



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Döden som social överlevnad

Keltiskt människooffer under järnåldern

Death as Social Survival

Celtic Human Sacrifice in the Iron Age

Miriam Skagerfält Delin

Termin: höstterminen 2013

Kurs: RKT140 Religionsvetenskap 15 hp

Nivå: Kandidatexamen

Handledare: Daniel Andersson

Abstract

This essay concerns the Celts during the Iron Age, and their ritual practice in human sacrifice. The method applied is an eclectic historic-critic reading of the few classical sources that exist together with archeological material and scholars conclusions of literal sources and archeological material. The hypothesis is that human sacrifice in the Celtic realm not is to be seen as a primitive act of violence, but that it filled a social function to preserve society and the Celtic way of life.

The question this essay strives to answer is *Which function/s do human sacrifice fill in a Celtic context during the Iron Age?* The question is analysed with the aid of Radcliffe-Brown's and Catherine Bell's theories on ritual, as well as Malcolm Chapman's postmodern ideas of the conception of the Celtic. The conclusion of the essay is that the prime functions of Celtic human sacrifice are to preserve society and the Celtic social way of life, combined with an aim to eliminate disturbing elements in that same society, such as crime and individuals who did not fit in to the social community.

Keywords: Kelter, keltisk kult, järnålder, offerrit, ritual, människooffer, postmodernitet, socialfunktionalism, strukturalism

Innehållsförteckning

1. Inledning	s.4
1.1 Avgränsning.....	s.5
1.2 Syfte, problemformulering och metod.....	s.5
1.3 Disposition.....	s.7
2. Begrepp	s.7
3. Material	s.9
4. Bakgrund	s.12
4.1 Kelterna.....	s.12
4.2 Keltisk historisk överblick.....	s.13
4.3 Keltisk religion.....	s.14
4.4 Keltiskt människooffer.....	s.16
5. Teoretisk anknytning	s.17
6. Analys	s.23
6.1 Syfte.....	s.24
6.2 Utövare.....	s.26
6.3 Offerpersoner.....	s.27
6.4 Offrets praktik.....	s.29
7. Resultat och diskussion	s.31
7.1 Konklusion.....	s.32
7.2 Förslag till vidare forskning.....	s.33
8. Slutord	s.34
9. Referenser	s.35
9.1 Litteratur	s.35
9.2 Populärvetenskapliga källor.....	s.36
9.3 Internetkällor.....	s.36
9.4 Klassiska källor.....	s.37
10. Bilaga 1, karta över kelternas utbredning	s.38

1. Inledning

To many, perhaps to most people outside the small company of great scholars, past and present. 'Celtic' of any sort is ... a magic bag, into which anything may be put, and out of which almost anything may come Anything is possible in the fabulous Celtic twilight, which is not so much a twilight of the gods as of the reason.

(J.R.R. Tolkien 1963:29f)

[...] the negative and positive rites of savages exist and persist because they are part of the mechanism by which an orderly society maintains itself in existence, serving as they do to establish certain fundamental social values.

(A.R. Radcliffe-Brown 1939:56)

Järnålderns kelter är en folkgrupp (om vi nu kan kalla kelter för ett enhetligt folk, vilket diskuteras nedan) och en föreställningsvärld som finns precis utom räckhåll, de är sedan länge försvunna i dimman med endast ett fåtal verifierade fakta, andrahandsbeskrivningar, arkeologiska artefakter och mytiska skildringar som ledtrådar till att på nytt konstruera deras värld. Det inledande citatet av Tolkien levandegör detta exotiska tomrum, som såväl den historiska som den moderna människan är snar att fylla med eget innehåll. Bristen på ofärgad information, förstahandskällor och forskning som lägger fram något annat än lösa teorier, är just det som gör keltiska studier oerhört svåra att genomföra. Jag ska trots detta försöka mig på en undersökning av keltisk religion, dess riter, praxis och vilket syfte specifika riter kan ha fyllt för dåtidens människor.

Forntida utdöda kulturer och religioner har alltid utövat en viss dragningskraft på mig. Vetenskapligt sett behövs det mer tvärvetenskaplig forskning inom det keltiska området men för mig personligen består den största dragningskraften i gåtan; fascinationen över att människor kan ha levat och verkat, stridit och älskat, förtvivlat och förtröstat, och trots detta lämnat så lite spår efter sig för oss att tolka i nutiden. Det hade givetvis varit både enklare och strategiskt rätt att välja något lite mer lättillgängligt, men jag framhärdar med det ”nästan historielösa”. Min strävan är att inte hamna i Tolkiens skymningsland.

1.1 Avgränsning

Keltisk religion bjuder på många ingångar i exempelvis myter, panteon och ritualer av skilda slag. I detta arbete ska jag titta närmare på *människooffrets funktion* och på hur den framställs i den keltiska kulturen. Detta för att offergärningen i sig är en intressant aspekt som kan fungera som en spegelbild på vad som är centralt för ett folk, och för att ett specifikt offer är en lagom stor företeelse att fokusera på i en uppsats av denna omfattning. Jag kommer i min undersökning främst att röra mig i nuvarande Frankrike och Storbritannien under europeisk järnålder, och även om bruken förmodligen kunde skilja sig något åt geografiskt och tidsmässigt, anser jag att det finns en viss allmängiltighet i detta material (se Chapman 1992: xiv).

1.2 Syfte, problemformulering och metod

Mitt syfte med den här uppsatsen är att fördjupa bilden av ett folk, en religion och, framför allt, en kulthandling som det finns mycket myter, men väldigt lite fakta och forskningsresultat kring. Den *hypotes* jag går in i arbetet med är

Keltiskt människooffer var mer en social ritual av samhällsbevarande slag, än ett uttryck för primitivt våld

Min förhoppning är att jag ska kunna ge ett socialt perspektiv på människooffret som företeelse och därigenom komma bort från det exotiska och våldsamma som kanske är den mest uppenbara tolkningen av bruket. De klassiska författarna hänvisade ofta till kelternas vanor i allmänhet, och människooffret i synnerhet, som primitivt förfarande men de antika källorna är inte unika i detta synsätt. Det ligger i människans natur att klassificera och kategorisera för att ordna och förstå världen och vi tenderar att se folk i periferin (såväl geografiskt, kulturmässigt som tidsmässigt) och deras vanor som primitiva, inte för att de är enklare eller mer outvecklade och impulsstyrda än våra egna, utan framför allt för att vi inte förstår dem och idéerna som ligger bakom. Fiona Bowie diskuterar den moderna troende människans uppfattning av en god och kärleksfull gud som något som svårligen går att kombinera med synen på gudomligheter som något potentiellt ont som dessutom kräver våldsamma handlingar (Bowie 2006:161). Likaså är det svårt för den sekulariserade människan av idag att se religion som något annat än vidskeplighet, omänsklighet och roten

till mycket ont i världen, och häri ligger svårigheterna att tolka en rit som människooffer som något annat än primitivt och ont (ibid). Lincoln hävdar att antropologer inte finner någon motsättning i att å ena sidan se druiden i rollen som vishetsutövare och å den andra i rollen som offerare, utan han menar att problemet uppstår hos dagens moderna studenter som inte kan acceptera att man mycket väl kan kombinera människooffer med extremt avancerade tankesätt kring religion och filosofi (1991:176f).

För gemene man är det antagligen svårt att tänka sig att det som på ytan kan se ut som blodtörst och rituellt mord på oskyldiga faktiskt kan ha en specifik plats i ett intrikat tanke-system med en tydlig samhällelig funktion. Det är detta jag skulle vilja åstadkomma hos läsaren, men jag är dock ödmjuk nog att anse mig nöjd om jag lyckas sammanföra det lilla källorna berättar om keltiskt människooffer och utifrån det kunna ge en rimlig tolkning av funktion för dem som det berörde.

Fokus inom forskningen kring keltiskt människooffer har tidigare varit att undersöka om sådana riter verkligen utförts, och resultatet av dessa pekar mot att människooffer var en realitet i det keltiska samhället. Ingen har tidigare fokuserat helt på offrets syfte eller dess funktioner, även om teorier kring detta har framförts som kommer att framgå nedan i analysen. Jag anser det därför motiverat att gå ett steg längre, och genom att undersöka hur offerritualen gick till, vilka som offerades och vilka som offerade, försöka ta reda på vilket syfte och vilken funktion offrandet av människor kunde tänkas ha. Detta kommer jag att bryta mot vedertagna ritteorier och Chapmans postmoderna teorier om kelter som ”de främmande” (i Chapman 1992), för att sedan sammanväga delarna till en helhetsbild av människoofferets funktion i den keltiska sfären.

Den stora *frågeställning* jag vill besvara är

Vilken/vilka funktioner fyller människooffret i ett keltiskt sammanhang under järnåldern?

Jag har tidigare nämnt problemet med källor och för att nå så många beskrivningar av riten som möjligt, kommer jag att utföra analysen utifrån en läsning av olika källor och material som rör kelterna och deras religion. För att bearbeta detta material kommer jag att göra en analys med hjälp av en historisk-kritisk läsning av kvalitativa källor och jag kommer att grunda det i teori främst från Catherine Bell och Radcliffe-Browns sociala struktur-funktionalistiska teorier kring kult och rit, och även i Chapmans postmoderna teorier om den historiska synen på kelter.

1.3 Disposition

Uppsatsen kommer att disponeras enligt följande: Efter inledningen definierar jag olika begrepp och hur jag använder mig av dem, därefter diskuterar jag mina källor. Då keltisk religion och historia inte är något som är allmänt känt, och inte heller behandlas djupare eller över huvud taget i religionsvetenskaplig grundutbildning, redogör jag kort för bakgrund vad gäller keltisk historia och religion för att ge läsaren en resonansbotten till mitt arbete.

Därefter behandlas människooffret som fenomen där jag huvudsakligen redogör för den keltiska sfären, tidigare forskning på området och min teorianknytning behandlas, innan själva analysen tar sin början. I analysdelen redogör jag först för hur jag tematiserat min analys och hur jag lagt upp arbetet. Resultaten av denna analys sammanförs sedan i diskussionsavsnittet och diskuteras i relation till teori och min problemställning. Jag kommer sedan att kort sammanfatta mitt resultat samt ge förslag på vidare forskning, innan jag knyter ihop undersökningen i ett kort slutord där jag diskuterar hur arbetet fortlöpt.

2. Begrepp

Jag kommer nedan att kortfattat definiera ett par begrepp som är återkommande, och hur jag har tänkt använda mig av dessa.

Kelter – Medveten om problemen med definitionen av kelter som ett enhetligt folkslag (se nedan), kommer jag trots detta att använda mig av benämningen då jag avser folkgrupper i områden traditionellt betraktade som keltiska, som har eller har haft ett språk tillhörande den keltiska språkfamiljen med en likartad kultur och levnadssätt. De keltiska grupper jag studerar närmare stammar ifrån Gallien (huvudsakligen nuvarande Frankrike och Belgien) och brittiska öarna. Då jag avser grupper utanför detta område kommer jag att ange detta i texten.

