting sammenliknes der prosess eller systemmessige likheter avdekkes:

Metaphor provides a powerful means of overcoming this fragmented view of the world and examining systematic linkages between different cultural and material domains. Metaphor provides a way of mediating between concrete and abstract thoughts (Tilley 1999:8).

Metaforer spiller altså en vesentlig rolle tilknyttet *forståelse og resonnement*. Et annet moment gjelder metaforers kulturrelativitet, noe som impliserer at et samfunns medlemmer deler et felles distinkt forståelsegrunnlag. Dette innebærer at metaforisk språk innenfor kulturelle sammenhenger i enkelte tilfeller ikke kan forstås av de som ikke innehar den spesifikke kulturelle bakgrunn som er nødvendig for å dekode metaforers informasjon. En slik bakgrunn gjelder elementer som spesifikk kunnskap, trossystem og holdninger. Innlæring eller tilnærming til forståelse, og dermed bruk av metaforer, er dermed en forutsetning for muligheter til å påvirke og delta som del av fellesskapet i et samfunn. På basis av dette er metaforer essensielle elementer av alle samfunns trossystem (Tilley 1999:9-10).

Metaforer betraktes som figurative eller poetiske tanker, som kan settes i sammenheng med en grunnleggende kvalitet vedrørende menneskers tanke og forestillingskraft. Tilley benevner dette som et figurativt språk (Tilley 1999:17). Karakteristisk er at dette språk benytter seg av en kilde, der kvaliteter eller fragmenter fra denne målrettes mot andre enheter. Slike kilder finnes i menneskenes kjente omgivelser, ofte som fysiske

enheter i menneskenes omgivelser. Målsetningen slike kilder rettes mot omhandler gjerne mer abstrakte sammenhenger og begreper. Dette kan dreie seg om indre emosjonelle tilstander eller usynlige og ukjente områder innenfor den fysiske verden (Tilley 1999:18).

Tilley refererer til Lakoff og Johnson (1980) og argumenterer for at et underliggende prinsipp i henhold til metaforer gjelder erfaring av våre egne kroppers interaksjon i forhold til omgivelsene. Romlige begreper er et eksempel på dette. Disse henger sammen med erfaringer av romlig orientering, slik som til eksempel opp-ned, inn-ut, foran-bak, av-på, dypt-grunt, senter-periferi. Romlig orientering oppstår som følge av at vi har kropp som er som de er, og at de fungerer slik de gjør i forhold til de fysiske omgivelser. Metaforer med en slik basis er ikke tilfeldig motivert, ettersom de er av fysisk natur. Hvordan de brukes er derimot kulturavhengig. Lakoff & Johnson (1980:14) nevner for eksempel at innenfor noen kulturer oppfattes fremtiden som noe i front av oss, mens hos andre noe bak. Andre eksempler som nevnes gjelder forestillinger omkring nede og oppe i forhold til sinnstilstand, der det å føle seg glad tilsvarer at man er *oppe*, mens tristhet sidestilles med noe *nede*. Et annet eksempel er at bevissthet sidestilles med noe *oppe*, mens det ubevisste er *nede*. Utsagn slik som 'våkne opp!', og 'falt i søvne' er karaktersistisk. Eksempler som dette kan sies å ha en fysisk basis, ettersom mennesker sover liggende og er oppreist som våkne (Lakoff & Johnson 1980:15). Tilsvarende er det med forestillinger angående død og liv, sunnhet og sykdom. Lakoff og Johnson illustrerer dette slik:

HEALTH AND LIFE ARE UP; SICKNESS AND DEATH ARE DOWN
He's at the *peak* of health. Lazarus *rose* from the dead. He's in *top* shape.
As to his health, he's way *up* there. He *fell* ill. He's *sinking* fast. He came
down with the flu. His health is *declining*. He *dropped* dead (Lakoff &
Johnson 1980:15).

Den fysiske basis i disse tilfeller er at alvorlig sykdom presser oss til å ligge nede, og når man er død, så ligger man også fysisk nede (Lakoff & Johnson 1980:15). En annen kilde til metaforiske utsagn refererer til våre erfaringer av fysiske objekter. Dette benevnes som ontologiske eller *kroppslige* metaforer (Lakoff & Johnson 1980:25).

Ontologiske metaforer beskriver erfaringer som fysiske enheter, og er viktig i henhold til å avgrense diffuse erfaringer, slik at disse kan underlegges kategorisering og gruppering. Dette åpner opp for en fornuftsmessig behandling av fenomener (Lakoff & Johnson 1980:25). Slike metaforer omgjør altså diffuse eller udefinerte enheter til noe konkret, som dermed kan underlegges rasjonell behandling. Eksempler fra Lakoff & Johnson (1980:27-28) er som følgende:

THE MIND IS A MACHINE

We're still trying to *grind out* the solution to this equation.

My mind just isn't *operating* today.

Boy, the *wheels are turning* now!

I'm *a little rusty* today.

We've been working on this problem all day and now we're running out of steam.

THE MIND IS A BRITTLE OBJECT

Her ego is very *fragile*.

You have to *handle him with care* since his wife's death.

He *broke* under cross-examination.

She is *easily crushed*.

The experience *shattered* him.

I'm *going to pieces*.

His mind *snapped*.

En annen form for ontologiske metaforer er 'beholder-metaforer' (container metaphors). Dette henger sammen med våre oppfatninger av oss selv som avgrenset fra omverden, der vi kan erfare oss selv som noe innvendig i forhold til noe utvendig, der vår hud kan betraktes som en avgrensende membran. Denne innvendig – utvendigerfaring kan projiseres over til andre fysiske objekter, som også blir oppfattet som bestående av noe ut-innvendig. Hus og rom er opplagte eksempler. Slik er det mulig å bevege seg *ut* av et hus, og *inn* til et annet. Metaforer som dette kan også innbefatte solide objekter, slik som en stein, der vi knekker denne for å se hva som er på *innsiden* av denne. Andre eksempler er å befinne seg *inne* eller *utenfor* en skog. Sentralt for slike metaforer er at noe innehar en grense, noe som kan gjelde tilsynelatende usynlige enheter slik som avgrensing av territorier, der disse består av noe *innenfor* og noe *utenfor* (Lakoff & Johnson 1980:29). Ontologiske metaforer brukes dermed til å forstå hendelser, tilstander og aktiviteter, som blir begrepet metaforisk som objektifiserte realiteter (Lakoff & Johnson 1980:30).

Personifisering er i følge Lakoff & Johnson nok en ontologisk metafor. Innunder denne gruppe blir noe ikke-menneskelig sett på som noe menneskelig. Eksempler på dette er:

(...)
This *fact argues* against the standard theories.
Life has cheated me.
Inflation is eating up our profits.
(...)
Cancer finally caught up with him
(Lakoff & Johnson 1980:33).

Ontologiske metaforer dekker et veldig stort felt av metaforer, der hver enkel metafor trekker ut ulike aspekt vedrørende personer eller måter personer blir sett på. Fellestrekk er at de alle åpner opp for muligheten til å betrakte fenomen i verden gjennom menneskelige termer, termer som vi kan forstå på basis av vår egen erfaring av oss selv, slik som vår motivasjon, målsetning, aktivitet og andre karakteristikker. På denne måten lar det seg gjøre å behandle og forstå *abstrakte fenomen* (Lakoff & Johnson 1980:34).

Tid er et slikt abstrakt fenomen. Hvordan dette begrep forstås avhenger av hvilke aspekt som vektlegges ved tid. Som tidligere nevnt, fortid og fremtid kan artikuleres som om disse er noe i front, eller noe bak. Hvordan dette uttrykkes avhenger av den spesifikke kulturelle bakgrunn. Objekter kan til eksempel inneha en front/bak organisering. Mennesket og dyr kan sies å inneha et naturlig front/bak forhold. Dette gjelder også objekter slik som en konvensjonell bil. Trær, derimot, innehar ikke et slikt forhold. Fjell og stein har i utgangspunktet heller ikke dette forhold, men kan likevel inkorporeres til å få slikt forhold. Dette inntreffer, ifølge Lakoff & Johnson i det man for eksempel ser på en ball som ligger mellom berget og en observatør. I slike tilfeller er det passende å beskrive ballen som liggende i front av fjellet. På denne måten får fjellet en front/bak orientering, som om det selv har en front mot observatøren. Et slikt moment er imidlertid ikke universelt. Det finnes språk der hvor det i et slikt tilfelle er passende å reversere orienteringen av fjellet, som om ballen er bak fjellet (Lakoff & Johnson 1980:42).

Tilsvarende er det mulig å karakterisere tid, ved at denne tildeles en front/bak orientering i kraft av sin bevegelse. Front av tid er da i bevegelsesretningen. Tid sees da som et objekt, i betydning av å være en objektivisert abstraksjon. Fremtiden kan derfor oppfattes som om denne er vendt mot oss i det den beveger seg mot oss, noe som gir uttrykk slik som; 'I can't face the future' og 'Lets meet the future head-on' (Lakoff & Johnson 1980:43).

En annen måte å se på tid, er å betrakte tiden som om denne står stille, der vi beveger oss langs denne. At vi 'nærmer oss slutten av året', er eksempel på dette. Et viktig poeng, er at slike metaforer ikke nødvendigvis fremstiller konsekvente figurmessige eller bildemessige likheter, i betydning av å ikke fremstille et enkelt bilde. Selv om de alle referere til et og sammen fenomen. Dermed kan tid billedlig fremstilles på totalt ulike måter, selv om metaforene alle refererer til fenomen av samme karakter. Tid kan da fra dette for eksempel fremstilles som om tiden flyr, tiden kryper og 'times speeds by' (Lakoff & Johnson 1980:45). På denne måte kan metaforer sies å strukturere hverdagslige begreper. Metaforen 'teorier er bygninger', gjør det mulig for oss å bruke uttrykk slik som 'å konstruere', 'fundament' og lignende, der disse overføres fra et domene (bygninger) til et annet (teorier) (Lakoff & Johnson 1980:52).

Metaforer kan fra dette ikke oppfattes som overflødige eller 'unyttige' poetiske beskrivelser. Dette fordi bruk av metaforer overfører konkrete erfaringer til områder som er mindre konkrete. Metaforer er erkjennelsemessige viktige elementer, ettersom det begrepsmessige system i seg selv kan sies å være metaforisk strukturert. Dette innebærer at de fleste begrep blir forstått i forbindelse med andre begrep (Lakoff & Johnson 1980:56). Et slikt utsagn fører til spørsmål omkring begrepsdannelsens grunnlag. Et aspekt av dette innebærer om det er mulig å forstå begreper direkte, uten hjelp av metaforer. Kan det være slik at selv de mest innlysende begrep, slik som forholdet mellom de romlige begreper opp og ned, ikke er mulig å forstå direkte uten grunnlag i et metaforisk språk? Jeg skal i denne sammenheng ikke diskutere det erkjennelsemessige grunnlag for begrepsdannelsen, men anser det nødvendig å understreke et skille Lakoff & Johnson gjør i henhold til metaforers fysiske grunnlag. Alle opplevelser og erfaringer må betraktes i sammenheng de kulturelle forutsetninger som finnes. Det er likevel mulig å sette et viktig skille mellom erfaringer som i større

grad har et fysisk fundament, slik som det å stå oppreist, og erfaringer som i større grad er kulturelle, slik som for eksempel å delta i et bryllup (Lakoff & Johnson 1980:57). De førstnevnte er det jeg benevner som primære metaforer.

Et slikt moment medfører etter min oppfatning en mulighet til å lokalisere metaforers bakgrunn eller opphav, selv om den videre forståelse av metaforen vanskelig kan utledes uten detaljert kunnskap omkring den samtidige aktuelle praksis eller kultur. Dette henger sammen med at det eksisterer en *systematisk korrelasjon* mellom metaforers referanser. Et eksempel gjelder sammenhengen mellom oppreist positur og liv, liggende positur og død. Eksemplene er mange. Viktig er at slike systematiske overføringer, som også gjelder emosjonelle tilstander, danner grunnlag for mindre diffuse begreper. Dette er en begrepsmessig overføring fra det spesielle til det mer generelle, eksempelvis sunnhet, liv, kontroll osv. (Lakoff & Johnson 1980:58). Metaforers fysiske grunnlag refererer altså til ulike erfaringsdomener.

5.2. Tegn innenfor Peirce's semiotikk.

Ut fra overnevnte er det mulig å oppfatte metaforer som samlinger av *tegn*, noe som impliserer at metaforer kan sammenliknes og forstås som et tegnstudie, eller som *semiotikk*. Sentralt i en slik sammenheng er Charles Sanders Peirce, som ofte regnes som kilden til og grunnlegger av den moderne semiotikk (Preucel & Bauer 2001:88). Innenfor arkeologisk litteratur, deriblant bergkunststudier, forekommer gjerne tre begrep som stammer fra Peirce; *ikon*, *index* og *symbol*. Disse refererer alle til tegn og forståelsen av disse. Peirce beskriver disse slik:

Hvis Tegnet er et Ikon, kunne en skolastiker sige, at objektets '*species*', som emanerer fra det, har fundet sin materie i Ikonet. Hvis tegnet er et Index, kan vi oppfatte det som et fragment, der er revet væk fra Objektet, hvor de to i deres Eksistens er en helhed eller en del af en sådan helhed. Hvis Tegnet er et Symbol, kan vi oppfatte det sådan, at det legemliggør det Objekts '*ratio*', eller grund, som er emanert fra det (Peirce 1994:97).

Et vanlig eksempel som synliggjør betydningen av de tre begreper fremkommer hvis vi forestiller oss ild. Flammer kan sies å være ildens ikon, røyk kan sies å være ildens

indeks, der røyk indirekte peker hen mot flammer eller ild. Begrepet 'bål' kan videre oppfattes som et symbol, som sammenfatter alt som oppfattes og tilhører 'bålets natur'.

Peirce nyanserer forståelsen av ikon, index og symbol ved å karakterisere disse som henholdsvis Kvalitegn, Sintegn og Legitegn (Peirce 1994:98-100). Førstnevnte er en legemliggjort kvalitet som eksisterer som kvalitet, uavhengig av noe annet; de er hva de er. Sintegn er en faktisk eksisterende ting eller begivenhet i form av et tegn, som et *tilfelle*, modifisert av ikonet eller kvalitegnet. Et Legitegn er en lov i form av et tegn, som fastsettes av mennesker. Dette er ikke ett enkelt objekt, men en generell type, der det eksisterer enighet om dennes bruk og betydning. Dette er et gjennomgående element, som kan forstås som et bindemiddel. Peirce eksemplifiserer dette å peke på at ordet 'det', som regel opptrer fra femten til tjuefem ganger i løpet av en side i en bok (Peirce 1994:99). I alle tilfeller er det ett og samme ord som benyttes (jf. Lakoff & Johnson (1980:60), side 7 i dette kapittel), det samme legitegn. Hvert enkelt tilfelle av dette betegnes av Peirce som en Replica, der dette i de enkeltstående tilfeller er et Sintegn. Dermed krever ethvert Legitegn Sintegn (Peirce 1994:99).

