HÖGSKOLAN
I GÄVLE

AKADEMIN FÖR UTBILDNING OCH EKONOMI
Avdelningen för kultur-, religions- och utbildningsvetenskap

Kultkontinuitet vid offerkällor

Sånga källa i Ångermanland

Anna Karin Jonasson

Juni 2011

Uppsats, kandidatnivå, 15 hp
Religionsvetenskap
Religionshistoria C

Handledare: Per-Olof Åkerdahl
Examinator: Olov Dahlin

Sammanfattning

Kultkontinuitet är ett omdiskuterat begrepp inom religionshistorisk forskning. Vid övergången från en religion till en annan kan olika typer av beständighet ibland urskiljas, exempelvis när det gäller val av kultplats samt handlingar vid denna plats. Ofta har diskussionen kring kultkontinuitet i Norden rört uppförandet av kristna kyrkor på förkristna kultplatser. Inom folkreligiositeten har även offrandet vid vissa källor ansetts ha förkristna anor. Längs Ångermanälven finns exempel på den här typen av källor, där offrande och källdrickning från katolsk tid och framåt påstås ha sina rötter i förkristen kult. En av dessa är hälsokällan vid Sånga kyrka. Syftet med denna uppsats är att undersöka hur man inom forskningen sett på frågan om kultkontinuitet, vilka belägg och argument som har anförts när man hävdat kultkontinuitet vid offerkällor samt om det finns belägg för kultkontinuitet vid källan i Sånga i Ångermanland.

Undersökningen visar att forskningsdiskussionen under de senaste dryga tjugo åren främst rört definitioner av begreppet, men också att frågorna kring religiösa fenomen vid religionsövergången i allt högre grad studerats ur ett vidare rumsligt perspektiv. Forskningen har alltmer präglats av tvärvetenskaplighet, där främst arkeologin fått betydelse genom undersökningar av nya fynd. Fynden ger vissa belägg för kontinuitet i kulten, men visar också på svårigheter med att jämföra olika samhällsstrukturer. Kultkontinuitet framstår som ett komplext fenomen med kopplingar till makt och identitet.

För kultkontinuitet, mellan förkristen religion och kristendom, vid offerkällor saknas tydliga belägg i form av arkeologiska fynd. Detta kan bero på att många källor sedan övergången från katolicism till protestantism i omgångar fyllts igen och grävts ur. Skriftliga källor ger visserligen stöd för kultkontinuitet vid offerkällor i andra delar av Europa, men dessa kan inte sägas utgöra starka bevis för kontinuitet i kulten vid källor i Norden. Inte heller när det gäller Sånga källa i Ångermanland finns skriftliga eller arkeologiska belägg för kultkontinuitet, även om folkreligiositeten kopplad till källan tycks ha varit stark från katolsk tid fram till tidigt 1900-tal. Undersökningen visar att två närliggande källor varit föremål för folktron samt att gravhögar från brons- eller järnåldern återfinns i deras närhet. Möjligen skulle nya arkeologiska undersökningar kunna stärka stödet för kultkontinuitet i Sånga. Det lokala engagemanget för källans, eller snarare källornas, historia visar även på andra intressanta frågor att undersöka, frågor vilka rör kopplingen mellan identitet och platsens berättelse.

INLEDNING **2**
Syfte och frågeställning 3
Begrepp och definitioner 4
Metod och material 4
TIDIGARE FORSKNING **5**
KULTKONTINUITET – OM FORSKARNAS SYN PÅ BEGREPP OCH FENOMEN **10**
Det rituella landskapet – kosmisk kraft och politisk makt 14
Landskap, identitet och myt 16
Svårigheter med att undersöka det rituella landskapet 19
OM KULTKONTINUITET VID OFFERKÄLLOR **21**
Kontinuitet vid offerkälla under förkristen tid 22
Offer vid helgonkällor 24
Gångeriter 26
Brunnskulturens förhållande till offerkällan 27
KÄLLAN I SÅNGA, ÅNGERMANLAND **30**
Sånga kyrka 33
Beskrivningar av hälsokällan 34
Om kultplatskontinuitet i Sånga 37
Ortnamnet Sånga 38
Arkeologiska fynd 39
Närhet till gravhögar 40
SAMMANFATTNING OCH VIDARE REFLEKTION **41**
KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING **45**

Kultkontinuitet vid offerkällor

Sånga källa i Ångermanland

Inledning

Jag har bott vid en älvdal i hela mitt liv, och sett båtarna komma och gå. Det senare är inte sant. Ångermanälven som kommunikationsled är avgörande för att min hemstad Sollefteå finns, men båttrafiken upphörde 1939, utkonkurrerad främst av den då kraftigt ökande buss- och lastbilstrafiken. Man kan säga att älven har varit avgörande för hela Ådalsbygdens existens och i slutet av 1800-talet var området Sveriges, och ett av världens, mest expansiva på grund av skogsexploateringen och sågverksindustrin. Vattenleden användes för flottning av timmer fram till början av 1980-talet. Så jag har inte sett båtarna komma och gå, men jag har simmat och lekt bland såphala timmerstockar och blivit varnad för strömvirvlarnas sugande och livsfarliga kraft.

Vattnets kraft har fascinerat människan i årtusenden, och visat sig i allt från källkult och folkliga seder till vetenskapliga experiment och kraftverksbyggen. Enligt de arkeologer som nyligen genomförde de första utgrävningarna vid Stonehenge sedan 1960-talet var detta en plats för rekreation kopplad till heliga källor.[1] Medeltida helgonkällor, som Lourdes i Frankrike, lockar pilgrimer än idag. Kontroversiell forskning kring vatten bedrivs av japanen Masaru Emoto, som genom att fotografera iskristaller menar sig kunna visa hur föroreningar förstör vattnets naturliga och vackra strukturer.[2] Han menar också att vatten kopierar, memorerar och transporterar information, även gudomlig sådan. Vatten upplevs, av vissa, därmed ännu i vår tid som andlig kraft och som en kontaktkanal till Gud eller gudarna.

I anslutning till Ångermanälvens sträckning förbi Sollefteå finns ett antal offerkällor. Mest känd av dessa är hälsokällan i Sånga kyrka, som anses ha förkristna anor. Från medeltiden och fram till våra dagar har folktron kring källan varit stark och Sånga kyrka var under den katolska tiden pilgrimskyrka. Kyrkan och dess källa var utgångsplats för vallfärder till Nidarosdomen i Trondheim. Min uppväxt vid vatten, och mitt intresse för lokalhistoria, har lett till en växande fascination inför vattnets betydelse för människor i Ådalen och ett sökande

[1] Wilson, Hugh, ”The healing stones – a new theory for an ancient icon”, http://www.bbc.co.uk/history/programmes/stonehenge/article1.shtml [hämtad 2009-11-03, publicerad 2008-03].
[2] Emoto, Masaru, *Vattnets dolda budskap: en ny värld av möjligheter för hälsa och fred*, Malmö 2006.

efter mer kunskap. Denna uppsats om kultkontinuitet, i allmänhet och vid Sånga källa i synnerhet, har sin upprinnelse i detta sökande.

Kultkontinuitet har varit ett begrepp inom forskningen kring mötet mellan fornskandinavisk och kristen religion sedan början av 1800-talet. Ofta har begreppet rört frågan om kristen kyrka uppförts på förkristen kultplats, men även när det gäller offerkällor har frågan om kontinuitet diskuterats, främst utifrån möjligheten att medeltida hälso- och helgonkällor kan ha använts även under förkristen tid. Kan man då tala om kultkontinuitet vid Sånga källa? Kan det fortsatta bruket av källan vid övergången från förkristen religion till kristendom betraktas som en form av kontinuitet i kulten? Begreppet kultkontinuitet är omdiskuterat. En undersökning av eventuell kultkontinuitet vid offerkällan kräver förståelse för hur man inom forskningen betraktat den här typen av fenomen och hur man definierat begreppet.

Syfte och frågeställning

Under lång tid har förekomsten av kultkontinuitet varit omtvistad. Syftet med denna uppsats är att undersöka hur diskussionen inom forskningen, kring denna företeelse inom religiös kult, har utvecklats under de senaste tjugo åren och vilka belägg det finns för kultkontinuitet vid offerkällor. Utöver detta är syftet att undersöka uppgifter om Sånga hälsokälla, vilken i folktron ansetts ha förkristna anor, för att se vilka belägg där finns för kultkontinuitet. De frågor som uppsatsen avses besvara är följande:

1. Hur har man inom forskningen under de senaste tjugo åren sett på frågan om kultkontinuitet?
2. Vilka belägg och argument har anförts när man hävdat kultkontinuitet vid offerkällor?

3. Finns det belägg för kultkontinuitet vid källan i Sånga i Ångermanland?

Begrepp och definitioner

Kultkontinuitet – kontinuitet i kulten, det vill säga det religiösa handlandet överhuvudtaget, efter ett religionsskifte.

Kultplatskontinuitet – kontinuitet i form av att den religiösa kulten utförts på, eller i omedelbar närhet till, en specifik plats även efter ett religionsskifte.

Kulthandlingskontinuitet – kontinuitet i form av att en viss typ av religiös handling utförts även efter ett religionsskifte.

Offerkälla – källa där människor har offrat till gudar eller någon form av naturväsen, sannolikt för att gynna fruktbarhet eller hälsa. I uppsatsen används ibland hälsokälla som synonym, då denna typ av källa ofta anses ha en historia kopplad till offer och källkult.

När det gäller de tre första begreppen ovan, vilka rör olika former av kultkontinuitet, har just definitioner varit ett problem som dryftats inom forskningen under de senaste tjugo åren. I uppsatsen kommer denna diskussion att tas upp. I min undersökning av källan i Sånga har jag utgått från ovanstående definitioner, vilka huvudsakligen grundar sig på Anders Hultgårds förslag till ”den religiösa kontinuitetens fenomenologi”. [3]

Metod och material

Uppsatsen inleds med en litteraturstudie. Valet att avgränsa undersökningen av forskningsdiskussionen, kring begreppet kultkontinuitet, till de två senaste decennierna grundar sig i att medeltidsprojektet Sveriges kristnande påbörjades 1989 och presenterade sin första publikation, *Kontinuitet i kult och tro*, 1992.[4] Denna bok kan ses som den första samlade diskussionen i Sverige, med bidrag från olika forskningsdiscipliner, kring frågan om kultkontinuitet. När det gäller offerkällor, där materialet inte är så omfattande, har uppgifter i litteratur hämtats från ett större område när det gäller tid och ämne. Detsamma gäller material

[3] Hultgård, Anders, ”Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion”, i Nilsson, Bertil (red), *Kontinuitet i kult och tro – från vikingatid till medeltid*, Uppsala 1992, s. 52-56.
[4] Nilsson, Bertil (red.), *Kontinuitet i kult och tro – från vikingatid till medeltid*, Uppsala 1992.

som rör Sånga källa i Ångermanland. Här kan källkritiska frågor resas då det gäller tillförlitligheten hos äldre texter och publikationer av lokalhistoriker. Dessa frågor diskuteras i uppsatsen. Även om denna litteratur inte kan ses som forskningsresultat med betydelse för frågan om kultkontinuitet, är den viktig för att belysa den folktro som källan omgivits av. Vid sidan av publicerad litteratur har uppgifter om källan hämtats från Landsarkivet i Härnösand och från Riksantikvarieämbetets databas på Internet. Utifrån resultatet av den inledande litteraturstudien och genom en analys av de insamlade uppgifterna söker jag i slutdiskussionen besvara uppsatsens sista fråga, om eventuell kultkontinuitet vid Sånga källa.

Tidigare forskning

Diskussionen kring kultkontinuitet har pågått i drygt ett och ett halvt sekel och den tycks inte heller vara över. Vanligen har debatten rört frågan om kultplatskontinuitet vid medeltida kyrkor, det vill säga om en kristen kyrka uppförts på en förkristen kultplats. Från mitten av 1800-talet, med den tidens växande intresse för nationell historia, och några decennier in på 1900-talet betraktades kultplatskontinuitet som ett givet inslag i kristnandet av Norden. Redan 1880 kom dock den första kritiken, i vilken man bland annat hänvisade till bristen på tillförlitligt källmaterial.[5] 1938 riktade teologen Helge Ljungberg, i sin avhandling *Den nordiska religionen och kristendomen*, stark kritik mot föreställningen om att kyrkor vanligtvis uppförts på förkristna kultplatser.[6] Med hänvisning till den religiösa mentaliteten inom hedendomen framhöll Ljunggren att kristnandet främst innebar en brytning med det gamla och att man därför inte kan tala om kontinuitet. Han menade också att ortnamn inte kan ge säker kunskap om att kultplatskontinuitet varit regel.[7] Men kritiken fick inget starkt genomslag förrän 1966, genom Olaf Olsens avhandling *Hørg, hov och kirke*.[8] Olsen var både arkeolog och historiker och inom båda dessa ämnesområden utövade han en mycket sträng källkritik. Han menade att det krävdes en nyansering av föreställningen om att kyrkor i allmänhet blivit byggda där det förkristna hovet hade legat.

År 1997 presenterade John McNicol den hittills mest omfattande kartläggningen av företrädare och ståndpunkter i denna utdragna diskussion inom forskningen kring

[5] McNicol, John, *Plassering av de første kirkene i Norge i forhold til de første kultstedene. En historiografisk studie omfattande tiden etter 1830*, diss., Oslo 1997, s. 91.
[6] Ljungberg, Helge, *Den nordiska religionen och kristendomen*, diss., Uppsala 1938, s. 212-232.
[7] Ibid.
[8] McNicol, s.185-202.

religionsövergången i Norden, med sin avhandling *Plassering av de første kirkene i Norge i forhold til de første kultstedene. En historiografisk studie omfattande tiden etter 1830*.[9] McNicols framställning, vilken huvudsakligen utgår från norsk forskning men också berör den svenska, isländska och danska, är inte huvudsakligen deskriptiv. Han utgår från ett forskningshistoriskt perspektiv och sätter in de olika forskarna i sin respektive tids olika kontexter, bland annat kulturella och politiska strömningar i samhället och nya landvinningar inom forskningen i form av exempelvis arkeologiska fynd. Undersökningen är därmed historiografisk:

> En fullstendig objektivitet i *historieskivningen* er ikke mulig, enhver tid krever og skaper et historiebilde som i stor monner en refleks av den aktuelle samtiden. Fordi enhver foskning er uløselig knyttet til feltets forskningstraditjon, er det av avgjørende betydning å forstå bakgrunnen til den hypotese man benytter eller forkaster. Det er denne bakgrunnen historiografier skal klargjøre.[10]

John McNicol har studerat hur begreppet kultkontinuitet motiverats, försvarats respektive förkastats. Hans arbetshypotes var att föreställningen om kultkontinuitet fungerat som ett postulat under större delen av den studerade tidsperioden. Att kyrkor regelmässigt byggts på gamla kultplatser betraktades helt enkelt som ett oomtvistat faktum. Bidragen till debatten, konstaterar McNicol, visar sig komma från många olika forskningsdiscipliner, något han menar beror på ”muligheten til en ’fysisk’ eller ikke-skriftlig prøvning av teorien om kultstedskontinuitet.”[11] Det är med andra ord lättare att pröva teorin då det finns möjligheter att finna fysiska spår, vilka kan bekräfta eller kullkasta teorin. Vad avhandlingen huvudsakligen behandlar är just kultplatskontinuitet, men den berör även andra aspekter av kultkontinuitet.

Undersökningen bekräftar, hävdar McNicol, att synen på kultkontinuitet inom forskningen var sådan att den kan beskrivas som ett postulat ändå fram till 1966.[12] När tidiga norska forskare framhöll kultplatskontinuitet var detta en del i den tidens nationalistiska strävanden. Det handlade om att framhäva Norges nationella särdrag, som argument för norsk självständighet. En annan orsak till den starka tron på kultkontinuitet är tanken om att en religion inte kan förändras på så kort tid och att kyrkan anpassat sig till de lokala sedvänjorna som en missionstaktik, vilket man funnit stöd för i påven Gregorius den stores brev till den kristna missionen i England. Påvens uppmaning var att man inte skulle förstöra hedningarnas

[9] McNicol, 1997.
[10] Ibid, s. 12.
[11] Ibid., s. 241.
[12] Ibid., s. 243-246.

avgudatempel utan, om de var användbara, i stället överta dem.[13] Trots att uppmaningen endast kan beläggas i detta enda brev, blev den betydelsefull under lång tid. Källkritiken, som slog igenom i slutet av 1800-talet och fick ännu mer kraft några decennier in på 1900-talet, riktade sig främst mot de norröna källorna, som de isländska sagorna. Andra dokument, som påvebrev, undgick den strängare källkritiken.

När det gäller Helge Ljungbergs kritik i slutet av 1930-talet hör till sammanhanget, menar McNicol, den debatt vilken vid den tiden fördes om i hur hög grad nordborna kristnades under medeltiden. Ljungbergs avhandling väckte nya frågor om hur ”nordboernes religiøse forståelse og kultliv reagerte overfor den kristne misjionen.”[14] Ljungberg pekade på motsättningar mellan den förkristna religionen, med sin starka förankring i det profana, och den kristna, vilken i högre grad var upptagen med livet efter detta. Dessa motsättningar talade emot synkretism, en blandning av de båda religionerna. I de fall då kyrka blivit byggd på en förkristen kultplats framhöll Ljungberg maktkontinuitet och central placering som betydelsefulla förklaringar.

