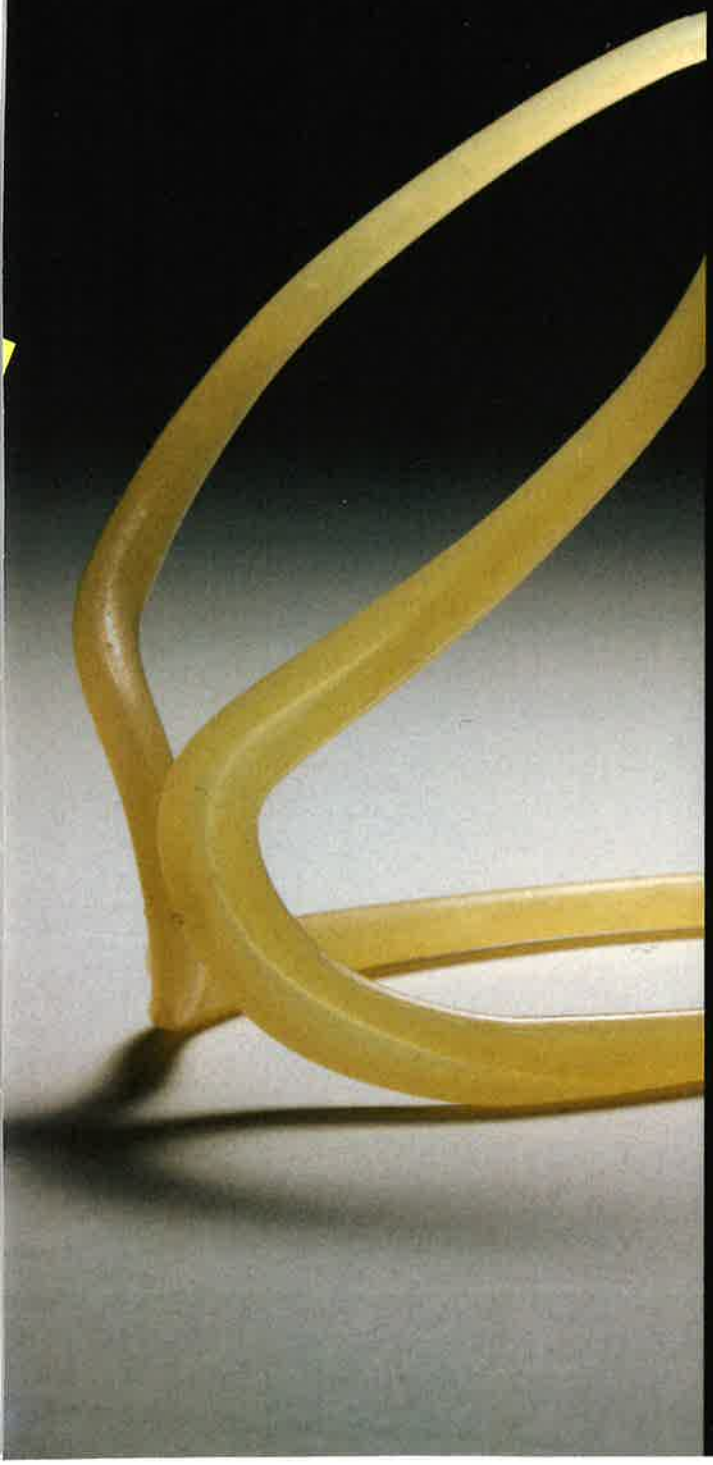
Idéhistorisk tidsskrift nr. 2 2016

arr

Døden

UTGÅTT AV SAMLINGEN
HØGSKOLEN I VESTFOLD
BIBLIOTEKET - BORRE
019764UBA Biblioteket - Vestfold
hefte



Innhold

3 EN TAPT FREMTID
DEN FILOSOFISKE DEBATTEN OM DØDEN SOM ET ONDE
Carl Tollef Solberg, Preben Sørheim og Espen Gamlund

17 HVIS IKKE ØRENE LYTTER, SNAKK TIL HENDENE
DEN DØDE KROPPEN SOM KUNSTNERISK MATERIALE I GRENSEOVERSKRIDENDE KUNST
Babs Bakels

33 KAMPEN OM MARTYRENE
DONATISTER OG KATOLIKKER I SEINANTIKKENS NORD-AFRIKA
Lars Fredrik Janby

49 DEN ENES DØD ER DEN ANNENS BRØD?
OM KROPP, MAT OG DØDSFORESTILLINGER I SKANDINAVISK JERNALDER
Marianne Hem Eriksen

61 I GRENSELAND
BEGRAVELSESRITUALER OG DØDSREISEIDEOLOGI FRA ANTIKKEN TIL TIDLIG MIDDELALDER
J. Rasmus Brandt

75 DÖDEN TALAR
OM SVENSKA AVRÄTTNINGSVISOR FRÅN 1600- OCH 1700-TALEN
Andreas Hellerstedt

87 LIKETS FREMTID
Ewa Domanska

BOKESSAY

95 PÅ SPORET AV PYTHAGORAS
Per Strømholm

103 DEN NYE BARNEHAGEFORSTÅELSEN
Espen Schaanning

114 BOKANMELDELSER

127 DET HVITE ROMMET
FOTOSERIE AV HÅKON BERGSETH

kr. 120;-

Idéhistorisk tidsskrift nr. 2 2016

arr

Ansvarlig for dette nummer
Emil Nicklas Johnsen

Redaksjonen
Camilla Danielsen
Haakon Flemmen
Sarah Hervé
Ragni Indahl
Emil Nicklas Johnsen
Ellen M. Krefting
Else Marie Lingaas
Britt Medalen Nilsen
Truls Petersen
Erlend Rogne
Espen Schaanning
Thale Sørlie
Thomas Østerhaug

Foto
Håkon Bergseth

Form
Asbjørn Jensen / Valiant

Sats
Punktum Forlagstjenester

Trykkeri
07-gruppen

Arr – idéhistorisk tidsskrift
Postboks 1020 Blindern
0315 Oslo
www.arrvev.no

ISSN 0802-7005
28. årgang

Utgitt med støtte fra:
Norsk Kulturråd
Institusjonen Fritt Ord
IFIKK, Universitetet i Oslo

NORSK KULTURRÅD

Medlem av
Tidsskriftforeningen
(www.tidsskriftforeningen.no)

MILJØMERKET 241 570 Trykksak

Innhold

3 **EN TAPT FREMTID**
DEN FILOSOFISKE DEBATTEN OM DØDEN SOM ET ONDE
Carl Tollef Solberg, Preben Sørheim og Espen Gamlund

17 **HVIS IKKE ØRENE LYTTER, SNAKK TIL HENDENE**
DEN DØDE KROPPEN SOM KUNSTNERISK MATERIALE I GRENSEOVERSKRIDENDE KUNST
Babs Bakels

33 **KAMPEN OM MARTYRENE**
DONATISTER OG KATOLIKKER I SEINANTIKKENS NORD-AFRIKA
Lars Fredrik Janby

49 **DEN ENES DØD ER DEN ANNENS BRØD?**
OM KROPP, MAT OG DØDSFORESTILLINGER I SKANDINAVISK JERNALDER
Marianne Hem Eriksen

61 **I GRENSELAND**
BEGRAVELSESRITUALER OG DØDSREISEIDEOLOGI FRA ANTIKKEN TIL TIDLIG MIDDELALDER
J. Rasmus Brandt

75 **DÖDEN TALAR**
OM SVENSKA AVRÄTTNINGSVISOR FRÅN 1600- OCH 1700-TALEN
Andreas Hellerstedt

87 **LIKETS FREMTID**
Ewa Domanska

BOKESSAY

95 **PÅ SPORET AV PYTHAGORAS**
Per Strømholm

103 **DEN NYE BARNEHAGEFORSTÅELSEN**
Espen Schaanning

114 **BOKANMELDELSER**

127 **DET HVITE ROMMET**
FOTOSERIE AV HÅKON BERGSETH

LEDER

Døden

Døden er i dag både overalt og ingen steder. I en forstand er den usynlig, et tabu, slik den franske historikeren Philippe Ariès hevdet i en rekke bøker på 1970- og 1980-tallet. Den døde kroppen stilles ikke til skue offentlig, og de fleste mennesker dør ikke lenger hjemme, men på sykehuset. Samtidig er døden veldig nærværende i den allmenne kulturen. Hvor mye dødsangst kan man ikke lese ut av overskriftene som daglig er utpenslet over avisforsider om for eksempel hvordan man kan unngå dødelige sykdommer? Hvor mye død er det ikke i nyhetsbildet? For ikke å snakke om populærkulturen (dataspill, filmer)?

Freud skriver et sted at det å forestille seg ens egen død, i bunn og grunn forblir en umulighet. I selve forestillingen bevarer vi nemlig oss selv som et fortsatt levende øyenvitne. Døden i seg selv, det vil si *det å være død*, unnslipper enhver forestilling. Den er uforestillbar. Likevel er historien full av forestillinger om døden og hva den innebærer. Ideer om døden innen religiøse kulturer bestående av dødsguder og dødsriker har fylt døden med innhold av forskjellig slag, eksempelvis gjennom bilder som den evige søvn, den evige pine, den evige frelse, osv. Hva slags preg har forestillinger om døden satt på ulike samfunn, bevegelser eller tankeretninger? Hvilke grep har man gjennom historien tatt for å forstå og forholde seg til døden?

Med dette nummeret av Arr har vi ønsket å undersøke forestillinger om døden i historien, og hvordan døden har blitt behandlet innen filosofi, vitenskap, kunst og religion.

ENJ

bringer viktige perspektiver til torgs når det gjelder å forstå vår nære historie og vår egen tid. Når jøder ble drept, så var det naturligvis alltid konkrete mennesker som utførte konkrete handlinger – én person skjøt en liten jødisk gutt i nakken, én annen person ledet en liten jødisk pike inn i gasskammeret. Grusomhet krever konkrete og individuelle aktører som handler ut fra plikt, egeninteresse eller hva det måtte være. Men det forhindrer ikke at *rammene* for drap utgjør en avgjørende forskjell for omfanget. Og framfor alt: Det er ofte slike rammer man kan gjøre noe med og bygge opp, og som man må vokte seg vel for å rive ned eller la forvitre.

Den norske oversettelsen inneholder utrolig mye rart, og det er uforståelig at ikke språkvaskerne i forlaget har reagert på de mange anglisismene, den merkelige, unorske ordbruken og de klønete og til dels uforståelige setningene. Dette kommer i tillegg til de tilfellene der innholdet fordreies eller blir misvisende på grunn av slett oversetterhåndverk. De som skal nyttiggjøre seg Snyder i forskningssammenheng bør derfor benytte seg av den engelske originalen.

Espen Schaanning
IFIKK, Universitetet i Oslo
espen.schaanning@ifikk.uio.no

Det hvite rommet

Fotoserie av Håkon Bergseth

Det hvite rommet var et dokumentasjonsprosjekt ved Nasjonalt medisinsk museum/Norsk Teknisk museum våren og sommeren 2015. Målet var å undersøke og dokumentere ulike praksiser knyttet til døden og behandlingen av døde mennesker i vår samtid.

Håkon Bergseths fotografiserie gir innblikk i den praktiske håndteringen av døden innenfor ulike institusjonelle settinger i dagens Norge, fra sykehus og pleiehjem til begravelsesbyråer, seremonirom og krematorier.

Tittelen *Det hvite rommet* henviser til de faktiske, fysiske rommene der de døde legges eller er innom før det endelige hvilestedet. I tillegg kan begrepet forstås som et bilde på undringen, uvissheten og forsøket på å finne mening som man konfronteres med i møtet med døden. På slutten av 1700-tallet sirkulerte ideen om at det aller siste et menneske opplever før døden inntrer, er et goldt hvitt rom. I nyere tid er dette motivet bearbeidet innen både billedkunst og film, ofte med referanse til den svenske filosofen Emanuel Swedenborg (1688–1772) og «det swedenborgske rom».