5.3. Metaforer som klassifiseringssystem.

Det som til nå er skrevet, kan sammenfattes og sees på bakgrunn av et utsagn fremmet av Peirce, som argumenterer for at enhver vitenskaplig forklaring på naturfenomen er en hypotese om at det eksisterer noe i naturen som er analog til den menneskelige fornuft. Dette benevnes av Peirce (1994:47) som *antropomorfisme*, som også kan forstås ut fra forestillinger tilknyttet animisme. Slike forestillinger kan kort forklares som en erfaring av at det eksisterer et felles bånd mellom mennesker og naturens innhold. Dette bånd er av sympatetisk (innforlivende) karakter, hvilket betyr at naturen betraktes som besjelet og beslektet med menneskenes sjelelige kvaliteter (Cassirer 1965:98).

Tilley benytter også begrepet antropomorfisme, og påpeker at dette er en primær metaforisk kilde innenfor småskalasamfunn. Antropomorfisme beskrives av Tilley på følgende måte:

The human body is the most accessible and ready-to-hand image of the social system, providing a potent source of metaphors for society as a whole. Cultural conceptualizations of the body are intimately linked with bodily experience and perception and thus appear natural and basic. (...) The human body is metaphorically intertwined with the social body and itself patterned and constructed through this integration (Tilley 1999:37).

Kroppsdeler og funksjoner kan til eksempel tjene som en viktig referansekilde til å beskrive alt fra hus, artefakter, dyr og planter (Tilley 1999:38-39). Metaforer kan på bakgrunn av dette betraktes som et strukturerende element knyttet til menneskets erkjennelse. Tilley diskuterer i en slik sammenheng boken *The Savage Mind* av Lévi-Strauss. Et sentralt moment i denne bok gjelder problematikk tilknyttet ulike måter verdens innhold kan klassifiseres og inndeles på, som også er nært tilknyttet metaforer og forståelsen av disses fremtoning (Tilley 1999:22). Dette kan forstås som totemisme.

5.3.1. Lévi-Strauss og den totemiske klassifikasjonens logikk.

Lévi-Strauss (2002[1962]:57) skriver i boken *Den ville tanke* om elementers relasjoner, der disse kan oppfattes som *nødvendige* relasjoner knyttet til logikk og klassifikasjonssystem, der hvor verden deles inn i meningsfulle relasjoner. *Nødvendig* forstås etter min oppfatning tilsvarende Peirce's utsagn omkring eksistensen av enheter i naturen som er analoge til den menneskelige fornuft. *Naturlig* er dermed et annet ord som kan benyttes parallelt med *nødvendig*.

Elementer som benyttes innenfor slike logiske system kan i mange tilfeller oppfattes som om disse beskriver tilsynelatende irrasjonelle sammenhenger, noe som blant annet gjelder utsagn refererende til en åndelig verden bestående av elementer som gjerne oppfattes som overnaturlige. Ifølge Lévi-Strauss er dette grunnet på en misforståelse, ettersom såkalte 'overnaturlige vesener' ikke kan oppfattes i metafysiske forstand, men derimot som konkret kunnskap der naturfenomen klassifiseres gjennom et omfangsrikt system basert på fenomeners forbindelser (Lévi-Strauss 2002[1962]:59-62). Viktig for Lévi-Strauss er tanken om at naturens innhold kan klassifiseres på *mange* forskjellige måter, og at det ikke er mulig å bedømme spesifikke klassifikasjonssystem uten først å tilegne seg den indre logikk bak slike system. Denne logikk tar utgangspunkt i

strukturell lingvistikk, der språk analyseres som formelle lydsystemer basert på fonetiske kontraster (Hylland-Eriksen 2002:9). Lévi-Strauss studerer kulturer kultur på en liknende måte, ofte blir begrepet 'binære motsetninger' knyttet i forbindelse med Lévi-Strauss. Dette innebærer tanken om at mennesker overalt tenker i kontraster, og at disse kontraster kan underlegges transformasjoner eksempelvis fra generasjon til generasjon, mellom folkeslag og historiske endringer. Slike transformasjoner innbefatter også inverteringer, som betyr at strukturelle relasjoner kan inverteres.

Eksempel på dette kan illustreres ved en strukturalistisk analyse av mat innenfor et hierarkisk samfunn der alle tilbereder sin egen mat. Ettersom tilberedt mat kan sies å stå over rå mat, tilsvarende kan kultur sies å stå over natur. En slik symbolverdi kan inverteres, slik at mennesker høyt oppe i hierarkiet begynner å spise rå eller råttent mat, slik som eksempelvis østers, gravet fisk, biff tartar osv. En slik strukturalisme kan betraktes som en filosofisk antropologi vedrørende tenkningens kategorier (Hylland-Eriksen 2002:9-11).

'Primitiv tenkning' betraktes av Lévi-Strauss ikke som vesensmessig forskjellig fra en 'moderne tenkning'. Det mest kjente eksempel i en slik forbindelse kan illustreres ved forskjellen mellom en 'ingeniør' og en 'bricoleur'. Der den moderne 'ingeniør' danner abstraksjoner av abstraksjoner, slik som tall, skrift og geometriske tegninger, danner en bricoleur abstraksjoner ved hjelp av fysiske gjenstander slik som planter, dyr, steiner, elver etc. En annen måte å si dette på er at en 'brikolør' utarbeider strukturer ved hjelp av hendelser, mens en 'ingeniør' utarbeider hendelser ved hjelp av strukturer (Hylland-Eriksen 2002:16).

Lévi-Strauss fokuserer altså på elementenes innbyrdes strukturer, og ikke isolerte tilfeller eller begrep innenfor klassifikasjonssystem. Hvordan for eksempel en ravn klassifiseres, er avhengig av hvilke attributter, og ikke minst hvilke sammenhenger raven kan forbindes med. Dette må alltid sees i sammenheng med spesifikk bakgrunn. Et problem som illustrerer dette, er at karakteristiske trekk ved ett og samme dyr kan stamme fra sammenhenger som ikke har noe med hverandre å gjøre, slik som for eksempel tilholdssted, meteorologiske assosiasjoner, skrik etc., eller det døde eller det levende dyr. Dette kan føre til at ting og vesener kan klassifiseres vidt forskjellig, med

det resultat at tilsynelatende irrasjonelle sammenhenger oppstår. Lévi-Strauss gir et eksempel på dette ved å peke på at både bier og kanoer kan klassifiseres i en og samme klasse, som tilvirkete gjenstander, ettersom både kanoer og honning er 'produserte' gjenstander, av henholdsvis mennesker og bier (Lévi-Strauss 2002[1962]:79). Likeledes kan bier, som er totemiske dyr i Afrika og Australia, assosieres og dermed klassifiseres nært opp til pytonslanger, ettersom begge disse arter har samme slags mønster på kroppen. Slik kan 'irrasjonell' adferd oppstå, for eksempel at grupper som har pytonslangen som totemdyr, og bien som sekundært totem, avstår fra å drepe bier og spise honning produsert av disse (Lévi-Strauss 2002[1962]:78). Arter som vanligvis regnes som ubeslektet, kan dermed under visse forutsetninger tilhøre samme gruppe. Flere eksempler gitt av Lévi-Strauss gjelder forbindelsen, og dermed slektskapet mellom en hvit kakadue, som er en dagfugl, og solen. En sort kakadue kan posisjoneres nesten diametralt motsatt i forhold til den hvite kakadue, noe som gjør den beslektet med rotvekster, ettersom disse er 'underjordiske' planter, som igjen fører til at den sorte kakadue kan plasseres på samme akse som grotter, som også er 'underjordisk' (Lévi-Strauss 2002[1962]:80).

I følge Lévi-Strauss viser slike eksempler at *prinsipper for klassifikasjon aldri kan postuleres*. Dette innebærer at det vil være umulig å forstå forbindelser, og dermed bakgrunnen for at mennesker assosierer ulike ting med hverandre, uten kjennskap til spesifikk praksis. Det at en ørn forbindes med fastland, vil være uforklarlig, om det ikke finnes etnografiske undersøkelser som eksempelvis viser til at en ørn kan assosieres med lyn, og lyn med ild, ild med kull og kullet med jorden. Dette fører til at ørnen kan oppfattes som 'kullets hersker', og dermed som et 'jorddyr' (Lévi-Strauss 2002[1962]:80). Slike eksempler illustrerer to slags problem, et ytre og et indre. Førstnevnte er et resultat av vår uvitenhet omkring observasjoner, fakta og prinsipper som ligger til grunn for klassifikasjonene. Indre problem er av annen karakter og beror ikke på vår uvitenhet tilknyttet karakteristiske trekk ved et samfunns forestillinger.

Dette er imidlertid problemer som Lévi-Strauss karakteriserer som *det polyvalente aspekt* i henhold til en logikk som benytter flere formelle typer forbindelser samtidig (Lévi-Strauss 2002[1962]:83). En polyvalent logikk henspiller på eksisterende forbindelser mellom forskjellige enheter, der forbindelsen mellom disse kan betraktes

som logisk i kraft av at det finnes en anerkjent forbindelse mellom to eller flere enheter; eksempelvis leopard og geit, fordi den ene spiser den andre, elefant og leire, fordi kvinner engang lagde leirkar ved å skjære ut elefantspor i leire, for så å bruke disse naturlige former som beholdere. Dette er en logikk som virker samtidig på flere akser, i betydning av at elementer kan inneha mange relasjoner til hverandre. Slike relasjoner kan være sansbare, slik som ved bien og pytonslangen, eller begripelig, som en produktiv funksjon, slik som i eksemplet mellom bien og kanoen. Ett og samme dyr fungerer dermed i ulike abstraksjonsnivå. Dette kan altså benevnes som flerdimensjonal logikk, eller som en totemisk logikk (Lévi-Strauss 2002[1962]:83-85).

Totemisme og studiet av denne er dermed ikke annet enn et spesialtilfelle av den generelle klassifikasjonsproblematikk, og er bare et eksempel blant mange på den rollen som ofte blir tillagt artsbetegnelser for å utarbeide en *sosial klassifikasjon* (Lévi-Strauss 2002[1962]:83).

Et problem i henhold til den totemiske logikk, som også kan benevnes som konkret logikk (Lévi-Strauss 2002[1962]:87), ligger i det at selve forbindelsen som faktum mellom enheter er viktigere enn forbindelsenes art. På et formelt plan blir alle tilgjengelige midler tatt i bruk, noe som skaper store problemer i henhold til å postulere hvilke typer av forbindelser som gjelder mellom to begreper som er oppgitt forbundet med hverandre. Selv om former er like, er ikke nødvendigvis innholdet det samme. Om det forekommer et felles innhold eller ikke, må grunnen til dette søkes enten i de objektive egenskapene hos enkelte naturlige eller tilvirkete værener, eller i spredning og kulturelle lån, hvilket i begge tilfeller vil si utenfor menneskenes bevissthet (Lévi-Strauss 2002[1962]:87). Dette punkt kan sies å være analogt til det som tidligere er skrevet omkring transens tre distinkte faser, der former kan lokaliseres og defineres, mens innhold, betydning eller forståelse av slike former er kulturavhengige.

Slik jeg forstår Lévi-Strauss, er det mulig å etterspore og analysere flerfoldige trekk vedrørende kulturer, der utgangspunktet er en strukturell analyse grunnet på forståelse av binære motsetninger eller kontraster. Imidlertid, slik også Lévi-Strauss påpekte, er en tolkning eller forståelse av slike strukturelle forhold nærmest avhengig av å settes inn i en kulturhistorisk kontekst, der konkret meningsinnhold tilknyttet enheter er kjent.

Mangler dette, kan likeformete strukturer og enhetlige uttrykk referere til en multifasettert meningsbakgrunn. Dette innebærer at en strukturalistisk lingvistisk tilnærming lett kan lide under en kvalitativ forenkling eller ensretting som følge av at denne bygger på bruk av binære motsetninger (Lévi-Strauss 2002[1962]:87).

Etter min oppfatning illustrerer dette punkt de problematiske forhold tilknyttet Myrvolls, Olsens og Schanches strukturalistske analyser av materiale vedrørende Gressbakkenfasen. Men, til deres forsvar; kontraster og forskjeller utgjør også etter min mening viktige element i tilknytning til det å tilnærme seg og forklare materielle uttrykk. Likevel, en ensidig fokus på slike strukturer kan kanskje i for stor grad underminere spørsmål rettet mot uttrykks betydning. Akkurat dette punkt utgjør selvsagt et hovedanliggende i henhold til strukturalismens formål, der det ikke er mulig eller ønskelig å studere enkeltuttrykk isolert, men at det nettopp er de strukturelle sammenhenger som må avdekkes, slik at de underliggende prinsipper kan studeres. Strukturalisme utgjør i en slik forbindelse et universalistisk prosjekt, der en målsetning er å oppnå kunnskap om noe fellesmenneskelig universelt. Likevel, som vist, kan Lévi-Strauss og strukturalisme, forstås som kulturrelativistisk på et spesifikt og konkret nivå, ettersom mekanismer som styrer den menneskelige tenkning kan få vidt forskjellige uttrykk forskjellige steder (Hylland Eriksen 2002:12).

Ettersom det ikke finnes etnografisk materiale som kan knyttes direkte til menneskene i Finnmark for ca. 3-4000 år siden, er det nærliggende å ta i bruk strukturalistisk metodikk ved studier av samfunn på denne tid. Bruk av etnografisk materiale tilknyttet mennesker som lever under liknende forhold slik de tenkes å være i forhistorien, for eksempel fra samisk etnografisk materiale, gir *ingen* garanti for at spesifikke elementer vedrørende materiell kultur ble erfart og organisert tilsvarende et tradisjonelt samisk levesett og forestillinger tilknyttet dette. Likevel, dette kan anses som hjelpemidler, og kan i sammenheng med strukturalistisk teori, benyttes til tolkninger som også innbefatter isolerte tilfeller, der artefaktens 'mening' ikke kun studeres ut fra forhold og kontrast til andre gjenstander. Slik kan fokus også rettes mot et mulig meningsinnhold vedrørende singulære uttrykks karakter. Mening er dermed noe som ikke nødvendigvis alene kan leses ut fra forholdet *mellom* gjenstander. Dette er imidlertid som påpekt av Levi-Strauss veldig problematisk.

En mulig tilnærming til en slik problem er etter min oppfatning å rette fokus på tidligere berørte forhold tilknyttet muligheten for at gjenstander og andre uttrykk innehar en iboende mening. Dette innbefatter også metaforer og ikon eller kvalitegn der sistnevnte kan betraktes som en legemliggjort kvalitet eksisterende uavhengig av noe annet. Problem i henhold til dette er selvsagt å definere eller fastlå om et slikt primært tegn faktisk *er* primært eller om det kan oppfattes som index eller symbol. En 'løsning' på et slikt problem, kan være å ta hensyn til det som fra før av er skrevet i forbindelse med ontologiske og personifiserte metaforer.

Slike metaforer ble forklart som viktige i henhold til kunnskapsproduksjon, der konkrete erfaringer overføres (metaforisk) til områder av menneskers forståelsehorisont som er mindre konkret. En konkret erfaring av at noe er dødt, og ikke levende, kan via metaforisk vei overføres til mer abstrakte begrep omkring død og liv. Metaforer er dermed viktige brikker i henhold til begrepsdannelse. Lakoff & Johnson antydte som vist at bruk av et metaforisk språk muligens er en forutsetning for beskrivelser av selv de mest innlysende eller gitte sammenhenger, slik som eksempelvis at noe er før eller etter, foran og bak. Et rent deskriptivt eller 'bokstavlig' språk uten metaforiske henvisninger kan fra dette betraktes som en illusjon.