Enligt McNicol är Olaf Olsen starkaste argument mot kultplatskontinuitet, även om han inte förnekade att det finns enstaka exempel, att det under förkristen tid inte existerade särskilda sakrala byggnader:

> Kultstedskontinuitet forutsetter i seg selv ikke at den hedniske kult var organisert på legnende måte som kirkens, men i forskningen om kultstedskontinuitet har forbindelsen mellom hovbygningen og kirken hat en dominerende plass. Det er idéen om den før-kristne kultbygning, hovet, som et særskilt sakralbygg Olaf Olsen ikke kan godta. Han hevder at det norrøne samfunnet ikke hadde den kristne religions skille mellom profant og sakralt. Dermed var det ikke behov for et kultbygg som kan lignes med det kristne gudshus. Olsen vill bryte den anstatte forbindelsen mellom hov og kirke, og med det tar han bort hovedtyngden av den tidligere forskningens argumentasjon knyttet til kultstedskontinuitet.[15]

Ett vidare sammanhang, och en möjlig orsak till Olsens kritik, är enligt McNicol att arkeologin vid den här tiden var inne i en självkritisk period.[16] Trots att Olsens kritik kan tolkas som att han är emot varje form av kultkontinuitet, menar McNicol att han i sin hållning i avhandlingen från 1966 är ”åpen for muligheten av kultstedskontinuitet fra sentral friluftskult, eventuelt med en horg, til kirkested”.[17] Detta kan ses som en motsättning i Olsens

[13] McNicol, s, 247.
[14] Ibid., s. 160-166.
[15] Ibid., s. 188.
[16] Ibid., s. 201.
[17] Ibid., s. 200.

avhandling och forskare har också tolkat honom på olika sätt. Mot bakgrund av detta ifrågasätter McNicol den centrala ställning Olsens avhandling fortfarande har i debatten och menar ”at Olsens snevre tolkning av kultstedskontinuitet ikke lenger er nyttig som referanseverket for forståelse av forholdet mellom kirke og før-kristen kultplass”.[18] Han anser att Olsens kritik av den tidigare synen på kultkontinuitet var viktig och öppnade för nya perspektiv, men att den inte är lika relevant idag. McNicol avslutar sin analys med att hävda att frågan om kultkontinuitet även fortsättningsvis kommer att vara ”en sentral nøkkel till forståelse av religionsskiftets karakter”.[19]

Sedan Olaf Olsens avhandling, och den därpå följande debatten, har det varit ett uppehåll i forskningen kring kultkontinuitet, hävdar John McNicol: ”Det er først i de snerere år diskusjonen har blusset opp igjen.”[20] Två större forskningsprojekt inom religionshistoria under 1990-talet var ”Sveriges kristnande” och det norska projektet ”Religionsskiftet i Norden”. ”Religionsskiftet i Norden” påbörjades 1993 och avslutades 1996, men de artiklar som projektet dittills (1997) publicerat hade enligt McNicol inte tillfört något nytt.[21] Inte heller i denna uppsats kommer projektet att beröras. När det gäller det svenska tvärvetenskapliga projektet ”Sveriges kristnande”, vilket hade sin hemvist vid institutionen för teologi vid Uppsala universitet, ska vi återkomma till McNicols studie.[22]

I ett senare svenskt forskningsprojekt, ”Vägar till Midgård – nordisk hedendom i långtidsperspektiv”, vilket genomfördes vid institutionen för arkeologi och antikens historia, Lunds universitet, mellan 2000 och 2007, lyfts en annan syn på förhållandet mellan förkristen kult och kristendom fram. Forskarna hävdar där att den förkristna nordiska religionen kräver en bredare tolkning, med studier av bland annat ritualer och föreställningsvärld, eftersom det handlade om ett sätt att leva och inte en dogmatisk bekännelsereligion. Inom projektet har man också studerat ”den moderna konstruktionen av nordisk hedendom” med koppling till identitet.[23] I *Myter om det nordiska – mellan romantik och politik*, en av projektets publikationer, diskuteras hur det fornnordiska kulturarvet utnyttjats politiskt, inom nationalromantiska rörelser och inom nazismen.[24] Lise Nordenborg Myhre beskriver arkeologernas politiska och arkeologiska roll för nazistiska Nasjonal Samlings propaganda i

[18] McNicol, s. 226.
[19] Ibid., s. 246.
[20] Ibid., s. 186.
[21] Ibid., s. 236.
[22] Nilsson, Bertil, presentation av projektet ”Sveriges kristnande” i förordet till *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, s. 4.
[23] Presentation av projektet ”Vägar till Midgård – nordisk hedendom i långtidsperspektiv”: http//norwalk.bluerange.se/ark/oldnorsereligion/swe/content,asp?content=pre [hämtat 2010-12-13].
[24] Raudvere, Catharina, Andrén, Anders & Jennbert, Kristina (red.), *Myter om det nordiska – mellan romantik och politik*, Lund 2001.

Norge, då partiet bland annat höll sin huvudstämma vid gravhögarna i Borre.[25] Man finner därmed här ett forskningshistoriskt perspektiv, liknande McNicols, och Catharina Radvere hävdar att projektet kräver att man ser ”samtiden i vitögat”: ”Gränsen mellan myt och historia flyter ofta samman i människors berättande. I sin oskyldigaste form är resultatet romantik och nostalgi. I sin vidrigaste – etnisk rensning.”[26]

I *Plats och praxis – studier av nordisk förkristen ritual,* den andra publicerade delen inom projektet, ger Anders Andrén en kort forskningsöversikt för diskussionen kring kultkontinuitet. Andrén menar att frågan ”är klassisk därför att synen på kultplatskontinuitet är nära knuten till själva förståelsen av religionsskiftet och därmed indirekt till förståelsen av begrepp som ’Europa’ och ’Norden’”:

> Innebar kristnandet en första ”europeisering” av Norden, eller var det tvärtom en betydligt äldre ”europeisering” av det skandinaviska området som gjorde övergången till kristendom möjlig? De olika uppfattningarna om dåtida kultplatskontinuitet är med andra ord sammanvävda med nutida identitetsfrågor som ”hedniskt-kristet” och ”nordiskt-europeiskt”. [27]

Andrén hävdar att det som har hänt efter Olaf Olsens avhandling är att det nu krävs fysiska bevis, ”empiriska belägg”, för kultplatskontinuitet. Diskussionen har inte upphört. Den har utökats till frågor om relationen mellan kyrka, bebyggelse och gravfält och därmed fått ”ett bredare rumsperspektiv”.[28] Andrén menar att debatten bör fortsätta, men att den hittills alltför mycket handlat om förhållandet mellan kyrka och tempel: ”Ska debatten gälla något mer än en allmän rumslig kontinuitet måste även andra typer av riter och rituella funktionerna (sic!) i ett eventuellt rumsligt samband diskuteras.”[29] I undersökningen av hur man sett på kultkontinuitet under de senaste tjugo åren ska vi även återkomma till frågan om det rituella landskapet.

Eventuell kultkontinuitet vid offerkällor tas i vissa fall upp i form av exempel i litteraturen, men det finns ingen samlad diskussion eller forskning kring just källor.[30] Den medeltida katolska källdrickningens förhållande till förkristna riter nämns sporadiskt i litteratur som behandlar helgon och helgonkällor. Några direkta bevis för kultkontinuitet vid helgonkällor

[25] Nordenborg Myhre, Lise, ”Arkelogi och nazism – en ockupation av ämnet”, i *Myter om det nordiska – mellan romantik och politik,* Lund 2001 s. 59-90.
[26] Raudvere, Catharina, ”Mellan romantik och politik. Midgårdsprojektet och den samtida utmaningen”, i *Myter om det nordiska – mellan romantik och politik,* Lund 2001, s. 16-17.
[27] Andrén, Anders, ”Platsernas betydelse – norrön ritual och kultplatskontinuitet”, i Jennbert, Kristina, Andrén, Anders & Raudvere, Catharina (red.), *Plats och praxis - studier av nordisk förkristen ritual,* Lund 2002, s. 300.
[28] Ibid., 303.
[29] Ibid., s. 304-305.
[30] Se exempelvis Stjernquist, 1997 och Berggren, 2010.

finns dock inte. Från 1600-talet och fram till 1800-talets slut var källdrickning ett folk- och societetsnöje, en medicinsk kur med vetenskapliga anspråk, vilket ledde till framväxandet av brunnsorter. Folktron var dock stark även kring brunnsorternas källor, och folkliga riter vilka ansetts ha kopplingar till fruktbarhetskult ingick ibland i brunnsorternas nöjesliv. I hälsobrunnarnas monografier diskuteras dessa riters förkristna anor, men Elisabeth Mansén, vilken står för den mest omfattande studien av svenskt brunnsortsliv, är mer försiktig när det gäller spekulationer kring riternas ursprung än det tidiga 1900-talets folklivsforskare var.[31]

Övergången från förkristen till kristen religion i Ångermanland behandlas i boken *Stora Ådalen*.[32] Boken är en sammanställning av Styresholmprojektet, vilket var ett samarbete mellan Länsmuseet Västernorrland, Hola folkhögskola och forskare inom arkeologi och kulturgeografi. Projektets studier visar på att området hade en rik och självständig kultur samt goda handelskontakter. I uppsatsen *Ångermanlands kristnande* diskuterar Charina Ödlund eventuell kultplatskontinuitet vid Sånga kyrka och ställer sig tveksam till att den typen av kontinuitet skulle föreligga där, men menar att möjligheten finns.[33]

Kultkontinuitet – om forskarnas syn på begrepp och fenomen

Medeltidsprojektet ”Sveriges kristnande” började planeras redan 1989 och pågick fram till 1996. Projektets första publikation, vilken utkom 1992, handlar just om kultkontinuitet.[34] Bertil Nilsson skriver i inledningen att frågan om kultkontinuitet är komplex, men att det finns behov av en precisering inom terminologin och ”av en tvärvetenskaplig bearbetning”.[35] Nilsson visar, utifrån kyrkans officiella hållning som denna framträder i lagar och föreskrifter, att det inte finns något stöd för kultplatskontinuitet eller för att kultbyggnader skulle ha konverterats. Det finns exempelvis inga normerande texter vilka kan ses som paralleller till Gregorius den stores brev till missionen i England. Däremot vittnat många källor om att kyrkan kraftigt tagit avstånd från fenomen inom den förkristna religionen genom olika förbud.[36] Nilsson betonar att kontinuitet bara är den ena sidan av religionsmötet, och att det

[31] Mansén, Elisabeth, *Ett paradis på jorden – kurortskulturen i Sverige 1680-1880*, Stockholm 2001.
[32] Boström, Gunnel, Grundberg, Leif & Puktörne, Tommy (red.), *Stora Ådalen. Kulturmiljön och dess glömda förflutna*, Härnösand 2005.
[33] Ödlund, Charina, *Ångermanlands kristnande*, C/D-uppsats, Uppsala 1994.
[34] Nilsson, Bertil (red.), *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, Uppsala 1992.
[35] Nilsson, Bertil, ”Till frågan om kyrkans hållning till icke-kristna kultfenomen. Attityder under tidig medeltid i Europa och Norden”, i *Kontinuitet i kult och tro*, Uppsala 1992, s. 7.
[36] Ibid., s. 39-40.

finns en annan: konfrontation.[37] Brott mot kyrkans förbud har dock betraktats på olika sätt: ”Allt ’vidskepligt’ har inte bestraffats lika hårt, ibland inte alls, och i den meningen har konfrontationen haft olika styrkegrader som bl.a. kan relateras till offentligt respektive privat i kristningsprocessen.”[38]

Anders Hultgård ger en liknande beskrivning av begreppet och av dess användbarhet:

> Fenomenet ’kontinuitet’ blir egentligen intressant bara om det ställs mot fenomenet ’förändring’. Konstaterandet att det funnits religion och religionsutövning i Norden allt sedan istidens slut och fram till våra dagar är naturligtvis ett exempel på kontinuitet av generell art, men gränsar till det triviala. Först när kontinuitet närmare bestäms och sätts i relation till förändringar, blir den värd ett mer inträngande studium.[39]

Hultgård menar att kontinuitet inte bara handlar om platsen, utan om ”det religiösa handlandet överhuvudtaget, med tonvikt på sådan kult som överlever ett religionsskifte” och han föreslår ett begreppssystem med huvud- och underkategorier. Ur ”kultkontinuitet” som huvudkategori utvecklar han underkategorier som ”kulthandlingskontinuitet” och ”kultplatskontinuitet”, vilka sedan indelas i ytterligare underkategorier.[40] Kultplats definierar han, som ”ett särskilt avgränsat område avsett för återkommande religiösa handlingar”.[41] Hultgård pekar också på viktiga frågor som medveten/omedveten anpassning och, liksom Nilsson, på skillnaden, inom såväl den fornskandinaviska religionen som kristendomen, mellan den officiella och privata religionen.

Ortnamnforskaren Stefan Brink hävdar att begreppet ”kultplatskontinuitet” inte har använts i någon entydig betydelse. Den vanligaste innebörden, att man på en förkristen kultplats uppfört en kristen kyrka, har egentligen inte med religion att göra, menar han, utan handlar snarare om ”ett historiskt-geografiskt hårklyveri”.[42] Att andra innebörder, som att kulthandlingar och andra företeelser kopplade till hedendomen, levt kvar i den kristna kulturen leder snarare till en allmän inventering av kvarvarande fornnordisk religion. Brink menar att termen kultkontinuitet använts alltför okritiskt och närmast kommit att bli ”ett maxim”, en trossats.[43] Han framlägger tanken att den kanske helt borde utgå ur terminologin inom vetenskapen, bland annat därför att den ofta fått ”alltför oprecisa betydelser för att

[37] Ibid., s. 11.
[38] Nilsson, s. 41.
[39] Hultgård, s. 55.
[40] Ibid., s. 52-53.
[41] Ibid., s. 52.
[42] Brink, Stefan, ”Kultkontinuitet från bosättningshistorisk utgångspunkt”, i *Kontinuitet i kult och tro*, s. 106.
[43] Ibid., s. 115.

kunna vara fruktbar i en analyssituation", och han ger, liksom Hultgård, förslag på preciseringar.[44] Brink poängterar att det finns enstaka fall där kyrkor uppförts på en plats vilken haft betydelse för den förkristna kulten, vilket han själv gett flera exempel på, men att detta inte ska "fattas som generellt".[45]

Brink tillbakavisar Ljungbergs argument för att införandet av kristendomen i Sverige skulle ha föregåtts av kamp, och därmed snarare ska tolkas som brott än kontinuitet, men håller med honom om att det finns svårigheter med att datera ortnamn med kopplingar till fornnordiska gudar som *Ull* och *Njord*. Det är inte säkert att dessa namn var i bruk vid införandet av kristendomen.[46] Det var dock med större sannolikhet namn som innehåller *Frö* och *Oden*. Ett intressant exempel, där platsens namn kan kopplas till förkristen kult, är utgrävningen av Frösö kyrka i Jämtland 1984:

> Under koret i Frösö kyrka fann man resterna av en stubbe, varikring mängder av djurben låg. Mängden ben från vilda djur, särskilt björn, var oproportionerligt stor, varför detta benmaterial inte kan vara benavfall från en vanlig boplats. De 14C-dateringar som togs från stubben och från kulturlagret ligger samlade i vikingatid. Grävningsledaren Margareta Hildebrandt och osteologen Elisabeth Iregren är naturligtvis försiktiga i sina tolkningar av fynden, men båda framhåller att man tycks ha funnit resterna av en förkristen offerplats.[47]

Stefan Brink anser inte att det finns någon anledning att ifrågasätta tolkningen.

Begreppet kultkontinuitet kan tolkas i snävare eller vidare bemärkelse, menar arkeologen Anne-Sofie Gräslund:

> En snäv tolkning är att kultkontinuitet föreligger när en kristen kultplats, d.v.s. kyrka, är placerad precis ovanpå en hednisk kultplats, d.v.s. offerplats. En vidare tolkning innebär att området där kyrkan är belägen kan visas vara använt under sen förhistorisk tid för handlingar inom den religiösa sfären. Själv vill jag ansluta mig till den senare tolkningen.[48]

Mot Ljungbergs argument för att kristnandet snarare innebar ett brott än kontinuitet, lyfter Gräslund fram att det handlade om en lång process, med möjlighet för kulten att förändras. Hon menar att Olsens kritik är berättigad, men att förutsättningarna förändrats sedan hans tid

[44] Brink, 1992, s. 121-122.
[45] Ibid., s. 116.
[46] Ibid., s. 108.
[47] Ibid., s. 119.
[48] Gräslund, Ann-Sofie, 1992, "Kultkontinuitet – myt eller verklighet? Om arkeologins möjligheter att belysa problemet", i *Kontinuitet i kult och tro*, s. 129.

genom de arkeologiska fynd som gjorts. Under kyrkan i Maere i norska Tröndelag hittades exempelvis så kallade guldgubbar, offergåvor i form av guldbleck med tryckt motiv, vilka tillsammans med andra fynd lett till en tolkning av platsen som förkristen kultplats.[49] Liksom Brink hänvisar Gräslund också till den arkeologiska undersökningen av Frösö kyrka och de uppseendeväckande fynd som då gjordes.