Rommene der de døde håndteres i dag kan deles inn i to typer: Steder der de pårørende har tilgang, som kapellet, syningsrommet og gravlunden. Og steder som er forbeholdt de profesjonelle, med helt spesifikke og praktiske funksjoner, som obduksjonssalen, kjølerommet og krematoriet. Fotografiene betrakter disse rommenes estetikk, og gir et innblikk i rom der døden håndteres, rom som er ukjente for de fleste.

Prosjektet resulterte i en temporær utstilling med Håkon Bergseths fotografier i sentrum. *Det hvite rommet* ble kuratert av idéhistoriker André Larsen Avelin. Prosjektleder var konservator Ellen Lange.

J. Rasmus Brandt

I grenseland

Begravelsesritualer og dødsreise-ideologi fra antikken til tidlig middelalder

For mennesket finnes det bare én vei inn til verden, gjennom kvinnens livmor, men mange veier ut av den, en naturlig død på grunn av elde, dødelige sykdommer, ulykker og naturkatastrofer, dueller, krig og meningsløse massakrer, enkeltvis eller i grupper. Måtene den døde blir brakt til hvile på, er like mange som det finnes dødsårsaker. Liket kan bli overlatt til naturens egne nedbrytende krefter, vær og vind, kjøttetende insekter, fugler og dyr, bli «bevart gjennom røking, balsamering, sylting; spist rå, kokt eller råttent ... eller oppskåret og bearbeidet på utallige måter», som referert i en antropologisk studie om dødsritualer,[1] eller også jordfestet på hva vi vil kalle normalt vis: gjennom likbegravelse (inhumasjon) eller brenning (kremasjon).

Begravelser, som er rammen rundt måten vi blir kvitt det døde legeme på, er ifølge samme studie «en anledning til å avholde seg fra omgang med andre, eller for å arrangere selskaper, for å slåss eller holde seksuelle orgier, for å gråte og for å le, i et tusentalls forskjellige forbindelser».[2] Ingen av disse krydrete beskrivelser er noe vi normalt forbinder med død og begravelse. Noen slike elementer kan like fullt gjenfinnes i både pagane (hedenske) og kristne begravelsesritualer. Med begravelsesritualer forstås den strategi som innbefatter alle handlinger utført og tanker uttrykt i forbindelse med døende og døde personer fra de forberedende stadier før døden inntreffer til den endelige deponering av det døde legeme og de påfølgende etapper av sorg og minneshandlinger. I korthet dekker begravelsesprosessen alle riter utført fra dødsøyeblikket og personens biologiske død til den avdødes endelige jordfestelse og dermed vedkommendes sosiale død.[3] I den pagane og tidlig-kristne verden

inneholdt denne prosessen vanligvis idéer om døden og livet etter døden (dvs. en eskatologi, eller læren om de siste ting) omgjort til rituelle handlinger i en omfattende variasjon av uttrykksformer. Sentralt i begravelsesprosessen fantes idéen om en dødsreise, en reise den avdødes sjel måtte foreta fra de levendes til de dødes verden. Denne foregikk i et liminalt rom, i et grenseland, eller et ingenmannsland, der sjelen ble utsatt for en rekke farer og/eller prøvelser.

Hvorledes forholdt de pagane i den greske og etruskisk-romerske kulturkrets seg til døden og til denne dødsreisen og hvorledes ble deres tanker og idéer ført videre og omarbeidet av de kristne? Hvorledes kom dødsreisens ideologi (som jeg kaller *innholdet*, og som i det pagane samfunn forholdt seg rett stabilt) til uttrykk gjennom de skiftende begravelses-ritualene (som jeg kaller *formen*, som forandret seg i forhold til tid og sted)? Sekundært stilles også et spørsmål om hvilke konsekvenser, grunnet endringer i dødsideologien, trosskiftet fikk for utformingen av det antikke bysamfunn. Jeg vil starte med å presentere noen antikke nøkkelbegrep forbundet med døden og den avdøde.

Grenser og forurensning

I følge den romerske forfatter Cicero (106–43 f. Kr.) sto de romerske Tolvtavlelover, grunnstammen i det romerske lovverket, oppstilt i bronse på Romas torv, Forum Romanum, fra midt på 400-tallet f. Kr.[4] I følge én lov, kanskje med røtter tilbake til Romas eldste tider, kunne døde ikke gravlegges innenfor bygrensen. Når en ny by skulle grunnlegges ble byens grenser markert av en plog trukket av en hvit ku og okse. Plogen beveget seg motsols, og der det skulle være en inngang/port til byrommet innenfor plogfuren ble plogen løftet noen skritt. Plogfuren, som dannet byens rituelle grense, var hellig og kunne ikke betres uten gudenes straff, likeledes var byrommet hellig, der visse handlinger ikke kunne utføres. Én handling var å reise templer for fremmede guder, en annen var å gravlegge de døde. Slike handlinger ble sett på som en forurensning av det hellige byrom og måtte følgelig foretas utenfor bygrensen. Fremmede templer snek seg etter hvert under forskjellige påskudd inn i byrommet, men begravelser ikke.

Grenser og *forurensning* er følgelig sentrale og viktige begrep for å forstå romerske begravelsesskikker, og de forklarer hvorfor alle graver ble liggende utenfor bymurene, gjerne langs hovedveiene inn til byen. Den mest kjente av disse «begravelsesveier» var «veienes dronning», Via Appia, som leder inn til Roma fra syd. Der ligger gravmonumenter, store og små, tett i tett, og en del gravinnskrifter henvender seg direkte til de forbipasserende med formler som «Reisende, stopp her ...» – i en dialog mellom den døde og de levende. Slik varte denne skikken ned gjennom hele antikken.[5]

I republikkens dager (510-27 f. Kr.) utgjorde graven etter hvert et uttrykk for makt og innflytelse og byens aristokratiske familier konkurrerte om hvem som hadde det største og flotteste gravmælet. Dette stoppet opp med keiser Augustus, hvis grav overgikk alle de andres i størrelse og utforming. Fra da av etablerte det seg (med noen unntak) en slags standardisering av gravenes form og størrelse med bruk av faste innskriftsformler, som fortalte hvem som kunne legges inn i graven og hvem ikke. Om ikke andre monumenter gjør det, så vitner denne standardisering i graver og innskrifter om et samfunn i balanse og i sosial og ideologisk ro. Denne ro skulle brytes opp i senantikken, men da, som vi snart skal se, med andre resultater enn dem republikkens konkurranseform hadde ført til i en urolig periode med politiske maktkamper mellom samfunnets stender og mellom enkeltstående borgere.

Likeledes finner vi at hos etruskerne og grekerne ble de døde gravlagt utenfor byrommet, antagelig som følge av en forurensningsideologi som lignet den i Roma. I den greske kulturverden finner vi noen unntak, nemlig graver over tidligere heroer eller meget fortjenstfulle borgere, som begge kunne begraves inne i byrommet. I ett tilfelle forteller den greske historieskriver Plutark (45–125 e. Kr.) at byen Sikyon i år 213 f. Kr. søkte om tillatelse for en slik begravelse fra Apollon i Delfi.[6] Det trengtes tydeligvis en religiøs sanksjon fra en guddom for denne handling. I keisertiden forbød først keiser Hadrian (117–138), deretter Antoninus Pius (138–161) begravelser innenfor bymurene.[7] Det tok tid før disse lovene fikk sin fulle virkning i øst, men fra rundt år 200 e. Kr. forteller ikke de skriftlige kilder lenger om herograver innenfor bymurene, ei heller er det etter denne tid funnet levninger av slike graver. Fra da av ser det ut til at hele Romerriket overholdt denne grunnleggende begravelsesskikk.

Forurensningen gjaldt ikke bare den døde selv, men alle som direkte eller indirekte hadde en forbindelse med døden gjennom et dødsfall, inkludert bødler, gravere på gravplassen og likkistesnekkere. Forurensning kunne skje både ved fysisk

berøring av den avdøde og av de som hadde et yrke knyttet til døden og gjennom øyekontakt. Gravere og andre måtte derfor gå med en farvet lue, slik at man kunne gå utenom dem på gaten, og begravelsesseremonier ble av samme forurensningsgrunn ofte holdt på natten eller i de tidlige morgentimer da folk vanligvis sov.[8] Men hvorledes foregikk begravelsene og hvilken ideologi lå gjemt bak ritualene?

Dødsideologi og -ritualer mellom frykt, erotikk og latter

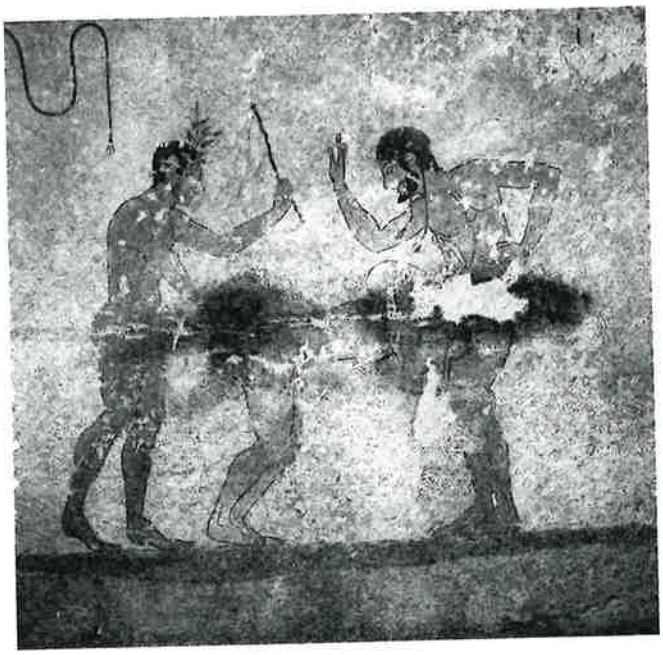
I den antikke verden fantes det innenfor Romerrikets grenser en rekke religioner og trosretninger. Det er imidlertid vanskelig å identifisere disse gjennom begravelsesformer og gravmonumenter, så sant de ikke inneholder symboler direkte knyttet til religionen, som for eksempel avbildningen av den syvarmede lysestake, som tidvis dukker opp i forbindelse med jødiske graver. De fleste religioner og trosretninger hadde en idé om et dødsrike der den døde ble gjenforenet med sine forfedre, og for å komme dit måtte den dødes sjel legge ut på en farefull reise. Dette kommer særlig tydelig til syne i den rike mengde etruskisk gravmalerier fra 500- og 400-tallet f. Kr., bilder som også viser ritenes mangfold. Så la oss bruke etruskerne en stund som modell for denne reisen.[9]

Døden er en overgangsform fra en tilstand til en annen. Den franske etnograf og folklorist Arnold van Genneps modell for overgangsriter – *rites de passage* – er derfor et godt teoretisk grunnlag å gå ut fra.[10] Modellen består av tre faser som den avdødes sjel måtte gjennom på sin reise til dødsriket og underverdenens gud Hades: adskillelsesfasen (selve dødsøyeblikket da sjelen forlot kroppen), overgangsfasen (da den avdødes sjel befant seg i det liminale rom, i grenselandet der sjelen ble utsatt for angrep fra en rekke overnaturlige eller metafysiske krefter, som prøvde å hindre den å nå frem til sitt mål) og endelig gjenforeningsfasen (da sjelen ble mottatt i dødsriket av Hades og sine forfedre). Vi kjenner ikke navnene på de metafysiske krefter sjelen måtte kjempe mot på sin dødsreise, men det er å tro at den trojanske helten Aeneas, som den romerske dikter Vergil (70 f. Kr.–19 e. Kr.) skrev om i sitt store epos *Aeniden*, kan ha møtt noen av dem da han besøkte dødsriket; det var personifiserte, for det meste nedbrytende krefter som sorg, hevn, sykdom, alderdom, frykt, sult, begjær, død, fortvilelse, søvn, krig og uenighet.[11]

Tomba degli Auguri, Tarquinia, fondveggen: to sørgende personer flankerer døren inn til dødens grenseland (publisert med tillatelse fra Soprintendenza Archeologia del Lazio e dell'Etruria Meridionale, foto DX5Q6782).