Videre er det mulig å betrakte metaforers 'mest primære' grunnlag i forbindelse med erfaringer som har et fysisk fundament knyttet til kroppslige opplevelser. Det som Lakoff & Johnson omtalte som metaforer tilknyttet kulturelle erfaringer, er dermed å betrakte som sekundære metaforer i forhold til de som er kroppslig – ontologisk fundamentert. Metaforer som dette danner utgangspunkt for en begrepsmessig overføring fra det spesielle til det mer generelle, slik som av Lakoff & Johnson eksemplifiserte. Et siste moment gjaldt at metaforer ikke bare kan knyttes til begrepsdannelse, men også at slike kan sees i sammenheng med taktisk kommunikasjon, som midler tilknyttet spesifikke formål.

Med en slik bakgrunn rettes fokus mot bergkunst og eksempler på hvordan metaforisk forståelse av slike uttrykk kan arte seg. Dette er prinsipper som etter min oppfatning også kan overføres til Amtmannsnes II og elementer tilknyttet denne lokalitet.

5.4. Kroppslige metaforer og ritualer.

Pearson (2001) skriver i boken *The Archaeology of Death and Burial* om metaforer tilknyttet forholdet mellom liv og død, der disse forstås som *regenerative metaforer* med kraft til å transcendere døden. Dette henger sammen med overgangsritualer der den liminale fase involverer metaforer tilknyttet død og gjenfødelse. En forutsetning for at noe nytt skal inntre, for eksempel det at et individ trer inn i en ny sosial rolle, krever dette at den gamle posisjon må dø, før den nye posisjon kan bli gjenfødt (Pearson 2001:143). Dette kan også overføres til hele samfunn, der disse skaper representasjoner tilknyttet forestillinger omkring udødelighet og eksistens som overgår tid. Slike forestillinger kan være monumenter i landskapet, slik som til eksempel gravhauger av stein, der disse blir til bilder på noe som overgår den enkelte generasjons dødelighet, som *tidløse monumenter*. Pearson setter dette i forbindelse med menneskers fornektelse av døden, som er et vidt utbredt fenomen, også i dag:

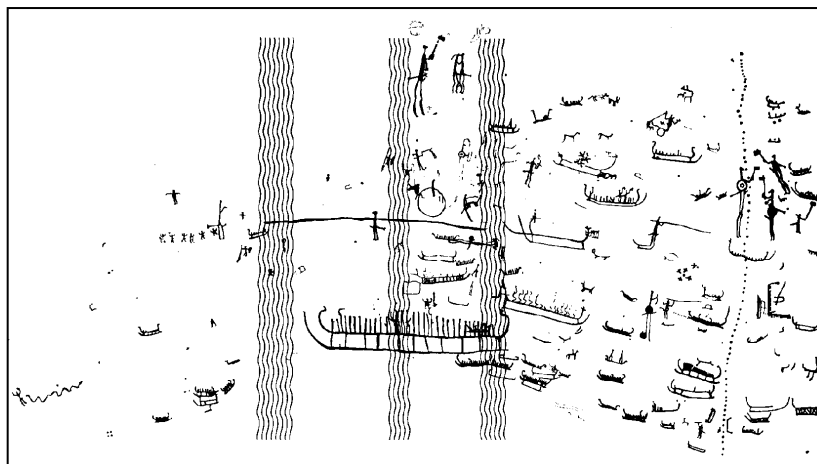
Denials of death, decay and transience may be found even in archaeological heritage management whereby ancient monuments are not allowed to fade away gracefully but must be conserved in perpetuity (Pearson 2001:144).

Et eksempel på bergkunststudier som innbefatter bruk av kroppslige metaforer, der forholdet mellom død og liv er sentralt, er utledet av Ove Bruun Jørgensen (1987:118). Jørgensen karakteriserer her bergkunst som del av et minilandskap *i* landskapet, der elementer slik som bergets overflate og rennende vann er viktige kilder for å tolke eller forstå eventuelle sammenhenger mellom motiv. Jørgensen poengterer at et slikt landskap alene ikke kan betraktes som en etterlikning av et konkret geografisk landskap, men at menneskene i stor grad vektla det å skape et mytisk landskap i sammenheng med bergkunstens uttrykk:

Landskapet på klippen og landskapet i myten skal ligne hinanden, selv om landskapet på klippen kun kan blive stiliseret, hvad egentlig også myten er; og landskapet på kultpladsen skal indeholde de samme elementer som de to førstnevnte (Jørgensen 1987:117).

Med en slik bakgrunn rettes fokus mot figur 17 og 18, som viser et utsnitt av bergkunst fra Vitlycke i Sverige, der ikke bare feltets motiv er vektlagt, men også bergets vannlinjer. Dette er områder hvor vann renner over berget og feltets motiver. I henhold til figur 17 betrakter Jørgensen (1987:113) feltets motiver i sammenheng med bergets vannlinjer.

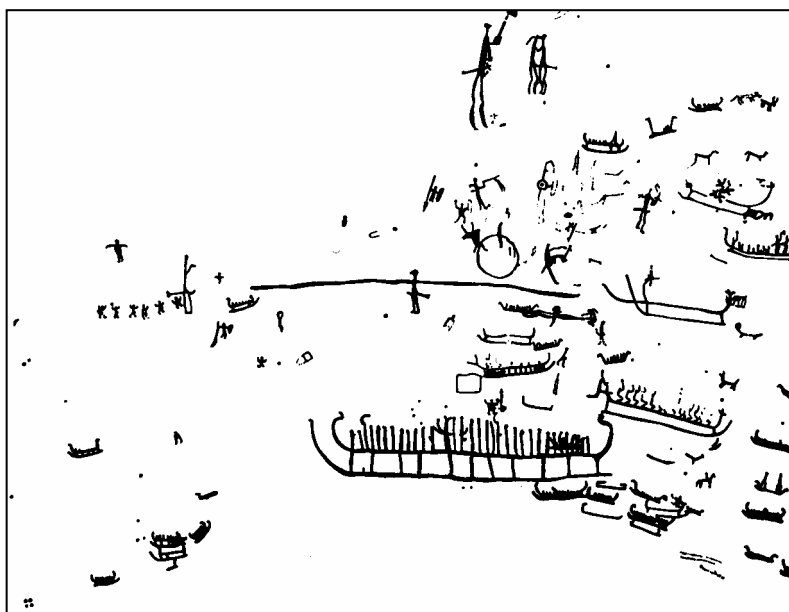
De bølgede linjer *markerer* rennende vann, ovenfra og ned. I følge Jørgensen er det mulig å se dette felt i sammenheng med ritualer, der motivene kan sees på som et billedlig uttrykk for ritualers innhold. Fokus på vannlinjer i forhold til motivene kan sees på bakgrunn av at vann er et viktig element i forbindelse med bergkunst (Jørgensen 1987:112). Dette moment kan også gjelde rituell praksis på et mer generelt grunnlag, ettersom vann sannsynligvis har vært et viktig rituell element i bronsealder (Kyvik 2002:103). På denne måten kan elementer innenfor et folks verdensbilde integreres og gjenspeiles i bergkunst som rituell praksis.



Figur 17. Bergkunst fra Vitlycke. Vannlinjer markert. Etter Jørgensen 1987:113.

Figur 18 viser samme motiv som fra figur 17. Her er vannlinjene ikke markert. Menneskefiguren med lange armer i figur 18 kan ikke sees på som avbildning av et fysisk menneske, og Jørgensen identifiserer denne som en avbildning av en mektig gud med makt til å gjennomtrenge hele verden, fra hav til hav, som er et gammelt mytologisk bilde refererende til forestillinger som tilsier at menneskenes verden i alle kanter er omgitt av et slags urhav (Jørgensen 1987:23).

Ved å betrakte feltet som et uttrykk for et mytisk innhold eller som en slags historie, er det viktig å være oppmerksom på at dette nettopp er en *billedmessig* fortelling. En slik fremstilling kan dermed ikke sammenliknes med en skriftlig fremføring, der en histories mening fremsettes suksessivt. Et bilde inneholder ikke et slikt kronologisk moment. Ettersom det nærmest er umulig å bestemme om et motiv er 'foran eller bak', med tanke på feltets interne kronologi, er dette et moment som medfører problemer i henhold til å avgjøre hvilke motiv som refererer til hverandre i en eventuelt 'historie'.



Figur 18. Bergkunst fra Vitlycke. Uten vannlinjer. Etter Jørgensen 1987:34.

Menneskefiguren med utstrakte lange armer fra figur 18 kan tenkes å ha hatt en opprinnelig mening. Det kan imidlertid tenkes at et slikt motiv har fått ny betydning over tid, dvs. at mennesker forbinder motivet med et annet og nytt spesifikt innhold. Et eksempel på dette kan være at denne figuren i dag benyttes som logo

for et eller annet produkt. Som varemerke kan motivet inngå i en rekke nye forbindelser, alt etter hva logoen konnoterer, altså hva folk forbinder merket med. Dette kan være negativt, positivt eller nøytralt. Uansett, videre bruk av denne logo vil alltid være preget av tidligere bruk, så lenge et slikt moment forblir virksomt innenfor menneskers samfunn. Et hakekors er for eksempel i stor grad ladet med mening som i utgangspunktet ikke stammer fra korset selv. Gamle symboler kan på en slik måte inkorporeres til nye sammenhenger. I et slikt tilfelle er det lett å se at tegn relativt raskt kan skifte meningsinnhold.

Imidlertid, et slikt tegn, tror jeg, kan ikke i alle tilfeller sammenliknes med et symbol slik som for eksempel et hakekors, eller tegn slik som bokstaver eller ord. Dette fordi en slik menneskefigur kan oppfattes som et bilde som faktisk fremviser mening i seg selv, i likhet med skjellett og knoklers *iboende betydning*, som vist i kapittel 3. Et slikt tegn kan også forstås som et ikon eller kvalitegn, i den betydning Peirce beskriver.

Et tilsvarende eksempel gjelder den liggende menneskefigur i høyre billedkant i figur 19. Jørgensens betrakter dette motiv, og jeg skal i denne forbindelse ikke gå inn på en inngående beskrivelse av de ulike tolkninger, men nevner at sentrale momenter knyttes til kultiske aspekt og som berører erfaringer omkring naturens sesongsvise variasjoner gjennom året (Jørgensen 1987:23). Det sentrale tema knyttes omkring den liggende menneskefigur som av Jørgensen beskrives som et personifisert bilde for en døende eller beseiret gud som ligger ved *dødens strand*. Her ligger den døde gud og ved hans



Figur 19. Bergkunst fra Vitlycke. Liggende menneskefigur. Etter Jørgensen 1987:figur 10.

hode ses, i følge Jørgensen, en sørgende menneskefigur (Jørgensen 1987:30).

Det er imidlertid ytterst vanskelig å tolke motiver uten kunnskap til den levende praksis som disse er en del av (Schjødt 1986:189). Dette fordi vi ikke med sikkerhet kjenner til den kulturelle bakgrunn eller identitet til menneskene bak en slik bergkunst (Schjødt 1986:190). I tillegg stammer slik bergkunst fra en tid der vi vet lite omkring konkrete religiøse eller mytologiske forestillinger, grunnet fravær av skriftlige kilder (Schjødt

1986:180). Dette medfører at det nærmest er umulig å kjenne et eventuelt meningsinnhold bak bergkunsten slik den oppsto.

Imidlertid, aksepteres Jørgensens tolkninger som knytter bergkunsten til forestillinger omkring død, så er dette et punkt som sammenfaller med det som Pearson (2001) benevner som metaforer omkring forholdet mellom død og liv. I lys av dette er det rimelig å forstå Jørgensens tolkninger av bergkunst som uttrykk for forestillinger tilknyttet erfaringer omkring liv og død. En slik fokus gjør det mulig å utføre systematiske undersøkelser av bergkunst der fokus rettes mot motivers interne sammenheng (Jørgensen (1987:9). I det påfølgende rettes fokus mot elementer vedrørende bergkunst som finnes på Amtmannsnes, der dette må sees på bakgrunn av metaforer og klassifisering.

5.5. Sikksakk linjer og bergkunst.

Sikksakk linjer finnes på en rekke bergkunstlokaliteter i Norden og er i tillegg et globalt forekommende mønster gjennom tidene (Uher 1994:293). Slike linjer er, som tidligere vist, blitt knyttet opp mot sjamanisme og erfaringer innenfor transe, som entopiske fenomen og som slanger eller hjelpeånder for sjamaners sjelereiser. I henhold til etnografiske paralleller slik som nevnt i kapittel 2, der dette gjelder bergkunst i sammenheng med Bushmenreligion i Sør – Afrika, skriver Uher at sikksakk linjer kan forstås som et symbol som ofte er å finne i sammenhenger preget av motsetninger, der dette er et krysskulturelt fenomen (Uher 1994:306,311).

En undersøkelse som dekker områder fra sentral Europa, Sør – Afrika, Venezuela og Papa New Guinea, viser en signifikant sammenheng mellom sikksakk linjer og deres assosiasjon til antagonistiske adjektiver. Dette er ord som alle refererer til tilstander av høy emosjonell karakter. Sikk sakk linjene utgjør i følge Uher et estetisk utropstegn som gir emosjonell mening til noe som ellers ville vært en emosjonell nøytral scene (Uher 1994:312).

Christopher Tilley karakteriserer lange sikksakk linjer på bergkunstfelt i Högsbyen, Sverige slik:

The wavy lines or 'snakes' (they are certainly unlikely to be the latter, lacking heads) can be understood in a similar manner as marking the passage of time, and perhaps in particular lunar motion (Tilley 1999:148).

Tilley knytter altså sikksakk linjer opp mot månens syklus, der månen vokser og tiltar i henhold til månefasene over tid. Dette kan koples opp mot vekst, død og gjennfødelse, der dette kan forstås som metaforer på livets syklus. Sikksakk linjene betraktes som tidsenheter, dager eller måneder gjennom årets gang. Dette henger sammen med månens bevegelser gjennom himmelen, der denne, sett fra jorden, faktisk beveger seg i et mønster av bølgende linjer (Tilley 1999:149). En utdypning av dette punkt finnes blant annet hos Cole (1974:124) og Hauge (1976:91).

Tilley fremsetter videre tanken om at slike linjer tilføyes eller forlenges etter hvert som tiden går, som en slags kalender (Tilley 1999:149). Et annet interessant aspekt gjelder Tilleys påpekning av at endringer av linjene i enkelte tilfeller er markert med skålgroper (Tilley 1999:149). Et moment som for øvrig kan knyttes til det som er påpekt i kapittel 2, angående dokumentasjonsgrunnlaget.

Fra eksemplene ovenfor er det mulig å konkludere med at sikksakk linjer refererer til, og kan oppfattes som bevegelse eller endring gjennom tid; de fungerer som rammeverk for andre motiv. Et slikt moment gjør det plausibelt å utvide betydningen av linjene, der slike ikke nødvendigvis trenger å koples opp mot sjamaners erfaringer tilknyttet transe, slik som vist i kapittel 3. *Bevegelse* i form av sikksakk linjer kan derimot betraktes som et abstrakt uttrykk, der dette kan settes i forbindelse med erfaringer av bevegelse som uttrykk for tid.