Gräslund betonar offrets betydelse och pekar också på en väsentlig skillnad när det gäller religionens roll i det förkristna samhället, där den var nära förknippad med den politiska, judiciella och ekonomiska makten, och det kristna, där den var självständig – ”låt vara ofta lierad med den världsliga”.[50] Tingsplats och kultplats anses vara kopplade till varandra, påpekar hon, och religionens koppling till makten i förkristen tid gör det svårt att bedöma frågan om kontinuitet. Att det fanns en koppling mellan gravarna och kulten tyder fynd av matoffer i anslutning till gravplatser på. Förfäderskult i anslutning till gravhögar har diskuterats av arkeologer i Norge, enligt Gräslund, men också i Sverige, av Evert Baudou.[51]

John McNicols genomgång av projektet ”Sveriges kristnande” visar, anser han, att forskarna inte arbetat utifrån en gemensam definition av begreppet kultplatskontinuitet, men att de är eniga om att användningen av begreppet är förenat med stora problem.[52] Att Stefan Brink frågar sig om inte termen kultkontinuitet bör utgå, tolkar McNicol som att denne menar att det krävs en specifikation av vilken typ av kontinuitet som studeras, då Brink också ger förslag på några tänkbara sådana. När det gäller Hultgårds kartläggning av termen menar McNicol att den endast är översiktlig, men ändå ”klargørende og nyttig for videre forskning på feltet”.[53] Att Gräslund hävdar att de nya fynd som gjorts vid utgrävningarna av Frösö kyrka motbevisar Olsens teori från 1966, ställer McNicol mot Britt-Mari Näsströms, något senare, tolkning av fynden. Även Näsström ser fynden som bevis för kultkontinuitet, kopplad till fruktbarhetskult, men hon tar fasta på att Olsen är öppen för möjligheten till förekomsten av kultplatskontinuitet mellan friluftskult och kyrka. Det här är ett av McNicols exempel på hur olika Olsens avhandling har tolkats och använts.[54] Gräslunds bidrag är det mest centrala när det gäller projektet ”Sveriges kristnande”, menar han. Det är också arkeologerna som, hävdar McNicol, som har spelat huvudrollen när det gäller nyare forskning kring trosskiftet och kultbyggnader.[55]

[49] Gräslund, s. 131.
[50] Ibid., s. 132.
[51] Ibid., s. 142.
[52] McNicol, s. 220-221.
[53] Ibid., s. 224.
[54] Ibid., s. 225-226.
[55] Ibid., s. 168.

Det rituella landskapet – kosmisk kraft och politisk makt

I *Plats och praxis – studier av nordisk förkristen ritual*, den andra publicerade delen inom projektet ”Vägar till Midgård – nordisk hedendom i långtidsperspektiv”, hävdar Anders Andrén att det finns starka belägg för mångfalden av riter inom den förkristna religionen i Norden samt att dessa utförts på en mängd platser i landskapet. Han påpekar svårigheterna med att jämföra förkristna och kristna ritualer, men visar med exempel hur man kan finna så väl likheter som skillnader dem emellan.[56] Därför kan man hävda att båda sidor i kultkontinuitetsdebatten har rätt, menar han. Samtidigt som den fornskandinaviska hedendomen, troligen genom många möten med medelhavskulturer, hade drag som liknade kristendomen innebar övergången till den nya religionen ”en rituell koncentration, hierarkisering och exklusivitet”.[57] Trots de förkristna ritualernas spridning i rummet, menar han att exempel på kyrka byggd vid plats vilken varit flerfunktionell under förkristen tid, exempelvis som gravplats *och* offerplats, gör att man ändå kan tala om vissa fall av kultplatskontinuitet där det handlar om övergång från ”hedniskt rituellt koncentrerat landskap till en kristen kyrka”.[58]

Den geografiska spridningen av de förkristna ritualerna har betydelse för undersökandet av kontinuiteten: ”Frågan är därför inte i första hand om kristna kyrkor byggdes på ’hedniska kultplatser’ utan problemet är snarare till vilket eller vilka element i ett mångfacetterat hedniskt rituellt landskap som en kyrka eventuellt kan relateras.”[59] Som exempel ger han trädet under altaret i Frösö kyrka, vilket ”har tolkats som en representation av det norröna världsträdet i mitten av världen”.[60] Eftersom kyrkans högaltare har betraktats som mittpunkten i den kristna världen, och altaret i Frösö kyrka placerats mitt över trädets rot, menar Andrén att detta tyder på ännu en typ av kontinuitet: en kosmologisk.

I *Ordning mot kaos. Studier av nordisk förkristen kosmologi*, den fjärde delen i ”Vägar till Midgård”, fördjupas frågorna kring kosmologi och förkristen religion i ett flertal artiklar.[61] Anders Andrén utvidgar i sitt bidrag undersökningen av världsträdet genom jämförande studier av olika framställningar i nordisk och övrig europeisk litteratur. Hans slutsats är att det nordiska världsträdet Yggdrasil är en hybrid med mycket gamla ”rötter”, som genom

[56] Andrén, Anders, 2002, s. 312-318.
[57] Ibid., s. 320.
[58] Ibid., s. 329.
[59] Ibid., s. 321.
[60] Ibid., s. 322.
[61] Andrén, Anders, Jennbert, Kristina & Catharina Raudvere (red.), *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund 2004.

kulturmöten smält samman med andra liknande förställningar och myter och ”ett växelspel mellan den levda och den tänkta världen”.[62]

Även McNicol diskuterar, i sin avhandling, kosmologi i förhållande till kultplats-kontinuitet, i en genomgång av Jørn Sandnes studie av förhållandena i Tröndelag i Norge.[63] Sandnes har undersökt gårdsgränser, vilka tycks förhålla sig till de medeltida kyrkorna i högre grad än till topografiska förhållanden. Ett exempel är Vinje kyrka:

> Årsaken til grenseløpet ved Vinje kirke forklares av Sandnes gjennom et tenkt bilde av hvordan grensene oppsto. ”En gang i løpet av de siste hundreår av førkristen tid er det i umiddelbar tilknytning til gården Vilje blitt reist et hedenskt gudshus, et *hov*. […] Dette hovet, med tilhørende bosted for hovforstander eller –gòde, er så blitt skilt ut fra gården Vinje, har fått tillagt egen jord og er etter hver blitt til en egen gård.”[64]

Gårdsdelningen var en lång process, enligt Sandnes, men att ha en del i den gamla, heliga platsen tycks ha varit viktigt. Den orsak han lyfter fram är att man ville dra nytta av den heliga platsens kraft, något som McNicol kopplar till Mircea Eliades teorier:

> Han [Sandnes] utdyper ikke hva han mener med ”helligstedets kraft”, men jeg mener han berører et sentralt poeng som har glimret med sitt fravær i debatten om kultstedskontinuitet. Et før-kristent helligsteds ”kraft” kan ha vært til hjelp i kampen mot onde makter, og ha gitt fruktbarhet til mennesker og jord. Denne ”kraften” helligstedet hade kan ha spilt en viktig rolle i de før-kristnes opprettholdelse av balansen mellom kaos og kosmos. Formelen ”árs ok friðr” har av forskerne ofte blitt knyttet til denne balansen, en formel som finnes i de eldste lovteksterne fra kristen tid. […] Religionshistorikeren Mircea Eliade utviklet på 1950- og 1960-tallet en religionsfenomenologi hvor begrepet *axis mundi* sto sentralt. Hans utgangspunkt var at alle samfunn har behov for en ”religiøs orientering” av sin tilværelse. Denne orienteringen ble geografisk sett rettet mot samfunnets hellige sted. Det hellige stedet ble oppfattet som verdensaksen, *axis mundi*, det faste holdepunkt i tilværelsen hvorfra det kunne etableres orden i kaos. På denne plassen skal kontakten med det overnaturlige være særlig gunstig.[65]

Förutom sin religiösa funktion, exempelvis fruktbarhet och skydd mot onda makter, kunde denna kraft också ge status. Den kunde legitimera politisk makt.

En forskare som på senare tid använt sig av Mircea Eliades teorier om kosmisk symbolism vid studier av heliga platser i Norden, är Olof Sundqvist i sin jämförelse av Adam av Bremens

[62] Andrén, Anders, ”I skuggan av Yggdrasil: trädet mellan idé och realitet i nordisk tradition”, i *Ordning mot kaos: studier av förkristen nordisk kosmologi*, 2004, s. 424.
[63] McNicol, s. 232.
[64] Ibid., s. 232-233.
[65] Ibid, s. 233-234.

beskrivning av kultplatsen i Uppsala och det mytologiska Asgård.[66] Sundqvist menar att ”de mytiska inslagen i Adams skildring faktiskt kan ha byggt på en kultisk verklighet” och att syftet med den rumsliga symboliken kan tolkas som ett sätt att legitimera den politiska makten:

> Trädet, källan och kultbyggnaden kan ha varit medvetet arrangerade som en spegling av det kosmiskt mytiska landskapet. […] Även kultledaren tycks ha haft förbindelser med den mytiska världen. Enligt min mening hade de kosmiska referenserna i Uppsalakulten betydelse i ett maktpolitiskt perspektiv. Uppsala var inte bara en kultplats utan också ett politiskt och ekonomiskt centrum. Makten och den religiösa auktoriteten använde myter om kosmos i ett legitimerande syfte.[67]

En tidigare version av artikeln ingick i *Ordning mot kaos* (2004). Olof Sundqvist skriver där att Eliades teorier, inom den religionsvetenskapliga debatten, ansetts vara problematiska, att de ”inte står på en säker empirisk grund” och att ”teorin om kosmiska platser har kritiserats, på grund av dess apolitiska hållning och avsaknad av kontexter”.[68] På senare tid har dock teorin tillämpats i studier av fornskandinavisk religion, men då främst av arkeologer och ortnamnsforskare. Lotte Hedeager är ett exempel inom arkeologin och hon lyfter fram det politiska perspektivet på ett sätt som Eliade inte gör, menar Sundqvist: ”Bakom konstruktionen av heliga platser finns alltså inte bara religiösa motiv, utan också geografiska och arkitekturmässiga strategier för maktlegitimering.”[69]

Landskap, identitet och myt

Flera forskare ser möjligheter med att studera kosmologi i förhållande till plats. Kristina Jennbert ger en beskrivning av människans förhållande till landskapet:

> Landskapsrummet kan ses som en sorts mänsklig teaterscen. Allt som äger rum i landskapet, naturens krafter och vad människor gör, påverkar människor att forma och omforma landskapsrummet. Landskapet är en kulturell produkt, där natur och kultur inte är varandras motsatser utan är integrerade i en helhet.

[66] Sundqvist, Olof, *Kultledare i fornskandinavisk religion*. Uppsala 2007. Se även Lotte Hedeager, ”Asgard reconstructed? Gudme – A ’Central Place’ in the North”, i *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, red. M de Jong, F. Theuws & C. van Rhijn. Leiden-Boston-Köln 2001, s. 467-507.
[67] Sundqvist, 2007, s. 113.
[68] Sundqvist, Olof, ”Uppsala och Asgård. Makt, offer och kosmos i forntida Skandinavien”, i *Ordning mot kaos*, Lund 2004, s. 146-147.
[69] Ibid., s. 147.

> Landskapet var på så sätt inskrivet i människor av olika åldrar, kön och sociala identiteter; det blev brukat och transformerat genom vad människor gjorde i landskapet. [70]

En liknande hållning intar Anders Andrén i sin ovan nämnda studie av världsträdet Yggdrasil, då han menar att ”viktiga tankefigurer inte bara traderas genom tal och skrift, utan även genom materiell kultur”:

> Var träd viktiga i kosmologin så kan de också ha återgivits i den materiella kulturen. Dessa relationer mellan tanke och idé innebär att det i förhållande till tankefiguren ”det norröna världsträdet” kan ha funnits komplexa relationer mellan mytologiska träd, reella träd och trädrepresentationer.[71]

Stefan Brink diskuterar, i artikeln ”Mythologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth”, det inom flera forskningsgrenar allt flitigare använda begreppet *landskap*:

> One sees it [landscape] stunningly often and on every possible (and impossible) occasion in books and articels that touch upon spatial analyses. The term *landscape* is used in stead of environment, territory, distribution, settlement district, urban areas, political realm etc. The underlying motive for this exchange of terms is, of course, to siceup or to elevate the text to an up-to-date and trendy fashion in historical writing – no doubt *landscape* sells. The trend is exciting and rewarding, the excesses are tedious.[72]

Begreppet *landskap* introducerades inom kulturgeografin av Carl O. Sauer, amerikansk geograf, år 1925 i artikeln ”The Morphology of Landscape” och har sedan 1980-talet kombinerats med sociala och kulturella teorier.[73] Stefan Brink använder själv begreppet, och det han studerar är ett konkret fysiskt landskap, men problematiserar dess definition liksom trender inom forskningen. *Myt* är ett annat begrepp med många definitioner och Brink framhäver att där han använder begreppet *mytisk* skulle religionshistoriker troligen använda *kultisk*. *Kult* har dock fått en alltför vid betydelse inom religionshistoria, menar han, i förhållande till dess ursprungliga betydelse: ”This widening of the semantics of the term goes beyond the original, etymological meaning of the word, emanating from e.g. Lat. *cultus* ’care,

[70] Jennbert, Kristina, ”Människor och djur. Kroppsmetaforik och kosmologiska perspektiv”, i *Ordning mot kaos*, Lund 2004, s. 197.
[71] Andrén, 2004, s. 390.
[72] Brink, ”Mythologizing Landscapes. Place and Space of Cult and Myth”, i Stausberg, M., (red.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte*, Berlin & New York 2001, s. 78.
[73] Sjögren, Karin, ”Landskap mellan minne och myt”, i Berggren, Åsa, Arvidsson, Stefan & Hållans, Ann-Mari (red.), *Minne och myt – konsten att skapa det förflutna*, Lund 2004, s. 176.

tending, worship', cf. *cultivare* 'cultivate', and thus describing *active* actions, not passive beliefs."[74]

Gemensamt för alla kulturer, hävdar Brink är att de har myter som gör den obekanta metafysiska världen möjlig att förstå. Det fysiska landskapet är ofta kopplat till myterna och gränsen mellan myt och historia är inte tydlig. Objekt i landskapet blir hjälp för minnet, men bär också vittnesmål om myterna, gör dem trovärdiga. Att glömma namnet på viktiga platser, eller att förstöra ett landskap, kan även innebära att myter glöms bort. Förflyttningen mellan platserna ger berättelsen, eller historien, struktur och kronologi. Den ger en kunskap som innefattar rörelse, även kallad "*topological sequence*".[75]

I sin artikel ger Stefan Brink en rad exempel på områden i Skandinavien som är möjliga att tolka som mytologiska, där ortnamn, träd, lundar, källor med mera kan tänkas ha sin motsvarighet i de norröna myterna. Öar tycks ha uppfattas som speciella inom kulten, exempelvis Selaön i Mälaren. Selaön kan, hävdar Brink, tolkas som ett mytologiskt mikrokosmos, utifrån sina många ortnamn med kopplingar till gudarna och kulten.[76]

Somliga av dessa mytologiska landskap har varit viktiga för religiös kult under mycket lång tid, ibland upp till 2000 år, vilket Brink menar beror på ett stabilt samhälle där kunskap överfördes från generation till generation. Förhållandet till landskapet kan beskrivas som en investering: "The sacral investment in a landscape was obviously a fairly secure one, unlike the secular investments in our rapidly changing modern world."[77]

Som framgått ovan pekar flera forskare under senare tid på möjligheten att människor under förkristen tid materialiserade myten i landskapet.[78] I *Minne och myt – konsten att skapa det förflutna*, även detta en publikation inom projektet "Vägar till Midgård", ger Karin Sjögren exempel på materialisering av mytologiska landskap i modern tid.[79] När judiska pionjärer återvände till det förlorade landet Israel motsvarade det landskap de mötte inte deras förväntningar:

> På basis av bibliska beskrivningar av ett cederskogsklätt land som "flöt av mjölk och honung" antog pionjärerna att de skulle finna samma typ av skogar som fanns i Öst- eller Västeuropa. De låga buskarna de träffade på i Jerusalems omgivningar och i Galiléen var en besvikelse. Att återskapa de bibliska skogarna blev tidigt ett av de stora projekten. Kraften i det sionistiska projektet, att omforma landskapet

[74] Brink, 2001, s. 79.
[75] Ibid., s. 80.
[76] Ibid., s. 93.
[77] Ibid., s. 107.
[78] Se Brink, 2001, Andrén, 2004, Sundqvist 2004, 2007.
[79] Sjögren, s. 178-190.

till ”ett paradis på jorden” – en blommande öken – med bibliska förtecken och fjärran från *shtetl*-gränderna utan träd och blommor fascinerade.[80]

Man planterade också skogar till minne av de judar som föll offer för förintelsen. Även moderna myter/berättelser, kring våldsamma samtida händelser, manifesteras i rummet, exempelvis terrorattacken i USA den 11 september, i form av Ground Zero där ett monument planeras: ”Vad människor minns när de besöker skogarna eller Ground Zero är en produkt av särskilda berättelser och ideologier, där platserna utgör betydelsefulla åminnelsesignaler. Vid varje besök formas fysisk, emotionell och intellektuell anknytning till platsen.”[81]

Svårigheter med att undersöka det rituella landskapet

Stefan Brink problematiserar, som framgår ovan, begrepp och deras definitioner, men pekar även på andra svårigheter med att försöka förstå förkristna kulturers uppfattningar om landskapet. Dels är det svårt att förstå underliggande föreställningar om den metafysiska karaktären hos olika element i landskapet, dels har myterna gått förlorande. Det fanns i det förkristna skandinavien, hävdar Brink, ett mytologiskt landskap som var ”built up from the physical landscape with its characteristics and the oral myths and legends that explained an elusive supernatural omnipresence”: ”The problem for modern man is that it is extremely difficult to reconstruct or relive this landscape, it is forever lost, because the myths are lost.”[82] Allt vi har är relevanta ortnamn och Edda-dikternas fragment av myterna.