På reisen ble den avdødes sjel fulgt av de gjenlevende, sørgende familiemedlemmer og venner, som gjennom en serie rituelle handlinger prøvde å hjelpe sjelen og beskytte den mot de metafysiske krefters angrep. Overgangsfasen var derfor den viktigste og mest kritiske fasen i begravelsesritualet. Liksom sjelen gikk deltagerne i ritualet inn i en overgangsfase etter dødsøyeblikkets adskillelse. Ifølge den engelske antropologen Mary Douglas var mange av ritene utført i denne fasen knyttet til unormale aktiviteter forbundet med skitt, uanstendighet og *lovløshet*.[12] Samfunnets lover og regler ble opphevet og satt på hodet, slik at de gjenlevende kunne bruke alle midler til å hjelpe den avdødes sjel. Målet var tosidig – på den ene siden prøvde de å komme i kontakt med de metafysiske krefter for å forsvare sjelen mot angrep, på den andre siden måtte de beskytte seg mot at de samme krefter skulle trenge seg inn i de levendes verden. Kontakt med de metafysiske krefter kunne oppnås ved å bringe en eller flere av deltagerne i begravelsesritualet inn i en hypnotisk sinnstilstand, der de handlet utenfor seg selv og således kunne forhandle med de overnaturlige krefter og farer i dødens grenseland. Dette kunne oppnås gjennom bruk av toksiske midler, som for eksempel importert ekstrakt fra den egyptiske lotusplanten, en plante som tidvis forekommer som et motiv i de etruskiske gravmaleriene. Men viktigere synes likevel dans og erotisk lek å ha vært.

Tomba delle Leonesse, Tarquinia, fondveggen, h. side: erotisk dans med mann og kvinne; kvinnen har kastagnetter i h. hånd og gjøre et vondtavvergende «cornuto»-tegn med v. hånd (publisert med tillatelse fra Soprintendenza Archeologia del Lazio e dell'Etruria Meridionale, foto IMG 0096).



Tomba della Fustigazione, Tarquinia, detalj fra høyre vegg: to nakne menn og en naken kvinne i en erotisk scene med pisking; mannen t.v. med pisk i hånden bærer en maske (publisert med tillatelse fra Soprintendenza Archeologia del Lazio e dell'Etruria Meridionale, foto 117723).

Dans, akkompagnert av musikk, er et gjennomgangsmotiv i all etruskisk gravkunst. Den utføres av både kvinner og menn, men er nesten alltid individuell og ikke samordnet. Bare sjelden danses det sammen, og når det skjer har dansen et erotisk tilsnitt. Rytmen holdes med bruk av kastagnetter, bevegelsene er heftige, til tider ekstatiske. Det var antagelig hensikten; gjennom dansen skulle deltagerne i begravelsen nå en ekstase der man mistet kontakten med denne verden og i en transe kunne komme i dialog med de metafysiske krefter.

I 364 f. Kr. brøt det ut en pest i Roma. Alt ble prøvd for å mildne gudenes vrede, selv teateropptrinn, som tidligere ikke var kjent i byen, ble innført, men uten hell. Til slutt, forteller den romerske historiker Livius (64/59 f. Kr.–17 e. Kr.),[13] ble mimeskuespillere akkompagnert av fløytespillere tilkalt fra Etruria for å utføre danser på etruskisk manér. Tydeligvis var etruskerne berømte for sine dansemåter og den virkning de kunne ha på overnaturlige krefter.

Erotikk synes lite forenlig med begravelser, men de opptrer i de etruskiske ritualer. Her finner man forskjellige samleiescener mellom menn og mellom menn og kvinner, både i grupper på to og tre og utført både vaginalt og analt. Scenene har påkalt megen oppmerksomhet, men lite fantasi: Vanligvis ansees de som uttrykk for fruktbarhetsritualer eller beskyttelse mot det onde øye. Men hvis vi holder oss innenfor de metafysiske argumenter, så er nettopp en seksuell utløsning eller orgasme en annen måte å nå utenfor seg selv på, og således komme i kontakt med de overnaturlige krefter i dødens grenseland. I en tidlig periode i utviklingen av begravelsesritualene kan de erotiske handlinger ha vært utført av noen av begravelsesdeltagerne selv, men etter hvert ble de mest sannsynlig foretatt av spesialister (om vi kan bruke et slikt ord i denne sammenheng) eller trente, innleide skuespillere. Denne form for erotisk skuespill utviklet seg nemlig senere til en egen form for populær romersk scenekunst løsrevet fra begravelsesritualet, selv om de ikke falt alle i smak.[14]

Tomba dei Vasi Dipinti, Tarquinia (akvarell av von Schulz), fondveggen: gjestebudsscene med mann og kvinne liggende til bords, t.v. naken mann sitter i en påkledd kvinnes fang (publisert med tillatelse fra Istituto archeologico Germanico, Roma, foto Behrens Neg. D-DAI-ROM 2013.0207).

I én erotisk billedscene i *Tomba della Fustigazione* i Tarquinia, blir en naken kvinne, som utfører en fellatio på en mann, og penetrert bakfra av en annen, pisket av den siste.[15] Her er kombinert to sentrale handlinger i de etruskiske begravelsesritualene: erotisk ekstase og utgytelse av blod. I følge etruskernes forhold til døden, nedtegnet i de såkalte acherontiske bøker (navnet er hentet fra elven Acheron som de døde etruskere måtte krysse for å nå dødsriket), kunne blodsoffer av visse dyr gjøre sjelen guddommelig og udødelig – dette var ennå en type engstelse de gjenlevende måtte ta hånd om gjennom begravelsesritualene.[16] Dyreofring inngikk derfor som en del av seremoniellet. Men blod ble også fremkalt på annen måte, som vi så i piskescenen over. Blod rant likeledes under en spesiell etruskisk begravelseslek. En maskert mann kalt Phersu egget en hund holdt i bånd til å angripe en mann med en pose over hodet, slik at han ikke kunne se, og som med en klubbe i hånden forsøkte å forsvare seg, noe vi kan se i *Tomba degli Auguri*. Leken ansees å være en forløper til senere gladiatorkamper, det vil si nok en handling som sprang ut av begravelsesritualer og siden levde sitt eget underholdningsliv frigjort fra sin rituelle fortid. Blodet som renner fra bitt på lårene viser dramatikken i scenen; leken var utført for å skape kontrasterende sinnsstemninger hos tilskuerne; redsel, frykt og engstelse på den ene siden, latter gjennom den angrepne mannens komiske forsvarsgester på den andre. Phersu var koreografen, som med hunden orkestrerte publikums skiftende følelser. Her er vi ved nok et uvanlig element i begravelsesritualene det er grunn til å se nærmere på.

I Roma deltok skuespillere utkledd som satyrer i aristokratiske begravelsesseremonier, som beskrevet av den romerske historiker Dionysios fra Halikarnassos (ca. 54 f. Kr.–etter 7 f. Kr.).[17] De løp foran båren og etterapte og gjorde narr av deltagerne i gravferden. Den romerske forfatteren Sveton (ca. 70–140? e. Kr.) forteller at da keiser Vespasian (død 79 e. Kr.) ble gravlagt, spurte den ledende skuespiller Favor (som bar keiserens dødsmaske) de keiserlige bokholdere slik at alle kunne høre det, hvor meget begravelses-seremonien kostet. Ti millioner sestertier var svaret. «Gi meg (dvs. Favor) 100 sestertier og så kan dere kaste kroppen min (dvs. Vespasian) i Tibern».[18] Narrespill og latter var følgelig inkludert som

Tomba del Gallo, Tarquinia, detalj fra h. vegg: to dansere og fløytespiller, mannen t.v. bærer en dyrefell og en maske; kvinnen bruker kastagnetter (publisert med tillatelse fra Soprintendenza Archeologia del Lazio e dell'Etruria Meridionale, foto 8970d).

en sentral del i de romerske begravelsesseremonier, i den fryktsomme liminale fasen av disse seremoniene mellom død og gravlegging. Så også i Etruria, men hvorfor?

Latter i det etruskiske gravmaleri finnes i to former, enten som herming eller som handlinger satt på hodet.[19] Phersu, som vi nettopp har møtt, etteraper i flere gravmalerier andre opptredende, en bokser, en fløytespiller og andre. I *Tomba dei Vasi dipinti* derimot finner vi en scene med en ung, naken gutt som sitter i fanget på en bekledd, anstendig kvinne; normalt er det en lett påkledd hetære, eller gledespike, som tar hånd om mannen, ikke omvendt, som her. Hensikten med scenen var antagelig å forvirre de utenforliggende metafysiske krefter om de skulle trenge seg inn i de levendes rom. Ved å sette virkeligheten på hodet kunne slike scener villede disse negative krefter fra å gjøre skade på samfunnet. Dette faller litt i tråd med det den romerske historiker og biograf Plutark (ca. 45–125 e. Kr.) skriver, at lemlestelse, klager, faste eller bruk av stygge ord og skammelig tale kunne redusere onde ånders og demoners evne til å gjøre ting verre.[20]

Satyrene i romerske aristokratiske begravelsesseremonier var et slikt «våpen» mot de fryktsomme krefter. Vi finner også personer utkledd som satyrer i etruskisk gravkunst, for eksempel på en askeurne funnet i byen Chiusi,[21] og likeledes bærer mannen som pisker kvinnen i *Tomba della Fustigazione* omtalt over, en satyrlignende maske. Det er en uvane blant forskere å sette greske navn på etruskiske navnløse vesener og det trekkes fort en kortslutning mellom det greske navn og tolkningen, i dette tilfelle ved straks å føre den greske vinguden Dionysos inn i begravelsesriualet. Det er langt fra sikkert at mennesker med satyraktige masker i utgangspunktet skulle forestille satyrer, heller er de forkledd som ikke-menneskelige menneskelignende vesener for å forvirre de metafysiske krefter om de skulle trenge inn i de levendes rom, som mannen med dyrefell i *Tomba del Gallo*. Masken er kun en forkledning som setter personen som bærer den utenfor det lovordnete samfunn og tillater ham å utføre handlinger som setter samfunnet på hodet, blant annet, som den maskekledde Phersu, ved å sette følelsespolene frykt og latter opp mot hverandre.

Sett i sammenheng viser billedmotivene i det etruskiske gravmaleri scener forbundet med forskjellige følelsesmessige stadier hos deltagerne i gravseremoniene, følelser som har beveget seg fra sorg og fortvilelse (ved dødens inntreden) via engstelse og frykt (representert ved dans og erotiske scener, som middel til å komme i kontakt med negative metafysiske krefter i det liminale rom) til forvirring og fornøyelse (gjennom opp-ned situasjoner skapt for å forvirre de samme krefter på avveie i de levendes verden). Disse emosjoner og handlinger førtes til slutt sammen i glede og takknemlighet under jordfestingen av den avdøde, da også vedkommendes sjel etter den farefulle dødsreisen var kommet trygt frem til dødsriket. Sjelen ble feiret med et gjestebud av den avdødes forfedre; samtidig feiret de levende den vellykte begravelse med et tilsvarende gjestebud, som samtidig ble forseglet med et dyreoffer til gudene, et offer som også renset deltagerne for den forurensning de hadde vært utsatt for under begravelsesseremoniene.[22]

En del av disse følelser og handlinger vokste gradvis ut av begravelsesritualene, slik vi har sett det med de erotiske leker og blodige slåsskamper der frykt, engstelse, forvirring og fornøyelse dominerte, men grunnstammen i ritualene, idrettsleker (til ære for den avdøde), forurensing og renselse, samt det avsluttende gravmåltid holdt seg ned til senantikken.