Et slikt utgangspunkt fører til at Amtmannsnes kan forstås som bestående av to tidsakser, eller som to akser som beskriver utstrakt bevegelse over tid. Videre betrakter jeg sikksakk-linjene som et *gjennomgående element*, tilsvarende Peirce's *symbol* eller *legitegn*. Dette er dermed et repeterende tegn bestående av flere sintegn, eller som et repeterende index.

5.6. Strukturer på Amtmannsnes II.

En strukturanalyse av bergkunsten på Amtmannsnes II har som mål å fremvise og argumentere for at det er mulig å konstantere spesifikke mønster eller strukturer der disse kan betraktes som intensjonelt komponert og danner grunnlag for tolkninger som i større grad enn tidligere retter fokus mot figurenes relasjoner og interne orientering.

Ved å løfte blikket vekk fra enkelte motivers særegenhet fører dette nødvendigvis til at beskrivelser og tolkninger av enkeltmotiv nedtones. Ulempen i henhold til dette veies imidlertid opp ved at det blir mulig å betrakte bergkunsten på Amtmannsnes i nytt lys der det åpnes for beskrivelser som kan bidra til å nyansere bildet av eksisterende tolkninger omkring bergkunst på Amtmannsnes II, der fokus i stor grad er rettet mot sjamanisme og de enkelte motiver.

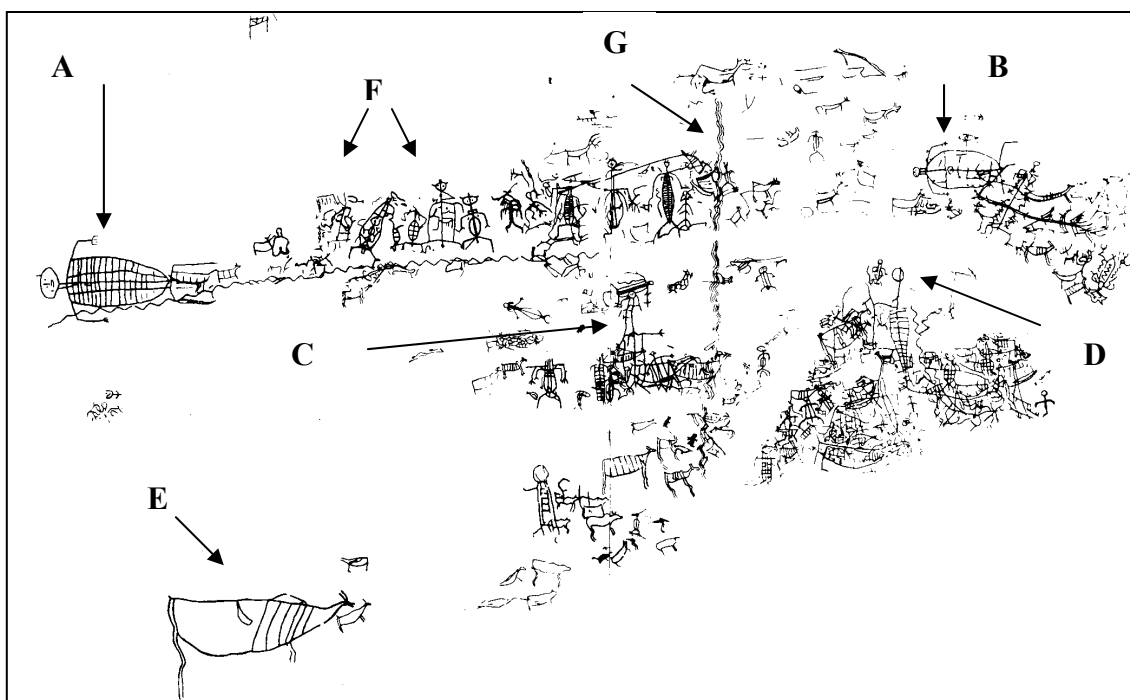
Det er i denne forbindelse viktig å presisere at analysen tar høyde for foreliggende mangler innenfor dokumentasjonsmaterialet, der deler av feltets motiver ikke er publisert. Dette er selvsagt en svakhet, og konsekvensen av dette kan oppløse eller i det minste redusere grunnlaget i henhold til tolkninger av enkelte strukturer. Dette gjelder blant annet motivenes relative alder. Hvis det ikke har eksistert noen kognitiv sammenheng mellom motiv, ved for eksempel at utførelsen av motivene har foregått over lang tid, er dette et moment av usikkerhet som får konsekvenser for fremtidige undersøkelser. Uansett, slik motivene fremtrer i dag, slik har de til en viss grad (avhenger blant annet av erosjonsfaktorer) fremstått etter at det siste motiv ble hugget inn i berget. Dette er en subjektiv beskrivelse som bærer preg av en forståelse og uttrykksmåte som ikke kan oppfattes som en fiksert sannhet. Jeg vil likevel argumentere for at det er mulig å peke på visse trekk som danner basis for enkelte strukturer, uten at dette kan betraktes som spekulativt.

5.6.1. Strukturerende elementer.

Strukturerende for feltet er etter min oppfatning de lange furer som er hogd som sikksakkmønster og som buktende bølgemønster bestående av parallelle linjer som sees i figur 20. De lange linjer kan sies å fiksure feltet slik at dette deles inn i tre eller fire hovedflater. Innenfor disse områder lokaliseres enkelte menneskefigurer som utmerker

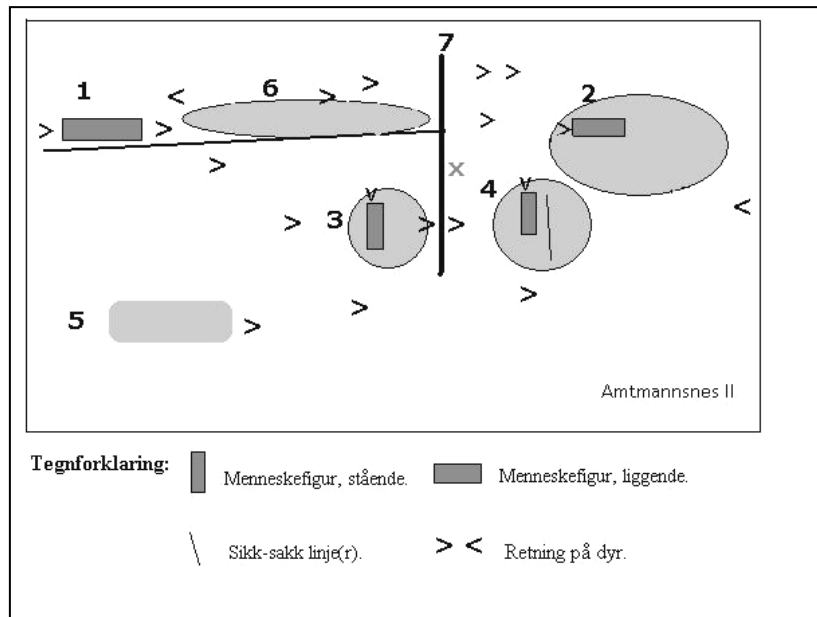
seg ved sin størrelse, der disse er posisjonert enten som oppreist eller liggende i forhold til hverandre. Videre finnes områder der motiv er konsentrert i ansamlinger bestående av mennesker, dyr og mønstre.

Et moment gjelder rekken av menneskefigurer posisjonert langs akse av den lange sikksakk linjen. Dyrenes posisjonering er en annen faktor som viser til regelmessighet ettersom majoriteten av disse er hogd slik at hodet peker mot sør. Disse faktorer utgjør hovedtrekk som kan skilles ut ved gjennomgang av materialet. Videre følger nærmere forklaring på figur 20.



Figur 20. Amtmannsnes II. Kalkering. Etter Helskog 1988: 66-67.

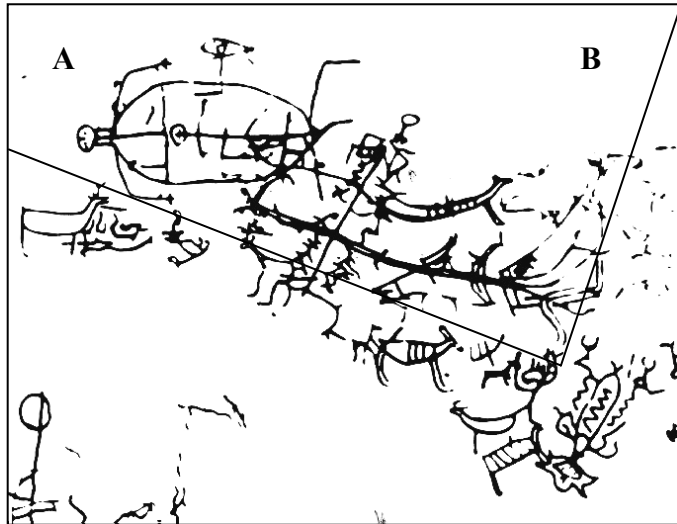
Den største av de menneskelignende figurer er A. Motsvarende denne representeres ved B. Begge disse er hogd *liggende* (i forhold til menneskemotiver ved F) der hodet er markert med retningspil, hvilket betyr at den relative plassering er lik ettersom de er orientert i samme retning. Motiv C og D er figurer som er mer tvetydige og skiller seg ikke ut i samme grad som motiv A. I likhet med B, bærer C preg av å være hogd i tett sammenheng med mange andre figurer. Inntrykket er kaotisk ettersom det er vanskelig å etterspore de hogde linjer. G markerer feltets parallelle vertikale sikksakklinjer. Figur 21 viser en skjematisk fremstilling av Amtmannsnes II.



Figur 21. Amtmannsnes II. Skjematisk fremstilt.

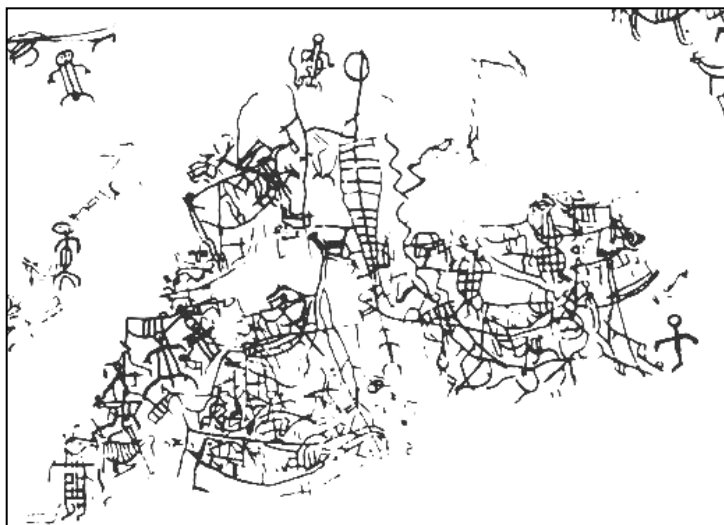
Grått område ved nr. 5 i figur 21 er et klovdyr (elg, rein eller hjort) og er i likhet med nr. 1 fremtredende både i form av størrelse og tydelighet ettersom de ikke er omgitt av flere andre figurer. Pilen i front indikerer at dyrets hode peker mot høyre i illustrasjonen. Ved avlang grå sirkel (nr. 6) finnes nevnte rekke av menneskefigurer. Disse oppfatter jeg altså som oppreiste eller stående i forhold til nr. 1 og 2. Vertikal linje nr. 7 består som sagt av parallelle linjer, på det meste fire linjer. Linje 7 danner, i sammenheng med den kryssende horisontale sikk-sakk linje, grunnlaget for en gradientdeling av feltet, der sikk sakk linjene representerer feltets akser.

I henhold til figur 20 er det interessant å se nærmere på motivene markert som B og D. På grunn av dokumentasjonsmaterialets karakter er det er kun mulig å antyde visse trekk vedrørende disse motiver. Fra mitt ståsted ser jeg imidlertid disse figurer som en gjentakelse av strukturelle trekk i forhold til den største menneskefigur markert som A. Figur 22 og 23 kan sies å vise til slike paralleller, der henholdsvis motiv B og D fra figur 20 er i fokus.



Figur 22. Amtmannsnes II. Parallele motiv I. Linjer og bokstaver tilført. Utsnitt. Etter Helskog 1988:67.

Ved krysningspunktet til linje A og B sees i figur 22 et sikksakkmønster bestående av tre parallelle linjer. Langs linje A befinner det seg et langstrakt motiv som strekker seg



Figur 23. Amtmannsnes II. Parallele motiv II. Etter Helskog 1988:67.

fra den store menneskefigur og ned til parallelle sikksakklinjer, noe som er tilfellet både for motiv A, B og D i figur 20. Dette er momenter som kan tas til inntekt for at slike strukturelle forhold ikke kun er resultat av tilfeldighet. Når det gjelder motiv C fra figur

20, så er det fra eksisterende dokumentasjonsmateriale ikke mulig å etterspore noen sikksakklinjer. Jeg velger likevel å fremheve dette motiv i og med at det kan karakteriseres som en parallell til motivene A, B og D, ettersom figuren skiller seg ut i henhold til størrelse med de nærliggende motiv.

I figur 23 vises, i likhet med motiv A fra figur 20 og B fra figur 22, også her et sikksakkmønster som strekker seg omtrent fra hodet og ned langs kroppens side. Formålet i denne forbindelse er å rette fokus på forekomsten av likhetstrekk knyttet til strukturelle karakterer vedrørende motivsammensetningen på Amtmannsnes II. Viktig er dermed å være oppmerksom på muligheter for at Amtmannsnes II inneholder trekk som medfører muligheter for analyser som ikke kun innbefatter studier av motiv isolert sett. I det påfølgende diskuteres dermed slike strukturer i lys av metaforer og klassifisering, som en sammenfatting av hovedpunkter i forbindelse med dette kapitlet.

5.7. Amtmannsnes II i nytt lys.

Menneskefigurenes utforming og plassering på Amtmannsnes er selvsagt av interesse å undersøke i lys av ontologiske eller kroppslige metaforer. Det første punkt som gjennomgås i denne forbindelse gjelder slike figurers orientering og variasjon i henhold til uttrykk. Før jeg ser nærmere på dette vil jeg imidlertid peke på et par punkter i forbindelse med tidligere nevnte oppfatninger som tilsier at figurene kan oppfattes som passive, der betydningen av figurene i *seg selv* vektlegges. Slik Helskog og Engelstad poengterte, tenkes ikke menneskefigurene på Amtmannsnes å inngå i noen slags kollektive aktiviteter, som deltagere i ulike 'scener'. Derfor sies de å være 'passive'. Dette er et syn som på visse premisser kan godtas, ettersom figurene tilsynelatende synes å stå 'rett opp og ned'. Imidlertid, et slikt bilde kan nyanseres på bakgrunn av det som er skrevet om kroppen som metaforisk kilde og videre i henhold til klassifisering.