Rit – Ordet rit härstammar från latinets *ritus*, som betyder ”heligt bruk”. En rit kan sägas vara ett bruk med religiös eller magisk innebörd som kan ingå i en kulthandling, enligt Podemann Sörensen (1994:28) är riter dramatiska handlingar som *utför* något. Ritbegreppet har inom religionsvetenskap och antropologi varit föremål för omfattande diskussion och teoretisering, och definitionerna och tolkningarna har varit många. Man kan tala om två stora skolor i ritteorin där den ena med forskare som van der Leeuw, Eliade och Durkheim menar att ritens

främsta syfte är att gestalta myten, och den andra skolan representad av bland andra Lang, Robertson Smith, Radcliffe-Brown och Bell menar att riterna är det som är konstant och att myterna förändras (Stausberg 2002:14-23). Mitt arbete och min definition av riterna utgår från den senare inriktningen.

I nordiska språk skiljer man på begreppen *rit* och *ritual*, där det senare avser den fastställda ordningen riterna följer (Stausberg 2002:15). I tyskan och engelskan skiljer man inte på dessa båda begrepp, och min användning kommer att följa detta mönster. I de fall jag avser den fastställda ordningen (den nordiska användningen av *ritual*) kommer jag att signalera detta.

Offer - Ordet *offer* härstammar ifrån latinets *offerere*, som betyder ”bära fram” eller ”erbjuda”. I religionsvetenskaplig bemärkelse kan offer definieras som en kulthandling från människa till gudomlighet där något erbjuds som tacksägelse, ett blidkande eller som ett utbyte mot något individen eller samhället behöver. Catherine Bell (1997:108) refererar till Tylor som beskriver denna reciprocitet som ”the gift theory”, där man ger för att få något i utbyte; *do ut des*. Forskare har också velat särskilja mellan olika slags offer, kan hända blir det tydligare i engelskan där man skiljer mellan ”*offering*” (frambärande) och ”*sacrifice*” (att göra heligt). ”*Offering*” motsvarar ungefär ett erbjudande av symboliska gåvor (exempelvis blommor, matvaror) för att visa vördnad och hängivenhet, gåvor som senare kan konsumeras av samhället. ”*Sacrifice*” skulle enligt detta sätt att se motsvara ett mer komplicerat förbund eller riktat offer där man erbjuder något (ofta blodsoffer eller symboliska ersättningar för dessa) för en motprestation, och där offret helt eller delvis bränns eller förstörs till gudarnas gagn (Bell 1997:108f; 112). Min användning av ordet offer i det här arbetet hänför sig till det engelska bruket av *sacrifice*.

Människooffer - Människooffer är en företeelse som i nutiden kan låta främmande och våldsamt (för vidare resonemang, se Bowie 2006:161f, Lincoln 1991:176f), och vid en läsning av de keltiska klassiska källorna får vi intrycket att även omgivande samtida folkgrupper fann bruket barbariskt och exotiskt (se t.ex. Chapman 1992, Brunaux 1988:129). Detta är dock missvisande då människooffer i historien faktiskt inte är något ovanligt (Bell 1997:114), och då även kelternas erövrare själva praktiserade detta i någon mån (Brunaux 1988:128). Det mest välkända exemplet på människooffer är kanske det aztekiska men även sumeriska, egyptiska, afrikanska, indiska och också fornnordiska folk (samtida med den keltiska La Tène-kulturen) verkar ha utövat detta offer mer eller mindre frekvent. I många av

dessas kulturer har offrandet av människor varit sparsamt och förknippat med stora händelser; viktiga religiösa högtider, förestående krig, hungerkatastrofer eller begravningen av en ledare kunde vara orsaker till att frambära det största offret. Människooffer återfinns alltså i vitt skilda kulturer med skilda trosföreställningar och är en rit som fyller skilda behov, men det gemensamma för utövandet, som jag tar fasta på här, är att det är fråga om att återskapa och definiera tingens ordning oavsett vad det gäller (Bell 1997:114).

3. Material

De källor som finns till keltiskt människooffer består av fragment av antika grekiska och romerska texter producerade runt vår tideräknings början,¹ samt olika arkeologiska fynd som gjorts som stöder denna offerkultur. Vad gäller keltisk religion i allmänhet finns även viktigt källmaterial i den medeltida iriska och walesiska litteraturen som främst består av nedtecknade myter och sagor, men då dessa inte berör människooffer på något konkret sätt har jag inte tagit med dessa källor i mitt arbete.

De källor jag kommer att använda mig av består alltså av främst av två delar som härrör från i huvudsak två regioner. Den första är de ovan nämnda historiska fragment författade huvudsakligen av grekerna Posidonius, Strabo och Diodorus Siculus, samt den romerske blivande kejsaren Julius Caesar, fragment vilka nästan uteslutande behandlar den galliska regionen. Dessa källor kompletteras med arkeologiska fynd främst i form av *Lindowmannen* och *Alvestongrottan*, fynd som gjorts framför allt på de brittiska öarna. Jag hävdar, liksom andra med mig (se t.ex. Hutton 1991 och Chapman 1992), inte någon total överensstämmelse mellan *alla* keltiska regioner, men jag menar att diskrepansen borde vara försumlig.

Problemen med de antika källorna, förutom att de är så få, är att de i mångt och mycket bygger på varandra. Posidonius nedtecknade sina observationer av kelter i kapitel 23 av det förlorade verket *Histories*, och det råder i den akademiska världen en allmän konsensus kring att Diodorus Siculus, Strabo och Julius Caesar lånade från och byggde på hans ursprungliga text (Lincoln 1991:184). Därav kommer ett annat problem, att det finns så få förstahandskällor. Posidonius text är visserligen förstahandsinformation men är tyvärr

¹ De skriftliga fragment från klassisk tid som specifikt rör keltiskt människooffer uppgår sammanlagt till uppskattningsvis 2-3 sidor.

förlorad; Julius Caesar skrev även han om kelterna på plats i sitt verk *De Bello Gallico*, men då hans syfte med verket kan anses vara att rättfärdiga sitt osanktionerade erövrande av keltiskt område, är trovärdigheten inte den högsta. Strabos *Geographia* är ett geografiskt verk om den kända världen under Strabos levnad, men Strabo har också fått kritik för sin källhantering, sin vetenskapssyn och det faktum att han lade stor vetenskaplig relevans vid Bland annat Homeros diktning. Diodorus Siculus är författare till en världshistoria kallad *Bibliotheca*. Verket har många förtjänster, däribland det faktum att han inkorporerade historia med geografi såväl som med kulturella inslag. Problemet är att det är tydligt att han inte har förstahandskunskap om mycket av det han nämner samt att han försökt sammanföra skilda historiska källor (däribland Posidonius) med muntliga traditioner.

De antika texterna är sålunda sällan baserade på förstahandsinformation, de är färgade av romersk politik samt av de grekiska och romerska kulturernas fördomar och antaganden om en ”primitiv” kultur. Man bör hålla i minnet att författarnas syn är färgad av ett centrum/periferi-tänkande där de själva är de som står i centrum och kelterna är de främmande i periferin. Encyclopaedia of Religion (Eliade 2005:149) menar dock att källorna trots svårigheterna inte saknar värde, då mycket av innehållet kunnat verifieras av de senare iriska och brittiska källorna. Jag har inte fördelen av att kunna gammalgrekiska och latin och kan följaktligen inte läsa de antika källorna på originalspråk; jag har istället valt att läsa texterna i engelsk översättning, hämtade från ett verk med källmaterial speciellt sammanställt för att underlätta keltiska studier; *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales* redigerat av J.T. Koch.

De arkeologiska källor som är relevanta för mitt arbete är *Lindowmannen* och *Alvestonfynden*, två arkeologiska fynd som, även om de ensamma inte bevisar något, i hög grad pekar mot en kult där människooffer ingick. Lindowmannen hittades 1984 mumifierad av garvsyror i en mosse utanför Manchester och man daterar hans död till omkring vår tideräknings början, samtida med romarnas erövringsförsök av brittiska öarna. Det anmärkningsvärda med mannen är att han verkar ha gått en trefaldig död till mötes (kraftigt våld mot huvudet, strypning samt avskuren hals), han verkar ha varit högt uppsatt baserat på kroppens skick och utseende, och det kanske mest talande för offertesens; i hans magsäck hittades spår av den heliga misteln som användes i religiösa sammanhang (Brunaux 1988:134f).

I en grotta i Alveston nära Bristol i England hittades år 2000 resterna av 150 människor som antas ha dött vid tiden för det romerska erövrandet. Teorierna är att offren kan ha dött i strider med romerska soldater eller att de kan ha blivit offrade, klart är dock att kvarlevorna indikerar kraftigt våld mot huvudet. Ett fynd av ett mänskligt lårben som klyvts på ett karakteristiskt sätt för att komma åt märgen inuti, anses som ett bevis för att kannibalism skulle ha förekommit. Arkeologen Mark Horton, och andra med honom, menar att detta skulle kunna tyda antingen på extrem svält eller en religiös ceremoni för att blidka gudarna i tid av nöd (University of Bristol 2001).

Problemet med de arkeologiska källorna är att de liksom de skriftliga är förhållandevis få till antalet, dessutom kan man även om man vet att människor bragts om livet aldrig veta säkert *varför* detta skett. Brunaux menar dock att man nog inte kan finna en starkare indikation på människooffer än *Lindowmannen*, med bevis för en trefaldig död och spår av ceremoniella örter kvar i magsäcken (Brunaux 1988:136). Marianne Görman (1987:12f) diskuterar i sin avhandling om nordisk och keltisk religion en del forskares motstånd mot att använda skriftlöst material, då de menar att man inte kan skriva religionshistoria utan levandegörande texter. Jag menar liksom Görman att en kombination av skrifter och skriftlöst material kompletterar varandra, och även om den tvärvetenskapliga forskningen är mer accepterad i dagens forskningsklimat anser jag att problemen med att synkronisera skriftlösa källor med en stringent religionsvetenskaplig metod kvarstår.

Det material jag har att arbeta med är alltså ett fåtal klassiska texter, som är politiskt och på andra vis färgade, i de flesta fall andrahandsbeskrivningar, samt ett lika sparsamt antal arkeologiska fynd som kan anses stödja människooffer-kulten. Då keltiska studier till sin natur ofta är tvärvetenskapliga för att vara fruktsamma kommer jag som ett supplement att använda mig av sekundärkällor i form av litteratur som skrivits *om* kelterna, då jag måste förlita mig på experter med bättre kunskaper än mina egna inom de arkeologiska, antropologiska och historiska fälten. Här har Barry Cunliffe (historia och arkeologi), Jean-Louis Brunaux (arkeologi) och Malcolm Chapman (antropologi) varit huvudsakliga referenser. Jag inser problemen med att ta sig an ett så magert material, men jag är liksom Görman förvissad om att slutsatser kan dras då man bjuder in andra discipliner i undersökningen.