Att det finns svårigheter med studier av det rituella landskapet och dess koppling till nordisk mytologi framhålls även av Catharina Raudvere, vilken diskuterar det problematiska med mytologin i den norröna litteraturen, nedtecknad i en kristen medeltid med dess lärdomsideal:

Läst idag framstår Snorres *Edda* som ett möte mellan å ena sidan kristen kosmologi och skapelselära uttryckt med den kontinentala lärdom som Snorre var i besittning av […] och å andra sidan en strävan efter en systematisk framställning av den förkristna mytologin i vilken de kosmografiska parametrarna är grundläggande.[83]

[80] Sjögren, s. 179.
[81] Ibid, s. 190.
[82] Brink, 2001, s. 88.
[83] Raudvere, Catharina, ”Delen eller helheten. Kosmologi som empiriskt och analytiskt begrepp”, i *Ordning mot kaos*, Lund 2004, s. 65.

Raudvere betonar också det vanskliga i att jämföra olika kulturers kosmologier. Ett exempel på detta, där det dock handlar om att vi utgår från vår egen kultur, tar Morten Warmind upp:

> Jeg vil blot minde om, at betydningen af det ord vi på de nordiske og germanske sprog bruger om kosmos – verden – i sin oldnordiske form klart røber et noget andet verdensbegreb, end vi umiddelbart forestiller os. Det er jo et tids-ord, der betyder ”menneskenes tidsalder” og ikke et steds-ord. Det virker således som om tiden, ”her o og nu”, har været betydeligt mere betydningsfuld i den før-kristne verdensforståelsen end de lokaliteter, der til enhver tid har været skueplats for ”her og nu” og som danner udgangspunkt for verdensforståelse.[84]

Jes Wienberg menar, i en artikel om sakral geometri, att det sakrala har fått en pånyttfödelse inom vetenskapen.[85] Det här öppnar upp ett tabubelagt fält inom arkeologin, hävdar han och ser både problem och möjligheter i detta. Ett problem är gränsen mellan vetenskap och pseudovetenskap. Inom det akademiska området kan intresset för sakral geometri ses som en trend, medan det är stort i det övriga samhället, exempelvis i populärlitteratur och på Internet. Fascinationen för geometriska mönster med dolda betydelser har starka rötter i medeltiden. Att söka linjer i landskapet, med mystiska betydelser eller kraft, har sedan början av 1900-talet rönt stort intresse och har även det fått en renässans under decennierna före millennieskiftet. Studier av det rituella landskapet och sakral geometri är inte helt okontroversiella inom den akademiska världen, visar Wienberg, och har ibland avvisats vid svenska universitet.[86] Trots problemen anser Jes Wienberg att denna typ av studier kan leda till ny vetenskap.[87]

De förkristna religiösa föreställningarnas relation till landskapet, eller platsen, och våra möjligheter att nå kunskap om dessa föreställningar är naturligtvis av betydelse för frågan kultkontinuitet. Risken är att vi drar slutsatser som grundar sig i vår tids syn på religion och landskap.

[84] Warmind, Morten, ”…á þeim meiði, er mangi veit, hvers hann af rótom renn. Kosmologi og ritualer i det førkristne Norden”, i *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund 2004, s. 143.
[85] Wienberg, Jes, 2004, ”Sakral geometri. Veje og vildveje til viden”, i *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Lund 2004, s. 23.
[86] Ibid., s. 37.
[87] Ibid., s. 51.

Om kultkontinuitet vid offerkällor

I den populärvetenskapliga boken *I miraklers tid. Bland madonnor, stenhuggare och helgon i medeltida kyrkor* tar Maja Hagerman upp Bro Kyrka på Gotland, i en beskrivning av närheten mellan hedendom och kristendom:

> Av allt att döma var Bro en kultplats redan under hednisk tid. Bildstenarna som murades in i kyrkan när den byggdes härrör antagligen från det närbelägna hedniska gravfältet. Och trots att kristendomen kommit fortsatte man tydligen att betrakta vattnet i den gamla offerkällan i närheten som helig. För strax öster om kyrkan, i kyrkogårdsmuren, finns tydliga spår av en medeltida portöppning, som lett från kyrkan till källan, som ligger 250 meter därifrån. Kulten vid källan i Bro verkar ha fortsatt länge. Till och med i våra dagar lär där ha offrats.[88]

Exemplet har paralleller till diskussionen kring kosmologi; i kyrktornets vägg finns ett träd inmurat: ”Den som hört talas om trädroten under altaret i Frösö kyrka kan leka med tanken: skulle detta kunna vara ett annat sätt att få med sig offerlundens heliga träd, världsasken Yggdrasils ställföreträdare, in i kyrkan?”[89]

Att man i Skandinavien offrat i olika typer av vattendrag – källor, mossar, sjöar, åar – under en mycket lång period, finns det många belägg för i form av fynd.[90] Uppenbarligen betraktades vatten som en kontaktväg till den metafysiska världen, till gudarna. Sedan Sverige kristnats blev de katolska helgonen föremål för kult. Ibland fick dessa helgon källor uppkallade efter sig och det förekom också att man, förutom att dricka av det förmodat hälsobringande vattnet, offrade i källorna. Med reformationen på 1500-talet kom förbud mot helgonkult och källdrickning, eftersom dessa katolska seder ansågs hedniska. Många så kallade hälsokällor stenades igen, mer än en gång. Källdrickningen återkom emellertid på 1600- och 1700-talen, i form av den populära brunnsdrickningen, vars företrädare gjorde vetenskapliga anspråk när det gällde vattnets hälsobringande effekter. Inom folktron talades det dock fortfarande om hälsokällornas förkristna anor och man fortsatte att offra i dem. Hur har man då sett på kultkontinuitet när det gäller offerkällor?

[88] Hagerman, Maja, Gabrielson, Claes (red.), *I miraklers tid. Bland madonnor, stenhuggare och helgon i medeltida kyrkor*, Stockholm 2003, s. 104.
[89] Ibid., s. 105.
[90] Brink, 2001, s. 96.

Kontinuitet vid offerkälla under förkristen tid

Berta Stjernquist redovisade 1997 en analys av de utgrävningar som gjordes vid Röekillorna, i Löderups socken i Skåne, mellan åren 1960 och 1962. Resultaten utifrån fynd, i form av bland annat ben, keramik, metall och bearbetade stenar, visar att man offrat vid källan under stenåldern, bronsåldern och järnåldern. Cirka 800 meter från källan fanns också gravhögar.[91] Offerperioderna har pågått i intervaller:

> How long it has lasted is, however, not sure. It is also uncertain whether there was a series of activities through the periods which could be called a continuity. It is, however, quite clear that the function was fertility offering of the same kind the hole time, even if there were many years without offering activities. It may be possible to speak about a continuity of tradition in the meaning that the population around the spring lived with the consciousness of the importance of the site and went back to it when it was motivated. This is a kind of continuity.[92]

Stjernquist pekar på en kontinuitet i form av tradition, där funktionen hela tiden varit fruktbarhetskult, även om kulten upphört under vissa perioder. I en genomgång av diskussionen kring kultkontinuitet lyfter hon fram svårigheterna när det gäller att veta om den folkliga källdrickningen under historisk tid är del av en ännu äldre tradition eller ett nytt påfund: ”It is necessery to analyse the circumstances at every place. Name and tradition are important.”[93]

Åsa Berggren visar i sin avhandling *Med kärret som källa. Om begreppen offer och ritual inom arkeologin* på kontinuitet vid kärret vid Hindbygården i Malmö under förhistorisk tid. Även om avhandlingens huvudobjekt är ett kärr och inte en källa är de resonemang som förs intressanta för frågan om kontinuitet vid offerkällor. Berggren problematiserar begreppen offer och ritual och benämner de fynd som avses ”våtmarksdepositioner”.[94] Hon visar att forskare sällan ansett det nödvändigt att argumentera för att fynd definierats som offer, att kategorin tagits för given.[95] Hon konstaterar att ”de religiösa aspekterna varit dominerande i studier av deponerade föremål, men att sociala aspekter började betonas från och med 1980-talet”.[96]

---

[91] Stjernquist, Berta, *The Röekillorna spring: spring-cults in Scandinavian prehistory*, Lund 1997, s. 56-59.
[92] Ibid., s. 81.
[93] Ibid., s. 85.
[94] Berggren, Åsa, *Med kärret som källa – om begreppen offer och ritual inom arkeologin*, diss., Lund 2010, s. 19.
[95] Ibid., s. 90.
[96] Ibid., s. 95.

Berggren sätter, liksom McNicol när det gäller begreppet kultkontinuitet, in forskningen i en tidskontext:

> Generellt kan sägas att den arkeologiska användningen av offerbegreppet på ett tidigt stadium följde den antropologiska användningen. Evolutionistiska idéer och kolonialismens värderingar styrde val av synsätt och begrepp. Arkeologerna var tydligt påverkade av samma idéströmningar som antropologer och andra som skrev om offer. […] Påverkan från religionsstudier med fokus på kristendom märks bl. a. genom val av begrepp, t.ex. kategorisering av typer av offer som tacksägelse- försonings och substitutoffer etc. Kristendomens dominerande ställning i samband med offerbegreppet är i de arkeologiska studierna indirekt, och kommer således genom begreppsapparat och teoribildningar från både antropologin och religionsvetenskapen.[97]

Det Berggren ser som problematiskt är att offerbegreppet för med sig outtalade betydelser, vara sig forskaren avser detta eller inte.[98] Begreppet ritual är förenat med en liknande problematik, då ritualiserade handlingar kan vara såväl profana som sakrala, menar Berggren, och väljer i stället att, ur ett handlingsteoretiskt perspektiv, tala om just ritualiserade handlingar.[99]

Under mycket lång tid, från senmesolitikum (cirka 4500 f. Kr.) och ända fram till medeltiden, har människor varit aktiva vid kärret.[100] Depositionerna i kärret tycks dock ha ebbat ut under äldre bronsålder.[101] När det gäller frågan om kontinuitet betonar Berggren själva platsens betydelse framför de kulturella förändringarna under denna långa period:

> Snarare visar det på hur en kultur genom deltagarnas interagerande med miljön kan skapa och återskapa en kontext, en omgivning, och göra den till sin, en del av sin kultur. Detta har skett gång på gång vid kärret med dess specifika miljö som utgångspunkt. Den fysiska miljön har på ett generellt plan utgjort det tröga skiktet i de kulturella förändringarna, […].[102]

[97] Berggren, s. 96.
[98] Ibid., s. 97.
[99] Ibid., s. 130.
[100] Ibid., s. 38.
[101] Ibid., s. 329.
[102] Ibid., s. 374.

Offer vid helgonkällor

Jan Arvid Hellström hävdar dock, liksom flera av ovan nämnda författare, att frågan om kultkontinuitet är central för forskningen om Sveriges kristnande.[103] Han påpekar också att religionsbytet var en lång process, ”en månghundraårig kulturassimilation genom handel och andra kontakter med det kristna Europa”: ”Först så småningom slår detta gradvisa övertagande av kristen rit och sed igenom när det gäller kulten i stort, rättsförvaltning, föreställningsvärld och mentalitet.”[104] Hellström menar att man i folktro och folklig rit kan se spår av kvardröjande förkristna bruk och förställningar, särskilt i anknytning till jakt, fiske, jordbruk och fruktbarhet. Dessa var kopplade till vardagslivet, med tyngdpunkt på kult av olika naturväsen i stället för asagudarna, och tycks, enligt Hellström, ha betraktats mer generöst av kyrkan:

> För överlevnadens skull är det viktigt att hålla sig väl med de väsen som styr de individuella och den kollektiva överlevnaden. […] Dyrkan och tron på sådana naturväsen hänger också samman med att medeltidens människor står så nära den natur som är förutsättningen för deras liv och försörjning. Odlingsmark, fångstmark, fiskevatten och skog är viktiga betingelser för mänskligt liv. Därför är det också konsekvent att kult och blot så ofta förekommer i det fria, i anslutning till offerstenar, heliga berg, källor, lundar och gravhögar.[105]

Även efter kristnandet fortsatte man offra, exempelvis mynt, till dessa makter, bland annat i källor som från att ha varit hedniska, enligt Hellström, övergick till att bli helgonkällor.[106]

En oklarhet som flera forskare återkommer till när det gäller offerkällor är varför det i de nordiska kristenrätternas och medeltida lagarnas förbud mot hednisk kult inte uttryckligen talas om offer vid källor. Dessa lagar överensstämmer i hög grad med de förbud som utfärdades i övriga Europa, till exempel vid koncilierna i Arles 452 och Tours 567, mot att dyrka bland annat stenar och träd, men i de senare uppräknas också just källor. ”Sannolikt var de förkristna riternas lokalisering i hus och vid vatten så nära förknippade med hedendom att de försvann i samband med kristnandet och därför inte var aktuella för generella förbud under 1100- och 1200-talen” menar Anders Andrén, men hänvisar dock till medeltida fynd som gjorts vid Västannortjärn i Dalarna.[107]

---

[103] Hellström, Jan Arvid, *Vägar till Sveriges kristnande*, Stockholm 1996, s. 209.
[104] Ibid., s. 207.
[105] Hellström, s. 216-218.
[106] Ibid., s. 221.
[107] Andrén, 2002, s. 314.

Britt-Mari Näsström tar också upp frågan och menar att en förklaring till bristen på uppgifter om offerkällor kan vara ”att dessa överfördes på lokala helgongestalter”.[108] Hon påpekar att en linje inom forskningen anser att seden med helgonkällor har sin förebild inom katolska kyrkan: ”Några nordiska helgonkällor visar likväl upp egendomliga drag som kan tyda på att de varit föremål för kult före religionsskiftet och de tycks ha haft ett starkt grepp om människor inom vad man kan kalla folkreligiositet.”[109]

Ett exempel är sankta Elins (Helenas) källa i Skövde. Om Elin funnits som historisk person är osäkert. I kulten vid hennes källa ingick gångedagar, för att gynna skörden. I kulten anas också föreställningar som återfinns i kulten av förkristna gudinnor.[110] Många av den förkristna religionens gudinnor, som Frigg, Urd och Nerthus, ansågs bo i olika typer av vattendrag. S:t Olofskyrkan i Skåne är en annan av de källor med speciella drag som Näsström nämner. Vid kyrkan finns en källa där matoffer lämnades ännu på 1700-talet. I Västergötland återfinns Ingemos källa, som enligt en äldre uppteckning ska ha varit omgivet av ”heliga björkträd” och platsen för ”mycken afgudadyrkan”, tillägnad relikerna av en ”gudinna” så sent som på 1680-talet.[111]

Teologen Carl Henrik Martlings argument för förkristen kult vid helgonkällor är äldre namn med anknytning till gudarna, exempelvis S:t Torgers källa (tidigare ”Thorguda källa”) i Värmland. Ett annat exempel är S:t Torstens källa i Västergötland: ”Man har antagit att källan var helgad åt guden Tor och att det är detta som fick leva kvar i helgonets namn, sedan källkulten hade kristnats. På det sättet blev övergången från asatro till kristen tro lite mjukare för de nyomvända.”[112]

Enligt Anders Fröjmark finns det texter som ger stöd för att Helenakulten föregicks av en förkristen kult, men i övrigt berättar de skriftliga källorna inte mycket om helgonkultens roll när det gäller förhållandet mellan den kristna och den förskandinaviska religionen. Ändå lyfter även han fram möjligheten att helgonkulten fungerade ”mildrande” vid religionsskiftet:

> De två religionerna, kristendomen och den fornskandinaviska religionen, var i många avseenden varandra mycket olika. Den kristna kyrkan hade en fast struktur med avseende både på organisation och idéinnehåll. En företeelse som helgonkulten var i väsentliga avseenden redan ”färdigutvecklad” när den inplanterades på svensk jord. Den kunde endast i begränsad omfattning själv påverkas och omformas av sin miljö. Å andra sidan bör den i viss utsträckning ha kunnat fungera ”mildrande” i det skede då den nya