Tomba dei Leopardi, Tarquinia, fondveggen: tre par liggende til bords i en gjestebudsscene; i gavlen over to motstående leoparder (publisert med tillatelse fra Soprintendenza Archeologia del Lazio e dell'Etruria Meridionale, foto 224067).

Skal vi dømme ut fra gravinnskriftene, så ser det ut til at de tidligere engstelser i det liminale rom har forflyttet seg fra den dødes reise til gravens bevaring for ettertiden, der minnet om forfedrene skulle holdes ved like. Det verste som kunne skje en romer var at han ble rammet av *damnatio memoriae*, minnets utslettelse, der vedkommendes navn ble totalt slettet for all ettertid.[23] Derfor forteller gravinnskriftene, nesten over hele riket, hvem som er begravd og hvilke andre som kunne begraves i familiegravene. Noen steder, som i Lilleasia, legges det til en forsikring om at den som urettmessig prøver å trenge seg inn med et fremmed legeme i en grav må betale klekkelige bøter til skattefuten, til byrådet og/eller de eldres råd. Angiveren kunne til og med bli tilkjent en belønning.[24] Noen innskrifter kaster også magiske besvergelser over urettmessige inntrengere, som ekstra forsikring.

Et visst antall dager (hos romerne ni) etter begravelsen ble et nytt dyreoffer utført ved graven. Da kunne husgudene (larene) også vende tilbake til sin beskyttende rolle i huset, som nå var blitt renset for de siste dødens forurensninger – og livet kunne tas opp igjen på normalt vis. Men hvorledes ble de døde gravlagt? Ved likbegravelse, inhumasjon, eller ved likbrenning, kremasjon? Det spørsmålet bringer oss også over på neste problem: Hva skjedde med gravleggelsene og gravideologiene da det antikke samfunn ble kristnet på 300- og 400-tallet e. Kr.?

Inhumasjon, kremasjon og overgangen til et kristent samfunn

I det antikke samfunn skiftet begravelsesmåten flere ganger fra inhumasjon til kremasjon, og tilbake til inhumasjon igjen. Det er vanskelig å påvise klart hvorfor disse endringer forekom. I forhistorisk arkeologi forbindes slike endringer ofte med ideologiske skifter, i den klassiske verden har det aldri vært mulig å kunne påvise en slik forklaring. Der snakkes det i stedet om mote-endringer, som skjedde langsomt over tid;[25] eller for å si det på en annen måte: Skiftene var mer et uttrykk for en endring av form enn av innhold. Det siste skiftet fra kremasjon til inhumasjon startet på 100-tallet e. Kr. og hadde intet med en kristen gravideologi å gjøre. Det er alminnelig akseptert at dette gradvise skiftet var gjennomført innen midten av det følgende århundret med noen få etternølere frem til tidlig 300-tall.

Det har lenge vært en arkeologisk sannhet at i det østlige Middelhav var inhumasjon enerådende, men den sannheten er i ferd med å slå sprekker. En nylig analyse av begravelser i Lilleasia viser at også der skiftet begravelsesmåtene fra den ene til den andre formen, før inhumasjon ble enerådende fra midt på 200-tallet e. Kr.[26] Det eneste som ennå synes sikkert er at de kristne praktiserte inhumasjon, men ikke var årsak til det siste skiftet fra kremasjon til inhumasjon. Derimot, for å sikre legemets oppstandelse på den ytterste dag, forble inhumasjon i den kristne verden den eneste begravelsesform

til langt inn på 1800-tallet, da veksten av byer la et stort press på gravlunder og kremasjon av praktiske plass- og hygienemessige årsaker langsomt ble gjeninnført som en alternativ begravelsesform til tross for kirkens markerte tilbakeholdenhet.[27]

Med de kristne begravelser skjer det også en annen endring som medførte betydelige forandringer i det antikke bybildet. Det gamle lovverket påbød at begravelser skulle ligge utenfor bygrensen. Men fra tidlig på 400-tallet møter vi i Roma (og også andre steder) de første begravelser innenfor denne grensen, gjerne i forbindelse med fraflyttede, åpne rom i byen. Den gamle forurensningsideologi synes brutt. Hva var skjedd og hvorfor?

Ifølge den praktiske forklaring skyldes gravenes invadering av byrommet de urolige tider på 400-tallet, da Roma flere ganger var beleiret og begravelser utenfor således ble vanskeliggjort. I 410 ble byen inntatt av vestgoterne under Alariks ledelse, i 455 ble de etterfulgt av vandalene, i 472 av burgundere og svabiere, og flere ganger i løpet av 530- og 540-årene av Totila og hans østgotere. Epidemier og pest er en annen forklaring på gravenes innflytting, særlig den justinianske byllepest som nådde byen i 542/43.[28]

Ifølge den ideologiske forklaring er gravene å betrakte som et påheng i forbindelse med overføring, eller translasjon, av relikvier av døde helgener og martyrer fra graver utenfor byen til deres respektive navnekirker inne i byen, der ønsket var å bli begravd *ad sanctos* – nær den hellige person. Denne form for translasjon skal i Italia ha startet med biskop Ambrosius i Milano da han i 385 lot overføre skjelettene av to døde martyrer fra en grav utenfor byen til en ny kirke innenfor murene.[29] I Konstantinopel skal en første slik overflytting ha skjedd så tidlig som i 356/357 e. Kr.[30]

Men det finnes også en tredje forklaring, som ligger på det mentale plan.[31] Selv om døden hadde en sentral plass i den tidligkristne teologi, tok det tid før de kristne utviklet sine egne begravelsesritualer. Det er derfor vanskelig å skille mellom tidligkristne og pagane graver. Stort sett fulgte de kristne de pagane regler med begravelser utenfor byrommet, det være seg i selvstendige graver eller i katakomber. Katakomber er underjordiske begravelsesområder utviklet dels for å avlaste de raskt ekspanderende begravelsesområder over bakken, dels for å gi tilbud om billige begravelsesplasser til de fattige – og siden den kristne lære hadde størst utbredelse i det fattige lag av folket, ble mange kristne begravd i katakombene. Men den pagane og kristne begravelsesliturgi skilte seg på to vesentlige punkter.

For det første, under kirkemøtet i Nikea i 325 e. Kr., ble det innført at den kristne på dødsleiet skulle motta *viaticum* eller den siste nattverd, som «niste» på veien til det hinsidige – i motsetning til de pagane, som i beste fall fikk med seg en mynt til å betale ferjemannen Charon, som fraktet de dødes sjeler over elven Styx/Acheron i grenselandet til dødsriket. For det andre, i stedet for å betrakte det døde legeme som kilde til forurensning, anså de kristne legemet som viet og hellig, renset for alltid gjennom dåpen, som foregrep det transformerte legeme som skulle gjenoppstå til evig liv på Dommedag.[32] De kristne kunne derfor behandle sine egne døde uten frykt for å bli forurenset. Og siden det kristne legeme ikke var forurenset, så ville heller ikke deres legeme forurense den hellige byjord om det ble gravlagt innenfor bygrensen. Det pagane forurensningsdogme hadde derfor ikke lenger noe innhold – det hadde mistet sin mening.

I 391 e. Kr. forbød keiser Theodosius dyreofring i forbindelse med religiøse ritualer i det offentlige rom, året etter også ved ritualer i det private rom.[33] Ofring av dyr var det sentrale rituelle element i de hedenske religioner, det var gjennom offerdyret kontakten med gudene ble opprettet. Med forbudet ble i praksis all hedensk religionsutøvelse forbudt.[34] Som grunn for forbudet oppga keiseren at offerdyret var en forurenser! Han snudde dermed forurensningsproblematikken på hodet; nå var dyret som ble ofret for å rense dødens forurensning selv blitt en forurenser. Dette var et mentalt skifte som det selvfølgelig tok tid å få innført, men samspillet mellom dåpen som renselse og det forurensende offerdyret åpnet indirekte veien både ideologisk og legalt for begravelser innenfor bymurene. Men om de første som ble gravlagt innenfor murene var kristne eller ikke, se det – det forteller hverken gravenes form eller innhold noe om.

Overgangen fra et pagant til et kristent samfunn var en lang og langsom prosess. Lokalt rundt i det romerske riket finner vi mange eksempler på voldelige konflikter mellom kristne og hedninger, selv etter Theodosius' forbud mot dyreofring på slutten av 300-tallet. I slike konflikter er det meget mulig at standhaftige hedninger har tviholdt på gamle pagane skikker, også når det gjaldt begravelser. Under nylige utgravninger utført av norske arkeologer i Hierapolis i Lilleasia, har vi funnet eksempler på kremasjonsbegravelser, datert ved C^{14}-analyser, til både 300-, 400- og 500-tallet e.

Kr., lenge etter at kremasjon ifølge gjeldende arkeologiske sannheter hadde opphørt.[35] Vi skal sikkert finne mange flere slike eksempler på sene kremasjoner i fremtiden, og med dem kanskje også få utviklet et langt mer nyansert bilde på hvorledes de antikke samfunn gradvis tilpasset seg den nye religion.

Kristen dødsideologi: Salmer, frelse og oppstandelse

Kjernen i den greske og etruskisk-romerske begravelsesform var den monumentale familiegraven. Med de kristne på 300- og 400-tallet ble gravene etter hvert oppført enkle og enkeltvis på hellige steder. Gravene ble individualiserte, løsrevet fra de sterke familiebånd der forfedrene sto i sentrum, og i stedet bundet direkte til den nye religion. Graven var ikke lenger en solid, evigvarende beholder for familiemedlemmer, men et midlertidig hvilested for enkeltmennesket som ventet på oppstandelse på den ytterste dag. De hedenske gravinnskrifter bød et varig *Vale* (Farvel), de kristne et midlertidig *Vivas* (Må du leve (i Gud)), siden døden for de kristne ikke ble ansett som slutten på livet, men som begynnelsen på det virkelige liv.[36] Dødsdagen ble feiret som en *dies natalis*, en fødselsdag for det nye liv. Oppstandelse, om ikke nytt og eksklusivt kristent, var det geniale begrep i kristendommen – døden ble ikke lenger oppfattet som en straff og løsrivelse, men som en overgang til noe nytt og bedre. Pagane gravbegrep som *heroon* (heltegrav) og *mnemeion* (minnesmerke) i gravinnskrifter, for eksempel, ble gradvis skiftet ut med et nytt begrep – *koimeterion/coemeterium* (sovested, et ord som lever videre i det engelske *cemetery*),[37] siden søvn med drømmer var én tilstand for sjelen der den befant seg i det hinsidige i påvente av oppstandelsen.

Det finnes ikke noe dokument, hverken skriftlig eller billedlig, som forteller om tidlig-kristne begravelsesseremonier og dødsreiser. Men troen på en oppstandelse krevde også en idé om sjelens liv etter døden til den ble gjenforent med kroppen på Dommens dag. De kristne kunne hente ideer og inspirasjon fra et bredt spekter av eskatologiske, filosofiske og folkloristiske tradisjoner, det være seg jødiske eller hedenske. Samtidig var det viktig å få handlinger og ideologier til å fremstå som kristne, adskilt fra hedensk tro og overtro. Det skulle ta lang tid før en kristen eskatologi festet seg i faste rituelle former. I tidlig-kristen tid var det religiøse liv i det kristne Romerriket mer preget av mangfold enn ensartethet, men ved å følge én *Ordo defunctorum*, en rituell begravelsesbeskrivelse fra 1000-tallet, med røtter tilbake til 300- og 400-tallet, er det mulig å få ett lite innblikk i de tidligkristnes begravelsesliturgi og syn på døden. Den liturgiske formen har en del likhetstrekk med de pagane tredelte riter med en tilhørende dødsreise som referert over, men adskiller seg vesentlig i innholdet.[38]

Begravelsesseremonien begynte med at den døende mottok den siste nattverden (*viaticum*), Kristi blod og legeme, mens tekster fra evangeliene om Kristi lidelseshistorie ble lest høyt. Det var også mulig for den døende å be om bot og forsoning. Tekstlesningen om Kristi lidelse og død skulle gi den døende en trygg visshet om at også hans/hennes død ikke var endelig, men bare en overgangstilstand før oppstandelsen på Dommens dag. I det øyeblikk døden inntraff og sjelen forlot kroppen, bevegde den døende seg fra liturgiens adskillelsesfase til dens overgangsfase og tekster, som ble påkalt som bilder på sjelens dødsreise eller begynnende overføring til Gud, for eksempel teksten om Lasarus som sto opp fra de døde.