4. Bakgrund

Jag ger här en kort bakgrund till kelterna som folk, keltisk historia och religion, samt en kort översikt av vad man vet om det eventuella keltiska människooffret.

4.1 Kelterna

Keltiska studier består till stor del av en korsbefruktning av olika vetenskapliga discipliner som var och en bidrar med sina pusselbitar. De viktigaste i denna tvärvetenskaplighet är filologisk historia (studiet av historiska texter), arkeologi och lingvistik, där det finns förhållandevis mycket forskning. Den forskning som finns från ett religionsvetenskapligt håll, använder sig till stor del av källor från de förut nämnda disciplinerna (Jensen et.al. 1994:125).

Kelter, även omnämnda som galler eller barbarer (Chapman 1992), avser i vardagligt tal det indoeuropeiska folk som var framstående i mellersta och södra Europa under den ungefärliga tidsperioden 700 f.v.t. – 400 e.v.t. De var utbredda över ett område som motsvarar brittiska öarna och Spanien i väster till nuvarande Turkiet i öster, med Medelhavet som södra gräns och mellersta Tyskland som ungefärlig utpost mot norr (se bilaga 1). Nutida etniska grupper som kan kalla sig keltiska är de som återfinns i Wales, Bretagne, Irland och Skottland, sålunda de områden där man fortsatt har rester kvar av den keltiska språkfamiljen (Chapman 1992:1). Dock finns det problem med detta sätt att tala om kelter som en enhetlig folkgrupp. De människor och kulturer som historiskt påstås ha tillhört de keltiska hade exempelvis inget gemensamt styre, ingen överensstämmande religion och egentligen ingen enhetlig kultur. Chapman menar att myten om kelterna som ett enhetligt folk har uppkommit framför allt ur mötet med andra starka kulturer, såsom de grekiska och romerska högkulturerna (Chapman 1992:2f).

De antika kulturerna strävade efter att stärka och bevara sin egen samhällsstruktur, och i den processen ingick att definiera ”barbarerna” eller kelterna som något enhetligt främmande och stötande, helt skilda från dem själva. Dessa mäktiga centraliserade kulturer, som dessutom besatt makten av ett utvecklat skriftspråk, sorterade och kategoriserade sålunda mindre sofistikerade grupper utan möjlighet (eller önskan!) att ge sin egen synvinkel på hur de framställdes. På så sätt både neutraliserades såväl som sammanfördes de ur denna synvinkel svagare grupperna till ett enda exotiskt och kulturellt underlägset folk (min tolkning). Värt att

notera är att lingvistiskt stammar ordet ”kelter” från *keltoi* som betyder just ”främlingar” eller ”dolda”, ytterligare en faktor som talar emot att kelter var ett enhetligt folk.

Detta synsätt kan sägas fortsätta genom historien fram till nutiden (från greker och romare via anglosaxiska erövrare till dagens motsättning mellan det engelska och den gamla inhemska kulturen), i det att dessa kulturmöten haft en kontinuitet och i hög grad påverkat och fortfarande påverkar vad angränsande kulturer anser vara ”keltiskt”. Chapman menar att kontinuiteten inte ligger i gemensamma drag hos ett påstått keltiskt folk, utan i kulturmöten som hela tiden bekräftar myten om *de primitiva* och *annorlunda* (Chapman 1992:2f).

4.2 Keltisk historisk överblick

Keltisk historia kan sägas börja någon gång under sen bronsålder i slutet av andra årtusendet f. kr., med en protokeltisk kultur som arkeologer knyter till gravfält i centrala Europa. Detta övergår under 700-talet i det som kallas *Hallstatt*-kulturen (en utvecklad krigararistokrati som kännetecknas av användningen av järn istället för brons) som i mångt och mycket kan sägas vara, om inte keltisk, så definitivt förstadiet till den keltiska kulturen (Görman 1987:21f). Efter Hallstatt följer ca 450 f.v.t. *La Tène*-kulturen, som var den utbredda keltiska högkultur under europeisk järnålder som fanns kvar fram till erövring och romanisering under hundratalet före vår tideräkning (i nuvarande Storbritannien under hundratalet *efter* vår tideräkning), och i vissa områden även senare (Görman 1987:22f). *La Tène* är den tidsperiod som de flesta förknippar med kelter och kulturen hade sin största utbredning under 300-talet f.v.t. Kelterna blev sedan undan för undan svagare genom påtryckningar från bland annat germaner och romare, tills Gallien (nuvarande Frankrike) till slut föll under romerskt styre.

Järnålderns kelter bestod av olika små självstyrande stammar, och stammarna organiserade sig som regel aldrig i större riken med en gemensam härskare. Kelterna var inriktade på jordbruk, jakt och boskapsskötsel, och levde i små bosättningar. Kungar, stormän och druider delade på den politiska makten i det keltiska samhället. Inte förrän på 100-talet före vår tideräkning började man organisera sig i omgärdade stadsliknande befästningar (latin *oppida*), och dessa utvecklades med handel och hantverk till ett mer komplext socialt samhälle. I vissa fall lever fortfarande dessa första keltiska städer kvar, exempelvis är både Lyon och Paris sådana gamla *oppida* (Harrison u.å., Görman 1987:22).

4.3 Keltisk religion

De problem man står inför med definitionen av ”det keltiska”, möter också vid en definition av keltisk religion. Det kan inte sägas finnas en enhetlig religion över hela det keltiska området, eller ens gemensam för de stammar som avses och som talade någon form av keltisk dialekt. Däremot kan man se många gemensamma drag i de olika stammarnas religioner, såsom polyteismen (som förstås var allmän i Europa under järnåldern), likartade högtider, ritualer och gudar, även om gudomarna till den allra största delen var lokala och okända utanför stammens område.

Det finns dock ett fåtal pankeltiska gudar som är återkommande, och bland dem är den viktigaste *Lugh* eller *Lugus*, en gud (i irländska myter definieras Lugh tidvis som en hero) som framställs som en allkonstnär och som romarna förknippade med Merkurius. Lugus är en gud som styr över konstarter och hantverk, och beskrivs i den iriska litteraturen som *samildánach* ”skilled in many arts together” (Görman 1987:39). Man kan lätt förstå den romerska kopplingen till Merkurius som Lugus ofta delade attribut med i form av den ungdomlige, nakne i sällskap med en tupp, bagge eller sköldpadda, även om han dessutom framställdes på andra sätt i konsten. Förutom att Lugus flitigt förekommer både i antik litteratur och i arkeologiska fynd, återfinns han även i Ortsnamn (exempelvis *Lugudunum*/Lyon) samt i den tusen år yngre irländska litteraturen (Jensen et.al. 1994:126). Utöver Lugus finns dock flera hundratals gudar omnämnda i källorna (romerska skrifter, medeltida irisk litteratur, inskriptioner på arkeologiska artefakter), och de allra flesta omnämmanden är engångsföreteelser. Panteon består i övrigt av mäktiga modergudinnor, himlagudar och ktoniska gudar knutna till en underjordisk tillvaro med en separat ktonisk kult. Man har av denna mångfald dragit slutsatsen att den keltiska kulturen framför allt var lokalt förankrad och kopplad till de olika stammarna (Eliade 2005:152), och detta kan väl sägas vara ytterligare en indikation på att kelterna inte var något enhetligt folk med en gemensam nationell identitet.

En central roll i keltisk religion innehade *druiderna* som var ett slags prästerskap som förvaltade den keltiska andligheten med myter och förrättandet av ritualer, dessutom hade druiderna både pedagogiska och politiska funktioner i det att de fungerade som lärare samt dömde i tvistemål. Druiderna nämns av Julius Caesar och Strabo, där deras funktion bland annat beskrivs som naturfilosofiska präster. Druiderna hade en lång utbildningsväg (de antika

källorna pratar om en 20-årig utbildning), men deras traditioner var muntliga och är därför förlorade för eftervärlden. Detta beror inte på att de inte hade möjlighet föreviga sin kunskap; de använde sig av det grekiska alfabetet vid aktiviteter som ansågs profana, exempelvis handel. De var förvissade om att den heliga kunskapen inte skulle nedtecknas utan hållas hemlig och istället traderas muntligen från mästare till elev (Brunaux 1988:62). En möjlig tolkning är att detta synsätt var något som uppkom i kulturmötet med greker och romare, för att bevara och skydda keltiska sedvänjor.

Betydelsefulla var också de stora högtiderna som kan sägas följa årstiderna; *beltane* i maj, *lughnasad* i augusti, *samhain* i november och *imbolc* i februari. De viktigaste av dessa var samhain och beltane, då portarna till andevärlden påstods stå öppna och då människor fick vara på sin vakt (Davidson 1988:38). I keltisk föreställningsvärld var själen något heligt och oförstörbart som efter döden antogs reinkarnera, men det är oklart om det var reinkarnation till en ny fysisk kropp som avsågs eller en övergång till ett annat plan än det fysiska. Enligt Caesars och Diodorus skrifter flyttade själarna vidare till andra kroppar och liv, enligt Lucan och Mela färdades själarna till ett underjordiskt paradiset där de återförenades med sina förfäders själar (Brunaux 1988:47f). Klart är att det fanns en tydlig ktonisk kult som framför allt är belagd för Gallien, och det är möjligt att båda trosföreställningarna existerade som varianter.

De antika källorna hävdar att kelterna inte hade tempel eller andra heliga byggnader i speciellt stor utsträckning, utan betonar att kelterna (druiderna) ofta förrättade sina ceremonier i naturen vid källor, på höjder eller i lundar (Cunliffe 2013:352). Keltiska tempel av olika utformning blev dock mer vanligt förekommande från och med tidig La Tène-tid (Brunaux 1988:30f), och Cunliffe menar att de platser där helgedomar uppfördes var sådana där många samlades och där druider och vanligt folk möttes under ceremonierna (Cunliffe 2013:352).

En vitt spridd allmän uppfattning om att megaliternas stencirklar (exempelvis Stonehenge) var keltiska helgedomar är helt felaktig, då modern dateringsteknik visat att stencirklarna tillkommit cirka 2500 år tidigare under neolitisk tid. Chapman (1992:208f) diskuterar hur denna vanföreställning kan härledas till okunskap (ursprungligen av de erövrande anglosaxarna), ett romantiserande kring kelter och de stora stenmonumenten, samt hur nyandliga rörelser befäster denna uppfattning i nutiden. Chapman pekar på det ironiska i att även seriös facklitteratur om kelter (hans egen inkluderad) diskuterar och/eller illustrerar

stencirkorna, om så bara för att vederlägga kopplingen som blivit så tätt sammanknuten med det keltiska i gemene mans uppfattning.