[108] Näsström, Britt-Mari, *Blot. Tro och offer i det förkristna Norden*, Stockholm 2002, s. 120.
[109] Ibid., s. 120.
[110] Ibid.
[111] Näsström, Britt-Mari, s. 121.
[112] Martling, Carl Henrik, *En svensk helgonkrönika*, Skellefteå 2001, s. 181-182. Martling nämner också, vid en uppräkning av förmodat förkristna källor, Sånga hälsokälla i Ångermanland, s. 11.

religionen ersatte den gamla. En sådan roll kunde den spela, inte i kraft av sitt ideologiska innehåll, som knappast var mindre främmande i svensk miljö än vad övriga delar av den kristna idévärlden var, utan genom att den kunde anknyta till konkreta platser och tider som hade spelat en roll i den gamla kulten.[113]

Gångeriter

En intressant form av rit som Anders Hultgård diskuterar utifrån frågan om kultkontinuitet är processioner, eller gångeriter, över åkrar, vilka förekommit i både Sverige och Norge ända fram till 1800-talet.[114] Det Hultgård har undersökt är om man i dessa riter kan se en form av kulthandlingskontinuitet. Eftersom processionerna ofta var kopplade till vattendrag, även källor, är hans diskussion intressant för frågan om kultplatskontinuitet vid offerkällor. Undersökningen gäller frågan om man i den här typen av rit kan se en kontinuitet av katolska eller förkristna seder. Processionerna utfördes för att gynna årsväxten och det är troligt att de är ”rester av medeltida processioner av samma slag, vilka organiserades av den katolska kristendomen och gavs status som officiell kult”, men frågan, påpekar Hultgård, om då dessa ”ersatte liknande förkristna ritualer eller om de kom att utgöra innovationer uppkomna genom kristianiseringen av Norden” kräver precisering.[115] Det är möjligt att förmoda likheter med förkristen fruktbarhetskult, tillägnad Frey eller Frö, och att det kan ha funnits helgad åkermark, vilket stöds av ortnamn som till exempel Torsåker och Fröåker, men han ser säkrare belägg i källor av senare datum. I en processionsstadga från ett Westfaliskt kloster, utfärdad av klostrets abbedissa år 939, uppmanas folket att bära ”omkring klosterkyrkans skyddshelgon” i sina socknar och att människor ”istället för den hedniska kringvandringen över fälten” ska framföra sig ”själva under tårar och ödmjukhet”.[116] Detta skulle då gynna växtligheten på fälten. Därmed är frågan inte avgjord, hävdar Hultgård, eftersom det är svårt att veta om man också i Skandinavien tog över befintliga förkristna riter.

[113] Fröjmark, Anders, ”Från Erik pilgrim till Erik Konung: om helgonkulten och Sveriges kristnande”, i *Kristnandet i Sverige - gamla källor och nya perspektiv*, Uppsala 1996, s. 415.
[114] Hultgård, s. 62.
[115] Ibid., s. 64-65.
[116] Ibid., s. 66.

Brunnskulturens förhållande till offerkällan

När brunnsdrickningen och dess kultur introduceras i Sverige under stormaktstidens 1600-tal, är den ett fenomen som importeras från kontinenten.[117] I brunnsorternas monografier omnämns dock ofta, som ett antagande och utan konkreta belägg, hälsokällornas koppling till förkristen offerkult, så exempelvis i *Det gamla Medevi* och *Sätra brunn 300 år*.[118] Exempel ges också på den inom folktron så starka övertygelsen om källornas förmåga att öka fertiliteten hos kvinnor.[119]

När det gäller brunnsorternas kulturliv berättas om *grötlunken*, en gemensam vandring under rituella former. Ett exempel är Malla Silferstolpes skildring från sin vistelse vid Sätra brunn 1809:

> Hvarje söndags qväll efter Brunsgästernas aftonmåltid funno de på Brunsgården samlade Allmogen från nästgränsande byar, *Bennerstigen* [?] med flere; åtföljda af en spelman med Nyckelharpa. Spelmannen geck nu förut, efter följde bondfolk, karlar och qvinfolk och så dess likes brunsgästerna i en slags procession landsvägen till höger utåt. De gingo sålunda till en liten skog, omkring en half eller tredjedels fjerdingsväg från Brunn till den så kallade *GrötBusken* en tät sammanväxt granbuske som stod ensam på en liten grön plan i skogen till vänster om landsvägen - där dansade nu allmogen en stund pålska i ring omkring *Grötbusken*, och detta sades skola befordra års-växten.[120]

Grötlunken blev en viktig företeelse och tradition även vid Medevi brunn: ”Man får förmoda, att sedvänjan smittat av sig till Medevi, kanske genom någon gäst som varit på Sätra.”[121] Silferstolpes skildring kommenteras i *Medevi brunn 300 år*, där det hävdas att sedvänjan ”måste ha haft sitt ursprung i en gammal vegetationskult, som brunnsgästerna tog som en förnöjelse”.[122] Vid mitten av 1800-talet försvann grötlunken vid Sätra brunn, för att återuppstå, i en moderniserad form där det bland annat sjöngs ”fosterländska sånger”, på 1880-talet.[123]

Den mest omfattande forskningen kring kurortsliv i Sverige står idéhistorikern Elisabeth Mansén för. I *Ett paradis på jorden. Om den* ” *svenska kurortskulturen 1680-1880* analyserar hon kurorternas speciella kulturvärld. I denna studie blandas ”medicinhistoria, idéhistoria,

[117] Mansén, s. 23.
[118] Näsström, Gustaf, *Det gamla Medevi*, Stockholm 1928, Höglund, Nils-Johan (red.), *Sätra brunn 300 år*, Uppsala 2001.
[119] Näsström, Gustaf, s. 14-15.
[120] Silferstolpe, Malla, 14.6.1809, ”Memoarer och minnen”, volym 18, UUB, citerad i Mansén, 2001, s. 163.
[121] Lagerqvist, Lars. O, 1978, *Medevi brunn 300 år: 1678-1978*, Medevi 1978, s. 79.
[122] Ibid.
[123] Ibid.

litteraturhistoria och teologi med kvinnoforskning och allmän kulturhistoria".[124] I analysen inriktar hon sig främst på de idéer och föreställningar som ligger till grund för brunnskulturen.

Mansén nämner grötlunken, men hävdar att "dess uppkomst och ursprungliga syfte verkar förlora sig i historiens dunkel".[125] Målet för den tidiga versionens grötlunk var vid Sätra brunn en gran, en "grötbuske", medan man i Medevi vandrade till en "grötsten". Inte bara inom den omgivande befolkningens folktro utan även hos brunnsortens gäster fanns en stark övertygelse om att källvattnet kunde bota ofruktsamhet: "Med tiden blev det ett stående skämt att kvinnor reste till brunnen för att bli med barn – på ett eller annat sätt. Till bilden av det fashionabla kurortslivet hörde både flirt, frierier och friare förhållanden."[126]

"Edens lustgård" heter ett av kapitlen i Manséns bok *Ett paradis på jorden* och höga träd, grönskande vildvuxna lundar var, vid sidan av källan givetvis, utmärkande för brunnsorternas estetiska utformning: "I Edens lustgård råder harmoni och balans mellan allt levande och det finns ännu ingen sjukdom och död i världen. Det är lätt att förstå varför kurorterna ville skapa en miljö som efterliknade dessa paradisiska omgivningar."[127] Den kristna religionen hade mycket stor betydelse inom brunnskulturen, av flera skäl. I de beskrivande brunnsskrifterna gjorde man gärna kopplingar till hälsokällorna i himlen och på jorden. Man hänvisade också till bibeltexter som talade om sambandet mellan Gud och vatten.[128] Kraven på personlig tro tycktes, menar Mansén, gälla för vattenkuren i lika hög grad som för kristendomen. Men kristendomen, och brunnspredikanterna, behövdes också för att ge hälsokällorna legitimitet. Mansén ser "växelspelet mellan religion och medicin" vid brunnsorterna mellan 1680 och 1880 som mycket intressant:

> Inom kurortskulturen kan man se hur fokus sakta skiftar från den lycka och välgång såväl för mänskligheten i stort som för den enskilda individen som man väntar sig från gudomligt håll, till de snarlika förhoppningar och förväntningar som riktas mot vetenskapen och medicinen. Det är tydligt att arbetsfördelningen mellan mänsklighetens välgörare förändras. Därtill kommer en markant privatisering av religionen. […]
>
> Minst lika intressant som själva övergången är det intrikata samspelet mellan teologi och läkarvetenskap inom kurortskulturens ramar. Det råder ingen enkel motsättning mellan religion och medicin inom kurortskulturen, tvärtom går de oftast hand i hand och när konflikter uppstår blir relationerna komplicerade. Trots att kurortens syfte i grunden är medicinskt, har religionen hela tiden en stark ställning. Delvis beror religionens centrala position på att källorna från början varit knutna till

[124] Mansén, s. 11.
[125] Ibid., s. 163.
[126] Ibid., s, 287.
[127] Ibid., s. 167.
[128] Ibid., s. 127-130.

> religiöst eller magiskt – hedniskt eller katolskt – bruk. […] För att det medicinska bruket skall bli allmänt accepterat krävs uppenbarligen ortodoxt kristna ramar och välsignelse från kyrkans prästerskap. Brunnspredikantens närvaro vid brunnen är i initialskedet oumbärligt för att inför samtiden markera det officiella och totala avståndstagandet från all slags magi och vidskepelse. Mot vidskepelsen står i det svenska sextonhundratalssamhället inte i första hand vetenskapen, utan den sanna religionen. Därför blir vetenskap och religion från början bundsförvanter inom den svenska kurortskulturen.[129]

Precis som kurorternas arkitekter i sitt formande av brunnsmiljön, har Elisabeth Mansén haft ett bibliskt landskap som utgångspunkt för bokens disposition. Bibelns mytologiska gestaltning av Edens lustgård, har, tillsammans med skapelsehistorien, fått ligga till grund för bokens struktur.[130]

[129] Mansén., s. 514-516.
[130] Ibid.., s. 15. Avsikten är att ge läsaren en ”mental karta”: ”Seriös forskning har på senare tid lånat mytens mönster och gestalter för att åskådliggöra allt från avancerad psykologi och romanteori till feministteologi. En välkänd struktur ger läsaren en mental karta, en hjälp att orientera sig i en nyutforskad värld. […] Paradiset och dess vattenströmmar, dess livgivande träd och örter, dess frestelser och farliga frukter får alla sin motsvarighet inom kurortskulturen.” Ibid.

Källan i Sånga, Ångermanland

Ångermanälven, vilken är Sveriges tredje största älv, är egentligen av havsvik. Idag ligger den så kallade distalbranten några mil ovanför Höga Kusten-bron, mellan Hammar och Sandslån. I takt med landhöjningen har älvdeltat flyttats allt längre ned. Cirka 5500 f Kr låg älvmynningen vid Nämforsen i Näsåker, där de många hällristningarna vittnar om mänsklig aktivitet, för att cirka 2000 f Kr ligga i höjd med den plats som idag benämns Sollefteå, det vill säga cirka fyra mil nedströms Näsåker.[131] Omkring en mil nedanför Sollefteå ligger Sånga socken, som vid Kristi födelse låg strax ovanför älvmynningen. Många socknar i området är relativt små, och Sånga är en av de minsta, med en yta på endast cirka en gånger två mil.

Ångermanland kan sägas ha utgjort ett gränsområde under järnåldern, både geografiskt och kulturellt.[132] Här möttes nordbor och samer och man finner här också en ”nordgräns, alltifrån gårdsbebyggelse och gravskick av ’nordisk karaktär’ till fornborgar och silverskatter”.[133] Enligt en analys av äldre och nyare fornminnesinventeringar har Ångermanland troligen varit rikt även på större gravhögar. Gravfält och vikingatida silverskatter anses göra området, proportionellt sett, jämförbart med Mälardalen.[134] Många fornlämningar skadades eller utplånades dock under 1800-talet, främst genom uppodling av mark. Ett nutida hot mot fornlämningar längs själva Ångermanälven är rasrisken vid de branta nipor vilka är karaktäristiska för älven. Under 2008 undersöktes ett antal gravhögar inom Sånga socken just på grund av rasrisken.[135] Utgrävningen visade att även relativt låga gravhögar kan vara innehålla ett rikt gravmaterial. I Holm och Björkå, inom Sångas grannsocken Överlännes, ligger två av landskapets rikaste gravfält. Leif Grundberg pekar på några egenheter när det gäller arkeologiska fynd i Ångermanland, bland annat att de rikaste gravarna är kvinnogravar och att inte en enda runsten har hittats. Det senare har tolkats som att området, trots flitiga handelskontakter, behållit en kulturell självständighet.[136]

---

[131] Stattin, Jan, ”Den sjunde bassängens ekologi”, i *Stora Ådalen*, Härnösand 2005, s. 84.
[132] Grundberg, Leif, ”Ådalsbygden blir till. En järnåldersbygd vid Ångermanälven”, i *Stora Ådalen*, s. 190-194.
[133] Ibid., s. 193.
[134] Ibid., s. 177. Se även Wallander, Anders, ”’Höven å Hola har den bästa jola’” – om en försvunnen storhögsbygd i Ångermanland”, i *Stora Ådalen*, Härnösand 2005, s. 205-242.
[135] 2008:29 (YLM) Arkeologisk undersökning och kursgrävning av skadade gravar på gravfältet Raä 8 i Para, Sånga socken.
[136] Grundberg, s. 267, s. 310. ”Är det en slump att de rikaste gravarna från denna tid är kvinnogravar, eller tyder detta på någon from av matriarkat? Har kvinnorna haft en särskilt framträdande roll i den religiösa kulten?”, ibid., s. 195. Ett exempel på rika kvinnogravar är den hög vid gravfältet i Holm, cirka fem kilometer från Sånga, där man vid en utgrävning 1949 fann en tvåkammargrav, med skelett från en hel hästkropp och en kvinna. I graven, daterad till 900-talet, återfanns flera smycken, bland annat en brakteat i silver. Grundberg, s. 161-162.

Grundberg beskriver landskapet som präglat av ”en självständig utveckling samtidigt som området stod i ett nära och dynamiskt förhållande till andra regioner”: ”Detta tycks ha gällt såväl ekonomiska som sociala och religiösa aspekter.”[137]

När det gäller Ångermanland, och då särskilt Torsåkers socken vilken ligger cirka tre och en halv mil från Sånga, diskuterar även Leif Grundberg ”det sakrala landskapet” och frågan om kultkontinuitet utifrån ortnamn:

> Namnen visar att landskapets olika delar spelade en aktiv roll i den förhistoriska föreställningsvärlden. Järnåldersmänniskorna levde i ett rituellt eller ”sakralt landskap” där ortnamnen bidrog till att vidmakthålla platsens betydelse och sammanhang. […] De sakrala ortnamnen vittnar om specifika funktioner knutna till olika platser i landskapet. Ändelsen –åker i Torsåker syftar av allt att döma på en åker där någon form av kultisk ritual har förekommit, kanske i form av rituell plöjning av något slag. Stefan Brink har visat att den åker som avses med det nuvarande sockennamnet sannolikt är den så kallade Storlägdan där kyrkan nu ligger […]. I samband med att namnet Torsåker övertogs av den nya kristna socknen gav man alltså av praktiska skäl ett nytt namn – Storlägdan – till den gamla kultåkern.[138]

Att det i Torsåker kan handla om kultplatskontinuitet stärks av kyrkans närhet till ett kultiskt *Hov*, men den, mycket begränsade, utgrävning som gjordes i samband med att kyrkans golv lades om 1989 gav inget tydligt stöd för förkristen aktivitet på platsen.[139] Man hittade dock några pärlor som kan härröra från yngre järnåldern. En karta från 1774 samt skriftliga uppgifter visar dessutom att det intill kyrkan funnits gravhögar. Flera av Ådalens medeltidskyrkor ligger i närheten av järnåldersgravar, så även kyrkan i Sånga.