Påvirket av jødedommen gikk det normalt tre dager mellom døden og begravelsen for å sikre at sjelen ikke forlot en skinndød kropp. Først ble kroppen vasket og oljet, en form for fysisk renselse; olje var et viktig medisinsk remedium og ble i gamle Middelhavskulturer brukt både som legemiddel og som middel til å rense bort synd. Disse handlinger ble akkompagnert av salmesang der Guds hellige ble påkalt og «Kristus løftet opp den døde»; sangen skulle gi sjelen en håpefull start på sin nye tilstand. Dette var de kristnes nye grep. Som deres egne kilder sier: salmesangen var stille og fylt med glede, i motsetning til de paganes høyrøstede og bråkende, triste klagesanger,[39] disse siste antagelig ment å holde de metafysiske krefter i det liminale rom unna.

Dernest ble den avdøde iført nye klær, men før han/hun ble ført ut av huset i triumf til kirken, ble det sunget en lovprisning til Herren med omkvedet «Av jorden skapte du meg», i kirken fulgt opp av nye hyllester til Herren og hans rolle i den avdødes fødsel og oppstandelse: «Herre, du befalte meg å bli født; du lovte at jeg skulle gjenoppstå». Og under våkingen i kirken frem til begravelsen fortsatte salmesang med omkved og tekster lest fra Jobs bok, tekster som hadde en direkte sammenheng med omkvedet og hyllesten nettopp sitert.

Under jordfestelsen ble omkvedet «Åpne rettferdighetens porter og la meg komme inn for jeg vil bekjenne for Herren» sunget. Jordfestelsen ble et bilde på inngangen til Guds rike, dit nå sjelen var nådd på sin dødsreise, etter at også den, liksom kroppen, i sin nye tilstand var blitt renset og innlemmet i det hinsidige. Begravelsen, liksom i de hedenske ritualer, beseglet med et måltid, avsluttet den liturgiske overgangsfasen og markerte sjelens forening med de velsignede i Herren. Men siden den avdøde var renset allerede under dåpen, var det etter foreningen ikke nødvendig med ytterligere renselsesprosesser for de gjenlevende. Dette var en vesentlig formendring fra de hedenske begravelsesritualer. En annen var at de sørgende i overgangsfasen ikke satte samfunnet på hodet eller prøvde å komme i kontakt med dødens metafysiske krefter. I stedet beroliget de sjelen i dens nye tilstand med tekstlesing og sang, og således hjalp de den til å nå frelse i de saliges verden, som var målet for sjelens dødsreise. Samtidig forberedte de sjelens gjenforening med kroppen på den ytterste dag. Den liminale tilstand var forbeholdt sjelen i en fredelig påventen av at «rettferdighetens porter» skulle kunne åpnes; de sørgendes oppgave var å berolige og forberede den på sin nye tilstand.

Den røde tråd i den kristne begravelse lå i sjelens skjebne i en fremtidig eksistens. For de kristne var gravens form i utgangspunktet uvesentlig, siden den bare var et midlertidig oppholdssted for kroppen. Det pagane menneske derimot strebet etter en fortsatt eksistens i etterkommernes sinn. Derfor ble det lagt stor vekt på gravens utseende som en stadig påminner om de avdøde og gjennom dem om deres gjenforening med forfedrene i Hades. Gravbilder som viser en sovende person var et bilde på døden, hos de pagane sett på som et bilde på frigjøring fra livets plager. Hos de tidlig-kristne ble bildet et symbol på den fredelige venten på oppstandelsen, en venten som foregikk midlertidig, etter opptagelse blant de salige, på et friskt og behagelig sted uten nærmere definisjoner omtalt som *Refrigerium interim*.[40] I følge biskop Gregor av Nyssa (335–395) i Lilleasia så var ikke dette et sjelens sted, men heller en sjelens tilstand, der de dødes sjeler sammenlignes med sinnet hos dem som sover. Gregor hevdet at søvn og oppvåkning ikke er noe annet enn sammenfletning av død og liv: våre sanser sløves i søvnen og vår oppvåkning bringer den oppstandelse vi higer etter.[41]

Dette bilde på sjelens ubekymrede, sovende tilstand i påvente av oppstandelsen ga døden et positivt innhold, men det skulle endre seg med tiden. Under det annet kirkekonsil i Lyon i 1274 ble idéen om skjærsilden offentlig befestet og under konsilet i Ferrara og Firenze i 1438–39 nedtegnet som en doktrine. Doktrinen var et resultat av en sammensmeltning av mange eskatologiske tradisjoner, og krevde at sjelen før opptagelse i de saliges verden måtte renses for sine jordiske synder. Men det er en annen historie.[42]

Avsluttende kommentarer

Menneskets tro på et liv etter døden var et tilbakevendende fenomen i mange hedenske religioner. Dette nye liv sammen med forfedrene kunne bare oppnås gjennom utfordrende prøvelser – en *rite de passage* – formet som en dødsreise i et liminalt rom mellom de levendes og de dødes verdener. Det er ikke underlig at de kristne overtok denne idéen. Den er tilstede som et sentralt element i pasjonshistorien, der Kristus overvinner døden gjennom sin oppstandelse på den tredje dag. Men for å kunne tilegne seg dødens rom, måtte de kristne også ta kontroll over det liminale rom der dødsreisen foregikk. Gamle tradisjoner og sterk folketro kan ikke overvinnes ved forbud og nye lover, men kunne best erobres ved at de kristne tok kontroll over de pagane dødsbegreper og satte dem inn i en ny kontekst. Det var det keiser Theodosius gjorde da han forbød dyreofringer ved å hevde at offerdyret, som ble brukt i hedenske renselsesofringer, var urent og følgelig uegnet som middel til å komme i kontakt med den tilbedte gud. I den kristne dødsreise ble følgelig sjelens utfordrende prøvelser omgjort til noe positivt. Oppgaven for de gjenlevende ble ikke en streben etter å komme i kontakt med de metafysiske krefter for å hjelpe sjelen i dens prøvelser, men å berolige sjelen i dens nye tilstand.

I det antikke samfunn der den gjennomsnittlige levealder lå mellom 20 og 30 år, var død og begravelser nesten et daglig fenomen, selv i relativt små samfunn.[43] Det til tross finnes det få skrevne kilder om død og begravelsesseremonier; det middelalderske dokument om *Ordo defunctorum* er derfor en kjærkommen kilde til informasjon om den tidligkristne gravideologi. Det finnes riktignok et rikt innskrifts- og billedmateriale på antikke gravbygninger, gravstener og sarkofager, men tekster og billedmotiv er standardiserte og gir få opplysninger om liminale dødsreiser. Et viktig unntak er etruskiske gravmalerier. Derfor ble denne billedgruppen valgt som kilde for å tolke den antikke dødsideologi. Kjernen

i denne liminalbaserte ideologien kan med visse modifikasjoner stå som en modell for den allmenne dødsideologien i de greske og etruskisk-romerske samfunn, der innholdet endret seg lite, men der hver tid og hver lokalitet valgte sin form på begravelsesseremoniene for gjennomføring av innholdet. Med de kristne endret innholdet i gravideologien seg. For å tilegne seg de pagane dødsbegreper ble gamle tradisjoner omformulerte og satt inn i former som ikke var ukjente for det pagane menneske.

Et siste spørsmål: Fikk den nye, kristne dødsideologi samfunnsmessige konsekvenser utover de rent seremonielle handlinger? På et viktig punkt gjorde den det: innen det som kan kalles den antikke bytopografi. For det første krevde den nye religion nye kultbygninger. Gradvis ble den gamle pagane topografi med storstilte templer og foranliggende altre for dyreofringer utendørs, bivånet av store menneskemengder, erstattet av kirker der de liturgiske handlinger ble flyttet inn i kirkerommet. Kirker ble reist *ex nuovo*, men noen flyttet også inn i offentlige bygninger, først inn i badene, senere inn i forlatte templer. I Roma ble den siste løsningen introdusert med Pantheon, som i år 608 ble omgjort fra et hedensk tempel for mange guder til en kristen kirke viet Jomfru Maria og alle martyrer. Men like viktig, dog mindre synlig i bybildet, var, som forklart over, at fra 400-tallet ble byrommet inntatt av graver, først spredt rundt på åpne, fraflyttede områder i byen, deretter i forbindelse med de nye kirkebyggene. Gradvis endret den antikke by seg fra å være et viet rom (uten begravelser) til å bli et senter for mange hellige steder (kirkene med begravelser). Først under pave Leo III (759–816) ble den gamle begravelsesloven opphevet, men da hadde byrommet allerede vært «besmittet» med graver i flere århundrer; loven ble derfor mer en stadfestelse av den nye begravelsesform enn en drastisk endring av gamle sedvaner.

IAKH, Universitetet i Oslo
j.r.brandt@iakh.uio.no

FAGFELLEVURDERT, VITENSKAPELIG ARTIKKEL

Noter

1 Fri oversettelse fra Metcalf & Huntington, *Celebrations of Death*, 24
2 Se foregående note.
3 Weiss-Krejci, «The Formation of Mortuary Deposits», 70-80.
4 *Om lovene* 2.58.
5 Carroll, «Vox tua nempe mea est».
6 *Aratus*, 53.2–3.
7 *Corpus Iuris Civilis. Digesta* 47.12.3.5; *Scriptores Historiae Augustae: Pius* 12.3. Se også Schörner, *Sepulturae graecae intra urbem*, 15–18.
8 Bodel, «Graveyards and Groves»; «Dealing with the Dead», 135–149; Lindsay, «Death Pollution»; Hope, «Contempt and Respect».
9 Brandt, «Passage to the Underworld» og «Emotions in a Liminal Space», som brukes som modell for den videre fremstilling.
10 van Gennep, *Rites de passage*, 146–148.
11 *Aeniden* 6.274–81.
12 Douglas, *Purity and Danger*, 119–121.
13 Livius 7.2.
14 Se Clarke, *Looking at Lovemaking*, 211, som henviser til den antikke forfatter Valerius Maximus 2.10.8, og til et maleri i spisestedet i Via di Mercurio i Pompeii (VI.10.1).
15 For illustrasjoner av etruskiske gravmalerier, bruk internett og gravens navn. For en nær komplett fremstilling av alle etruskiske gravmalerier, ordnet alfabetisk etter sted og grav, se Steingräber, *Etruscan Painting*.
16 Ausonius, *Adversus Nationes* 2.62.
17 Dionysios fra Halikarnassos 7.72.12.
18 *Divus Vespasianus* 19.2.
19 Beard, *Laughter in Ancient Rome*, 37–42.
20 *Moralia* 361b, 417c. Halliwell, *Greek Laughter*, 159–169, 199–200.
21 Jannot, *Les reliefs archaïques de Chiusi*, 23.5 (B, I, 5, c), fig. 107 (Louvre 3603): datert ca. 520 f. Kr. (s. 302).
22 Brandt, «Emotions in a Liminal Space».
23 Se, for eksempel, Carroll «*Memoria* and *Damnatio Memoriae*».
24 For en kort introduksjon, se, for eksempel, Ritti, *An Epigraphic Guide to Hierapolis*, 45–70; for en mer utførlig fremstilling, se Ritti, «*Iura sepolcrorum* a Hierapolis».
25 Morris, *Death-Ritual and Social Structure*, 33.
26 Ahrens, «Whether by Decay or Fire Consumed».
27 Morris, *Death-Rtual and Social Structure*, 34–37.
28 For henvisninger til den praktiske og ideologiske forklaring, se Brandt, «From Sacred Space to Holy Places», 113–114; om pesten se de mange artikler hos Little (red.), *Plague and the End of Antiquity*.
29 Morris, *Death-Ritual and Social Structure*, 171.
30 Markus, *The End of Ancient Christianity*, 143–146; Dagron, *Naissance d'une capitale*, 405.
31 Brandt, «From Sacred Space to Holy Places», 114–116.
32 Paxton, *Christianizing Death*, 25, 32–33, 36.
33 *Codex Theodosianus* 16.10.10–12.
34 Om de kristnes holdning til dyreoffer, se Ullucci, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*.
35 Wenn et al., «Romans, Christians, and Pilgrims»; Brandt et al., «Liv og død i Hierapolis».
36 Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, 254–256.
37 Trombley, «Christianity in Asia Minor», 353.
38 Slik vi skal følge den i Paxton, *Chrisitanizing Death*, 32–46.
39 Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity*, 231–235.
40 Den tidlig-kristne forfatter Tertullian (ca. 155–240) spiller en vesentlig rolle i innføringen av dette begrepet i den kristne eskatologi. Om *Refrigerium interim*, se Stuiber, *Refrigerium interim*, med etterfølgende diskusjon og kritikk hos de Bruyne, «Refrigerium interim» og «Les 'lois' de l'art paléochrétien», særlig s. 183–186, og hos Le Goff, *The Birth of Purgatory*, 46–48; se også Humphrey, «Death and Time», 271, 274.
41 For en grei oversikt, se, for eksempel, Constas, «'To Sleep, Perchance to Dream'», 97–99.
42 Se, for eksempel, Le Goff, *The Birth of Purgatory*, med kritikk fra Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, 56–70.
43 Brandt, «'Å lytte til legene eller til guden'», 82; Brandt, «Emotions in a Liminal Space».