Tredelningen var ett viktigt symboliskt tema i den keltiska andligheten, precis som den är i många indoeuropeiska religioner. Tredelningen är något som återkommer universellt i religioner men den verkar ha varit särskilt viktig för kelterna där den uttryckte helhet och omnipotens (Eliade 2005:151). I ikonografi och i keltisk litteratur kom den bland annat till uttryck i förhållandet *druid – vatis - bard* (ung. präst - skriftlärd profet – poet/historiker), som alla hade skilda roller i kulten. Olika gudar avbildades med tre ansikten eller huvuden, Lugus avbildades med tre fallosar eller triader av modergudinnor i tre olika skepnader (ibid.).

Inom keltisk trosföreställning finns även en mytologi som till viss del kan skönjas i det betydligt yngre nedtecknade irländska materialet (Davidson 1988:199), och det var framför allt bardernas uppgift att förvalta och förmedla mytologin. Kulten bestod till stor del av offer i skiftande former, man offrade inför allt som var viktigt för samhället eller individen, exempelvis vid sådd, inför strider, resor och dylikt. Offret kunde komma i skiftande former såsom växter, djur, människor, keramik och metall, beroende på situation (Brunaux 1988:48). Vattendrag, sjöar, mossar och liknande ansågs besjälade och hade ofta en gudom knutet till sig som föranledde votivoffer (Görman 1987:44f), och vissa växter och träd ansågs heliga eller besitta speciella krafter, exempelvis mistel, ask och ek.

Källorna visar att *divination* (att tyda tecken för att kunna förutse framtiden samt få reda på gudarnas vilja) innehade en väsentlig roll i kulten och att den utfördes genom olika slags offer, främst djuroffer men också människoeffter. Man offrade alltså inte bara för att blidka gudarna, utan använde offren för att nå ny kunskap genom att läsa i inälvor, blodmönster eller i analyserandet av en dödskamp (Brunaux 1988:129).

4.4 Keltiskt människoeffter

Att det förekom människoeffter bland kelterna är något som tidvis ifrågasatts, bland annat menar vissa forskare att bevisen är för svaga och att mycket kan anses vara propaganda från de antika erövrarna. Dock anser jag i likhet med många andra med mig (se Cunliffe 2013:352, Brunaux 1988:136, Lincoln 1991:176ff) att förekomsten av människoeffter kan anses som högst trolig i ljuset av de källor av historiska texter och arkeologiska fynd som finns

tillgängliga. Däremot pekar de få arkeologiska fynden och de sparsamma texterna på att människooffer var något som utfördes sällan (Brunaux 1988:136), antagligen mer sparsamt än vissa av källorna vill göra gällande. Det man kan ifrågasätta är beskrivningarna av hur offren gått till, då källorna är färgade av politik och fördomar om en främmande kultur, och då många av källorna är andrahandsbeskrivningar. Bland de antika källorna finns Posidonius (fragment), Diodorus Siculus, Strabo och Julius Caesar, och av dessa källor är många för lika för att vara oberoende av varandra och de sistnämnda antas allmänt bygga på material från Posidonius (Lincoln 1991:184).

Bland de viktigaste arkeologiska upptäckterna finns fynd som "*Lindowmannen*" under 1980-talet, mänskliga förmodade fundamentoffer (offras och appliceras i grundfundamenten vid uppförandet av en betydelsefull byggnadskonstruktion), och fyndet år 2000 av en massgrav för 150 personer som uppvisar tecken på att ha blivit rituellt offrade i en grotta i Alveston i England (Brunaux 1988:134ff, University of Bristol 2001). Problemet med de arkeologiska källorna är att det oftast inte finns något sätt att utröna om människor avrättats av världsliga skäl såsom brott eller rättsskipande, eller alternativt som en del av ett rituellt religiöst utövande (Davidson 1988:62). Trots detta pekar källorna sammantagna på ett mer eller mindre utbrett bruk av människooffer i den keltiska sfären, och jag kommer nedan att utförligare behandla källornas utsagor.

5. Teoretisk anknytning

Jag kommer här att kort redovisa tidigare forskning, både vad gäller ritteori och keltiska studier. Jag kommer att redogöra för teorier som är relevanta för mitt arbete och vilka jag har tänkt använda mig av, samt positionera mig och min undersökning i den forskning som har gjorts. Jag kommer att utgå ifrån ett funktionalistiskt/strukturalistiskt synsätt i mitt arbete, då jag i min uppställda hypotes förutsätter att det keltiska människooffret kan grundas i en vilja att upprätthålla samhället och samhällsordningen som man kände dem.

Denna hållning företräds tidigt av Robertson Smith (f. 1846), som ansåg att religion inte kan definieras utifrån myter och trosföreställningar utan måste ses i ljuset av dess ritualer. Ritualerna existerar för att upprätthålla samhällsstrukturen och välmåendet i samhället och hade inte alls primärt till uppgift att frälsa själar, som många som såg myten som det primära

ansåg (exempelvis Tylor). Smith såg offrandet (sacrifice) som en gemenskap eller ett förbund mellan människa och gudom som helgade den sociala samvaron; ritualen var den grundläggande förutsättningen för skapandet och upprätthållandet av samhället och den sociala grupptillhörigheten. (Bell 1997:6)

Sociologen Emile Durkheim (f. 1858) ansåg, i likhet med Smith, att kärnan i religion är heligheten i kollektivets kraft över individen och att riterna bekräftar den sociala gemenskapen. Grundläggande för Durkheims syn på religion var också dikotomin mellan *det heliga* och *det profana* (Bell 1997:24). James Frazer (f. 1854) var elev till Smith, och utvecklade teorierna om ritualen som primär agent. Frazer utarbetade en teori som utgick ifrån att alla ritualer i botten grundade sig i den universella myten om en gudoms/sakral kungs död och återuppståndelse (se Akitufestivalen i Sumer, egyptisk skapelsemyt m.m.), något som skulle symbolisera såväl som säkra fruktbarheten och samhällets fortlevnad (Bell 1997:6). Frazer hänförde all mytbildning, ritualisering och folklöre till detta tema, något jag anser vara väl förenklat med tanke på diversiteten hos olika kulturer, myter och riter. Clyde Kluckhohn framförde kritik mot diskussionen om vilket som kom först, myt eller rit, och menade att det finns klara bevis för en mängd olika förhållanden myt och rit emellan, och satte därmed punkt för den långvariga debatten kring myt, rit och ursprung (Bell 1997:8).

Antropologen Radcliffe-Brown (f. 1881) menade, inspirerad av Durkheim, att religiösa ritualer fyllde en funktion som bidrog till att upprätthålla det sociala systemet, och menade att ett sätt att studera riter är att undersöka vilket syfte de har. Han talade om begreppen *funktion*, *mening*, och *social effekt* och avsåg då att undersöka vilket syfte riten har, vad den symboliserar och vilka sekundära effekter den har för samhället. Det primära i ritualen (basen för hans teori) definierar han som att man tillskriver objekt och tillfällen rituellt värde. Dessa har ett stort socialt gemensamt värde som knyter samman människor och grupper, eller symboliserar detta. Han hävdade att hans teori med viss anpassning är applicerbar på ritual, religion och magi i allmänhet i olika typer av samhällen (Radcliffe-Brown 1939:52), något som ligger nära min egen utgångspunkt och som jag därför är benägen att hålla med om. Radcliffe-Brown underströk även svårigheten att kommunicera klart kring dessa saker och att det innebär att man bör studera fenomenet på plats, för att inte hänföras åt gissningar. Detta är förstås inte möjligt vad det gäller studiet av keltiskt människooffer men förutom detta är teorin, trots sin ålder, högst relevant.

En svaghet i teorin kan sägas vara att Radcliffe-Brown hävdade att samhällen med liknande uppbyggnad per automatik skulle ha liknande trossystem, och detta har föranlett en kritik jag är benägen att instämma i då han misslyckades med att bevisa detta förhållande under sin karriär (Bell 1997:33f).

Victor Turner (f. 1920) använde sig av begreppet *communitas* för att beskriva det ostrukturerade, kreativa och jämlika tillstånd (varken eller; betwixt and between) som enligt honom råder i den liminala fasen av en övergångsrit. Han lanserade sina teorier i främst *Betwixt and between: The Liminal Period in Rites de Passage* (1964) och i *The Ritual Process* (1968). Turner ser en dialektik i riten där motsättningen mellan struktur och antistruktur är det centrala i att skapa relationer mellan människor; *communitas* utvecklas i frånvaron av struktur och styr skapande, religion och symboler till skillnad från strukturens rättsliga och politiska sfärer (Bowie 2006:152ff). Turners arbete fokuserar här mest på övergångsriter, vilket skulle kunna ses som en parentes i min undersökning av en offerrit, men det som är relevant i Turners tankar för mitt arbete är hans fokus på samhället och den mänskliga gemenskapen som något som i högsta grad är beroende av och påverkas av religiösa riter.

Stausberg (2002:20f) talar om den brittiska antropologen Mary Douglas (f.1921) som ytterligare en ledande ritteoretiker, som framför allt har utmärkt sig genom teorierna i sin bok *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (1970) och genom sin apologetik rörande riter och ritualer. Douglas definierar riter och dess symboler som nödvändiga för den allmänna kommunikationen, och dess utarmande ses som ett hot mot en framgångsrik samhällig kommunikation. Hon menar att den avritualisering som pågår i vårt moderna samhälle inverkar negativt på kontakten med det förflutna, och att riter och dess symboler befrämjar en stabil social tillvaro, samhällig struktur och identitetsbildande. Douglas bygger vidare på Turners struktur och antistruktur med begreppen *grid* och *group* som representerar ordning, klassificering och symboliska system (*grid*) samt den alternativlöshet som kommer med trycket från en stor grupp (*group*) (Bell 1997:43).

Catherine Bell (f. 1953) byggde vidare på teorier och tankar om ritualen som samhällig stöttepelare från bland annat Durkheim och Lévi-Strauss. Bell menar att ritualen inte kan isoleras, utan att den måste sättas i ett komplext socialt sammanhang (Bell 1992:7f), samt att ritualen måste ses som en dubbelexponering; ritualen är en bild *av* verkligheten, men också en bild *för* verkligheten: "in itself for itself" (Bell 1992:14ff). Liksom Radcliffe-Brown relaterar

ritualen till funktion, mening och social effekt, strukturerar Bell ritualen kring begreppen *tanke* och *handling* (Bell 1992:16). Hon hävdar att i dikotomin mellan dessa båda måste det ursprungliga vara *tanken* i form av trosföreställningar, symboler och myter, då tanken är vad som styr och föranleder handlingen (Bell 1992:19). Bell har en mycket teoretisk utgångspunkt och grundar inte (till skillnad från så gott som samtliga av hennes föregångare) sina resonemang i observationer av rituella element, och jag anser att resultatet blir en tyngre, mer svårtillgänglig men samtidigt mer applicerbar teori.