Ettersom Amtmannsnes kan oppfattes i termer av å inneha visse strukturer eller strukturelle trekk, slik som stående/liggende menneskefigurer og gjennomgående sikksakklinjer, er det mulig å betrakte figurene på dette felt som brikker innenfor det som jeg velger å omtale som et system. *System* forstås her som et slags *scenarium*, i betydning av at enheter refererer til hverandre, dvs. en eventuelt mening må sees i

sammenheng med de andre motivers uttrykk. Fra dette kan det hevdes at det ikke er noen forskjell eller kontrast mellom passive og aktive figurer på henholdsvis Amtmannsnes og Hjemmeluft. Hjemmeluft kan for eksempel vise til flere jakt og fiskescener, noe som implisitt innebærer at motivene er del av en handling eller som en billedmessig fremstilling av spesifikk aktivitet med konkrete referanserammer. Årsaken til at figurene på Amtmannsnes oppfattes som passive kan dermed forstås som en følge av at de ikke er del av såpass innlysende aktiviteter slik som til eksempel jakt og fiskescener. Om figurene kan oppfattes som passive eller aktive er avhengig av om fokus er rettet mot enkelte figurer isolert sett eller om de kan sees i sammenheng med andre motiv. Ettersom jeg mener å ha avdekket mulige sammenhenger mellom motiv, der disse ikke nødvendigvis kan betraktes isolert, er dette et moment som også påvirker oppfattelsen av figurene i forbindelse med figurene som kroppslige metaforer. Dette er et første punkt i henhold til figurer som kroppslige metaforer; de kan oppfattes som like 'aktive' som andre figurer i Alta.

Implikasjoner fra dette gjelder forståelsen av figurenes kroppslige uttrykk. Slik som E. Engelstad (2001:275) poengterte, er det mulig å betrakte menneskefigurer på Amtmannsnes II som tegn på at fokus hos ristningene er rettet mot figurenes kjønnslige aspekt eller kvaliteter, der spesielt kvinnelige attributter og symbolikk er markert. Runde eller 'gravide' figurer er eksempler på dette. Engelstad fokuserer dermed på fertilitet og reproduktive faktorer. Videre ble figurenes tvekjønnete karakter vektlagt, og i tillegg figurenes portrettliknende karakter. Sistnevnte tas av Engelstad til inntekt for at fokus nå er rettet mot de enkelte individs karakter. Jeg vil fra dette trekke inn figurenes strukturelle mønster og sammenheng.

Betraktes motiv A-D fra figur 20, så består alle disse av konturhogde linjer der hvor armer og ben består av enkle linjer. Dette kan også beskrives som om figurene hovedsakelig er hugd slik at fokus er rettet mot torso eller bryst / kropp / mage, slik som Engelstad karakteriserte dem. I likhet med Engelstad, som tolker dette i lys av fertilitet og kvinnelighet og reproduktive faktorer, så er dette et moment som kan videretolkes i lys av kroppslige metaforer. Bryst og mageregion kan på denne måte være gode midler til å anskueliggjøre livsprosesser med sete i nettopp disse deler av kroppene. Tenkes dette som prinsipp for fremstilling av liv på generelt grunnlag, impliserer dette også

forestillinger omkring livets motsatte aspekt, som forestillinger omkring død og noe dødt. Slike begreper representerer da binære motsetningspar. Problemer slik Lévi-Strauss påpekte gjelder det å hensette slike strukturelle forhold til en spesifikk bakgrunn eller kontekst. En slik bakgrunn tenkes i denne forbindelse å være sesongvise variasjoner.

I lys av dette vil jeg argumentere for at de horisontale menneskefigurer, motiv A og B fra figur 20, representerer kroppslige metaforer som viser til en erfaringsmessig virkelighet som konnoterer mot tilstander av *død* eller noe hendøende der dette står i korrelasjon til et menneske som ligger *nede*. Slike uttrykk kan også betraktes som ikoner eller kvalitegn, slik Peirce fremstilte betydningen av disse, eller kroppslige metaforer med iboende mening. Ett moment som utgjør Amtmannsnes II kan dermed sies å strukturere eller klassifisere forestillinger omkring liv og død, der dette erfares med grunnlag i kroppslige metaforer, der begreper fra ett erfaringsgrunnlag overføres til et annet. Dette er klassifisering slik Levi-Strauss beskrev, ved at forestillinger fra et spesifikt erfaringsmessig grunnlag overføres til mer generelle forståelseskategorier slik som 'liv' og 'død'. En slik klassifisering kan også forstås som en abstraksjonsprosess, ved at elementer vedrørende konkrete fenomener trekkes ut (abstraheres) for videre å inkorporeres som redskap for beskrivelse av mer generelle sammenhenger. Viktig er å bemerke at slike redskap er *konstruerte* enheter som kan benyttes til bearbeiding av enheter som foruten disse redskaper ellers ville vært uhåndgripelige, dvs. ikke gjenstand for fokus eller forståelse. Dette må forstås som en intellektuell prosess, der begreper skapes med tanke på generell eller omfattende forståelse eller beskrivelse av *sammenhenger*. En slik sammenheng gjelder forholdet mellom kroppens og naturens liv og død.

Når det gjelder dyrefigurene på Amtmannsnes II, slik som det største hjortedyr (motiv E, figur 20), så kan det i forbindelse med kroppslige metaforer argumenteres for at motiv som dette kan underlegges metaforisk klassifisering slik tilfellet er for menneskefigurene. Mandt (2001) og Engelstad (2001) karakteriserer begge motiv av hjort uten horn som tegn på at fokus er rettet mot kvinnelige attributter, slik som reproduksjon og fertilitet. Engelstad omtaler spesifikt motiv fra Amtmannsnes II, som motiv E, figur 20.

Jeg vil videre hensette tolkninger av slike attributter til en forståelse av Amtmannsnes II som uttrykk for kroppslig klassifisering som involverer overføring av begreper fra ett erfaringsmessig felt til et annet, der fertilitet (eller vekst, liv) er ett aspekt, og med dette dets motsatte aspekt; død, som også er en del av naturens prosesser.

Ett problem som oppstår i en slik forbindelse, gjelder vanskeligheter knyttet til det å utlede hvilke områder en slik begrepsoverføring er rettet mot. Dette inkluderer problemer Lévi-Strauss pekte på, nemlig at prinsipper for klassifikasjon aldri kan postuleres, som innebærer at det ikke eksisterer fikserte (og dermed logisk forutsigbare) sammenhenger mellom ulike enheter eller fenomen i menneskenes omgivelser. Selv om det er mulig å identifisere eller tolke motiver i henhold til død og liv, så kan det være høyst problematisk å utelukke at spesifikke forestillinger ikke lar seg knyttes til bergkunstens strukturelle uttrykk. Dette betyr med andre ord at liv og død er forestillinger som er mulig å forbinde til et stort spekter i henhold til menneskers og samfunns aktiviteter. Dette berører tidligere nevnte problem i henhold til det Lévi-Strauss karakteriserte som det 'polyvalente aspekt' i forbindelse med klassifikasjonssystemets logikk. En mulig løsning er etter min oppfatning det å knytte bergkunstens uttrykk opp mot naturens sesongvise endringer.

Tenkes slike sesongvise endringer som en meningsbærende kategori, impliserer dette at Amtmannsnes II kan forklares som uttrykk for å representere en slags kalender, eller en billedmessig fremstilling av årets vekslende perioder. Feltet kan da betraktes som bestående av en eller flere akser som strekker seg fra en årstid til en annen. Ett moment som ytterligere kan underbygge en slik påstand gjelder det jeg velger å benevne for motivenes grad av henvendelse, noe som er tilknyttet kroppslige metaforer omkring motivers front/ bak – forhold. I henhold til figur 21 fremgår det blant annet at motiv 1, 2 og 5 alle henvender seg i samme retning. Dette gjelder også majoriteten av andre dyrefigurer, slik som det også fremkommer av figur 20. Dette tolker jeg som kroppslige metaforer som indikerer feltets 'bevegelsesretning', som en gradient gjennom tid, og dermed *tilstand*.

Videre er det ut fra dette etter min oppfatning viktig å ta hensyn til motivers kvaliteter i forhold til forekomsten av sikksakkmønstrene som strekker seg horisontalt og vertikalt

langs feltet. Det vertikale bølgemønster (markert som nr. 7, figur 21) kan sies å splitte feltet i to deler. Den horisontale sikksakklinje som strekker seg fra liggende menneskefigur (A I figur 20) danner omtrent en 90 ° vinkel mot de vertikale linjer. I henhold til kapittel 2 og 3, så er det gjort klart at vertikale bølgemønster kan oppfattes som ei elv, enten som ei konkret elv der hvor laks vandrer opp (se figur 2 B), eller som et mytologisk bilde på en kosmisk elv som forbinder ulike verdensnivå. I begge tilfeller oppfattes altså dette som en elv.

Selv om det kan knyttes mange forestillinger til ei elv som et meningsbærende bilde, vil jeg i denne forbindelse fokusere på ett konkret aspekt tilknyttet en slik elv. Ettersom en laks kan sees hoppende langs denne elv, kan dette tas til inntekt for at en slik fremstilling viser til en periode av året der hvor laks faktisk vandrer opp elevene. Dette foregår fra tidlig sommer og ut mot høst. Dermed er det ikke usannsynlig at området som utgjør de vertikale bølgemønster representerer sommerhalvåret. I tilknytning til kroppslige metaforer og den største liggende menneskefigur, så er denne lokalisert til et område som befinner seg lengst vekk fra elva i forhold til de (relativt sett) stående menneskefigurer langs feltets gjennomgående enkle sikksakklinje. På bakgrunn av at den liggende menneskefigur kan oppfattes som en kroppslig metafor på aspekter knyttet til død eller noe dødt, sett i forhold til oppreiste menneskefigurer (som også kan oppfattes som gravide eller som 'fylt med fertilitet') og elva som representant for sommerhalvåret, er det mulig å betrakte disse motiver som representanter for en gradient som henspiller på årets gang, der forestillinger relatert til 'død' tilsvarer naturens inaktive eller døde periode, slik som vinter.

Fra dette argumenteres det for at kroppslige metaforer er benyttet til beskrivelser av, eller i forbindelse med, rituell adferd tilknyttet erfaringer av årets varierende uttrykk. Et ytterligere moment som kan henviser til dette gjelder det som tidligere er skrevet omkring sikksaklinjer, der disse betraktes i lys av metaforisk overføring av erfaring av tid som et gjennomgående element, eller som utstrakt bevegelse gjennom rom. Ved at det er vist til tendenser som tilsier at enkle sikksaklinjer utgår fra store liggende menneskefigurer, der disse i tillegg innehar et front/bak perspektiv, er dette noe som kan tas til inntekt for oppfatninger som tilsier at årets inaktive (eller 'døde') periode

representerer et 'startpunkt'. Fra dette punkt 'bygger' året seg opp mot sommerens halvår, representert ved ei elv i form av bølgemønster.

5.8. Oppsummering.

Linjer som trekkes i dette kapitel strekker seg fra kroppslige eller ontologiske metaforer til klassifisering av erfaringer av årets variasjon. Bruk av metaforer i tilknytning til klassifisering kan settes i forbindelse med begrepsdannelse, og dermed strukturering av enheter i menneskers omgivelser. Erfaring av ontologiske eller kroppslige metaforer betraktes som et grunnleggende utgangspunkt for *beskrivelser* av erfaringer, der karakteren av disse overføres fra konkret (eller spesifikk) erfaring til mer generelle forståelseshorisonter. Sistnevnte kan defineres som abstraksjoner, dvs. som kunnskap overført fra individuell til generell forståelse, eller til oppfatninger av sammenhenger innen natur og samfunnsmessig art. Slike erfaringer har altså sitt grunnlag i hvert enkelt menneske, slik klassifiseres verden (eller ordnes; gjøres meningsfull) ut fra personlig erfaring av enheter og prosesser innenfor den enkeltes erfaringshorisont.

Det er også lagt vekt på muligheten for at det finnes metaforer og tegn som kan sies å være 'mer primære' enn andre, der avstanden mellom uttrykkets 'mening' og form er mindre enn hva tilfellet er hos andre tegn. Dette tilsvarer muligheter for at uttrykk har en slags 'iboende effekt'. Det er likevel ikke mulig å fastslå slike uttrykks betydning en gang for alle, de kan kun oppfattes som retningsgivende, hvilket innebærer større mulighet for å identifisere slike tegns opphav eller bakgrunn. Dette er eksemplifisert ved et studie av bergkunst fra Vitlycke og Amtmannsnes II, uten at det er antydning sammenheng mellom disse to lokaliteter.

Til tross for et umiddelbart kaotisk inntrykk, er det altså mulig å identifisere visse regelmessigheter og strukturelle sammenhenger vedrørende bergkunst på Amtmannsnes II. Jeg benevner dette som et *strukturelt klassifisert system*, der metaforiske fremstillinger kan forstås som 'meningsrelaterte komponenter'. Begreper omkring spesifikk praksis knyttet til kropp, overføres fra ett erfaringsmessig felt til ett annet, nemlig naturen. Dette er en spesifikk praksis som kan oppfattes som ritualer eller kult

tilknyttet en konkret bakgrunn, som i dette tilfellet gjelder erfaringer av sesongvise endringer.

Metaforer tilknyttet bergkunsten på Amtmannsnes II kan forstås som *personifiserte ikoner* i form av menneske, mønster og dyrefigurer. De repeterende sikksakklinjen kan oppfattes som feltets bindemiddel eller som strukturerende elementer. Dette er ikke enkle objekter, men representerer generelle oppfatninger omkring tid som bevegelse gjennom rom. Tolkninger av motiver langs disse linjer kan ikke utføres uavhengig av den relative romlige plassering, noe som henger sammen med at Amtmannsnes II kan tolkes ut fra å representere en slags kalender. En mer inngående forståelse av dette kan utvikles ved å se nærmere på sjamanisme og spesifikk praksis tilknyttet denne. Dette gjelder blant annet sjamanisme knyttet opp mot ofringer, og det vil gjennom neste kapittel argumenteres for at enkelte motiv kan beskrives som individualisert eller personalisert økonomisk kraft.

Kapittel 6. Amtmannsnes II og sjamanisme?

6.1. 'Krisekontroll' og sesongvise ofringer.

Innenfor dette kapittel diskuteres bergkunsten på Amtmannsnes II i lys av å være spor etter sjamanistisk praksis, eller om dette er et moment som er uforenlig med tolkninger fremmet i forrige kapittel, der lokalitetens kalendariske karakter ble vektlagt. Ved å diskutere konkrete aspekt vedrørende bergkunsten på Amtmannsnes II vil jeg utlede spesifikke tolkninger av bergkunstmotiv, der disse kan betraktes som 'sannsynlige scenarier' basert på premisser fremlagt i de foregående kapitler. Skjematisk kan hovedpunkter i dette kapittel fremstilles slik:

Sjamanisme.

↓

Krisekontroll.

↓

Sesongvise ofringer.

↓

Ekstaseelementer → Kontakt med 'døde' (sjamaners 'redskap').

↓

Utrykkes gjennom tvetydighet, som elementer av *transformasjon* eller liminalitet.