Litteratur

Ahrens, S. «'Whether by Decay or Fire Consumed ...': Cremation in Hellenistic and Roman Asia Minor». I Brandt, Prusac & Roland (red.) 2015: 185–222.

Beard, M. *Laughter in Ancient Rome. On Joking, Tickling, and Cracking up* (Sather Classical Lectures 71). Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2014.

Bodel, J. «Graveyards and Groves. A Study of the *Lex Lucerina*». I *American Journal of Ancient History*, 11, 1986 (publisert i 1994).

Bodel, J. «Dealing with the Dead. Undertakers, Executioners and Potter's Fields in Ancient Rome». I Hope & Marshall (red.) 2000: 128–151.

Brandt, J.R. «From Sacred Space to Holy Places. The Christianization of the Roman Cityscape: Some Reflections». *Orizzonti. Rassegna di archeologia* 13, 2012: 151–156.

Brandt, J.R. «Passage to the Underworld. Continuity or Change in Etruscan Funerary Ideology and Practices (6th-2nd c. BC)? ». I Brandt, Prusac, og Roland (red.) 2015: 105–183.

Brandt, J.R. «'Å lytte til gudene eller til guden'. Om helse, sykdom og helbredelse i antikken sett i et arkeologisk perspektiv». I *ARR. Idehistorisk tidsskrift* 2–3, 2015, 81–91.

Brandt, J.R. «Emotions in a Liminal Space: A Look at Etruscan Tomb Paintings». I *Opuscula, Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome*, 2016 (ms. under trykking).

Brandt, J.R., Ahrens, A, Wenn, C.C et al. «Liv og død i Hierapolis. Norske utgravninger i en hellenistisk–romersk–bysantinsk by i Lilleasia». I *Viking. Norsk arkeologisk årbok*, 2016 (ms. under trykking).

Brandt, J.R., Prusac, M. & Roland, H. (red.) *Death and Changing Rituals. Function and Meaning in Ancient Funerary Practices*. Oxbow Books, Oxford, 2015.

Bremmer, J. *The Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*. London: Routledge, 2002.

Carroll, M. «Vox tua nempe mea est. Dialogues with the Dead in Roman Funerary Commemoration». I *Accordia Research Papers* 11, 2007/2008: 37–80.

Carroll, M. «*Memoria* and *Damnatio Memoriae*. Preserving and Erasing Identities in Roman Funerary Commemoration». I *Living through the Dead. Burial and Commemoration in the Classical World*, redigert av M. Carroll & J. Rempel, 65-90. Oxford & Oakville: Oxbow Books, 2011.

Clarke, J.R. *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art, 100 B.C.–A.D. 250*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Constas, N. «'To Sleep, Perchance to Dream': The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature». I *Dumbarton Oaks Papers*, 55, 2001: 91–124.

Dagron, G. *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris: Presses universitaires de France, 1974.

de Bruyne, L. «Refrigerium interim». I *Rivista di archeologia cristiana* 34, 1958: 87–118.

de Bruyne, L. «Les 'lois' de l'art paléochrétien». I *Rivista di archeologia cristiana* 35, 1959: 87 118.

Douglas, M. *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London & New York: Routledge, 1996 [2005].

Halliwell, S. *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008

Hope, V.M. «Contempt and Respect. The Treatment of the Corpse in Ancient Rome». I Hope & Marshall (red.) 2000: 104–127.

Hope, V.M. & Marshall, E. (red.) *Death and Disease in the Ancient City*. London & New York: Routledge, 2000.

Humphreys, S.C. «Death and Time». I *Mortality and Immortality. The Anthropology and Archaeology of Death*, redigert av S.C. Humphreys & H. King, 261–283. London, New York, Toronto, Sydney & San Francisco: Academic Press, 1981.

Jannot, J.-R. *Les reliefs archaïques de Chiusi* (Collection de l'École Française de Rome 71). Roma: École Française de Rome, 1984.

Le Goff, J. *The Birth of Purgatory*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1984 (engelsk oversettelse fra fransk: *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981)

Lindsay, H. «Death Pollution and Funerals in the City of Rome». I Hope & Marhall (red.) 2000: 152–173.

Little, L.K. (red.) *Plague and the End of Antiquity. The Pandemic of 541–750*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (inneholdende flere aktuelle artikler ikke referert til enkeltvis).

Markus, R:A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Metcalf, P. & Huntington, R. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual* (2. opplag). Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Morris, I. *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Paxton, F.S. *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*. Ithaca (New York): Cornell University Press, 1990 [1996].

Ritti, T. «*lura sepulcrorum* a Hierapolis di Frigia nel quadro dell'epigrafia sepolcrale microasiatica. Iscrizioni edite e inedite». I Libitina *e dintorni* (Atti dell'XI rencontre franco-italienne sur l'épigraphie), 455–634. Roma: Quasar, 2004.

Ritti, T. *An Epigraphic Guide to Hierapolis (Pamukkale)*. Istanbul: Ege Yayınları, 2006.

Rush, A.C. *Death and Burial in Christian Antiquity*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1941.

Schörner, H. Sepulturae graecae intra urbem. *Untersuchungen zum Phänomen der intraurbanen Bestattungen bei den Griechen* (Boreas Beiheft 9). Möhnesee: Bibliopolis, 2007.

Steingräber, S. (red.) *Etruscan Painting*. New York: Johnson Reprint corp., 1986 (engelsk oversettelse fra tysk: *Etruskische Wandmalerei*, Stuttgart & Zürich: Belser Verlag, 1985).

Stuiber, A. *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabekunst*. Bonn: Peter Hanstein, 1957.

Trombley, F.R. «Christianity in Asia Minor: Observations on the Epigraphy». I *The Cambridge History of Religions in the Ancient World*, redigert av M.A. Sweeney, M.R. Salzman & W. Adler, 341–368. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Ullucci, D.C. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

van Gennep, A. *The Rites of Passage*. London/Chicago: Routledge & Kegan Paul/Chicago University Press, 1909 [1960] [engelsk oversettelse fra fransk].

Weiss-Krejci. E. «The Formation of Mortuary Deposits: Implications for Understanding Mortuary Behaviour of Past Populations». I *Social Bioarchaeology*, redigert av S.C. Agurwal & B.A. Clemens, 60–106. Chichester & Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

Wenn, C.C., Ahrens, S. & Brandt, J.R. «Romans, Christians, and Pilgrims at Hierapolis in Phrygia. A Funerary Journey of Mental Changes». I *Life and Death in Asia Minor in the Hellenistic, Roman, and Byzantine Periods. Studies in Archaeology and Bioarchaeology*, redigert av J.R. Brandt, E. Hagelberg, G. Bjørnstad og S. Ahrens. Oxford: Oxbow Books, 2016 (ms. under trykking).

Idéhistorisk tidsskrift nr. 2 2016

arr

Døden

UTGÅTT AV SAMLINGEN
HØGSKOLEN I VESTFOLD
BIBLIOTEKET - BORRE
019764UBA Biblioteket - Vestfold
hefte

Idéhistorisk tidsskrift nr. 2 2016

arr

Ansvarlig for dette nummer
Emil Nicklas Johnsen

Redaksjonen
Camilla Danielsen
Haakon Flemmen
Sarah Hervé
Ragni Indahl
Emil Nicklas Johnsen
Ellen M. Krefting
Else Marie Lingaas
Britt Medalen Nilsen
Truls Petersen
Erlend Rogne
Espen Schaanning
Thale Sørlie
Thomas Østerhaug

Foto
Håkon Bergseth

Form
Asbjørn Jensen / Valiant

Sats
Punktum Forlagstjenester

Trykkeri
07-gruppen

Arr – idéhistorisk tidsskrift
Postboks 1020 Blindern
0315 Oslo
www.arrvev.no

ISSN 0802-7005
28. årgang

Utgitt med støtte fra:
Norsk Kulturråd
Institusjonen Fritt Ord
IFIKK, Universitetet i Oslo

NORSK KULTURRÅD

Medlem av
Tidsskriftforeningen
(www.tidsskriftforeningen.no)

MILJØMERKET 241 570 Trykksak

Innhold

3 **EN TAPT FREMTID**
DEN FILOSOFISKE DEBATTEN OM DØDEN SOM ET ONDE
Carl Tollef Solberg, Preben Sørheim og Espen Gamlund

17 **HVIS IKKE ØRENE LYTTER, SNAKK TIL HENDENE**
DEN DØDE KROPPEN SOM KUNSTNERISK MATERIALE I GRENSEOVERSKRIDENDE KUNST
Babs Bakels

33 **KAMPEN OM MARTYRENE**
DONATISTER OG KATOLIKKER I SEINANTIKKENS NORD-AFRIKA
Lars Fredrik Janby

49 **DEN ENES DØD ER DEN ANNENS BRØD?**
OM KROPP, MAT OG DØDSFORESTILLINGER I SKANDINAVISK JERNALDER
Marianne Hem Eriksen

61 **I GRENSELAND**
BEGRAVELSESRITUALER OG DØDSREISEIDEOLOGI FRA ANTIKKEN TIL TIDLIG MIDDELALDER
J. Rasmus Brandt

75 **DÖDEN TALAR**
OM SVENSKA AVRÄTTNINGSVISOR FRÅN 1600- OCH 1700-TALEN
Andreas Hellerstedt