Religionssociologen Martin Riesebrodt har under senare tid bidragit till teoribildningen kring religiös praxis, bland annat genom sitt arbete *Die Ruckkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"* från år 2000 (Stausberg 2002:23). Han arbetar utifrån premissen att religiös praxis är ett meningsfullt socialt handlande utfört av kompetenta aktörer, och att man genom analysen av denna praxis kan förklara religiösa fenomen. Riesebrodt talar om tre typer av religiösa handlingar: *interventionistiska*, *diskursiva* och *avledda handlingar* (vardagshandlingar som får ett religiöst sammanhang) . Han menar att den viktigaste av de tre är den *interventionistiska* som är central i religionen, och han beskriver den som ett medel att hantera kriser, förebygga risksituationer samt som medel att betvinga gudomliga makter. Han ger exempel på religiösa handlingar som bön, offer och divination och trots att han inte använder sig av ritbegreppet står det klart att det är ritualiserade handlingar och förhållningssätt han avser (ibid.).

Studiet av kelterna inom antropologin (som på 1800- och i början på 1900-talet främst var ett historiskt studium) upphörde nästan helt under 1920-talet, då Evans-Pritchard bland andra samtida antropologer förordade studiet av "historielösa" folk och lämnade Europa därhän. Under 1970-talet återupptogs studierna igen med ett lite annorlunda fokus där arkeologi och lingvistik samverkade, och där deltagande observation av samtidens "kelter" var en metod (Chapman 1992:4).

Studiet av kelter har dock inom antropologin alltid varit förbundet med historiska studier även om forskarvärlden inte förordat det, och socialantropologen Malcolm Chapman gör ett försök i sin bok *The Celts: the Construction of a Myth* (1992) att korsbefrukta keltiska studier med historia, etnicitet, lingvistik och arkeologi. Han utgår från kelternas påtvingade roll som ett folk i periferin; ett folk och en kultur som i historien och samtiden definieras inte utifrån sina egna förutsättningar, utan enbart i opposition till det välkända. Enligt Chapman kan man tala

om fem olika förklaringsmodeller för kontinuiteten i synen på kelter, men jag har tagit mig friheten att föra samman några av dem och reducera dem till tre:

- 1) Kelter är en biologisk ”ras”, och som sådan *ärver* man förutsättningar. Människor med keltiskt ursprung idag skulle alltså i allt väsentligt (biologi, socialt beteende, traderad kultur) likna sina förfäder. Enligt Chapman är denna objektiva syn på kontinuitet, trots att den är så gott som obefintlig i den antropologiska världen, vanlig i världen i stort.
- 2) De antika författarna reproducerade enbart *deras egen* uppfattning om hurdana barbarerna var beskaffade, oaktat hur barbarerna *verkligen* var. Efterföljande i historien kopierade sedan de klassiska utsagorna om kelterna, på grund av de antika författarnas prestige i medeltidens och renässansens Europa. Detta är högst troligt en del av förklaringen, om man beaktar den särställning Antiken och dess lärde har innehaft inom europeisk utbildning. Både greker och romare har dessutom velat upprätthålla och rättfärdiga sitt eget samhälle, och har i periferin funnit kelter med vanor och seder som var annorlunda än sina egna, och som därför framstod som främmande och underliga. Efterföljande lärde under medeltid och renässans har känt igen de perifera kelterna från sin egen tid i detta förhållande, och har sålunda bekräftat de klassiska utsagorna. *Kulturmötena* mellan å ena sidan en mäktig centraliserande kultur med en historieskrivning och å den andra en underlägsen löst sammanhållen kultur utan skriftlig tradition, är alltså vad som definierar kelterna.
- 3) Kelterna representerar i historien och i nutiden det som kan ses som gammaldags eller *förlegat*. Chapman menar att medan det historiskt varit skilda synsätt på vad som kan anses som modernt och förlegat, har det historiskt funnits en samstämmighet i synen på dikotomin mellan centrum (de moderna överlägsna kulturerna) och periferin (de förlegade kelterna).

(Chapman 1992:2ff)

Arkeologen och antropologen Barry Cunliffe (f. 1939) har i ett antal publikationer skrivit om kelter, druider och brittisk historia. Inspirerad av att det finns så få konkreta källor och att samtiden och historien tillskriver dem så många lager av falska attribut (Oliver 2013), har han i *The Ancient Celts* (1997) likt Chapman försökt skala av myter för att komma till kärnan av vad vi kan veta om järnålderns kelter och deras religionsutövning. Cunliffe har hamnat i blåsväder bland keltiskt intresserade för att han ändrat synen på bland annat druider, då han skalat av de konstruerade allmänna föreställningarna och visat på de utsagor och bevis vi har.

Vad gäller svensk forskning har Marianne Görman i sin doktorsavhandling (1987) jämfört skandinavisk och keltisk religion genom textstudium, historiekritik och arkeologiskt material, och kommit till slutsatsen att den skandinaviska religionen under yngre bronsålder var starkt influerad av keltisk religion. Hon pekar bland annat på likheter i kulten i allmänhet, i offerkulten och tydliga keltiska gudareferenser i det arkeologiska materialet.

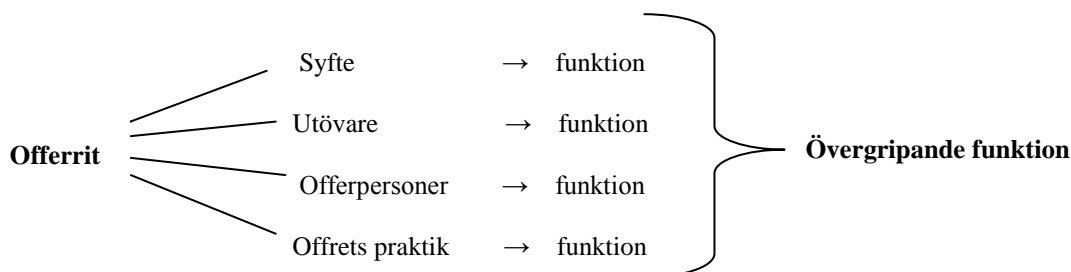
Jag kommer i min undersökning att vad gäller ritteori främst stödja mig på Radcliffe-Brown och Catherine Bell, två teoretiker skilda i tid men sammanlänkade i tanken. Jag ser det som fruktbart att i studiet av det keltiska människoeffret kunna växla mellan och även kombinera deras olika begrepp, den förres *function, meaning* och *social effect* och den senares *thought and action*. Begreppen har tidvis fått kritik från andra håll och andra skolor än de strukturalistiska och funktionalistiska (se t.ex. Hutt (2009) i *Catherine Bell and her Davidsonian critics*), men då jag huvudsakligen kommer att använda begreppen som ett bollplank till hur man kan förstå källorna, föranleder det ingen djupdykning i kritiken. Jag kommer även att använda mig av den eklektiske Chapman och hans postmoderna syn på hur bilden av kelter i allt väsentligt påverkats av deras roll som ”de främmande”, då jag anser att detta på ett bra sätt belyser problemen med källorna och nutidens exotiska syn på kelter och deras sedvänjor.

6. Analys

Jag har valt att tematisera mitt material för att lättare kunna se nyanser av funktion i riten, och de olika kategorier jag kommer att undersöka i min analys är 1) *Syfte*, där jag återger vid vilka tillfällen riten genomfördes och vad den syftade till; 2) *Utövare*, där jag undersöker personerna som ledde offerriten; 3) *Offerpersoner*, där jag kommer att redogöra för vilka personer som utvaldes till offer, och 4) *Offrets praktik*, där jag redogör för vad vi vet om hur offrandet gick till. Jag kommer inte att behandla offrets *mottagare* i en egen kategori, något som förstås vore önskvärt för att peka på transcendenten i offerriten; jag kommer däremot att beröra det inbäddat i de andra kategorierna. Trots att det i materialet är tydligt att det existerar en transcendent mottagare, säger källorna så väldigt lite om den att jag helt enkelt inte ansett det fruktbart.

I studiet av vart och ett av de fyra teman jag analyserar kommer jag att relatera till en femte övergripande kategori; funktion. Det jag anser mig ha utläst om funktionen i de olika kategorierna diskuteras sedan i resultatdelen. Där sammanför jag mina resultat till en övergripande tolkning av människoeffrets funktion i det keltiska sammanhanget.

Analys-schemat ser alltså förenklat ut enligt nedan:



Jag kommer fortlöpande att relatera min analys till teorin i form av Radcliffe-Brown, Bell och Chapman, i de fall det finns anledning till detta. Jag har valt att inte behandla textkällor och arkeologiska källor för sig, då jag ser en vinst i att låta dem belysa varandra och min analys på ett tydligare och mer direkt sätt. Jag kommer inte heller att i någon större utsträckning återge direkta citat, detta för att läsningen ska underlättas.

6.1 Syfte

Vid frågan om vid vilka tillfällen eller för vilka syften människooffer praktiserades får man i de antika texterna lite olika svar, eller inga svar alls. Klart står emellertid att det fanns ett antal olika syften med människooffret, samt att det handlar om både en privat och en offentlig offerkult (Brunaux 1988:129).

Diodorus talar om människooffer i anslutning till divination (Diodorus V:31), och anger att profeterna (*vatis*) använder sig av människooffer för att förutsäga framtiden vid särskilt viktiga spörsmål. Han specificerar dock inte vad sådana spörsmål kunde tänkas bestå i. Även Strabo nämner i förbigående divination vid ett par tillfällen i samband med människooffer, men ger inga explicita tillfällen då det praktiserades (Strabo IV:4). En ledtråd återfinns dock i Diodorus text, där han skriver att framtiden kan utläsas av fåglars läten och flykt, men ”when seeking knowledge of great importance, they use a strange and unbelievable method: they choose a person for death” (Diodorus V:31 i Koch1995:13). Brunaux tolkar detta som att vid divination av privat karaktär var det tillräckligt att använda sig av fåglar och att då en nations öde stod på spel krävdes ett högtidligare människooffer (Brunaux 1988:129). Även Caesar skriver att människooffer traditionellt användes för statens behov, men han ger inget konkret exempel på vad dessa statliga behov skulle kunna bestå i (Caesar IV:16).