I kapittel 3 ble det pekt på definisjoner som tilsier at sjamanisme i utgangspunktet er en praksis som kan henses til situasjoner av uforutsett eller asyklisk karakter. Dette kan også beskrives som tilstander av krise. Etter min oppfatning er det imidlertid et spesifikt moment som kan sies å oppheve gyldigheten av kun å hense sjamanisme til situasjoner av asyklisk karakter. Bakgrunnen for en slik påstand begrunnes ved å rette fokus på sjamaners rolle i tilknytning til *ofringer*. I kapittel 3 ble det poengtert at den samiske noaide eller sjaman innehar en sentral rolle i forbindelse med ofringer tilknyttet store

kultiske sammenkomster. Det er videre gjort klart at det kan skilles mellom fastsatte og ikke-fastsatte ofringer, der førstnevnte knyttes til regelmessige hendelser. Det er dermed klart at bildet av sjamanisme som fenomen knyttet til asykliske hendelser kan revideres, ettersom det er vist til etnologisk materiale som tilsier at sjamaner også spiller en viktig rolle i henhold til sesongvise ofringer, og dermed sykliske situasjoner. Etter min oppfatning er det også mulig å forstå sykliske ofringer i lys av å inneha elementet 'krise', noe som kan forklares ved å fokusere på bakgrunnen for at ofringer faktisk utføres. Ettersom det er pekt på at 'korrekt' utførte ofringer tenkes å påvirke dyr og livets regenerasjon ved å avverge død og sikre et godt forhold til de døde og deres verden, er dette en faktor som kan betraktes som aktivitet av kritisk karakter. En slik praksis må dermed oppfattes som viktig eller essensiell for et samfunns ervervsmessige art.

En annen faktor som kan være relevant i denne sammenheng er uventete eller drastiske endringer av klima og påfølgende forandringer av biosfærens sammensetning. Som påpekt i kapittel 2, er det påvist klimaendringer i de aktuelle områder gjennom de siste to årtusen før Kristus. Klimaet ble som nevnt kaldere og furuskogene trakk seg tilbake fra kysten. Slik skog fantes kun i de innerste deler av fjordene, slik som i Alta. Den geografiske distribusjon av arter slik som elg, bever og bjørn ble endret. Dette er forhold som kan erfares som en situasjon preget av krise, eller i det minste en situasjon som krever ekstraordinære virkemidler. Jeg vil imidlertid ikke legge stor vekt på denne faktor som forklaringsmekanisme. For det første krever dette en utdypende gjennomgang av faktiske klimaendringer (og innvirkning på vegetasjon og sammensetting av dyrearter) for området gjennom aktuelle tidsperiode, som altså strekker seg fra ca. 2200 f. Kr. – ca. 800 f. Kr. Videre argumenterer jeg for at premisset omkring et eventuelt sviktende livsgrunnlag kan være en irrelevant faktor i henhold til tolkningsaspekter som fremmes i denne oppgaven. Ofringer kan som påpekt forstås som aktivitet hvis formål er å gjenopprette dyr og vegetasjons reproduktive krefter. Det er dermed mulig å argumentere for at mennesker oppfatter de enkelte års sykluser (som inkluderer tilvekst av eksempelvis dyr) som kritiske eller som en prosess som ikke nødvendigvis opprettholder seg selv, uten menneskelig innsats. En slik innsats kan være praksis omkring sesongvise ofringer, og kan beskrives som krisekontroll.

Med tanke på at året i henhold til samenes religiøse kalender kan deles inn i to deler, sommer og vinter, er det tenkelig at slike overgangene markeres gjennom rituell praksis, som rituelle ofringer. I kapittel 4 ble dette beskrevet som ritualer i forbindelse med den økologiske syklus og omfatter som regel en stor gruppe mennesker. Et annet karaktertrekk for slike ritualer er at de ofte inneholder komponenter som ble beskrevet som logiske antiteser, der til eksempel ritualer i henhold til naturens vekst og fall kan fremstilles gjennom tvetydigheter, slik som at et og samme symbol refererer til to forskjellige tilstander. I et slikt tilfelle kan et symbol som tilsynelatende refererer til død, også referere til liv, ettersom dette er begreper som innbyrdes gir mening til hverandre; ingen død uten liv etc. Dette impliserer at en lokalisering av et slikt aspekt, sannsynligvis tilsier tilstedeværelse av det motsatte aspekt, noe jeg også vil hevde er et relevant tolkningsaspekt i henhold til forståelsen av bergkunsten på Amtmannsnes II. Et slikt aspekt innebærer at tolkninger av motiv som hentyder til eksempelvis død, også konnoterer til liv.

Sesongvise endringer i naturen kan etter min oppfatning også beskrives og forstås med bakgrunn i en slik terminologi. Dette blir også lettere forståelig i henhold til det som er skrevet omkring metaforer karakterisert som overføring av begreper fra ett erfaringsmessig grunnlag til ett annet. En slik bruk av metaforer kan i denne forbindelse beskrives slik som i kapittel 4, der begrepet 'personalisert økonomisk kraft' metaforisk fremstiller og refererer til hendelser i naturens varierende uttrykk gjennom året. Jeg kommer tilbake til dette punkt. Ritualer i tilknytning til et slikt aspekt berører som tidligere påpekt samfunns økonomiske sfære, ettersom naturen utgjør et livsgrunnlag som mennesker i høy grad baserer sin virksomhet på. En slik bakgrunn gir rom for sjamaner og praksis tilknyttet disse.

Det er dermed mulig å betrakte Amtmannsnes II på bakgrunn av rituell praksis, der sjamaner innehar en sentral rolle i forbindelse med større ofringer (som vist tidligere, 'småskalaofringer' er ikke spesifikt tilknyttet sjamaner) i kultisk sammenheng, som innbefatter sammenkomst av mennesker fra flere regionale eller territoriale områder. Et aspekt av betydning som kan knyttes til dette gjelder forholdet mellom mennesker fra innland og kyst. Ettersom det i kapittel 2 er vist til en slik forskjell i det arkeologiske materiale fra henholdsvis kyst og innland, er dette en faktor som kan være relevant å

kople opp mot kultiske sammenkomster mellom mennesker innenfor større regionale områder. Selv om ordet kult her benyttes, er dette ikke et begrep som utelukkende refererer til religiøse eller rent spirituelle aspekter, noe som er poengtert i kapittel 3, der de spesielle ervervsmessige forhold hos mennesker i arktiske strøk fører til at eksempelvis økonomiske og religiøse forhold ikke kan studeres uavhengig av hverandre.

Jeg vil i denne forbindelse ikke å utlede eller postulere mer utdypende teorier eller tolkninger i tilknytning til forholdet mellom mennesker fra innland og kyst. Det vil være en oppgave som overskrider denne oppgavens premisser, ettersom dette vil kreve en mer inngående analyse av eksisterende materiale fra innland og kyst. Det er likevel ønskelig å understreke at dette er *ett* aspekt som kan være relevant å belyse i tilknytning til bergkunsten i Alta. Det er på bakgrunn av dette mulig å knytte bergkunsten på Amtmannsnes (og Alta for øvrig) opp mot økonomiske forhold slik som utvinning av råstoff og høstning av andre ressurser, slik som for eksempel ulike dyrearter. I et slikt nettverk kan bergkunstlokaliteter sees på som sentrale møtepunkt, som ikke bare reflekterer, men som kan betraktes som aktive komponenter tilknyttet sosiale forhandlinger og strategier. En utdypning av dette tema finnes hos Hood (1988).

Ettersom sjamaner kan oppfattes som sentrale skikkelser tilknyttet sammenkomst av mennesker fra større geografiske områder, noe som betyr mennesker fra ulike familiegrupper eller 'hushold', er det altså mulig å anta at bergkunst fra Amtmannsnes II representerer spor etter å være et møtepunkt mellom mennesker fra omliggende områder. Aktiviteter slik som ritualer tilknyttet ofringer kan tenkes å være et sentralt moment i lys av sjamanistisk praksis. Slik som det er vist til i kapittel 3 og 4, er det viktig å understreke at 'sjamanisme' og 'rituale' er begreper som ikke så lett kan defineres nøyaktig. Dette impliserer at spor etter sjamanisme og rituell aktivitet ikke nødvendigvis er mulig å skille fra hverandre, ettersom begge inneholder felles sett av begreper slik som eksempelvis transe og referanser til en overvirkelig verden. Etter min forståelse er det likevel mulig å sammenstille elementene sjamanisme og ritualer i en felles kategori; som spor etter ritualer tilknyttet sesongvise endringer i den ytre natur. Det er tidligere vist at mennesker i arktiske strøk lever under forhold som er sterkt preget av kontrasten mellom sommer og vinter. Fra dette er det rimelig å anta at endringer i henhold til årstid markeres gjennom ritualer, som videre kan koples opp mot en sterkt sesongpreget økonomi. Vår og

høst er to perioder som er naturlig å trekke fram på bakgrunn av det som er skrevet omkring tradisjonell samisk inndeling av året, der sommeren eksempelvis starter 14. april og vinteren 14. oktober, som da henholdsvis representerer vår og høst. Selv om det konkrete innhold av slike ritualer riktignok kan være vanskelig eller umulig å gjenskape, er det etter min oppfatning altså mulig å hensette bergkunsten på Amtmannsnes II til slike sammenhenger. Videre diskuteres hvordan slike sammenhenger kan uttrykkes som bergkunst.

6.2. Ekstase og tvetydighet; sjamaners 'redskap' og uttrykksform.

En 'krisekontroll' i forbindelse med sesongvise ofringer kan tenkes å innebære former av kommunikasjon med det som blant annet kan beskrives som åndene av døde mennesker, dyr, sjeler eller guder; vesen med kraft til å påvirke menneskers liv. I følge en samisk forestillingsverden tenkes de dødes verden i enkelte tilfeller lokalisert under fjell og berg, der hvor sjelene til de døde befinner seg. Det er vist at slike sjeler kan forstås i takt av å representere hjelpe- og beskyttelseånder. *Saivo* er her et sentralt begrep, slik som forklart i kapittel 3. Slike lokaliteter kan også forstås som hellige steder eller som *kaddz* tilknyttet slekter og individers beskyttende ånder. Lokaliteter som dette vil dermed være av essensiell betydning for samfunn, ettersom slike steder kan sies å være knutepunkt for mektige vesen, og sjamanen er den person som best er i stand til å oppnå kontakt med slike krefter. I en slik forbindelse er det dermed viktig å understreke sjamaners særegne forhold til de døde og disse verden. En sjaman kan sies å være en person som utfører reiser til de dødes verden, for så å gjenoppstå eller overgå døden. Dette er universelle forestillinger omkring død og oppstandelse, slik Eliade beskriver. Selv om dette ikke alene kan knyttes til sjamanisme, er det rimelig å forestille seg at en sjaman innehar en sentral rolle i tilknytning til prosesser som står i forbindelse med liv og død, vekst og fall, elementer som også kan forstås som logiske antiteser. Gjennom ekstase åpnes det opp for aktiv kommunikasjon (og dermed mulighet til påvirkning) mellom sjamaner og det som kan benevnes som styrende krefter i naturen.

På Amtmannsnes II er det som tidligere nevnt mulig å lokalisere spor etter ekstase, og dermed som uttrykk for praksis omkring sjamanisme. En sjaman kan eksempelvis sies å forvandles eller transformeres til et dyrs form, noe som kan studeres i lys av særskilte

motivgrupper på Amtmannsnes II. Dette gjelder i første rekke nevnte motiver fra figur 7 i kapittel 2. Etter min oppfatning er slike transformasjoner her fremstilt på en svært så 'illustrativ' måte, ettersom både menneskefigurer og dyrefigurer henger sammen som en slags sekvens over endringer fra en tilstand til en annen. Dette kan også forstås som et ekstatisk element tilknyttet ulike faser av en transeerfaring, slik som Grønnesby (1998:69) beskrev. Motiv 3 fra figur 8 er nok et eksempel som kan vise til sammenblanding av elementer hentet fra dyr og mennesker. I ett og samme motiv uttrykkes dette ved at figuren kan oppfattes som et menneske, men der hodet innehar trekk som kan tolkes som fugleliknende, med fjær og nebb. Dette motiv kan også forstås som en sjaman med fuglemaske. En kopling mellom fugl/menneske er et moment som kan tolkes som spor etter sjamanisme, ettersom sjamandrakter universelt sett i stor grad innehar fuglekarakterer (Eliade 1998:99). Slike sammenblandinger kan også i et slikt tilfelle sees i lys av å være et element som peker mot *transformasjon* fra en tilstand til en annen.

Sett under et større perspektiv er det også mulig å karakterisere de vertikale bølgelinjer på Amtmannsnes II som uttrykk for et transformatorisk element. Med de to liggende menneskefigurer (motiv A og B fra figur 20) på hver sin side av bølgelinjene, kan et slikt uttrykk beskrives som ekvivalent til påvisningen av transformasjoner i henhold til erfaring av transens tilstander, slik som motivene fra figur 7. Forholdet mellom slike tilstander kan karakteriseres ut fra å representere henholdsvis et mikro og makroperspektiv av transformasjon, som indre og ytre realitet, der sjamanen i ekstase gjennomgår tilstander som ute i naturen erfares som sesongvise endringer, fra liv til død, sommer og vinter.

En annen tolkning av de liggende menneskefigurer kan i henhold til sjamanisme og transe, der hvor sjamanen tenkes en sentral rolle i den rituelle praksis, strekkes til det å forstå slike figurers uttrykk som spor etter sjamaners tilstand som 'død' (eller endret bevissthet), i betydning av at sjamaner reiser til de dødes rike gjennom transe. Jeg skal ikke utlede et slikt tolkningsaspekt dypere, men nøyer meg med å peke på forholdet sjamaner har til knokler og skjellet, som utgjør viktige elementer i tilknytning til blant annet ofringsritualer. På Amtmannsnes II er interne kroppslinjer et vanlig fenomen blant motivene. Enkelte figurer kan eksempelvis karakteriseres som bestående av

ribbeinsmønster (Helskog 1988:68). Dette gjelder også motiv A fra figur 20. Et slikt moment kan koples opp mot det som blant annet Eliade benevnte som sjamaners ekstatiske erfaringer der hvor kroppen 'sønderlemmes' med påfølgende fornyelse av innvoller og organer (Eliade 1998:48). I et annet tilfelle kan dette også reflekteres i sjamaners klesdrakt, der denne i følge Eliade (1998:100) eksempelvis imiterer fuglers eller *menneskers* skjellett. Etter min oppfatning er dette noe som kan reflekteres som bergkunst tilknyttet sjamaners ekstatiske transe og transformasjon. Også her er *liv og død* sentrale begreper.

Som spor etter sjamanisme og transe er der også av interesse å overføre det som ble utledet i kapittel 3 omkring 'transens artistiske kreativitet', som kan koples opp mot sjamaners rituelle praksis der de med visse hjelpemidler trer inn i transe. Et slikt hjelpemiddel er trommer. Det er også pekt på at utføring av bilder i berg kan være et slikt hjelpemiddel i henhold til det å oppnå transe. Slike avbildninger representerer da transens visjoner, og kan dermed beskrives som 'blue-prints' på en transeerfaring. Selv om det konkrete meningsinnhold vanskelig kan utledes, er det likevel mulig å argumentere for at slike motiver er spor etter en sjamanistisk praksis.

Det er videre viktig å poengtere at ideer omkring sjamanisme og ekstase ikke står i motsetning til ideer og tolkninger som plasserer bergkunsten til erfaringer omkring naturens sesongmessige endringer. Sjamanen som sentral figur kan tenkes å være formidler av ideer og tanker som i dag er vanskelig å utlede, der aktivitet i en slik forbindelse er rettet mot et spesifikt formål eller bakgrunn, nemlig det som her benevnes som naturens produktivitet og tilhørende destruktive krefter, som liv og død. Ved å hugge bilder i berg kan det tenkes at sjamanens intime forhold til ånder, guder, vesen osv., der det er vist til forestillinger omkring en ånde verden lokalisert til blant annet fjell og berg, setter sjamanen i posisjon av å være en slags *forhandler* på vegne av et samfunn. Slike forhandlinger med ånder må forstås som realitet, dvs. med kraft til å påvirke menneskers liv.