87 **LIKETS FREMTID**
Ewa Domanska

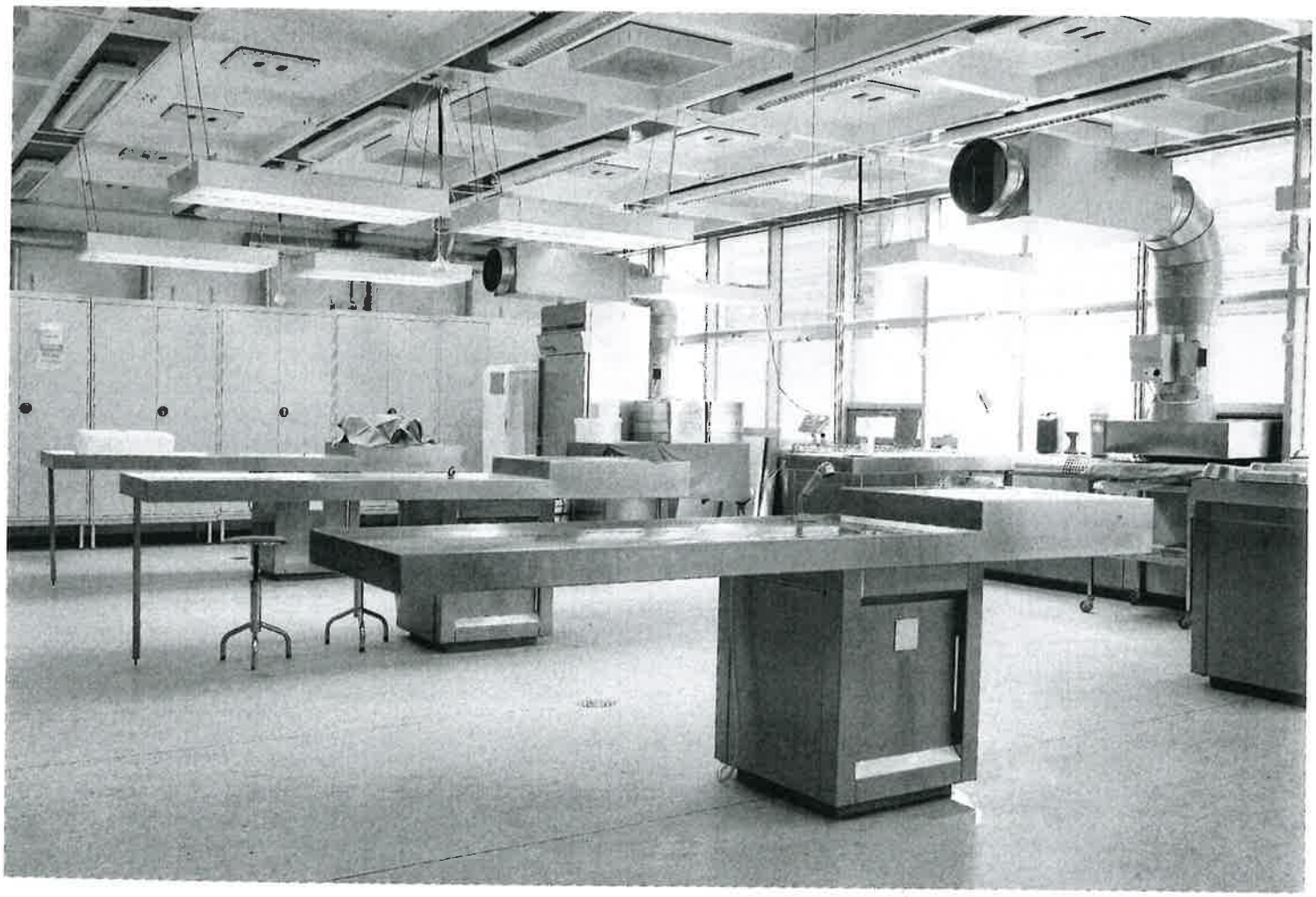
BOKESSAY

95 **PÅ SPORET AV PYTHAGORAS**
Per Strømholm

103 **DEN NYE BARNEHAGEFORSTÅELSEN**
Espen Schaanning

114 **BOKANMELDELSER**

127 **DET HVITE ROMMET**
FOTOSERIE AV HÅKON BERGSETH



Ewa Domanska

Likets fremtid

Det greske ordet νεκρός (nekrós) betyr død, livløs, underlagt døden, en dødelig så vel som en død kropp, et lik.

Som historiker har jeg vært interessert i forskjellige måter å forstå fortiden på, og fortidens mange kunnskapsmoduser. De siste ti årene har jeg rettet min akademiske interesse mot økologisk humaniora, post-antroposentrisk kunnskap om fortiden og den gjensidige avhengigheten mellom økomord og folkemord.[1] Selv om forskningen min er både historisk og fremtidsorientert på samme tid, er den posisjonert «her og nå.» Jeg er opptatt av både nye tilfeller av massedrap, terroristangrep og tiltagende fattigdom, så vel som av økologisk krise, effekter av klimaendringer og utryddelse av arter. Mens jeg observerte disse fenomenene, innså jeg på et tidspunkt at verken humaniora eller samfunnsvitenskapen ga meg svar eller tilstrekkelige heuristiske verktøy til å utforske disse problemene på en tilfredsstillende måte.

Hvis man virkelig er interessert i å revurdere vår forståelse av liv, død og den menneskelige (og ikke-menneskelige) tilstand, vil man før eller siden komme til den konklusjon at humaniora setter grenser for, eller til og med hindrer muligheten av, slike nye definisjoner. Som den britiske sosiologen Nikolas Rose sa: «[Det] er ikke filosofi, men livsvitenskapene som fører til en epistemisk endring i vårt forhold til mennesket,»[2] og jeg er enig i hans diagnose. Derfor plasserer jeg min utforskning i konteksten av en «naturaliseringsprosess» og en økologisering av humaniora og samfunnsvitenskapene som ble synlig sent på 1990-tallet. Denne prosessen ble tydelig spesielt i de kryssdisiplinære feltene *animal studies* og plantestudier, ny-materielle kulturstudier og teknologi- og vitenskapsstudier. På den

ene siden kan den observeres i den økende populariteten til naturvitenskapene (spesielt biologi og livsvitenskap, men også geologi), basert på «solide» empiriske data så vel som *big data*, i at man vender tilbake til modellbasert tenkning, og i tendensen til å ville formulere regler. På den andre siden er overgangen fra kultur til natur også tydelig i den ikke-dualistiske tilnærmingen til relasjoner mellom kultur og natur, mellom det menneskelige og det ikke-menneskelige, det levende og det døde, det organiske og det uorganiske, det humanistiske og det naturlige. Vi finner manifestasjoner av denne endringen i arbeidene til ikoniske figurer innenfor humaniora og samfunnsvitenskapene, som for eksempel hos filosofen og den feministiske teoretikeren Rosi Braidotti, historikeren og den postkoloniale akademikeren Dipesh Chakrabarty, kulturteoretikeren Donna Haraway, antropologen Tim Ingold, den franske filosofen, antropologen og vitenskapssosiologen Bruno Latour, og Cary Wolfe, spesialist på *animal studies* og posthumanisme.[3]

Som historiker utdannet i et klima av postmodernistisk kulturalisme som følger disse ovennevnte tendensene, prøver jeg nå å avlære sosialkulturell determinisme. Når jeg konstruerer kunnskap om fortiden, prøver jeg å være fremtidsorientert og å forestille meg rollen til mennesket som et element i det naturlige miljøet og de antropogeniske endringene forårsaket av menneskene på nye måter. Slik prøver jeg å utforske spørsmål i forskningen min som vil muliggjøre (og faktisk kreve) en kombinasjon av humaniorabasert refleksjon og livsvitenskap og naturvitenskap. Forskningen min er ment å være et bidrag til en fremtidsrettet kunnskap om fortiden som er post- eller ikke-antroposentrisk, samt post-europeisk.

1.

For meg virker det som om revurderingen av vår forståelse av den døde kroppens ontologiske status er av avgjørende viktighet for menneskeartens fremtid. Derfor er jeg nå i ferd med å fullføre boken *Necros: Introduction to an Ontology of the Dead Body*. Jeg forstår *nekros* som en spesifikk form for posthumant liv som eksisterer som et organisk habitat i et kollektiv for mange arter. Det finnes ikke noe mer dynamisk og levende enn en råtnende kropp. Å studere *nekros* er en vanskelig utfordring, men også et spennende eksperiment i radikal tenking. Selve temaet har en viktig fremtid i akademiske diskusjoner så vel som i det offentlige rom. Jeg mener at nekro- føyer seg inn i rekken av begreper med prefikser som bio-, øko-, geo-, nevro-, tekno-, teo- og zoo-, som allerede definerer det tidligere nevnte kunnskapsparadigmet. Å analysere den døde kroppen lar meg reflektere over ikke-antroposentriske tilnærminger til liv og å utfordre menneskelig eksepsjonalisme, å se prosessene liv og død som et kontinuum, og å tenke annerledes om forholdet mellom det som er menneskelig og det som ikke er det. Det er her spørsmålene (og problemene) mine begynner: Er det fortsatt mulig å være menneske i et ikke- eller posthumant nekromiljø? Burde vi forsvare menneskeligheten til den døde kroppen og menneskelige levninger, eller bør vi heller behandle dem som organisk materie?

Etter å ha vokst opp i en kristen kultur der jeg lærte den vestlige formen for humanisme, trodde jeg at *humanitas* kom fra det latinske ordet *humando*, som betyr «å begrave.» Som Giambattista Vico skrev, er det tre hovedskikker som ligger til grunn for menneskelig sivilisasjon: religion, ekteskap og begravelse av de døde. Å følge disse skikkene beskyttet menneskene mot å bli barbarer (dyr). Den franske akademikeren og spesialist i filosofisk tanatologi Françoise Dastur mener, slik hennes forgjengere gjorde gjennom mange tidligere epoker, at «sørging kan anses som den grunnleggende modus for å være menneske.» Hun sier videre at det å gjennomføre begravelsesritualer og å nekte å overgi *den døde kroppen til den naturlige ordens organiske livssyklus* er noe som karakteriserer menneskeheten.[4] Men denne tilnærmingen kan også anses for å være en typisk manifestasjon av et vestlig antroposentrisk verdensbilde og menneskelig eksepsjonalisme, der bare tanken på menneskekroppen som et element i næringskjeden er smakløs. Den avviser slik en matbasert tilnærming til døden som er kjent i mange urkulturer.[5]

For å endre måten vi tenker på den døde kroppen/levninger på bruker jeg dem ikke som arkeologiske artefakter, objekter som skal sørges over eller hellige relikvier. Jeg vil heller se på dem som en organisk type hybride personer som gjennom forråtnelsesprosessen blir del av et multiartskollektiv, og av samfunn under jordens overflate drevet av dynamiske nekroliv. Det er også derfor jeg er interessert i nekrosamarbeid; i forråtnelsesprosesser som bygger multiartssamarbeid. Problemet rundt den døde kroppens mineralisering, kroppen som fossil og som geologisk agent interesserer meg også. For meg blir alt som er dødt (nekros)

en kilde til forskjellige dynamiske krefter og prosesser, og en kilde til liv forstått på en spesifikk måte. I tilnærmingen jeg foreslår her, begynner alt med prefikset nekro-, noe som lar meg skape et spesifikt metaspråk for det jeg er interessert i. For eksempel definerer jeg symbiosen mellom forskjellige typer og arter (menneskelige og ikke-menneskelige) som nekrosymbiose, noe jeg forstår som gjensidig avhengighet i materie som tradisjonelt sett har blitt forstått som dødt. På samme måte lager jeg neologismer samtidig som jeg bruker eksisterende nekrokonsepter når jeg diskuterer nekroliv, nekrokollektiver, nekromasse, nekrobiom, nekroagens, nekrohistorie, nekropolitikk, nekroestetetikk, nekro-ontologi, nekrosubjektivitet, etc.

2.