Fyndet i Alvestongrottan kan emellertid kasta lite ljus över dessa behov; i en populärvetenskaplig artikel av James Owens (2009) menar arkeologen Mark Horton, som hade ansvaret för utgrävningen, att de cirka 150 människor som återfunnits kan ha offerats för att hindra den romerska erövringen av brittiska öarna. Jag finner detta vara en rimlig förklaring om det är så att fynden i grottan verkligen offerats, eftersom det stora antalet offer och indicierna på kannibalism pekar mot exceptionell fara som kräver exceptionella åtgärder. Ingen annanstans finns detta förfarande belagt vilket antyder att det var det sista stora motståndet, och dateringen matchar romarnas erövring av Storbritannien. Horton utesluter dock inte att människorna kan ha dödats i strid, och att kannibalismen är ett utslag av extrem hungersnöd på grund av belägringen (ibid.). Jag finner dock inte denna förklaring speciellt trolig då det skulle behövts ganska många kroppar för att råda bot på svält och alltså borde fler fynd än det enda gjorts. Enligt Chapmans sätt att se på historieskrivning kan man här finna en tendens till att dra förhastade slutsatser om kelterna och deras vanor, då ett enda

kluvet lårben bland ca 150 människoskelett ska antas bevisa kannibalism som lösning på svält bland ”barbarerna”.

Bells teori om tanke och handling kan appliceras på så kallade ”statliga offer”, då tanken eller tron är det som utgör grunden för vilka handlingar som kommer att vidtas (Bell 1992:19). I ett fall som det tänkta i Alveston, blir tanken att högre makter har möjlighet att skydda folket, men att det krävs en motprestation som här består i offret. Och då det är ett stort gudomligt ingripande som behövs då ett helt samhälles fortlevnad står på spel, blir följaktligen offret stort och spektakulärt; *do ut des*. Helt i enlighet med Bells tankar blir riten en bild *av* verkligheten (vad som händer med det keltiska folket) och även en bild *för* verkligheten (vad folket ber om genom riten).

Ett par texter av Servius och Placidus som antas ha samma källa (Brunaux 1988:132) påvisar också människoeffret som ”scapegoating”, det vill säga att en person väljs ut för att ta på sig en hel grupps (exempelvis folk, stad, stam) synder och orenheter, och som genom att offras till gudarna kan frita samfundet från skuld. Detta förfarande är välkänt världen över och har utövats av olika kulturer i olika tider (se azteker, greker mm), men man har i detta fall ifrågasatt om det är en lokal rit för området eller om det är en rit av mer allmänt keltiskt ursprung som beskrivs (Brunaux 1988:132).

Servius beskriver hur det gick till i Marseille vid ett epidemiskt utbrott, där en av de fattiga erbjöd sig att rädda stadsborna. Han berättar att den fattige därefter i ett helt år blev omhändertagen av staden innan han blev krönt och leddes genom staden för att förolämpas och förbannas innan han kastades i havet. Placidus berättelse är marginellt annorlunda, där väljs den fattige och övertalas/mutas av staden att offra sig, och personen stenas senare till döds av massorna. Det handlar alltså om ett ställföreträdande offer; en person utses för att hjälpa den stora massan. Något jag finner anmärkningsvärt med dessa passager är att det inte talas om varken druider eller profeter utan att det är folket i stort som verkar vara aktörer, även om det naturligtvis kan vara så att det i texterna inte är explicit vem som styr folket i riten. Jag anser dock att avsaknaden av omnämmanden om druiders och profeters roll (som i andra källor är framträdande) skulle kunna peka på att det faktiskt handlar om en lokal rit utan det keltiska sammanhang som bland annat Brunaux finner för troligt (Brunaux 1988:132).

Diodorus talar om att offra till gudarnas ära, och vikten av att ge dem de offer som de föredrar (Diodorus V:31). Caesar ger ytterligare exempel på tillfällen då människoeffret praktiserats

privat, något som sker vid allvarliga sjukdomar och då man befinner sig i fara vid strid (Caesar IV:16).

Vad gäller funktion kan man alltså urskilja några olika kategorier: Man offrade människor till *gudarnas ära*, för att *förutspå* framtiden, som *botgöring*, vid *sjukdomar* och vid *fara i strid*, samt för *statens behov*. Källorna sammantagna indikerar sålunda att människooffer utfördes av olika anledningar, samt att det inte var något som gjordes lättvindigt utan huvudsakligen då det gällde saker av stor betydelse, möjligtvis för samhället i stort. Detta stämmer väl överens med Radcliffe-Browns tankar om att det är positiva och negativa riter som håller liv i ett samhälls sociala värden (Radcliffe-Brown 1939:56).

6.2 Utövare

Rörande den druidiska närvaron vid offerceremonierna råder konsensus texterna emellan (bortsett från de ovan nämnda exemplen från Marseille av Placidus och Servius); Caesar beskriver i *Bello Gallico* (VI:16) att druider deltar, och i ett annat stycke (VI:13) berättar han att druider har ansvar för offerritualen, både vid allmänna och privata offerceremonier. Möjligtvis kan man läsa in att Caesar här avser den nordiska betydelsen av *ritual*, den fastställda ceremoniordningen, vilket skulle förklara närvaron av *vatis* som också finns belagt i texterna, exempelvis hos Diodorus som beskriver några uppgifter (avrättandet och divinationen av offret) denne har att utföra i riten (Diodorus V:31). En liknande överseende funktion som Caesar beskriver verkar druider ha hos Diodorus, som berättar att offer aldrig utfördes utan att en druid *närvarade* eftersom kelterna ansåg att offer enbart skulle utföras av män som hade erfarenhet av det gudomliga och ”talade gudarnas språk” (Diodorus V:31). Även Strabo hävdar att folket inte offerar utan druider (Strabo IV:4). Så där druider tydligen enligt texterna innehade en övervakande roll kan man möjligtvis läsa ut att profeten var den praktiska utföraren, något som Cunliffe också finner troligt (Cunliffe 2013:343).

Druidernas och profeternas närvaro kan sägas fylla en ställföreträdande funktion, där några få med speciella krafter och förmågor får ta på sig uppgiften och äger folkets mandat att rättfärdiga, och rätt genomföra, kulthandlingen. På det viset kan inte vem som helst besluta om eller genomföra offer, något som naturligtvis inte hade fungerat i ett välordnat samhälle. Här träder druider in i sin roll som domare, och liksom Brunaux menar jag att det keltiska samhället fortfarande befann sig i den fas där rättsskipandet lyder under gudomliga lagar till

skillnad från civila (Brunaux 1988:129f). Detta kan länkas till Radcliffe-Browns teorier om ritens funktion, mening och social effekt, där funktionen kan ses som avlägsnandet av brottslighet, druiden gör genom ritens funktionen meningsfull genom att förvandla den till ett offer som kommer alla till gagn och slutligen blir den sociala effekten den att samhället kan upprätthållas genom att eliminera kaosskapande element i den sociala strukturen. Druiden (och profeten) är alltså den som skapar en mening med ritens funktion, den som skapar en mening ur kaos.

6.3 Offerpersoner

När man tittar närmare på vilka det är som utses till offer stöter man på lite olika förklaringar, där de skriftliga och de arkeologiska källorna inte är helt samstämmiga. Flera antika källor (Diodorus V:61, Caesar VI:16, Strabo IV:4) uppger att det är kriminella som i första hand används till offerritualen, Strabo beskriver hur druiderna i sin roll som domare dömer mördare till döden och hur detta säkerställer samfundets närmsta framtid (Strabo IV:4) genom att tillhandahålla personer att offra. Caesar bekräftar detta genom att tillägga att gudarna *föredrar* kriminella offer men han har dessutom ett tillägg i sin beskrivning som saknas hos de övriga antika författarna, där han klargör att om kriminella offerkandidater saknas offras även oskyldiga människor (VI:16).

Diodorus pratar om ”evil-doers” såväl som krigsfångar som frekventa gåvor till gudarna (Diodorus V:61), men enligt Brunaux (1988:130f) är det inte speciellt troligt att alla krigsfångar offrades då slavar var värdefull arbetskraft och mängden krigsfångar skulle ha inneburit ett orimligt antal människoeffter med avseende på de få omnämningarna i historien och de enstaka fynd som gjorts. Diodorus beskriver ett tillfälle där unga, vackra och starka fångar väljs ut för offerritualen och detta är antagligen närmare sanningen; några få får representera gruppen så att samfundet kan ha fortsatt nytta av övriga krigsfångar. Värt att notera är dock Lincolns anmärkning att då det keltiska samhället inte krävde arbetskraft i någon större utsträckning, skulle både krigsfångar och kriminella utgöra ett problem för samfundet att husera, föda och skydda sig emot (Lincoln 1991:183).

Något som talar för att offerandet av kriminella faktiskt var det vanliga är att förfarandet inte är främmande för Europa under denna tid; germaner och skandinaver hade ett liknande tillvägagångssätt, greker och romare dödade även de kriminella även om de i mångt och

mycket sekulariserat ritualen och förvandlat den till en juridisk handling (Brunaux 1988:129). Detta går i linje med Bells teorier om att riter inte bara ska ses i ett religiöst sammanhang; grekerna och romarna stöpte om den rit som förut återfanns inom en religiös kontext till en lika betydelsefull samhällelig rit. Brunaux påpekar det absurda i att Diodorus verkar vara överraskad över det primitiva förfarandet, när grekerna själva samtidigt avrättade samma grupper av människor, och inte alltför långt bak i tiden även för religiösa ändamål (ibid.). Detta är ett exempel på den syn på ”de främmande” som Chapman beskriver enligt förklaringsmodell två ovan, där de antika författarna vill rättfärdiga sitt eget samhälle genom att i perifera folk se det främmande och barbariska. Även Chapmans teori om hur perifera folk (perifera för de antika högkulturerna) representerade det förlegade, kan ses i detta exempel där Diodorus förfasas över kelternas primitiva seder och bruk (Chapman 1992:2ff). En möjlig tolkning är att för Diodorus framstod detta enbart som förbluffande gammaldags, ett bruk som hans egen kultur för länge sedan moderniserat och inte längre förknippade med religion.

De arkeologiska källorna visar tidvis en annorlunda bild, även om mossoffer eventuellt kan peka i samma riktning som de klassiska källorna med en kriminell handling som urvalskriterium. British Museum (u.å.) anger dock på sin hemsida att vid analys av Lindowmannen framkom att han förmodligen var en ung man av hög status, som av yttre tecken att döma inte hade haft ett fysiskt ansträngande arbete. Han hade välskötta naglar, välklippt hår och skägg som eventuellt var färgat, och han hade precis ätit en middag. Detta sammantaget pekar mot att det var en man i den högsta klassen, inte någon kriminell som skulle straffas eller elimineras från samhället, utan någon som offrades av andra orsaker.

Även i de tidigare nämnda texterna av Servius och Placidus om det ställföreträdande offret i Marseille, ser vi exempel på andra offerpersoner än de mest frekvent omtalade krigsfångarna och kriminella. Här har vi att göra med fattiga personer som står utanför samhället som antingen frivilligt offras i utbyte mot belöningar eller väljs ut mot sin vilja. Det blir dock i dessa fall, till skillnad från i fallet med den förmodat välbeställda mannen i Lindowmossen, tydligt att det rör sig om människor som inte riktigt har en given plats i samhället och bidrar till allmännyttan.