Bland andra Anders Andrén har, som vi tidigare sett, diskuterat en tidig ”europeisering” av Norden, med fler kulturella inslag än kristendomen.[140] Liknande tankar har Evert Baudou. Hans hypotes om förfäderskult vid gravar (han anser dock att grav är en missvisande term, eftersom högarna också kan ses som monument över de levande) gäller ”de glest spridda gravhögarna från den äldre järnåldern i Mellannorrland”.[141] Undersökningar har visat att endast en till två personer per generation begravdes i högar.[142] De gravlagda är både män och kvinnor. Jordbrukskulturen som förde med sig förfäderskulten utvecklas inte ur den lokala fångstkulturen, menar Baudou, utan någonstans utanför Mellannorrland. Möjligen kom

[137] Grundberg, s. 194.
[138] Grundberg, ”Torsåker, Björned och kyrkorna. Möten mellan hednisk och kristen kult”, i *Stora Ådalen*, Härnösand 2005, s. 256-257.
[139] Ibid., s. 261.
[140] Se s. 9 denna uppsats.
[141] Baudou, Evert, ”Hög – gård – helgedom i Mellannorrland under den äldre järnåldern”, *Arkeologi i norr 2*: 9-43, Umeå 1989.
[142] Ibid., s. 35.

influenserna från Jylland.[143] I *Västernorrlands förhistoria* diskuterar Baudou en kolonisation av Mellannorrland under de första århundradena e. Kr.: ”Utöver sin nya materiella kultur förde kolonisatörerna också en ny gravsed till området, vilken möjligen kan återspegla en ny religion eller i varje fall en här tidigare icke representerad tradition.”[144] Förfäderskult har inga belägg i den fornnordiska litteraturen, men man vet att den förekom i det övriga Europa och Baudou påminner om de romerska husgudarna vilka nämns av antikens författare (Cicero, Horatius, Vergilius och Tacitus):

> Med tanke på strömmen av romerska varor och seder som sprider sig över germanskt område under romersk järnålder kan man fråga sig, om inte denna anknytning är intressantare än exempel från den tusen år yngre fornnordiska litteraturen då det gäller den eventuella förekomsten av förfäderskult i Norden under romersk järnålder. I vilken grad är utvecklingen av den germanska religionen beroende av den romerska religionen?[145]

Det finns inte många skriftliga källor som kan berätta om kristnandet av Norrland, förutom Adam av Bremens uppgifter från 1070-talet om att en person vid namn Stenfi ska ha utsetts till missionsbiskop i Hälsingland (som då också omfattade Norrland).[146] Det finns också uppgifter om att ärkebiskopen i Uppsala stift planerade en visitationsresa till området i slutet av 1100-talet. Fynd vid undersökningar av gravskick tyder på att brandgravar, vilka användes under förkristen tid, upphörde i slutet av 900-talet och att de förkristna gravfälten övergavs senast i början av 1000-talet. Avsaknaden av runstenar tyder, enligt Grundberg, inte på ett sent kristnande i Ångermanland, eftersom övergången i gravskick är ungefär samtida med den i Mälardalen.[147]

[143] Baudou, 1989, s. 39-40.
[144] Baudou, Evert, ”Järnålderns bondekultur i Västernorrland”, i *Västernorrlands förhistoria*, Motala 1977, s. 412.
[145] Baudou, 1989, s. 24.
[146] Ibid., s. 263.
[147] Grundberg, s. 268.

Sånga kyrka

Sånga kyrka ligger i Sveriges nordligaste kyrktäta område. ”Avstånden mellan kyrkorna räknat från Gudmundrå och Bjärtrå upp efter dalgången är lika korta som i de uppländska jordbruksbygderna”, skriver lokalhistorikern Ingrid Telhammer.[148] En av områdets äldsta är Styrnäs gamla kyrka (riven under 1800-talet), cirka två mil nedströms Sånga, vilken troligen uppfördes i slutet av 1100-talet. Den anses ha fungerat som centrum för den kristna missionen.[149] Telhammer skriver att kyrkan i Sånga, som antas vara byggd någon gång under 1300-talet, förmodligen har haft en eller flera föregångare byggda i trä.[150] Hans Jonae Tunaeus, präst i Sånga i början av 1700-talet, hävdar i sin otryckta skrift ”Hernösands stifts krönika” att Sånga kyrka betraktats som äldst i landskapet, men Erik Modin, i sin tur präst i grannsocknen Multrå i början av 1900-talet, menar att detta inte är troligt eftersom Sånga inte nämns i den så kallade *sexårsgärden* från 1314.[151] Modin var mycket intresserad av lokalhistoria och drivande inom den lokala hembygdsföreningen. Vi ska återkomma till hans undersökningar av Sånga hälsokällas förkristna anor.

Mest känd är Sånga kyrka för sin undergörande källa, vilken idag återfinns i kyrkans sakristia. Sakristian, och vapenhuset, har tillkommit senare än själva kyrkobyggnaden, troligen vid reformationens inledning.[152] Det innebär att denna källa under kyrkans katolska tid låg utomhus, dock i direkt anslutning till kyrkan.

Under medeltiden var Sånga kyrka en så kallad pilgrimskyrka, varifrån vallfärder utgick till Nidaros i Trondheim och S:t Olofs, den helgonförklarade norske kungen Olav Haraldssons, grav.[153] Utmed vandringslederna låg källor med en särskild kraft: ”Längs pilgrimsvägarna till Nidarosdomen fanns också källor som bar namn efter honom [S:t Olof], och gemensamt för dessa var att de hade en läkande natur och att människor som drack av vattnet blev friska, blinda fick sin syn.”[154] Det finns inga uppgifter om att källan i Sånga någonsin har burit något annat namn. Abraham Hülphers, som besökte Sånga 1758, skriver att kyrkan ”förmenes wara bland de äldste i landet”:

---

[148] Telhammer, Ingrid, *Ådalens kyrkor*, Bjästa 1982, s. 5.
[149] Blomkvist, Nils, ”Yttervärlden, bygden och mötesplatsen”, i Grundberg, Leif, Nykvist, Pia (red.), *En norrlandsbygd möter yttervärlden*, Härnösand 1994, s. 27.
[150] Telhammer, s. 44.
[151] Modin, Erik, Svenska Turistföreningens årsskrift, ”Ångermanland”, Stockholm 1920, s. 117.
[152] Modin, Erik, ”Sånga kyrkas hälsokälla. Historik”, i *Arkiv för norrländsk hembygdsforskning 1924/25*, Härnösand 1925, s. 37.
[153] ”Vid Bispgården söder om Ragunda stötte Indals-leden samman med en från mellersta Ådalen i Ångermanland kommande urgammal färdled, som utgick från Sollefteå och sträckte sig genom Långsele, Helgum och Graninge. Den användes av Nidaros-pilgrimer från stora delar av Ångermanland […].” Gustafsson, Gustaf, ”Trefaldighetskällor”, i *Ångermanland*, Örnsköldsvik 1969, s. 77.
[154] Näsström, Britt-Mari, 2002, s. 121.

> […] och skal först blifwid bygd genom sammanskott af främmande, som här besökt en i Catholska tiden ryktbar källa; Socknen säges fått namn af sång, som under desse Pilegrins färder då blifwid börjad wid källan, och hwaraf en by äfwen kallas Sångall. […] Här finnas ännu i behåll åtskillige Helgons bilder, Mässkappor, Rökelsekar och flere lämningar från Påfwedömet, men en stor mängd kryckor, som blifwit qwarlemnade af sjuklingar, hwilka här fått sin hälsa, sägas wara upbrände."[155]

Ur källkritisk synvinkel får Hülphers uppgifter, som ibland bygger på hörsägen, behandlas med försiktighet och vi ska återkomma till en undersökning av sockennamnet. Ett sentida fynd bekräftar dock kopplingen till pilgrimsfärder: ett märke föreställande S:t Olof. Pilgrimsmärken göts vid vallfärdsorterna, som minne av och bevis för att de långväga vandrarna verkligen besökt helgonets grav. Sannolikt inbringade de också en hel del pengar till kyrkan. Pilgrimsmärket återfanns 1942 vid restaureringen av ett altarskåp daterat till 1475. Inledningsvis gjordes bedömningen att märket tillverkats vid mitten av 1200-talet, men det har senare daterats till ca 1500.[156] Det finns inga kända skriftliga beskrivningar från den katolska tiden av hur källbruket vid Sånga tedde sig, men reformationen innebar en ny syn på källdrickning, som katolsk och folklig vidskepelse, vilket fick betydelse även för källan i Sånga.[157]

Beskrivningar av hälsokällan

En undersökning av vad som brukar benämnas hälsokällan, alternativt offerkällan, i Sånga kräver inledningsvis en utredning av vilken källa som avses. Det handlar nämligen om tre källor inom ett avstånd av en knapp kilometer från kyrkan, vilka alla har benämnts hälsokälla.

---

[155] Hülphers, Abraham, Abrahamsson, *Samlingar til en beskrifning öwfer norrland 1/4: Medelpad och Ångermanland*, 1771, Kungl. Skytteanska samfundets handlingar; 28, Norrländska skrifter; 13, Umeå 1985, s. 137. Hülphers noterar att det i Sånga Kyrkbok från den 20 juli 1693 finns uppgifter om att en "Fourier Per Jansson" från Sånga socken berättat att han under "Polska kriget, funnit i et Kloster en märkwärdig bok, deri Sånga hälso-källa warit beskrifwen, hwilken bok Munkarne för honom gjömt, då de hört, at han warit från Swerige". Ibid.

[156] Andersson, Lars, "Sankt Olavsmärken och pilgrimskrus i Skandinavien", i Rumar, Lars (red.), *Helgonet i Nidaros. Olavskult och kristnande i Norden*, Stockholm 1997, s. 175-182.

[157] Enligt Gustafsson bildades under den katolska tiden "vid de viktigaste källorna s. k. gillen" med tillhörande gillestugor och bevis, i form av dokument rörande "bröderna från Heliga Trefaldighetsgillet från Tuna kyrka i Medelpad", visar att sådana funnits också i det här området: "Troligen har det även vid Sånga funnits ett källgille, men därom finnes inget skriftligt intyg i behåll. Hülphers berättar i en not på sid. 43 i sin 'Svensk Brunnsbeskrivning' Västerås 1770, endast, att det vid Överlännes närbelägen kyrka 'skall hava varit ett gille eller värdshus, där brunnsgäster vid återresan från Sånga gjort gästabud och hållit sig glade över sin återvunna sundhet'". Gustafsson, s. 79-80.

En av källorna (A) finns, som tidigare nämnts, inne i själva kyrkan.[158] Ytterligare en källa (B) är belägen cirka 50 meter nedanför kyrkobyggnaden.[159] Denna källa ligger strax söder om vägen upp till kyrkan, den gamla landsvägen, och är idag en vattentäkt med cementeringar. Cirka 900 meter längre ned mot älven finns resterna av den tredje källan (C), i form av en stenlagd brunn, vilken användes vid den brunnsanläggning som hade sin storhetstid här under 1800-talet.[160] Det är inte alltid helt klart vilken av källorna som avses i äldre texter, eller yngre för den delen, men av tidsangivelser och beskrivningar kan man ändå få en del ledtrådar.[161] Källa C kan dock räknas bort, eftersom den hörde till brunnsanläggningen och troligen togs i bruk senare, men vi ska återkomma till själva anläggningen då den har visst samband med folktron kring hälsokällan.

Den hälsokälla man i regel hänvisar till återfinns i kyrkans sakristia. Den har vid flera tillfällen stenats igen. Första gången, 1534, ska detta ha skett enligt ett påbud från Laurentius Petri, den förste ärkebiskopen, efter hans visitation i Norrland.[162] Enligt Hülphers ska ett stort antal kryckor ha bränts 1642, på befallning av ärkebiskop Laurentius P. Gothis, vilket visar att någon av källorna varit i bruk efter det första påbudet.[163] Han uppger också att någon av källorna vid kyrkan, osäkert vilken, ska ha stenats igen ”i Prosten Sternelii tid, som här wart Pastor 1667, emedan brunsdrickning då höls widskeplig”.[164]

Källan i kyrkans sakristia rensades på 1860-talet, men endast några år senare bestämde man sig för att återigen tillsluta den. Vid kyrkans restaurering 1889-90 slutförde man detta rejält: källan övertäcktes med järnbalkar och cement. Sedan 1923 är hälsokällan åter öppen.

Om man bortser från noteringar i kyrkböcker, som vi ska återkomma till, härrör den äldsta skriftliga beskrivningen av offerkällan i Sånga från tidigt 1700-tal. I sin avhandling *De Angermannia*, från 1705, ger den blivande juristen Erik Mickelsson Ström (1682-1760) en bild av Ångermanlands geografi. Han beskriver då också några mineralkällor i landskapet, och kommer så fram till Sånga:

---

[158] RAÄ:nr Sånga 42:1.
[159] RAÄ:nr Sånga 41:1.
[160] RAÄ:nr Sånga 45:1.
[161] Inom Sånga socken finns ytterligare två källor, se Gustafsson, s. 117.
[162] Hülphers, s. 137, Modin, 1920, s. 122.
[163] Hülphers., s. 136.
[164] Ibid., s. 137. När det gäller denna tids tro och syn på vidskepelse hänvisar Hülphers till komminister Jöns Hornaeus, dotterson till Johannes Erici Wattrangius vilken var kyrkoherde i en av Sångas grannsocknar, Torsåker, under häxprocesserna där vid mitten av 1670-talet. Horneaus beskrev tidsandan och processerna i *Sannfärdig Berättelse. Om det för 100 år sedan förelupna Grufveliga Trulldoms-Oväsendet i Sverige, i synnerhet lämpadt efter Processen i Thorsåker och Angurmanland, der bästa opplysningen funnits*, utgiven 1771. Över 100 människor dömdes till döden. Några flydde, men 71 människor halshöggs, varav 62 vid ett och samma tillfälle, och brändes på bål.

> Framför dessa och många andra är dock den källa mäst värd att anföras, som finnes i *Sånga* socken; denna hölls i stort anseende hos de gamle redan på den tiden, då de ännu voro i saknad af Guds sanna dyrkan. De trodde, att ett vattenrå rådde öfver källan, och de bragte därför hvarjehanda skänker dit, såsom smånålar, mynt och åtskilligt annat. Man berättar, att många blinda, döfva och halta eller af andra sjukdomar lidande fått bot af vattnet i denna källa. […] Numera hoptrampad af boskapens och hästarnas klöfvar och hofvar, förser den blott dem med vatten.[165]

Beskrivningen visar att den källa Mickelsson Ström avser, är den som ligger utomhus, nedanför kyrkan (källa B). Mickelsson Ström, med rötter i Härnösand och Nordingrå, hade förmodligen god kännedom om platsen och beskrivningen tyder på att han verkligen sett källan med egna ögon. Att han inte nämner källan inne i sakristian tyder på att den inte användes vid den här tiden och möjligen fortfarande var tillsluten. När Abraham Hülphers 1780 beskriver Sånga, utifrån sitt besök 1758, nämner han att Nils Gissler, som analyserat källvattnet några år tidigare, upptäckt att det finns två källor:

> Doct. Gisler fannt wid undersökningen 1745, at här warit 2 källor, nemligen den ena igenkastad först inom kyrkogården, som blifwit nyttjad til offerbrunn, och den andre nedom Kyrkan wid wägen, der de hit komne gäster fordom hållit sina lekar. Wid anställd grafning, hafwa funnits åtskillige drikskosor, och ekstäwfer af tunnor ned i sanden, äfwen som öfwer gamla källan uppå stensättningen, sågs menskoben, och en stor brädlåda samt en mindre inuti, der i legat en 5 korssad tafwelsten, med en liten påle deröfwer, uprest emot golfwet i Sachristigan.[166]

Det är inte alldeles enkelt att tolka Hülphers text, eftersom syftningarna är oklara, men det tycks som att grävning utförts vid båda källorna, troligen i samband med Gisslers undersökning. Man har uppenbarligen funnit många ”drikskosor”, ett slags dryckeskärl, och, vid åtminstone en av källorna, människoben.

Vurmen för att ”dricka brunn” var stark under upplysningstidens 1700-tal. Hülphers skriver att Gisslers undersökning av vattnet i Sånga visade att det var ett ”spiritueust fint wattn, som sedan med förmån af många blifwit nyttjadt”: ”Brunn har sedan fått öfwerbygnad, och underhålles nu genom årlige frivillige gåfwor af Brunsgästerne, som här hafwa beqwämt qwarter i Sånga byn strax wid Kyrkan.[167] Det var dock först när provinsialläkaren Carl Magnus Åkerblom övertog skötseln av brunnen år 1836 som antalet besökare ökade. En anläggning anlades vid källa C. Det finns inga uppgifter om när denna källa togs i bruk. Vid

[165] Mickelsson Ström, Erik, *De Angermannia exercitium academicum (1705), (Ångermanland)*, i översättning från latin av Erik Modin, Härnösand 1905, s. 46.
[166] Hülphers, s. 137.
[167] Ibid., s. 137-138.

mitten av 1800-talet hade brunnsanläggningen i Sånga vuxit till en blomstrande brunnsort, med societetssalong, teater, kägelbanor, gyttjebad och bönehus.

Skildringarna av brunnen i Sånga är av naturliga skäl inte så många som av de större brunnsorterna och de beskriver huvudsakligen brunnsanläggningens faciliteter och omgivningar.[168] Några uppgifter om processioner liknande grötlunken i Medevi och Sätra finns inte, inte heller om hur de ansvariga för brunnen såg på folktron kring källdrickning. Möjligen var den senaste igensteningen av källan i sakristian en markering. När källan, som öppnats 1860, på nytt fylldes igen var detta en överenskommelse mellan Carl Magnus Åkerblom och prästen i Sånga, och beslutet föranleddes av att tron på hälsokällans kraft blivit så stor att bönderna börjat leda in kreatur i kyrkan. I det här sammanhanget menar etnologen Phebe Fjellström att vid Sånga kyrka ”blandades urban brunnskultur med folkliga föreställningar på ett märkligt sätt”.[169] Så snart källan öppnats, 1860, hade den folkliga tron på källans kraft återkommit, med förnyad styrka. Liknande inslag av folktro förekom dock, som vi sett, även vid de större brunnsorterna, till exempel Medevi.