Hvis et slikt utgangspunkt anerkjennes, reiser dette også et spørsmål omkring sjamaners rolle i henhold til den sosiale diskurs. Kontroll av mening er et slikt aspekt. Følges premisset om at samfunn i Finnmark mot slutten av periode III og tidlig metalltid var

gjenstand for økt hierarkisering eller sosial lagdeling, slik blant annet Olsen (1994:99) argumenterer for, er det dermed ikke urimelig å anta at sjamaner i posisjon av å være kultledere innehar muligheter til større meningskontroll enn hva tilfellet er for andre mennesker. Jeg kan i denne omgang ikke trekke dette punkt lengre enn å antyde implikasjoner et slikt standpunkt kan gi. Slike implikasjoner er basert på det som i kapittel 3 (og delvis kapittel 2) er skrevet omkring transe og kontroll av visjoner. Ettersom det kan sies at visjoner fra fase 3 er kulturspesifikke, hvilket innebærer at opphavet til visjonene styres av den kulturelle bakgrunn, og ikke til nevnte formkonstanter lokalisert til det optiske system, innebærer dette en mulighet for at karakteren av fase 3 visjoner reflekterer enheter anerkjent som viktige elementer tilknyttet et samfunn.

Også her er begrepet transformasjon et viktig stikkord, både i forbindelse med sjamaners transformasjon fra en tilstand til en annen (fra menneske til dyr, jf. figur 7, og sammensettingen av dyr/menneske, jf. figur 8) og transformasjoner tilknyttet tilstander ute i naturen. Det er her mulig å trekke en link mellom motivers betydning i henhold til transeerfaring, og som viktig element tilknyttet de ervervsmessige forhold. Dyr kan eksempelvis i en slik forbindelse betraktes som emblemer eller ikoner på grunnleggende faktorer i henhold til opprettholdelsen av samfunn og menneskers liv. En slik grunnleggende faktor er nettopp tidligere nevnte fokus på reproduktive krefter i natur. Som følge av dette kan en sjaman betraktes i lys av å representere tidligere nevnte 'personifiserte økonomisk kraft'. Tilsvarende er det mulig å behandle menneskefigurene. Det kan argumenteres for at en sterk fokus på ulike menneskefigurer på Amtmannsnes II representerer en dreining mot individuelle kvaliteter, som dermed kan sees i lys av økt hierarkisering av samfunnet. Tenkes sjamanen som en viktig person i kultisk sammenheng, slik som ofringer, er det mulig å anta at fokus på individuelle trekk medfører at sjamanens posisjon som et spesielt individ opprettholdes eller forsterkes via bergkunstens uttrykksmåte.

I henhold til sjamanisme og bergkunst er det med en slik bakgrunn viktig å understreke at det å lage bilder i berg ikke kun kan oppfattes som en slags 'dekorerende virksomhet', i betydning av å lage noe som er 'fint å se på'. Utforming av motiver kan dermed betraktes som påvirket av eksisterende begreper omkring berget og lokalitetens betydning som

medium i henhold til kommunikasjon, eksempelvis tiknyttet forestillinger omkring 'levende døde'³ lokalisert til fjell og berg. Dette forstås som en kommunikasjon med kraft til å påvirke menneskenes liv og virke. Ettersom det også er vist til at arktiske samfunns økonomiske og religiøse aspekt ikke kan studeres som separate enheter, impliserer dette at en slik kommunikasjon ikke kan betraktes som kommunikasjon mellom guder og mennesker, men som en kommunikasjon mellom mennesker. Sjamanen kan dermed tenkes å være den person som i kraft av sin posisjon som forhandler med sjelene til de døde opprettholder eller gjenoppretter balansen mellom de dødes og levendes verden. 'Balanse' forstås her på bakgrunn av ofringer der en slik praksis eksempelvis tenkes å sikre dyrs regenerasjon slik at de i fremtiden gjenoppstår. Dette er da også et eksempel på hvordan religiøse og økonomiske forestillinger smelter sammen til en konkret praksis.

Når det gjelder karakteren av motivene på Amtmannsnes II, så kan det som nevnt sies at fokus i stor grad er rettet mot mennesker, der utformingen av disse er svært variabel. Dette kan som tidligere påpekt oppfattes som om fokus er rettet mot individuelle trekk hos figurene. Eksempler på dette gjelder blant annet markeringer av kjønnskarakteristiske trekk, som hos enkelte figurer, slik som motiv 2 fra figur 8, kan sies å være tvetydig ved at motivet innehar trekk som medfører at det kan betraktes som både mannlig og kvinnelig, eller som en hermafrodit (Engelstad 2001:276). En slik tvetydighet kan sees i lys av sjamanisme og rituell praksis, som videre kan spesifiseres til å berøre overgangsritualer og tilhørende begrepspar definert som nevnte logiske antiteser.

Dette kan videre koples opp mot nevnte forbindelse mellom sjamaner og transformasjoner i henhold til tilstand. Dette kan i et slikt tilfelle betraktes som gendertransformasjon, og er et vanlig moment i tilknytning til sjamaner. Mandt (2001:303) beskriver at slike fenomen ofte manifesteres ved at sjamaner adapterer sosiale roller og en dresskode ('klær') assosiert med det motsatte kjønn. En slik påpekning føyer seg til rekken av elementer som knytter sjamanisme og sjamaner til fenomenet i forbindelse med transformasjoner. I og med at slike transformasjoner også inneholder *overganger* fra en

³ Jf. kapittel 3, der det er vist til at de døde ble ansett som en viktig del av menneskenes liv. Derav uttrykket 'levende døde'.

tilstand til en annen, er dette noe som videre kan belyses gjennom overgangsritualer. Det kan her være interessant å sammenlikne sjamanisme på Amtmannsnes II med det som Turner poengterte i kapittel 4, noe som også berører temaet klassifisering. Det ble i forbindelse med liminalfasens 'åpenhet' pekt på at elementer som ikke lengre er klassifisert ofte assosieres med symboler hentet fra dødens og forråtnelsens biologi. At noe regnes for å være ikke-klassifisert kan ifølge Turner (1999:133) føre til at et slikt element behandles som om dette er dødt, enten strukturelt sett, men også i konkret betydning, ved at dette element behandles som et lik. Videre ble det motsatte aspekt, som gjelder det som enda *ikke er* klassifisert, ofte uttrykt med symboler knyttet til svangerskap og nedkomst. Slike momenter av liminalfasen bygger som tidligere vist sin eksistens på tvetydigheter og paradokser i henhold til tradisjonelle kategorier (Turner 1999:134).

I denne omgang vil jeg ikke underlegge flere motiver slike tolkningsvinkler, ettersom dokumentasjonskvaliteten vedrørende enkelte motiver ikke kan regnes for tilstrekkelig god med tanke på sammenliknende analyser. Dette er en oppgave som eventuelt kan utledes ved en senere anledning, når nytt dokumentasjonsmateriale foreligger.

6.3. Konklusjon: Amtmannsnes II.

Etter min oppfatning er det gjennomførbart å overføre Turners beskrivelser av overgangsritualer til Amtmannsnes II. Ved å gjøre dette vil det være plausibelt å trekke en konklusjon som tilsier at sjamanisme og rituell virksomhet, slik som sesongvise ofringer, utgjør en viktig bakgrunn for at bergkunsten på Amtmannsnes II uttrykkes slik den gjør. Dette kan begrunnes ved at det finnes motiver som er uttrykt tvetydig i henhold til kjønn, som også kan benevnes som logiske antiteser, eller som paradoksale uttrykk konnoterende til tilstander av *transformasjon*. Slike elementer er påvist som motivers grad av sammensmeltning, der menneskemotiv og dyremotiv glir over i hverandre, som også kan sies å representere paradoksale tilstander. Spor etter entoptiske fenomen i tilknytning til transe er påvist. Alt dette er tegn som kan peke mot praksis tilknyttet sjamanisme. Amtmannsnes II kan videre og fra dette tolkes som spor etter sjamanistisk rituell praksis koplet opp mot sesongvise ofringer, der sjamanen kan beskrives som en personifisert økonomisk kraft. I henhold til det som er skrevet omkring rituell

performance, kan Amtmannsnes II sammenliknes med en slags scene som utgjør et mini-kosmos, der hvor deltakerne inkarnerer og utøver ulike kosmologiske personer og hendelser. I lys av klassifisering kan det, ved å følge Turners ideer tilknyttet det at overgangsfaser blottlegger kulturers fundamentale byggesteiner, argumenteres for at tilstedeværelse av paradoksale enheter i form av bergkunst på Amtmannsnes II kan betraktes som indikatorer pekende mot tilstander preget av transisjon. Overganger fra vinter – sommer og sommer – vinter er ett eksempel på dette. Dette kan karakteriseres som *ytre* transformasjon. Et analogt moment gjelder sjamaners transformasjoner i henhold til det jeg velger å benevne som *indre* erfaring eller transformasjon, som kan uttrykkes gjennom sammenblanding av elementer slik som eksempelvis dyr/menneske. Slike bergkunstmotiv kan dermed oppfattes som metaforiske emblemer refererende til overgangstilstander.

Kapittel 7. Avslutning.

Gjennom denne avhandling er Amtmannsnes II gjennomgått med tanke på om bergkunsten på denne lokalitet kan tolkes som spor etter sjamanisme, eller om andre forklaringsmodeller kan trekkes inn i bildet. Ettersom sjamanisme som begrep ikke så lett lar seg defineres nøyaktig, medfører dette problemer som tilsier at et vidt spekter av menneskelig aktivitet i prinsippet kan representere spor etter sjamanisme. Tilstander av endret bevissthet er ikke noe som nødvendigvis gir seg utslag i at bergkunstmotiv utformes på slik den faktisk gjør. Tilsynelatende abstrakte entoptiske motiv, er som vist ikke ensbetydende med at mønstrenes grunnlag er å finne i bergkunstmakerenes tilstand av spesifikke sjamanistiske transeerfaringer. Motiver som dette kan like gjerne være del av ikke-sjamanistiske sammenhenger der hvor bakgrunnen for utførelsen av motivene eksempelvis kan spores til menneskers generelle kognitive egenskaper, slik som vist i kapittel 3.4.

Skal sjamanisme trekkes inn i bildet som en hovedfaktor for at bergkunsten uttrykkes slik den gjør, er det etter min mening først og fremst ett viktig element som må gjøres eksplisitt. Dette gjelder at sjamanisme kan forstås som et fenomen tilknyttet *helbredelse* eller *gjenoppretting* av ubalanse, som en respons til tilstander som erfares som kritiske, og at dette løses gjennom ekstraordinære tilstander slik som transe. Dette fordrer en redegjørelse av hvilke faktorer som eventuelt skal regnes som utslagsgivende for sjamanistisk praksis. Menneskenes omgivelser, slik som naturens varierende tilstand er ett slikt element som tenkes utslagsgivende for sjamaners funksjon i henhold til å gjenopprette balanse mellom mennesker og omgivelser.

I denne avhandling spiller dermed menneskenes erfaring av sine omgivelser en viktig rolle. Mennesker i arktiske strøk erfarer ekstreme forskjeller i henhold til sesongvise variasjoner, der året kan deles inn i to diametralt motsatte tilstander; som en livgivende sommer preget av sol, og en kritisk vinter preget av mørke. Her kan sjamanisme være

en viktig faktor som utgjør et verdifullt bakgrunnsteppes for våre tolkninger og forståelse av bergkunstens uttrykk. Gjennom rituelle ofringer hvor sjamanen er en sentral skikkelse, 'forhandler' sjamanen med naturens reproduktive krefter, som på dette vis er med på å sikre videre tilgang til livsviktige ressurser. Dette må ikke alene forstås som 'enkel' jaktmagi.

For å videreutvikle og begrunne dette argumenteres det også for at teorier omkring ritualer, metaforer, semiotikk og strukturalisme til en viss grad også kan benyttes til å avsløre enkelte karakteristiske trekk vedrørende selve begrepsdannelsen til de aktuelle menneskene bak bergkunsten på Amtmannsnes II. Dette gjelder hvordan kunnskap omkring verdens sammenhenger produseres ut fra det enkelte menneskets erfaringer av egen kropp i forhold til livsprosesser og romlig orientering. *Ett* slikt aspekt er erfaringer av liv og død som på en vesensaktig måte er den samme for det enkelte menneske og den ytre naturs prosesser.

På denne måte overføres *personlig eller individuell erfart virkelighet til også å gjelde generelle sammenhenger*. Dette er per definisjon begrepsdannelse, som også kan beskrives som en abstrahering, i betydning av at faktorer trekkes fra enkeltvis sammenhenger til også å gjelde prosesser på et mer omfattende nivå.

På Amtmannsnes II er en slik prosess strukturelt uttrykt gjennom romlig organisering der forholdet mellom motivene provoserer fram et meningsinnhold som ikke er mulig å etterspore eller forstå gjennom isolerte studier av de enkelte motiv. Kun i sammenheng med de andre motiv er det eksempelvis mulig å tolke den lange sikksakklinjen som et viktig rammeverk henspilende til romlig bevegelse i betydning stilisert *tid*. Dette forhold overfører også *mening* til de andre motiv, som motiver langs en akse av romliggjort tid. Slik gir motivene mening til hverandre. Forholdet mellom liggende og stående motiv er et eksempel som må belyses på bakgrunn av et slikt aspekt. Kun i sammenheng med andre motiv er det mulig å avdekke et meningsinnhold som tilsier at liggende menneskemotiv konnoterer til forestillinger omkring død, som en metaforisk motsats til oppreiste figurer, til noe levende. Med 'død' i hver ende avbrutt av 'liv' i midten, er det dermed mulig å oppfatte Amtmannsnes II som et bilde på naturens og menneskets rytmiske eksistens, som en kalender over liv og død.

Gjennom oppgaven er det vist at tidligere tolkninger (se side 12-13) tilsier at bergkunsten på Amtmannsnes først og fremst må studeres ut fra betydningen av de enkelte motiv. Jeg har vist at dette moment alene ikke er tilstrekkelig for en videre forståelse av bergkunsten på Amtmannsnes. *Forholdet mellom figurene er vel så viktig.*

Til slutt vil jeg kort gjennomgå et problematisk aspekt som gjelder bergkunsten på Amtmannsnes og dennes datering. Jeg har gjennom oppgaven i liten grad diskutert implikasjoner knyttet til det å fikse bergkunsten tidlig eller seint gjennom de aktuelle faser, som strekker fra ca. 2200 f. Kr. til ca. 800 f. Kr. Det er naturlig å tenke at tolkninger av bergkunsten må sees i sammenheng med øvrig samtid materiell kultur. Ettersom karakteren av bergkunsten på Amtmannsnes representerer et en endring i henhold til uttrykk, er en naturlig første tanke å lete etter tilsvarende endringer i den øvrige materielle kultur. Det dukker imidlertid opp ett problem i denne sammenheng; på nåværende tidspunkt er det ikke mulig å identifisere sikre trekk vedrørende bergkunstens på Amtmannsnes som verken utelukker en tidlig eller en sein datering. Dette gjør det vanskelig å bygge tolkninger med grunnlag i et spesifikt materielt samfunnsmonster. Forholdet mellom mennesker ved kyst og innland, økt bofasthet og nomadisk levesett, er eksempler på elementer som kan tenkes å påvirke bergkunstens karakter og meningsinnhold.