Sammantaget vill jag påstå att vad gäller urvalet av personer som offras, pekar det mesta mot en samhällelig funktion där man finner motiv för att göra sig av med människor som inte passar in i gemenskapen. Ett samhälle måste på något sätt förvara eller göra sig av med grova

brottslingar, och döden var ett vanligt sätt att lösa detta problem på, inte bara vad gäller kelterna, utan för kulturer under järnåldern i allmänhet. Enligt Radcliffe-Browns sätt att se blir avlägsnandet av dessa element i samhället den primära funktionen, den direkta sociala effekten av riten som kan observeras. Samtidigt blidkar man gudarna inför framtiden genom att förse dem med offer, något man försöker göra oavsett om det finns brottslingar tillgängliga eller inte vilket kommer till uttryck där andra offer än kriminella verkar ha förekommit.

6.4 Offrets praktik

De skriftliga beskrivningarna över hur man gått tillväga vid offerritualerna är förhållandevis olikartade, något jag vill hänföra till skilda förfaranden vid olika syften med offret, något som diskuterats ovan. En gemensam nämnare är dock att offerriterna var publika tillställningar till sin natur där folket skulle närvara och delta i varierande grad, beroende på ritens syfte (t.ex. i scapegoating-scenariot mycket aktiv publik, i divination mindre aktiv). Detta kan utläsas av Caesar (VI:13) som anger att enskilda personer kunde förbjudas att närvara vid offren om de gick emot druiders domslut, och detta ansågs vara ett grymt straff där individen i fråga i samband med förbudet blir tabu och oberörbar i samhället (ÒHógáin 1999:74).

Vad gäller själva dödandet av offret finns det ett antal olika tekniker beskrivna i de klassiska källorna. Diodorus beskriver hur man huggit offret med kniv ovanför diafragman, för att sedan låta offret dö i sin egen takt medan man studerar hur offret faller, hur kroppen rör sig och blodflödet (Diodorus V:31). Knivhugget i mellangärdet verkar ha varit ett förfarande avsett att användas främst vid divination, då det inte nämns i samband med andra sorters offer. Diodorus berättar även hur druiderna ordnade massoffer vart femte år då brottslingar och krigsfångar offerades genom att brännas på bål, efter att ha suttit fängslade i väntan på det specifika tillfället (Diodorus V:32). Brunaux håller det inte för troligt att det skulle gått till på detta vis, då det blivit svårt att förvara det antal människor det skulle innebära om det verkligen handlade både om brottslingar och krigsfångar (Brunaux 1988:129f).

Julius Caesar berättar om en *"wickerman"*, en sorts människoliknande konstruktion av vide i vilken man placerade människor som sedan brändes till döds (Caesar VI:16). Strabo talar om ett liknande tillvägagångssätt med en *"colossus"* av strå och trä, där man stängde in människor och djur för att brännas som offer (Strabo IV:4). Både Caesars och Strabos berättelser antas vara grundade på Posidonius förlorade verk (Görman 1987:27) men där Strabo inte gör någon

hemlighet av att mycket av det han beskriver är hörsägen, anger inte Caesar om han själv bevittnat det han skriver om. Brunaux (1988:128) menar att Caesars wickerman inte är speciellt trovärdig, bland annat på grund av att Caesar är den ende som talar om den dramatiska figuren, och han ser det som ett skäl att betvivla sanningshalten i passagen. Dock anser jag att Strabos beskrivning av kolossen (svenska synonymer: *jätte, gigant, titan*) ligger för nära för att inte sammanföra de båda, oaktat om beskrivningen är historiskt riktig eller inte.

Strabo beskriver också andra sätt att döda de människor som skulle offras (Strabo IV:4); han nämner förutom den brinnande kolossen hur offren kunde genomborras av pilar, korsfästas, sabelhugg i ryggen inför divination och genomborring (av ospecificerat föremål). Det finns även beskrivningar (av Servius och Lactantius Placidus) i samband med ställföreträdande offer/*scapegoating* av hur man kastar offer i havet eller stenar dem till döds (Brunaux 1988:131f).

De arkeologiska källorna pekar i lite annorlunda riktning; ”den trefaldiga döden” som Lindowmannen anses ha utsatts för finns inte belagd i de klassiska skrifterna. Lindowmannen fick två kraftiga slag i bakhuvudet, blev strypt med ett rep så våldsamt att nacken bröts och därefter fick han halspulsådern avskuren (Cunliffe 2013:352). Även offren i Alvestongrottan visar tecken på kraftigt våld mot bakhuvudet (University of Bristol 2001), och det man skulle kunna koppla det till i de klassiska källorna är Placidus beskrivning av stenande av offren. Spåren av ceremoniella örter i Lindowmannens magsäck pekar mot en del av ritualen som inte finns omnämnd i de klassiska källorna (örterna finns dock nämnda som heliga i andra passager och andra källor än just i samband med människoeffter), och samma gäller för indicierna på kannibalism i Alvestongrottan oaktat om det var en symbolisk eller fysisk handling.

Det är svårt att se en klar funktion i tillvägagångssättet, förutom vad gäller divinations-tillfällena. Vid dessa är det uppenbart att det behövs ett utdraget förfarande där offret inte dör omedelbart, gärna med mycket blod, och detta är precis vad som finns beskrivet i anslutning till divination. I övrigt är det svårare att se mönster, möjligtvis kan sägas att ju viktigare offret verkar vara för samhället, desto mer utdraget och spektakulärt blir tillvägagångssättet, som exempelvis med Lindowmannen och Alveston-offren där man kan koppla offerriten till försök att rädda den keltiska självständigheten.

7. Resultat och diskussion

I min analys av det keltiska människoeffrets funktion har jag kunnat dra några slutsatser, som jag anser vara tillfredsställande underbyggda med tanke på källornas kvalitet och kvantitet. Jag sammanfattar här nedan de resultat jag nått utifrån analysen i de fyra kategorier jag valt att belysa, för att sedan diskutera resultaten och försöka ge en mer allmän beskrivning av ritens funktion, innan jag återvänder till min inledande frågeställning.

I materialet har jag vad gäller *ritens syfte*, alltså vid vilka tillfällen och varför man offrade, kunnat utläsa flera kategorier; människoeffret till gudarnas ära, divination, vid botgöring, vid sjukdomar och vid fara i strid, samt för statens behov. Av dessa kategorier är *divination* och *för statens behov* de två som är mest framträdande i källorna, och är följaktligen de som klarast låtit sig analyseras. Divinationen knyts även den till stora händelser som kan anses vara av allmänt statligt intresse, men ingenstans finns en explicit förklaring till vilka tillfällen/händelser som föranlett offer av människor för statens behov. Arkeologiskt material i det historiska ljuset av den romerska invasionen ger dock viktiga och värdefulla ledtrådar, om än obekräftade. Materialet (och även bristen på material!) indikerar även att människoeffret inte utfördes lättvindigt eller speciellt ofta utan huvudsakligen då det hade stor betydelse för samfundet. Det jag har undersökt i den första kategorin är det *uttalade* syftet med offret, men det hindrar naturligtvis inte att det finns implicita syften. Sådana outtalade syften, som inte motsägs av källorna men inte heller lyfts fram, skulle kunna bestå i avlägsnandet av för samhället oönskade personer. I detta ligger även en viss skrämseffekt där samfundet får se vad som sker dem som inte inordnar sig, med syftet att bibehålla en maktbalans.

Druider och *vates* visar sig i analysen av kategorin *utövare* främst ha innehaft en ställföreträdande funktion för att för folkets räkning rätt genomföra och rättfärdiga riten. Man kan även notera att de fyllde funktioner som i andra kulturer (exempelvis den samtida romerska eller våra nutida västerländska samhällen) är helt sekulariserade och tätt knutna till rättssamhället såsom domare och straffutverkare. I alla klassiska källor nämns och poängteras druiders närvaro vid människoeffret, förutom i de två passagerna av Servius och Placidus om *scapegoating*-offren i Marseille. Jag finner detta så anmärkningsvärt att fokus helt har förflyttats från *druider* som aktörer till *folket* som aktörer, att jag (till skillnad från bl.a. Brunaux) betvivlar att dessa källor beskriver ett allmänt keltiskt bruk.

I analysen av *offerpersoner* kan man utläsa att offren främst bestod av brottslingar och krigsfångar, och vid brist på sådana personer eller av andra skäl kunde offren även utgöras av oskyldiga eller speciellt utvalda personer. De antika texterna visar på de första tre sorternas offer, och de arkeologiska källorna indikerar främst att speciellt utvalda personer offrades vid särskilt svåra förhållanden. Övergripande för offrade personer är dock att det främst handlar om människor som inte passar in i gemenskapen, och man kan klart se en samhällelig funktion där man gör sig av med personer som rubbar den sociala jämvikten.

I *offrets praktik* är det svårare att i källorna se en tydlig funktion i förfarandet kring människoeffret, delvis på grund av att de beskrivna tillvägagångssätten är många och radikalt olika beroende på vilket syfte offret har. Divination medför helt naturligt ett utdraget dödande med mycket blodspillan och en lång dödskamp för profeten att analysera, och om man ser till *scapegoating*-förfarandet i Marseille (förutsatt att det verkligen *är* ett keltiskt bruk) ser man tydligt hur viktig allmänhetens medverkan är för att föra över folkets synder på offerpersonen. En tendens i övrigt som jag tycker framstår med viss tydlighet är att ju viktigare offret är för samhället i sin helhet, desto mer utdragna och spektakulära blir offermetoderna.

7.1 Konklusion

Jag anser att jag besvarat min frågeställning *Vilken eller vilka funktioner fyller människoeffret i ett keltiskt sammanhang under järnåldern?* Jag har kommit fram till att man offrade av olika skäl, men främst av skäl som gällde hela det keltiska folket och då det ansågs befogat på olika sätt att försvara det samhälle man levde i. En annan övergripande funktion var att agera rättsinstans och göra sig av med människor som inte passade in i den sociala gemenskapen, en sorts utrensning för att samhället skulle kunna bestå i sin dåvarande form och som de styrande ville bibehålla. Det framkom även tydligt att det praktiska tillvägagångssättet var anpassat till situation och syfte, och där tendensen var att offermetoden blev mer intrikat och spektakulär ju viktigare offret var för samhället i stort. En frågeställning går inte att besvara med ett fåtal meningar, det ligger i dess natur, men jag anser mig ha funnit klara belägg för att offret var en social rit designad för att upprätthålla en världsordning, precis som jag hävdade i min inledande hypotes. Jag menar inte att denna funktion var explicit och medveten för dem de berörde, men jag vill hävda att detta var den *sociala effekten*; den direkta funktionen av riten, för att tala med Radcliffe-Browns terminologi. Det är i detta fall lätt att hålla med den annars

svårtillgängliga Bell om att riten inte är sekundär till en mytbildning; oavsett vilka förlorade myter som kopplades till människooffret ändrar de inte på ritualens primära funktion: att upprätthålla ett fungerande samhälle. Jag anser även att Chapmans postmoderna eklektiska perspektiv gynnat mitt arbete då det underlättat upptäckten av kategoriseringar av kelter och keltiska seder, gjorda av såväl de klassiska författarna som av dagens forskare.