Den senaste utgrävningen av brunnen i Sånga kyrkas sakristia gjordes 1923. Återigen spreds ryktet om hälsokällans kraft, vilket fick till följd att människor under ett par års tid vallfärdade till platsen.[170]

Om kultplatskontinuitet i Sånga

De källor som citerats ovan visar att folktron kring hälsokälla A och B varit stark och att det är mycket troligt att källorna använts flitigt under den katolska tiden. Flera av ovan nämnda författare har noterat att hälsokällan/källorna indikerar en förkristen kultplats. Telhammer menar att den ”undergörande källan, över vilken kyrkan är byggd, talar för att Sånga varit kultplats även under hednatiden”.[171] Gustaf Gustafsson, som kartlagt Ångermanlands och Medelpads offer- och hälsokällor, hävdar att även ”den förkristna offerkällan nedom kyrkan, där allmogen, särskilt ungdomen, av gammalt brukat hålla sina lekar” blivit igenstenad.[172]

[168] Enskilda arkivet, C: 170 Sånga brunn, Landsarkivet i Härnösand (LAH).
[169] Fjellström, Phebe, ”Stad och omland – en etnologisk kulturanalys av det kognitiva mönstret i urban och agrar region kring och i Härnösand”, i *Arkiv i Norrland 7*, Härnösand 1986, s. 146.
[170] Åkerlund, Gustav, *Sånga i dåtid: utdrag av studiecirkeln Sånga i dåtid 1991-1992*, Sollefteå 1992, s. 18-20.
[171] Telhammer, s. 44.
[172] Gustafsson, s. 84.

Några kända noteringar i kyrkböcker eller andra skriftliga källor från medeltiden finns dock inte, vare sig när det gäller övertäckandet av källa B eller allmogens lekar vid den.

I uppsatsen *Ångermanlands kristnande* diskuterar Charina Ödlund några möjliga fall av kultplatskontinuitet i landskapet. Som markörer för kultkontinuitet lyfter hon fram ortnamn och närhet till gravfält. Ödlund ställer sig tveksam till att Sånga kyrka och dess källa kan ses som en plats med kultkontinuitet, men tillägger att det är möjligt att källan användes redan under vikingatid.[173] Någon detaljerad analys av de ovan nämnda markörerna ges inte när det gäller Sånga.

Som ett kriterium för möjlig kontinuitet mellan förkristen kultplats och kyrka lyfter, som vi även har sett i diskussionen om kultplatskontinuitet, flera forskare fram just ortnamn och närhet till gravhögar. Det kan därför vara värdefullt att undersöka sockennamnet Sånga och de inventeringar av fornlämningar och övriga arkeologiska fynd som gjorts i närheten av källorna vid kyrkan.

Ortnamnet Sånga

Abraham Hülphers hävdade, som vi såg ovan, att socknen fått sitt namn av sången som sjöngs vid pilgrimsfärdernas utgång från källan. Enligt prästen och lokalhistorikern Erik Modin är det troligare att sockennamnet ”är framgånget ur ett naturförhållande, vartill knutit sig tanken på sång” och att namnet är äldre än pilgrimsvandringarna.[174] Det naturförhållande han hänvisar till är en bäck som rinner en och en halv kilometer öster om kyrkan, vars sorlande vatten ska ha gett upphov till namnet *Sung-a*, det vill säga ”Sång-ån”: ”På ömse sidor om denna träffas gravfält från hednatiden, vilka vittnar om att här funnits uråldriga boplatser.”[175]

I den äldsta skriftliga källan skrivs sockennamnet *Sungu* (1303).[176] Varianter därefter är bland andra *Sunge* (1545-1549), *Siunge* (1547), *Sungha* och *Sångha* (1627) och *Sånga* (1690-1879). Möjliga tolkningar som Torsten Bucht lyfter fram, i likhet med Modin, är att namnet är kopplat till vattendrag och verbet ”sång”, men han anger också alternativt en koppling till adjektivet ”sandig”.

[173] Ödlund, s. 31.
[174] Modin, 1920, s. 118.
[175] Ibid, s. 119.
[176] Bucht, Torsten, *Ortnamn i Västernorrlands län. Ångermanlands mellersta domsaga*, Uppsala 1965, s. 54.

Utifrån frågan om eventuell kultplatskontinuitet är bynamnet *Sångal* av intresse. Några äldre varianter är *Svngall* (1542), *Sun(n)gal(l)* (1545-1609) och *Sångahl* (1690).[177] Erik Modin pekar på möjligheten att betrakta ordets slutled *–al* som det fornsvenska ordet för ”helgedom, tempel” samt att detta då kan tyda på att här legat en förkristen offerplats, möjligen vid källan.[178] Att slutledet *–al* skulle kunna motsvara det gotiska *alhs* i betydelsen ”tempel” har visst stöd, enligt Bucht, ”av sannolikheten för att den under sockennamnet omtalade källan tidigt varit föremål för kult och att en helgedom tillkommit i dess närhet”: ”Snarare utgår kanske dock *–al* ur ett fsv. *hali* m. ’svans’ och syftar på någon svans- eller stjärtliknande terrängbildning i eller vid byn.[…] På ett ställe i byn går en bergshöjd ner i åkerjorden.”[179]

Stefan Brink hävdar, i en undersökning av frågan om ett eventuellt kultiskt **al* i Norden, att ordet i betydelsen ”helgedom” eller ”tempel” är en feltolkning som härrör ur bibelöversättningar: ”En äldre betydelse har istället varit ’skydd’, måhända inbegripande någon metafysisk färgning.”[180]

Arkeologiska fynd

Den äldsta uppgiften om fynd vid Sånga källa är Abraham Hülpers beskrivning, publicerad 1780, av Nils Gisslers undersökning och utgrävning 1745. Gissler har publicerat ett flertal skrifter, men någon förteckning över de fynd som Hülphers nämner är inte känd. Först 1923 gjordes en mer systematisk utgrävning av källan i sakristian. Erik Salvén undersökte då, på uppdrag av Riksantikvarien, källan i samband med att kyrkan skulle restaureras.[181]

Före den upprensning som gjordes 1860 ska källan ha haft ett djup på tre alnar (1,8 meter) och därefter fått ett djup på omkring tre famnar (5,4 m).[182] Salvén påträffade 1923 källans botten samt brunnskar på sju meters djup. Fyllningen, som sållades, bestod av jord, brädstumpar och skelettdelar. Cirka två meter ned fanns en timrad skoning. De enda fynd som gjordes, utöver skelettdelarna, var två mynt vilka låg på två meters djup.[183] Det ena myntet var från 1750 och det andra från 1845. Eftersom mynten låg i den fyllningsmassa som använts

[177] Ibid., s. 55.
[178] Modin, 1920, s. 119.
[179] Bucht, s. 55.
[180] Brink, 1992, ”Har vi haft ett kultiskt *al i Norden?”, i Fellows-Jensen, Gillian, Holmberg, Bente (red.), *Sakrale navne*, Uppsala 1992, s. 116.
[181] Salvén, Erik, ”Sånga kyrkas hälsokälla. Brunnens återuppgrävande”, i *Arkiv för norrländsk hembygdsforskning 1924/25*, Härnösand 1925, s. 40-43.
[182] Ibid., s. 126.
[183] Ibid.

vid den senaste tillslutningen av källan, då man också gjorde en sänkning av golvet i sakristian, handlar det troligen inte om offerpengar. Bristen på fynd berodde, menade Salvén, förmodligen på att källan redan tidigare upprensats flera gånger.[184]

En geologisk undersökning utfördes också, av Ragnar Lidén, vilken visade att det inte handlar om en källa som sprungit fram ur marken, utan om en grävd brunn.[185] Utgrävningen i sakristian1923 resulterade därmed, enligt Erik Modin, i en kullkastning av teorin om källans förkristna ursprung. Istället, menade Modin, kan den källa (B) som ligger söder om landsvägen, ett femtiotal meter från kyrkan, vara den ursprungliga.[186] Här kan dock påpekas att det finns belägg för grävda brunnar, med deponerade föremål, från järnåldern.[187]

Närhet till gravhögar

Många av Ådalens medeltida kyrkor ligger, vilket nämnts ovan, i närheten av järnåldersgravar. Grundberg nämner bland andra kyrkplatserna i Ed, Boteå och Styrnäs, men däremot inte Sånga som dock ligger i samma område.[188] En avståndsangivelse som använts vid undersökning av samband mellan gravhögar och kyrka är 200 meter.[189]

Enligt Riksantikvarieämbetets inventering 1991 finns det 33 gravhögar i Sånga socken.[190] Två av dessa ligger omkring 80 meter från källan nedanför vägen (Sånga) och drygt 100 meter från kyrkan.[191] Dessa högar, vilka bedöms vara från brons- eller järnåldern, ska också ha inventerats av Johan Ekdal 1827 och Karl Sidenbladh 1865. Enligt Sidenbladhs inventering ska det dock ha funnits tre högar, ”275 f. S t. O från kyrkan”, varav samtliga var skadade och delvis urgrävda.[192] Även vid riksantikvarieämbetets inventering 1991 konstaterade man att högarna bar skador i form av djurstigar. Inga fynd finns rapporterade från området kring gravarna eller källan.

---

[184] Salvén, Erik, ”Upprensning av gammal offerkälla under Sånga kyrka, Ångermanland”, i *Fornvännen*, Stockholm 1924, s. 68.
[185] Lidén, Ragnar, ”Sånga kyrkas hälsokälla. Undersökning av geologiska förhållanden”, i *Arkiv för norrländsk hembygdsforskning 1924/25*, Härnösand 1925, s. 45.
[186] Modin, 1925, s. 35-36.
[187] Berggren, s. 28, s. 31.
[188] Grundberg, s. 262.
[189] Se Gräslund, s. 138.
[190] Wallander, s. 216.
[191] RAÄ:nr Sånga 37:2.
[192] Sidenbladh, Karl, Inventering 1865, ”Fornlämningar i Sånga” (ej katalogiserat material), Länsmuseet i Härnösand.

Sammanfattning och vidare reflektion

Av diskussionen inom forskningen, som den framträder i *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, den första publikationen inom projektet ”Sveriges kristnande”, framgår att man sökt samla bilden av fenomenet, både vad gäller belägg för kontinuitet i kulten och definitioner av begreppet. Här finns också ett närmande till olika forskningsdiscipliner. Kultkontinuitet kan röra många fenomen inom den religiösa kulten och trots försök att närmare definiera begreppet, och närliggande sådana, når man ingen enighet. Frågan är om detta överhuvudtaget är möjligt. Kanske måste begreppen definieras utifrån varje enskilt fall, och utifrån valt forskningsperspektiv, eftersom de regionala skillnaderna är stora när det gäller kristnandet av Norden. Frågan om kultplatskontinuitet har dessutom rört både semantik (vilka fenomen begreppets innebörd rymmer) och geografi (hur långt avståndet mellan förkristen och kristen kultplats får vara för att begreppet ska anses legitimt).

Vidare framgår att stödet för kultkontinuitet i form av skriftliga belägg är svagt. Utöver brevet från påven Gregorius den store till den kristna missionen i England finns inga texter som visar att kyrkan officiellt förespråkade ett övertagande av kultplatser. Flera forskare framhåller dock vikten av att skilja mellan den officiella och den privata, folkliga, religiositeten. Till den senare anses kyrkan ha haft en något mildare hållning. Ortnamn är en annan möjlig källa när det gäller kopplingar mellan förkristen och kristen religion, men även här finns svårigheter. Bland annat kan det råda oklarheter kring *när* ett ortnamn varit i bruk.

Att kultplatser övertagits finns det dock arkeologiska fynd som belägger, men om dessa platser ska tolkas som enstaka exempel eller något generellt har forskarna varit oense om. Här har diskussionen också handlat om huruvida övertagandet i högre grad har varit kopplat till maktstrukturer i samhället än till religionen. Närhet till gravhögar, vilka sannolikt hade en speciell betydelse med kopplingar till makt och lag under förkristen tid, har lyfts fram som kriterium för kultplatskontinuitet. När det gäller tolkningar av arkeologiska fynd uppstår problem då det förkristna samhället inte var organiserat på samma sätt som det kristna. Flera av forskarna poängterar att vi saknar djupare kunskap om myterna som låg till grund för den tidens föreställningar. Arkeologin lyfts dock i högre grad än litteratur fram som en viktig källa till kunskap om religionsövergången i Norden.

Att ritualer kopplade till religiös kult hade en vidare spatial spridning under förkristen tid är något som allt fler under senare tid betonar inom forskningen. I projektet ”Vägar till Midgård”, som genomfördes mellan 2000 och 2007, övergår diskussionen till att handla om det rituella, eller sakrala, landskapet och frågor kring kosmologisk kontinuitet. Även i andra

studier, där frågan om makt återkommer, har kosmologi som teoretiskt perspektiv, och möjligheten att myten materialiserats i det fysiska rummet, fått betydelse. Har föreställningar om platsens kraft använts för legitimering av makt?

Begreppet *landskap* har på senare tid flitigt brukats inom olika akademiska discipliner. Det har bland annat använts för att belysa intressanta perspektiv som förhållandet mellan landskap, berättelse och identitet. Att myter i modern tid materialiserats i rummet, och att det i sin tur har kopplingar till identitet och legitimitet, visar såväl forskning kring upplysningstidens brunnskultur som exempel i vår egen tid. En svårighet när det gäller den förkristna människans förhållande till landskap och myt är våra bristande kunskaper om den tidens myter och riter. Vi riskerar också att tolka och dra slutsatser utifrån våra egen kulturella föreställningar.

Ur forskningshistoriska perspektiv visar flera forskare under senare tid på betydelsen av forskningens kontext, det vill säga de sammanhang i form av tidsanda, politik, trender med mera som forskningen alltid är en del av. Frågor som rör nationell identitet och europeisering kopplas till hur man i olika tider sett på övergången från hednisk till kristen religion. Det tycks som att man inom såväl religionshistorisk som arkeologisk forskning i allt högre grad söker självförståelse. Detta har lett till att en del forskare när det gäller frågan om kultkontinuitet, och närliggande fenomen, numera använder sig av andra begrepp och perspektiv. Som framgått ovan talar man ibland om *depositioner* i stället för *offer,* och *rituellt landskap* i högre grad än *kultplats*. Möjligen kan denna slutsats vara ett resultat av att den fortsatta diskussionen under 2000-talet, som den också presenteras i denna uppsats, varit intensivare inom arkeologin än bland religionshistoriker. Att 1990-talets projekt, ”Sveriges kristnande”, hade sin huvudsakliga hemvist vid teologiska institutionen i Uppsala, medan ”Vägar till Midgård”, från 2000-talets första decennium, hade sin hemvist vid institutionen för arkeologi och antikens historia vid Lunds universitet är sannolikt av betydelse, även om båda projekten var tvärvetenskapliga. Denna fråga, om *vilken* betydelse forskningskontexten har, sträcker sig dock utanför ramarna för denna uppsats.

Kultkontinuitet, för att återgå till begreppet, behöver inte gälla endast övergången från förkristen till kristen religion. Arkeologiska fynd visar på kontinuitet i offrandet vid källor från stenåldern och fram till järnåldern. Sannolikt har de religiösa föreställningarna förändrats under denna tid, men offrandet i en specifik källa har inte upphört. Begreppet *offer* är dock problematiskt i sig, då det sällan definierats, och har ifrågasatts av forskare inom området arkeologi.

Det har allmänt ansetts, i folktro och bland lokalhistoriker, att kontinuitet också föreligger vid helgonkällor och andra typer av medeltida offerkällor. Några arkeologiska belägg för kontinuitet i offrandet vid helgonkällor från förkristen till kristen tid finns dock inte. En möjlig orsak till att inga fynd gjorts är att man under protestantisk tid tillslutit och öppnat dessa källor, ibland flera gånger, som en följd av kyrkans försök att motverka vad man såg som katolsk vidskepelse (och det motstånd detta mötte hos folket), vilket kan ha avlägsnat eventuella lämningar.

Ett av de argument som använts för kultkontinuitet vid medeltida offerkällor är att kyrkan, som tidigare nämnts, tycks ha sett med mildare ögon på den folkliga religiositeten. Ett annat argument är att förkristna namn på källor tyder på att de använts även under förkristen tid. Här kan man dock peka på samma svårigheter som ovan då det gäller ortnamn och kultkontinuitet. Det är svårt att veta när namnen kom i bruk. Även vid undersökningar av eventuell kultkontinuitet vid offerkällor har närhet till gravhögar lyfts fram som kriterium.

Då det gäller så kallade gångeriter, vilka förekom under katolsk tid (och i moderniserad form vid brunnsorter under senare tid), finns skriftliga belägg från Westfalen i Tyskland som tyder på att den typen av riter där hade förkristna anor. Gångeriterna utfördes ofta i närheten av vattendrag och hade inslag av fruktbarhetskult. En svårighet är att veta om kontinuiteten även gäller medeltida gångeriter i Norden, eller om dessa seder var ”färdiga” när de nådde området.