På spørsmål om bergkunsten på Amtmannsnes II kan sees som spor etter sjamanisme er det flere trekk ved lokaliteten som kan tas til inntekt for praksis omkring sjamanisme. Motiver av entoptiske fenomen og sammenblanding av elementer er nettopp noe som er karakteristisk innenfor ekstatiske tilstander som sjamanen erfarer. Problemet er imidlertid at dette er tilstander som *ikke nødvendigvis* representerer sjamanisme, ettersom entoptiske fenomen også er noe som enhver person kan erfare, og dermed uttrykke. Dette utgjør også et viktig punkt i henhold til det å avgjøre om bergkunst kan betraktes og tolkes som spor etter sjamanisme eller ikke; hvis det ikke er mulig å definere eller snevre inn begrepet sjamanisme, vil det i stor grad være mulig å tolke det 'aller meste' som tegn på sjamanisme.

Litteraturhenvisninger

Autio, Eero.

- 1991 The snake and Zig-Zag Motifs in Finnish Rock Paintings and Saami Drums. The Saami Shaman Drum, s. 52-79. Redigert av Tore Ahlbäck and Jan Bergmann. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis XIV*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

Bäckman, Louise.

- 1975 Sájva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i helliga fjäll bland samerna. *Stockholm Studies in Comparative Religion*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

Bahn G. Paul.

- 2001 Save the Last Trance for Me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art Studies. *The concept of Shamanism: Uses and Abuses*. 51-94. Redigert av Henri-Paul Francfort and Roberte N. Hamayon. *Bibliotheca Shamanistica* 10.

Bahn G. Paul & Vertut, Jean.

- 1997 *Journey Through the Ice Age*. Weidenfeld & Nicolson, London.

Bell, Catherine.

- 1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. New York.

Cassirer, Ernst.

- 1965 *Et essay om mennesket*. Aschehoug, Oslo.

Christiansen, Reidar Th.

- 1947 *Ekstase og religion hos arktiske folk*. Olaf Norlis Forlag. Oslo.

Clottes, Jean & David Lewis-Williams.

- 1998 *The Shamans of Prehistory. Trance and Magic in the Painted Caves*. Harry N. Abrams Inc.

Cole, Franklyn W.

- 1974 *Fundamental Astronomy. Solar System and Beyond*. John Wiley & Sons, New York.

Damm, Charlotte Brysting.

- 1998 En diskussion omkring mening og handling. *Religion og materiell kultur*. Redigeret af Lisbeth Bredholt Christensen og Stine Benedicte Sveen. 44-65. Aarhus Universitetsforlag.

-
- Endsjø, Dag Øistein.
1999 Redaktørens forord. *Rites De Passage. Overgangsriter*, av Arnold Van Gennep. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Engelstad, Erica.
2001 Desire and Body Maps: All the Woman are Pregnant, All the Men are Virile, but... *Theoretical Perspectives in Rock Art Research*, redigert av Knut Helskog. Institute for Comparative Research in Human Culture, Novus forlag, Oslo.
- Eliade, Mircea.
1998 *Sjamanisme. Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*. Pax, Oslo.
- Evers, Dietrich.
1994 *The Magic of the Image. Prehistoric Scandinavian Rock Carvings*. Oversatt av Marcus Grewe. Pulsar Verlag. Warmsroth/Germany.
1999 Zeichen die Shamanen setzen. Felsgravuren der Steinzeit Skandinaviens. 84-96. *Adoranten*. Scandinavian Society for Prehistoric Art. Tanum Hällristingsmuseum Underlös.
- Forsberg, Lars.
2000 The Social Context of Rock Art in Middle Scandinavia During the Neolithic. *Myanndash. Rock Art in the Ancient Arctic*. 50-87. Redigert av Antero Kare. Arctic Centre Foundation, Rovaniemi.
- Gennep, Arnold van.
1999 *Rites de Passage. Overgangsriter*. Oversatt av Erik Ringen. Pax Forlag, Oslo.
- Gilberg, Rolf.
2001 Hvad er sjamanisme? *Nyt. På sporet af mennesket*, redigert av Helle Damsgård, Nationalmuseet, København.
- Gjessing, Gutorm.
1936 *Nordenfjelske ristninger og malinger av den arktiske gruppe*. Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Aschehoug, Oslo.
1953 Mennesket og kulturen. Gyldendal, Oslo.
- Grønnesby, Geir.
1993 *Helleristningene på Skatval. Ritualer og sosial struktur*. Hovedfagsoppgave i arkeologi. Universitetet i Bergen.
1998 Skandinaviske helleristninger og rituell bruk av transe. 59-82. *Arkeologiske Skrifter fra Universitetet i Bergen*.

-
- Hauge, Øivind.
1976 *I bane rundt solen. Planeter, måner, kometer og meteorider.* Universitetsforlaget, Oslo.
- Helama, Samuli, Markus Lindholm, Mauri Timonen, Jouko Meriläinen and Matti Eronen.
2002 The Supra-Long Scots Pine Tree-Ring Record for Finnish Lapland: Part 2. Interannual to Centennial Variability in Summer Temperatures for 7500 years. *The Holocene* 12:681-687.
- Helskog, Knut.
1984 Helleristningene i Alta. En presentasjon og en analyse av menneskefigurene. *Viking XLVII*: 5-41. Norsk Arkeologisk Selskap, Oslo.

1987 Selective Depictions. A Study of 3500 years of Rock Carvings from Arctic Norway and their Relationship to the Sami drums. In *Archaeology as Long-Term History*, redigert av Ian Hodder, Cambridge University Press.

1988 *Helleristningene i Alta. Spor etter ritualer og dagligliv i Finnmarks forhistorie.* Bjørkmanns Trykkeri, Alta.

1999 The Shore Connection. Cognitive Landscape and Communication with Rock Carvings in Northernmost Europe. *Norwegian Archaeological Review*, 32:73-94.

2000 Changing Rock Carvings – Changing Societies? A Case from Arctic Norway. *Adoranten* 2000:5-16. Scandinavian Society for Prehistoric Art, Tanum Hällristingsmuseum, Underlös.
- Hesjedal, Anders.
1990 *Helleristninger som tegn og tekst.* Magistergradsavhandling i arkeologi, Universitetet i Tromsø.
- Hesjedal, Anders, Charlotte Damm, Bjørnar Olsen, Inger Storli.
1996 *Arkeologi på Slettnes. Dokumentasjon av 11.000 års bosetning.* Tromsø Museums Skrifter XXVI.
- Hodgson, Derek.
2000 Shamanism, Phosphenes, and Early Art. An Alternative Synthesis. *Current Anthropology* 41(5):866-873. University of Chicago.
- Holmberg, Uno.
1987 [1915] Lapparnas Religion. *Uppsala Multiethnic Papers* 10.

-
- Hood, Bryan.
1988 Sacred Pictures, Sacred Rocks: Ideological and Social Space in the North Norwegian Stone Age. *Norwegian Archaeology Review*, 21:65-84.
- Horowitz, M.J.
1975 Hallucinations: An Information-Processing Approach. I *Hallucinations: Behavior, Experience, and Theory*. Redigert av R.K. Siegel and L.J. West, 163-95. Wiley, New York.
- Horwitz, Jonathan.
1993 Shamanic Rites seen from a Shamanic Perspective. I *The Problem of Ritual*, redigert av Tore Alhbäck, 39-52. Scripta Instituti Donneriani Aboensis XV, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

1995 The absence of 'Performance' in the Shamanic Rite. I *Shamanism in Performing Arts*, redigert av Tae-gon Kim and Mihály Hoppál, 231-242. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hultkrantz, Åke.
1987 On Beliefs in Non-Shamanic Guardian Spirits among the Saamis. I *Saami Religion*. Redigert av Tore Ahlbäck, 110-123. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo/Finland. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

1991 The Drum in Shamanism. Some Reflections. I *The Saami Shaman Drum*. Redigert av Tore Ahlbäck og Jan Bergmann, 9-27. Scripta Instituti Donneriani Aboensis XIV, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

1996 A New Look at the World Pillar in Arctic and Sub – Arctic Religions. I *Shamanism and Northern Ecology*, redigert av Juha Pentikäinen, 31-49. Mouton de Gruyter. Berlin.
- Hylland-Eriksen, Thomas.
2002 Innledning. I *Den ville tanke*, av Claude Lévi Strauss, oversatt av Erik Ringen. Spartacus, Oslo.
- Johansen, Heidi Merete.
1998 *Fra yngre steinalder til tidlig metalltid i Finnmark. En kritisk diskusjon av tolkninger og begreper med utgangspunkt i hustuftene*. Hovedfagsoppgave i Arkeologi. Universitetet i Tromsø.
- Jørgensen, Ove Bruun.
1987 Billeder og Myter fra Bronzealderen. Træk af Ældre Bronzealders religion i Norden. *Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XX*. Moesgård.
- Kyvik, Gro.
2002 *Begrepet Livsverden – Fenomenologiske perspektiver. Borum Eshøj og den kosmogoniske død*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Bergen.

-
- Lakoff, G. and M. Johnson.
1980 *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude.
2002 [1962] *Den ville tanke*. Oversatt av Erik Ringen. Spartacus, Oslo.
- Lewis-Williams, J.D.
1995 Perspectives and Traditions in Southern African Rock Art Research. I *Perceiving Rock Art: Social and Political Perspectives*, redigert av Knut Helskog and Bjørnar Olsen. Institute for Comparative Research in Human Culture, Novus forlag, Oslo.

2001 Southern African Shamanistic Rock Art in its Social and Cognitive Contexts. I *The Archaeology of Shamanism*, redigert av Neil Price, Routledge, London.

2002 *A Cosmos in Stone. Interpreting Religion and Society through Rock Art*. Altamira Press, Walnut Creek, California.
- Lewis-Williams, J.D. & T.A. Dowson.
1988 The Signs of All Times. *Current Anthropology* 29 (2):201-246.
- Lindgaard, Eva.
1999 *Jegernes bergkunst i et øst – vest perspektiv. En analyse av motiv og stiler i Midt-Norge og Mellan-Norrland*. Hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Trondheim.
- Mandt, Gro.
2001 Women in Disguise or Male Manipulation? Aspects of Gender Symbolism in Rock Art. I *Theoretical Perspectives in Rock art Research*, 290-311. Redigert av Knut Helskog, Institute for Comparative Research in Human Culture. Novus forlag, Oslo.
- Manker, Ernst.
1965 *Nåidkonst. Trolltrummans bildvärld*. LT's förlag, Halmstad.
- Mebius, Hans.
1968 *Vårrö. Studier i samernas förkristna offerriter*. Religionshistoriska Institutionen i Uppsala. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Metcalf, Peter & Richard Huntington.
1991 *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Second Edition. Cambridge University Press.
- Myrvoll, Elin Rose.
1992 *Stil og samfunn. En analyse av materiell symbolisme og sosiale relasjoner i Varanger 2200 f. Kr. – Kr. f.* Magistergradsavhandling i Arkeologi, Universitetet i Tromsø.

-
- Møller, Jacob J, & Børre Holmslett.
1998 *Program Sealevel Change Ver. 3.51.*
- Møller, Jacob J.
1996 Issmelting og strandforskyving. Modell for utforskning av strandnær bosetting. *Ottar 212.*
- Olsen, Bjørnar.
1994 *Bosetning og Samfunn i Finnmarks Forhistorie.* Universitetsforlaget, Oslo.
- Pearson, Mike Parker.
2001 [1999] *The Archaeology of Death and Burial.* Sutton.
- Peirce, Charles Sanders.
1994 *Semiotik og pragmatisme.* Gyldendal, Oslo.
- Pentikäinen, Juha.
1987 The Saami Shamanic Drum in Rome. I *Saami Religion*. Redigert av Tore Ahlbäck, 124-149. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo/Finland. Almqvist & Wiksell International. Stockholm.

1995 The Revival of Shamanism in the Contemporary North. I *Shamanism in Performing Arts*, redigert av Tae-gon Kim and Mihály Hoppál, 263-272. Akadémiai Kiadó, Budapest.

1996 Introduction. I *Shamanism and Northern Ecology*. Redigert av Juha Pentikäinen, 1-27. Mouton de Gruyter, Berlin.

1998 *Shamanism and Culture.* Etnika, Helsinki.
- Pollan, Brita.
1994 *Samiske sjamaner. Religion og helbredelse.* 2.opplag. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Preucel, W. Robert & Alexander A. Bauer.
2001 Archaeological Pragmatics. *Norwegian Archaeological Review*, 34:85-96.
- Rappaport, Roy A.
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity.* Cambridge University Press.
- Reuterskiöld, Edgar.
1912 *De Nordiska Lapparnas Religion.* Populära Etnologiska Skrifter, Stockholm.

-
- Rydving, Håkan.
1987 Shamanistic and Postshamanistic Terminologies in Saami (Lappish). I *Saami Religion*. Redigert av Tore Ahlbäck, 185-207. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History. Åbo/Finland. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Schanche, Kjersti.
1994 *Gressbakkentuftene i Varanger. Boliger og sosial struktur rundt 2000 f. Kr.* Dr. grad avhandling i arkeologi. Universitetet i Tromsø.
- Schanche, Audhild.
2000 *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid.* Davvi Girji OS, Karasjok.
- Schødt, Jens Peter.
1986 The 'Meaning' of Rock Carvings and the Scope for Religio-Historical Interpretation: Some Thoughts on the Limit of the Phenomenology of Religion. I *Words and Objects. Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religion*, redigert av Gro Steinsland, 180-196. Norwegian University Press, Oslo.
- Siikala, Anna-Lena.
1987 The Rite Technique of the Siberian Shaman. *FF Communications* XCII (220). Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki.
- Sognnes, Kalle.
1999 *Det levende berget.* Tapir, Trondheim.
- Strassburg, Jimmy.
2000 *Shamanic Shadows. One Hundred Generations of Undead Subversion in Southern Scandinavia, 7000-4000 BC.* Stockholm Studies in Archaeology.
- Squires, Euan.
1986 *The mystery of the quantum world.* Adam Hilger, Bristol.
- Tambiah, S.
1979 *A Performative Approach to Ritual.* Oxford University Press, Oxford.
- Tilley, Christopher.
1999 *Metaphor and Material Culture.* Blackwell, Oxford.
- Turner, Victor W.
1999 Midt i mellom. I *Rites de Passage, Overgangsriter*, av A. Van Gennep, Pax Forlag, Oslo.

Uher, Johanna.

- 1994 Zig Zag Rock Art. An Ethological Perspective. I *Contested Images. Diversity in Southern African Rock Art Research*. Redigert av Thomas A. Dowson & David Lewis – Williams, 293-313. Witwatersrand University Press.

Vorren, Ørnulv.

- 1987 Sacrificial Sites, Types and Function. I *Saami Religion*. Redigert av Tore Ahlbäck, 94-109. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, Åbo/Finland. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.

Økland, Ingrid.

- 2000 *Hulemalerier og rituell 'performance'*. Hovedfagsoppgave i arkeologi. Universitetet i Tromsø.