7.2 Förslag till vidare forskning

Min undersökning kan inte med lätthet placeras in i den tidigare forskningen, av det skälet att det inte finns någon forskning om keltiskt människooffer med fokus på just funktion och social koherens. Jag anser ändå att jag med hjälp av den historisk-kritiska läsningen av källor och annan litteratur väl har bekräftat och till viss del nyanserat den tidigare forskningens utsagor kring keltiskt människooffer. För framtida forskning gällande kelter och det keltiska kan jag se värdet i en undersökning av hur nyandliga keltiska rörelser tagit vad de anser vara det keltiska och omformat, lagt till och dragit ifrån. Utifrån identitetsskapande och postkoloniala teorier om ”vi och dom” kan detta vara fruktbart för allmänhetens såväl som forskarvärldens syn på det keltiska.

För forskning rörande människooffer i allmänhet, ser jag en möjlighet att vidga ritbegreppet som sådant och förflytta det till nutiden genom att omfatta sekulariserad praxis kring dödsstraff i vissa länder. Parallellen är ofrånkomlig då man ser på den sociala funktionen; upprätthålla en samhällsordning, agera rättslig instans, göra sig av med personer som står utanför samhället och eventuellt som ett sätt att bibehålla en maktposition. I min undersökning är den transcendent mottagaren av offret förhållandevis osynlig, och man kan diskutera om det ens krävs en sådan för att peka på funktioner i spel då människor rituellt dödar människor.

8. Slutord

Mitt syfte med denna uppsats var att fördjupa bilden av det keltiska folket och deras version av människoeffret. Jag vill påstå att jag delvis lyckats med detta syfte, då jag tror att jag kunnat förmedla bilden av kelter som ett folk som undergått samtida och sentida konstruktioner, baserat på deras kulturella och geografiska position som ett folk i periferin. Jag har försökt luckra upp de konstruktioner jag funnit som uppenbart gjorts för att kelter och keltiska vanor setts som något exotiskt, barbariskt och primitivt, och jag har försökt visa på människoeffret som en social funktion. Min förhoppning är att mitt arbete kan bidra något litet med inspiration till vidare arbete och med en mer nyanserad syn på det keltiska människoeffret; läsaren får själv bedöma om jag, trots allt, hamnat i Tolkiens berömda skymningsljus.

9. Referenser

9.1 Litteratur

Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*.

New York; Oxford: Oxford University Press.

Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*.

New York; Oxford: Oxford University Press.

Bowie, F. (2006). *The Anthropology of Religion: An Introduction (second edition)*.

Oxford: Blackwell Publishing.

Brunaux, J.L. (1987). Övers. från franska D.Nash. (1988). *The Celtic Gauls: Gods, Rites and Sanctuaries*.

London: B.A. Seaby Ltd.

Chapman, M. (1992). *The Celts*.

London: The MacMillan Press LTD.

Cunliffe, B. (1997). *The Ancient Celts*.

Oxford: Oxford University Press.

Cunliffe, B. (2013). *Britain Begins*.

Oxford: Oxford University Press.

Davidson, H.R.E. (1988). *Myths and symbols in pagan Europe*.

Manchester: Manchester University Press.

Eliade, M. red. (2005). Celtic religion: An Overview. *Encyclopaedia of Religion, 2nd edition*.

Detroit: MacMillan Reference USA.

Görman, M. (1987). *Nordiskt och keltiskt: Sydskandinavisk religion under yngre bronsålder och keltisk järnålder*.

Lund: Lunds Universitet.

Hutton, R. (1991). *The Pagan Religions of the Ancient British Isles*.

Oxford: Blackwell Publishing.

Jensen, T. Rothstein, M. Podemann Sørensen, J. (red) (1994). *Gyldendals Religionshistorie: Ritualer, Mytologi, Ikonografi*.

Köpenhamn: Nordisk Forlag A.S.

Lincoln, B. (1991). *Death, War and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*.

Chicago: The University of Chicago Press.

Ó hÓgàin, D. (1999). *The Sacred Isle: Belief and Religion in Pre-Christian Ireland*.

Woodbridge: The Boydell Press.

Radcliffe-Brown, A.R. (1939). Taboo. In W.A. Lessa, E.Z. Vogt (ed.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach, Fourth edition* (s.46-56).

New York: Harper Collins Publishers.

Stausberg, M. (2002). Ritteorier och religionsteorier. I M. Stausberg, O. Sundqvist, A.L. Svalastog (red.), *Riter och ritteorier: Religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser* (s.13-40).

Nora: Nya Doxa.

9.2 Populärvetenskapliga källor

Owens, J. (2009, mars). Druids committed Human Sacrifice, Cannibalism? *National Geographic News*. Tillgänglig: <http://news.nationalgeographic.com/news/2009/03/090320-druids-sacrifice-cannibalism.html> (Hämtad: 2013-11-28).

9.3 Internetkällor

British Museum. (u.å.). *Lindow Man*. Tillgänglig:

http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/pe_prb/l/lindow_man.aspx (Hämtad 2013-10-05).

Harrison, D. (u.å.). Kelter. I Nationalencyklopedin. Tillgänglig: <http://www.ne.se/lang/kelter> (Hämtad 2013-09-20).

Oliver, G. (2013, 16 augusti). Profile: Barry Cunliffe: Oxford University archaeologist still gets his hands dirty. *Oxford times*. Tillgänglig: http://www.oxfordtimes.co.uk/news/features/10618489.Profile_Barry_Cunliffe_Oxford_University_archaeologist_is_still_getting_his_hands_dirty/ (Hämtad 2013-10-15).

University of Bristol (2001, 7 mars). Cannibalistic Celts discovered in South Gloucestershire. Pressrelease. Tillgänglig: <http://www.bristol.ac.uk/news/2001/cannibal.htm> (Hämtad 2014-01-16).

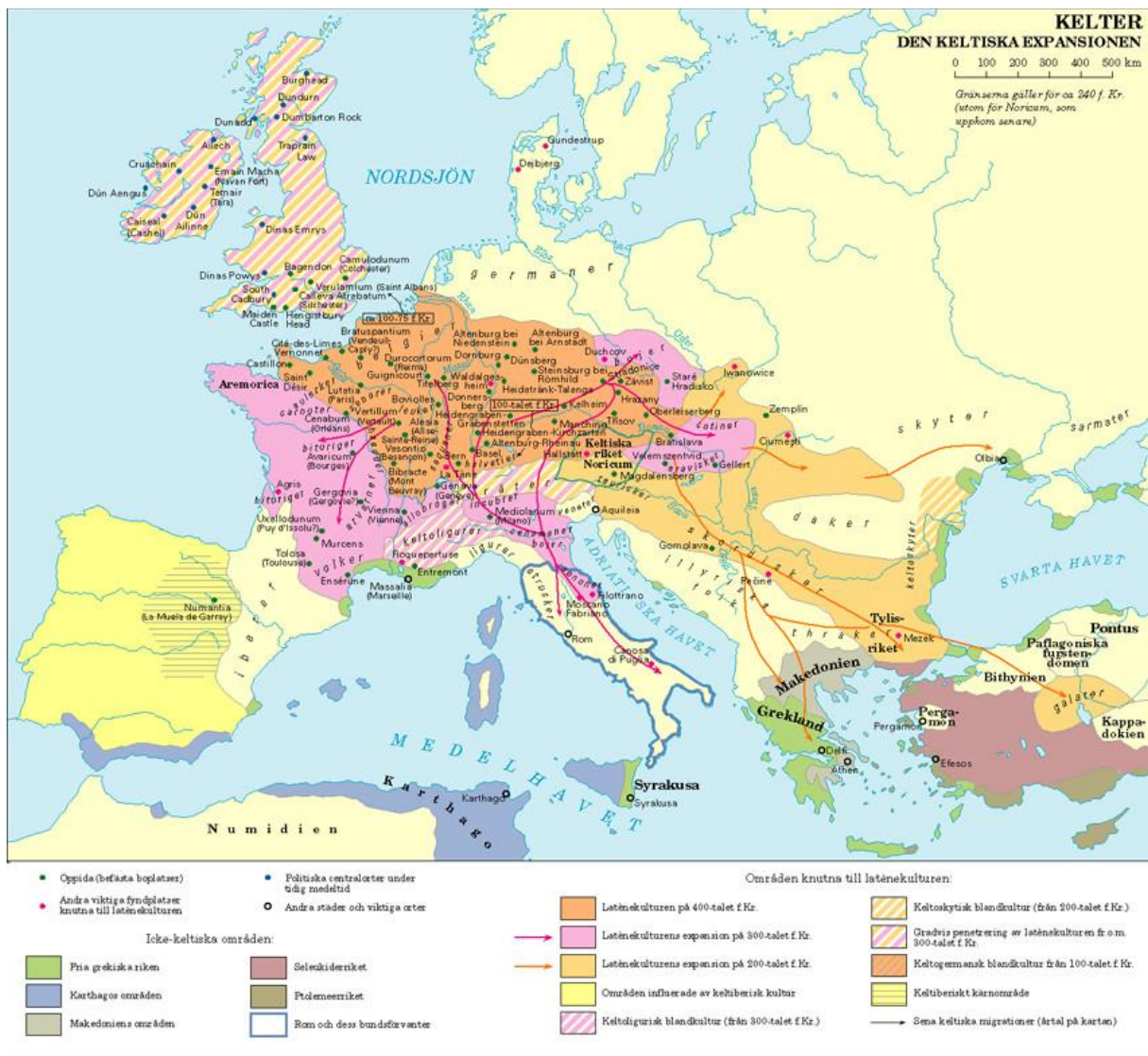
9.4 Klassiska källor

Diodorus Siculus. Library of History V. 27-32. Övers. av Philip Freeman. I J.T. Koch (red.) (1995), *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales*, second ed. (s. 10-14).

Julius Caesar. The Gallic Wars VI. 2-20. Övers. av Anne Lea. I J.T. Koch (red.) (1995), *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales*, second ed. (s. 19-23).

Strabo. Geography IV. 1.13 – IV. 4.6. Övers. av Benjamin Fortson. I J.T. Koch (red.) (1995), *The Celtic Heroic Age: Literary Sources for Ancient Celtic Europe and Early Ireland and Wales*, second ed. (s. 14-19).

Bilaga 1



Källa: Kelter. I Nationalencyklopedin. Tillgänglig: <http://www.ne.se/lang/kelter> (Hämtad 2013-09-20).