Vilka belägg finns det då för kontinuitet vid offerkällan i Sånga? Skriftliga källor tyder på vad man, utifrån Anders Hultgårds definitioner, skulle kunna kalla för kultplats- och kulthandlingskontinuitet från katolsk till protestantisk tid. Det gäller då källa A och B. En undersökning av ortnamnet *Sångal*, det gamla namnet på byn där kyrkan och källan ligger, ger däremot svagt stöd för förkristen kultplats. Då det gäller källa A, som återfinns inne i kyrkans sakristia, har teorin om kultplats- och kulthandlingskontinuitet från förkristen till kristen tid avfärdats. Utgrävningarna som utfördes på uppdrag av riksantikvarieämbetet 1923 gav inga fynd och den geologiska undersökning som då gjordes visade att källan är en grävd brunn. Brunnar grävdes dock redan under järnåldern, vilket kan betyda att avfärdandet av källan som förkristen är förhastad. När det gäller källa B, som ligger strax nedanför kyrkan, saknas dokumentation från den utgrävning som gjordes av Nils Gissler 1745. En arkeologisk utgrävning skulle möjligen kunna kasta ljus över frågan, men eftersom källan grävts ut tidigare kan lämningar ha gått förlorade. Intressanta är de gravhögar som ligger cirka 80 meter från källa B och cirka 100 meter från kyrkan. Utan arkeologiska belägg får dock stödet för kultplatskontinuitet vid Sånga kyrka och dess källa sägas vara svagt.

Ådalen har en intressant förkristen historia, vilket framgår inte minst i boken *Stora Ådalen*. Möjligheterna till kunskap har dock till viss del gått förlorade i och med att många forngravar förstörts på olika sätt. Mot bakgrund av Evert Baudous teori om en förfäderskult i Mellannorrland, och en eventuell kolonisation av området under järnåldern, är kvarvarande gravhögar mycket intressanta. Att även låga gravhögar kan innehålla rika lämningar, visar den senaste utgrävningen i Sånga socken. Möjligen skulle en utgrävning av de båda kvarvarande högarna i närheten av källa B i Sånga kunna stärka stödet för kultplatskontinuitet.

Mot bakgrund av senare forskning finns det dock andra intressanta frågor att ställa sig. Hur har människor under förkristen tid rört sig i området? Vad kan landskapet ha haft för betydelse för dem och vilka kontakter hade de med omvärlden? Finns det belägg för förfäderskult med koppling till romersk kult? Dessa frågor skulle utgrävningar, och undersökningar ur tvärvetenskapliga perspektiv, av källa B samt gravhögarna vid Sånga kyrka möjligen kunna kasta ljus över. Ett mer sentida fenomen som skulle vara spännande att undersöka, ur perspektivet landskap-berättelse-identitet, är det intresse lokalhistoriker, som exempelvis prästen Erik Modin, visat för platsens eventuella förkristna historia. Våra tiders lokalhistoriker gör, precis som den förkristna människan, uppenbarligen investeringar i landskapet – och lägger vikt vid platsens berättelse.

Käll- och litteraturförteckning

Otryckta källor:

Enskilda arkiv, C:170 Sånga Brunn, Landsarkivet i Härnösand (LAH).

Sidenbladh, Karl, Inventering 1865, Härnösand, Mapp: ”Fornminnen i Sånga” (ej katalogiserat material), Länsmuseet i Härnösand.

Litteratur:

Andersson, Lars, ”Sankt Olavsmärken och pilgrimskrus i Skandinavien”, i Rumar, Lars (red.), *Helgonet i Nidaros. Olavskult och kristnande i Norden*, Stockholm 1997.

Andrén, Anders, ”Platsernas betydelse – norrön ritual och kultplatskontinuitet”, i Jennbert, Kristina, Andrén, Anders & Raudvere, Catharina (red.), *Plats och praxis - studier av nordisk förkristen ritual*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 2, Lund 2002.

Andrén, Anders, Jennbert, Kristina & Raudvere, Catharina (red.), *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 4, Lund 2004.

Andrén, Anders, ”I skuggan av Yggdrasil: trädet mellan idé och realitet i nordisk tradition”, i Andrén, Anders, Jennbert, Kristina & Catharina Raudvere (red.), *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi,* Vägar till Midgård, 1650-5905; 4, Lund 2004.

Badou, Evert, ”Järnålderns bondekultur i Västernorrland”, i Badou, Evert, Selingen Klas-Göran (red.), *Västernorrlands Förhistoria*, Motala 1977.

Baudou, Evert, ”Hög – gård – helgedom i Mellannorrland under den äldre järnåldern”, *Arkeologi i norr 2*: 9-43, Umeå 1989.

Berggren, Åsa, Arvidsson, Stefan & Hållans, Ann-Mari (red.), *Minne och myt – konsten att skapa det förflutna*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 5, Lund 2004.

Berggren, Åsa, *Med kärret som källa – om begreppen offer och ritual inom arkeologin*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 13, diss., Lund 2010.

Blomkvist, Nils, ”Yttervärlden, bygden och mötesplatsen”, i Grundberg, Leif, Nykvist, Pia (red.), *En norrlandsbygd möter yttervärlden*, Styresholmsprojektets medeltidssymposium på Hola folkhögskola 26-28 juni, Styresholmsprojektets skrifter, 1400-1675; 3, Härnösand 1994.

Boström, Gunnel, Grundberg, Leif & Puktörne, Tommy (red.), *Stora Ådalen. Kulturmiljön och dess glömda förflutna*, Styresholmsprojektet – en monografi, Arkiv för norrländsk hembygdsforskning, 0348-9620, Härnösand 2005.

Brink, Stefan, ”Kultkontinuitet från bosättningshistorisk utgångspunkt”, i Nilsson, Bertil (red.), *Kontinuitet i kult och tro – från vikingatid till medeltid*, Projektet Sveriges kristnande, 1102-5603; 1, Uppsala 1992.

Brink, Stefan, ”Har vi haft ett kultiskt *al i Norden?”, i Fellows-Jensen, Gillian, Holmberg, Bente (red.), *Sakrale navne – rapport fra NORNAs sekstende symposium i Gilleleje 30.11.-2.12.1990*, Uppsala 1992.

Brink, Stefan, ”Mytologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth”, i Stausberg, M. (red.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte*, s. 76-112. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, vol. 31. De Gruyter, Berlin & New York 2001.

Bucht, Torsten, *Ortnamn i Västernorrlands län. Ångermanlands mellersta domsagas tingslag*, Uppsala 1965.

Emoto, Masaru, *Vattnets dolda budskap: en ny värld av möjligheter för hälsa och fred*, Malmö 2006.

Fjellström, Phebe, ”Stad och omland – en etnologisk kulturanalys av det kognitiva mönstret i urban och agrar region kring och i Härnösand”, ingår i *Arkiv i Norrland 7, Landsarkivet i Härnösand 50 år 1935-1985, Symposiet ”Städers uppkomst och liv” 17-19 september 1985, I,* Härnösand 1986.

Fröjmark, Anders, ”Från Erik pilgrim till Erik Konung: om helgonkulten och Sveriges kristnande”, i Nilsson, Bertil (red.), *Kristnandet i Sverige – gamla källor och nya perspektiv*, Projektet Sveriges kristnande, 1102-5603; 5, Uppsala 1996.

Gustafsson, Gustaf, ”Trefaldighetskällor – tradition och bruk vid trefaldighets- offer- och hälsokällor i Ångermanland och Medelpad”, i *Ångermanland*, Örnsköldsvik1969.

Grundberg, Leif, Nykvist, Pia (red.), *En norrlandsbygd möter yttervärlden*, Styresholmsprojektets medeltidssymposium på Hola folkhögskola 26-28 juni, Styresholmsprojektets skrifter, 1400-1675; 3, Härnösand 1994.

Grundberg, Leif, ”Ådalsbygden blir till. En järnåldersbygd vid Ångermanälven”, i Boström, Gunnel, Grundberg, Leif & Puktörne, Tommy (red.), *Stora Ådalen. Kulturmiljön och dess glömda förflutna*, Styresholmsprojektet – en monografi, Arkiv för norrländsk hembygdsforskning, 0348-9620, Härnösand 2005.

Grundberg, Leif, ”Torsåker, Björned och kyrkorna. Möten mellan hednisk och kristen kult”, i Boström, Gunnel, Grundberg, Leif & Puktörne, Tommy (red.), *Stora Ådalen. Kulturmiljön och dess glömda förflutna*, Styresholmsprojektet – en monografi, Arkiv för norrländsk hembygdsforskning, 0348-9620, Härnösand 2005.

Gräslund, Ann-Sofie, 1992, ”Kultkontinuitet – myt eller verklighet? Om arkeologins möjligheter att belysa problemet”, i Nilsson, Bertil (red.), *Kontinuitet i kult och tro – från vikingatid till medeltid*, Projektet Sveriges kristnande, 1102-5603; 1, Uppsala 1992.

Hagerman, Maja, Gabrielson, Claes (red.), *I miraklers tid. Bland madonnor, stenhuggare och helgon i medeltida kyrkor*, Stockholm 2003.

Hedeager, Lotte, ”Asgard reconstructed? Gudme – A ’Central Place’ in the North”, i *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, red. M de Jong, F. Theuws & C. van Rhijn. Leiden-Boston-Köln 2001.

Hellström, Jan Arvid, *Vägar till Sveriges kristnande*, Stockholm 1996.

Hultgård, Anders, ”Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion”, i Nilsson, Bertil (red.), *Kontinuitet i kult och tro – från vikingatid till medeltid*, Projektet Sveriges kristnande, 1102-5603; 1, Uppsala1992.

Hülphers, Abraham, Abrahamsson, *Samlingar til en beskrifning öwfer norrland 1/4: Medelpad och Ångermanland*, 1771, Kungl. Skytteanska samfundets handlingar; 28, Norrländska skrifter; 13, Umeå 1985.

Höglund, Nils-Johan (red.), *Sätra brunn 300 år*, Uppsala 2001.

Jennbert, Kristina, Andrén, Anders & Raudvere, Catharina (red.), *Plats och praxis – studier av nordisk förkristen ritual*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 2, Lund 2002.

Jennbert, Kristina, ”Människor och djur. Kroppsmetaforik och kosmologiska perspektiv”, i Andrén, Anders, Jennbert, Kristina & Catharina Raudvere (red.), *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 4, Lund 2004.

Lagerqvist, Lars. O, 1978, *Medevi brunn 300 år: 1678-1978 - historia och byggnadsbeskrivning*, Medevi 1978.

Lidén, Ragnar, ”Sånga kyrkas hälsokälla. Undersökning av geologiska förhållanden”, i Hellman, Theodor (red.), *Arkiv för norrländsk hembygdsforskning 1924/25*, Härnösand 1925.

Ljungberg, Helge, *Den nordiska religionen och kristendomen*, diss., Stockholm 1938.

Mansén, Elisabeth, *Ett paradis på jorden – kurortskulturen i Sverige 1680-1880*, Stockholm 2001.

Martling, Carl Henrik, *En svensk helgonkrönika*, Skellefteå 2001.

McNicol, John, *Plassering av de første kirkene i Norge i forhold til de første kultstedene. En historiografisk studie omfattande tiden etter 1830*, diss., Oslo 1997.

Modin, Erik, ”Sånga kyrkas hälsokälla. Historik”, i Hellman, Theodor (red.), *Arkiv för norrländsk hembygdsforskning 1924/25*, Härnösand 1925.

Modin, Erik, Svenska Turistföreningens årsskrift, ”Ångermanland”, Stockholm 1920.

Mickelsson Ström, Erik, *De Angermannia exercitium academicum (1705), Ångermanland*, i översättning från latin av Erik Modin, Härnösand 1905.

Nilsson, Bertil (red.), *Kontinuitet i kult och tro – från vikingatid till medeltid*, Projektet Sveriges kristnande, 1102-5603; 1, Uppsala 1992.

Nilsson, Bertil, ”Till frågan om kyrkans hållning till icke-kristna kultfenomen. Attityder under tidig medeltid i Europa och Norden”, i Nilsson, Bertil (red.), *Kontinuitet i kult och tro – från vikingatid till medeltid*, Projektet Sveriges kristnande, 1102-5603; 1, Uppsala 1992.

Nilsson, Bertil (red.), *Kristnandet i Sverige – gamla källor och nya perspektiv*, Projektet Sveriges kristnande, 1102-5603; 5, Uppsala 1996.

Nordenborg Myhre, Lise, 2001, ”Arkelogi och nazism – en ockupation av ämnet”, i Raudvere, Catharina, Andrén, Anders & Jennbert, Kristina (red.), *Myter om det nordiska – mellan romantik och politik*, Lund 2001.

Näsström, Britt-Mari, *Blot. Tro och offer i det förkristna Norden*, Stockholm 2002.

Näsström, Gustaf, *Det gamla Medevi – kulturhistoriska anteckningar*, Stockholm 1928.

Raudvere, Catharina, Andrén, Anders & Jennbert, Kristina (red.), *Myter om det nordiska – mellan romantik och politik*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 1, Lund 2001.

Raudvere, Catharina, ”Mellan romantik och politik. Midgårdsprojektet och den samtida utmaningen”, i Raudvere, Catharina, Andrén, Anders & Jennbert, Kristina (red.), *Myter om det nordiska – mellan romantik och politik*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 1, Lund 2001.

Raudvere, Catharina, ”Delen eller helheten. Kosmologi som empiriskt och analytiskt begrepp”, i Andrén, Anders, Jennbert, Kristina & Raudvere, Catharina (red.), *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 4, Lund 2004.

Salvén, Erik, ”Upprensning av gammal offerkälla under Sånga kyrka, Ångermanland”, i Curman, Sigurd (red.), *Fornvännen*, Stockholm 1924.

Salvén, Erik, ”Sånga kyrkas hälsokälla. Brunnens återuppgrävande”, i Hellman, Theodor (red.), *Arkiv för norrländsk hembygdsforskning 1924/25*, Härnösand 1925.

Sjögren, Karin, ”Landskap mellan minne och myt”, i Berggren, Åsa, Arvidsson, Stefan & Hållans, Ann-Mari (red.), *Minne och myt – konsten att skapa det förflutna*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 5, Lund 2004.

Stattin, Jan, ”Den sjunde bassängens ekologi”, i Boström, Gunnel, Grundberg, Leif & Puktörne, Tommy (red.), *Stora Ådalen. Kulturmiljön och dess glömda förflutna*, Styresholmsprojektet – en monografi, Arkiv för norrländsk hembygdsforskning, 0348-9620, Härnösand 2005.

Stjernquist, Berta, *The Röekillorna spring: spring-cults in Scandinavian prehistory*, Acta Regiae Societatis humaniorum litterarum Lundensis, 0347-5123, Lund 1997.

Sundqvist, Olof, ”Uppsala och Asgård. Makt, offer och kosmos i forntida Skandinavien”, i Andrén, Anders, Jennbert, Kristina & Catharina Raudvere (red.), *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 4, Lund 2004.

Sundqvist, Olof, *Kultledare i fornskandinavisk religion*. Uppsala 2007.

Telhammer, Ingrid, *Ådalens kyrkor*, Bjästa 1982.

Wallander, Anders, ”’Höven å Hola har den bästa jola’” – om en försvunnen storhögsbygd i Ångermanland”, i Boström, Gunnel, Grundberg, Leif & Puktörne, Tommy (red.), *Stora Ådalen. Kulturmiljön och dess glömda förflutna*, Styresholms projektet – en monografi, Arkiv för norrländsk hembygdsforskning, 0348-9620, Härnösand 2005.

Warmind, Morten, ”…á þeim meiði, er mangi veit, hvers hann af rótom renn. Kosmologi og ritualer i det førkristne Norden”, i Andrén, Anders, Jennbert, Kristina & Raudvere, Catharina (red.), *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 4, Lund 2004.

Wienberg, Jes, 2004, ”Sakral geometri. Veje og vildveje til viden”, i Andrén, Anders, Jennbert, Kristina & Raudvere, Catharina (red.), *Ordning mot kaos – studier av nordisk förkristen kosmologi*, Vägar till Midgård, 1650-5905; 4, Lund 2004.

Åkerlund, Gustav, *Sånga i dåtid: utdrag av studiecirkeln Sånga i dåtid 1991-1992*, Sollefteå 1992.

Ödlund, Charina, *Ångermanlands kristnande*, C/D-uppsats, Uppsala 1994.

Internet:

2008:29 (YLM) Arkeologisk undersökning och kursgrävning av skadade gravar på gravfältet Raä 8 i Para, Sånga socken: http://www.murberget.se/rapport/default.aspx [Åtkomst 2008-11-11].

Riksantikvarieämbetets hemsida: ”Fornsök”: http://www.raa.se/cms/fornsok/start.html

”Vägar till Midgård – nordisk hedendom i långtidsperspektiv”: http://norwalk.bluerange.se/ark/oldnorsereligion/swe/index.asp [Åtkomst 2010-12-13].

Wilson, Hugh, ”The healing stones – a new theory for an ancient icon”: http://www.bbc.co.uk/history/programmes/stonehenge/article1.shtml [Åtkomst 2009-11-03, publicerad 2008-03].