Den amerikanske filosofen og litteraturviteren Robert P. Harrison beskriver den menneskelige epoken (som ifølge ham er ved å avsluttes) som «en måte å være på jorden på som hviler på et fundament av gjødsel.»[6] Vi blir muligens enda mer overbevist om dette når vi lærer fra nye regnestykker at det totale antall mennesker født siden menneskehetens begynnelse overskrider 107 milliarder, hvorav nesten syv milliarder er levende og 100 milliarder døde.[7] Disse tallene gjør oss oppmerksom på at menneskelige og ikke-menneskelige levninger faktisk utgjør vår planets organiske base. Uansett om vi liker det eller ikke, er jorden et eneste gigantisk, organisk nekroområde. Overrasket? Nei, hvis vi forlater kulturell determinisme og isteden går inn i livsvitenskapen, rettsmedisin, tafonomi (vitenskapen om begravelsens lover) og lignende, lærer vi at det er to parallelle prosesser som opprettholder livene til de forskjellige økosystemene på jorden: fotosyntese og forråtnelse. Innenfor disse rammene bør forråtnelse forstås på en positiv måte, som en nødvendig prosess for å produsere energi og næringsstoffer som trengs for å opprettholde liv. Uten forråtnelse ville dødt materiale forbli fullstendig ubevegelig; fotosyntesen ville ikke være mulig og systemet ville opphøre. Derfor betyr støtte til økosystemet å tillate forråtnelse. Gjennom forråtnelse resirkuleres karbon (det fysiske grunnlaget for alt liv på jorden) og kan brukes til å bygge nye former for liv. Vitenskapsfolk kaller denne prosessen karbonsyklusen.[8] Jeg vil heller kalle den nekroliv for å betone den gjensidige avhengigheten mellom liv og død.

Så langt er alt bra. Vi kan konkludere med at jo mer organisk materie som er klar for å bryte ned diverse jordlige former for liv, jo bedre for økosystemet. I en biologisk, ikke-antroposentrisk og postkulturell kontekst er dette sant, men prøv å fremsette slike ideer blant vestlige humanister. La oss derfor vurdere dette problemet fra et menneskelig (antroposentrisk) ståsted: The U.S. National Center for Health Statistics og The U.S. Census Bureau beregner at 4 239 000 mennesker kommer til å dø i USA i 2050 – 1,6 millioner flere lik å hanskes med enn i 2010. Hvis vi er bekymret for overbefolkning, kan vi derfor være like bekymret for at det er for mange døde mennesker. Kirkegårder er i ferd med å fylles opp fort. Arkitekter og byplanleggere har allerede for en stund siden kommet på ideen om «vertikale kirkegårder,»[9] men det virker ikke som om det er nok.

Dette er faktisk ikke bare et plassproblem, men også et forurensningsproblem. Studier har vist at forurensende partikler fra kirkegårdsjord kommer fra kroppens forråtnelsesprosess, så vel som fra materialer og objekter brukt i begravelser. Økologisk bevissthet har nylig blitt påvirket av begravelsesindustrien også, som tilbyr grønne begravelser eller øko-begravelser (ofte bruker de kunstprosjekter til kommersielle formål, som øko-urner).[10] Konklusjonen er at vi trenger et alternativ til de nåværende metodene for likavhending, som inkluderer jordfesting (begravelse av kroppen i en kiste) og kremering (begravelse av en urne med aske etter kroppen og kisten). I denne situasjonen ser mange akademikere og kunstnere etter teknologier som kan fremskynde den biologiske nedbrytningen av menneskelige levninger.[11] Prosjektet til den amerikanske kunstneren Rhim Lee Jea, «The Infinity Burial Project,» er et eksempel på slike direkte resultater av klimabekymringer. Lees «forråtnelses-sett» inneholder kapsler med ingredienser som hjelper kroppen til å bli til mineraler, så vel som en «drakt» for kroppen med nedbrytningsaktivering. «Bli med å skape en bedre måte å forlate jorden på,» som slagordet sier. Skriv deg opp på (den allerede lange) ventelisten.[12]

3.

Nå har jeg gjort det klart at jeg er interessert i vitaliteten til den døde kroppen og menneskelige levninger. Jeg er interessert i det som skjer når kroppen returneres til naturen og hvordan forråtnelsesprosesser som skaper et visst nekromiljø skyver oss vekk fra antroposentriske hensyn så vel som

fra betraktinger av døden som et fenomen som finner sted over jordens overflate. Det er ikke så rart, siden jeg lærte av tafonomi at når menneskelevninger blandes (*commingled*, et interessant begrep som benyttes i fysisk antropologi) med mange andre organiske elementer og skaper en biomasse, så blir de ikke-menneskelige. I en økologisk kontekst betyr derfor forråtnelse avhumanisering, som stikk i strid med kulturens verden blir en nødvendig betingelse for å inkluderes i et kollektiv av arter (som eksisterer under jordas overflate).

Jeg kan ikke tenke meg en bedre måte å illustrere disse betraktningene på enn å sitere rettsmedisinerne Franklin E. Damann and David O. Carter, som skriver om «forråtnelsesøkologi» og «post mortem-mikrobiologi». På en veldig talende måte (i hvert fall for en humanist som meg) beskriver de hvordan liket blir «reinkorporert inn i landskapet eller avsondret innenfor det biokjemiske fotavtrykket (for eksempel som fossile levninger)»:[13]

> Forråtnelse betyr mobilisering av næringsstoffer som tilhører tidligere levende organismer inn i det omkringliggende økosystemet *slik at de kan bli resirkulert som levende biomasse* (Swift et al. 1979). De blir sluppet inn i atmosfæren og jordsmonnet, eller bevart som uorganiske bestanddeler i fossilisering (Behrensmeyer 1984). Menneskelig forråtnelse er intet unntak fra denne prosessen og er i sentrum av et komplekst nett av kulturelle, fysiokjemiske og biologiske reaksjoner. Graden av bevaring/ødeleggelse av et lik tilsvarer funksjonen av forråtnelsesbestanddelene som omgir det, kvaliteten på det som forråtner, og kulturelle og miljømessige modulatorer. Alle disse elementene kombinert utgjør et unikt og likevel forgjengelig *forråtnelsesmiljø* (Carter et al. 2007, sic).[14]

Fra den artikkelen lærte jeg også ord som «forråtnelsesfellesskap,» biologiske agenter (eller biologiske forbrukere) som «bruker et lik som ressurs til å skaffe seg essensielle næringsstoffer og mineraler» (bakterier og sopp, for å nevne noen få).[15] Videre skriver de: «Jordsystemer behandler kadavre 'bare' som en hvilken som helst form for organisk materiale; det er det menneskelige perspektivet som gjør dem til en spesiell form for slikt materiale.»[16] Og videre: «Et kadaver er langt fra dødt når man betrakter det som et økosystem for en rekke bakterier, insekter og sopp.»[17] En ganske annen diskurs sammenlignet med «myk hermeneutikk,» er det ikke?

4.

Å resirkulere menneskelik, altså prosessen som omdanner post mortem-menneskelige «avfallsmaterialer» til å bli gjenbrukbare i forskjellige hensikter, er en ganske vanlig praksis nå når vi tenker på organtransplantasjon[18] eller utstillingen av kropper, slik som Günther von Hagens' plastinerte kropper (*Body Worlds*).[19] Det eksisterer også ideer om å omgjøre menneskelevninger til energi,[20] eller til nyttigere materialer, som for eksempel gjødsel.[21] Hvis vi tar i betraktning utvidelse av byer og mangel på plass til kirkegårder som krever en ny vurdering av praksis for likavhending, vil det ikke komme som noen overraskelse at selskaper allerede har kommet på denne ideen. Promessa Organic Burial, startet av Susanne Wiigh-Mäsak, en svensk marinbiolog og miljøkonsulent, tilbyr for eksempel en klimamessig ansvarlig metode for å frysetørre menneskelik, noe som kondenserer en voksen persons lik til 20–30 kg organisk pulver som kan brukes som kompost. Reklamen lyder: «Promession er basert på prinsippet om at alt organisk materiale bør resirkuleres.»[22] Et annet eksempel er The Urban Death Project, etablert i USA: «Det er et nytt system som benytter den naturlige forråtnelsesprosessen for å forvandle våre avdøde til jord på en sikker og skånsom måte. Prosjektet skaper et meningsfylt, rettferdig og økologisk alternativ til eksisterende muligheter for å ta seg av de døde.»[23]

Jeg må tilstå at jeg har ambivalente følelser for slike «foretak». På den ene siden liker jeg ideen om grønne begravelser og å vende tilbake til naturen (å bli et habitat for andre arter). På den andre siden er det å resirkulere menneskelik en av de skumleste (i det minste for meg, som akademiker fra Øst-Europa) tingene vi lærte av nazistenes grusomheter, der de eksperimenterte med å lage såpe av menneskefett og brukte aske fra kremerte kropper som veimateriale eller gjødsel i hagene til de ansatte i dødsleirene og åkrene rundt.[24] Jeg husker også den kjente science fiction-filmen *Soylent Green* (1973). Filmen viser en dystopisk fremtid der folk på grunn av overbefolkning og forurensning må overleve på mat som kalles Soylent Green. På slutten av filmen skjønner vi at den er laget av menneskekjøtt. Jeg er enig med New York-advokaten Jason N. Summerfield som nylig sa: «Den systematiske behandlingen av de døde – altså hvordan staten behandler sine avdøde – nærmer seg en ny tidsepoke, en tid der måten vi tar oss av de døde på vil ha varige konsekvenser for menneskeheten og dens minne om seg selv.»[25] Derfor vil

jeg spørre: Hvordan kan vi beskytte levninger (kirkegårder så vel som steder med massegraver) ikke bare fra mulig vanhelligelse, men også fra – som det kalles – «rehabilitering»?[26]

5.

Med fremskrittene innenfor rettsmedisinsk vitenskap blir det vanskeligere og vanskeligere å slettes fra historien. Å se på TV-serien *CSI* gjør meg oppmerksom på at i tillegg til stadige forsøk på å utvikle forskjellige teknikker og måter å gi stemme til mennesker fra fortiden på, så bør vi også prøve å finne ut hvordan vi kan forsvinne fra historien. Hvem vil forsvare min rett til å bli glemt, til å råtne og forsvinne? Jeg er sikker på at historikere vil samarbeide med arkivarer, arkeologer og rettsmedisinere for å holde meg «i live» for ethvert formål de måtte se som viktig: å søke sannheten, å kjempe for rettferdighet, å sørge, å analysere patologiene til kroppen og hjernen min, å studere sammensetningen av menneskets knokler i den antroposene tidsalder, å undersøke typiske helseproblemer hos hvite middelaldrende kvinner i det tjueførste århundre, å identifisere den mikrobiotiske identiteten til folk som bor i byer, etc. Jeg erklærer her og nå at selv om jeg skulle bli offer for en forbrytelse (inkludert massemord) vil jeg ikke bli «forsket på». Jeg vil ikke holdes i live i historien (som ikke betyr at jeg ikke vil bli husket av mine nærmeste). Jeg stoler ikke på vitenskap drevet av ubegrenset nysgjerrighet og av ideen om spesifikt forståtte fremskritt i kunnskap. Jeg vil ikke at fysiske antropologer skal analysere knoklene mine, vevet mitt, celler, DNA eller hva som ellers måtte ha «rettsmedisinsk betydning» (for alt har det). Jeg vil ikke at historikere skal gå gjennom mappene mine, dokumenter og privat korrespondanse eller at psykohistorikere skal spekulere i mine drømmer og bekymringer. Har jeg ikke rett til å bli glemt? Men hva, hvem og hvilke instanser kan garantere at mine siste ønsker blir beskyttet og utført?

Vi kan lure på om det er to fundamentale måter å beskytte menneskelige levninger fra «nekromord» på (et sekundært drap gjennom teknologisk forstyrrelse og/eller resirkulering av det som allerede er dødt og forråtnet): gjennom lovgivning og/eller helliggjøring. For å forhindre at levninger blir brukt, misbrukt eller gjenbrukt, bør den døde kroppen/levningene holdes i naturens verden – under jorden (slik at den får råtne og bli et livlig habitat) heller enn i kulturens verden (over jorden).[27] Jeg spurte Donald van Straaten, direktøren for *Alta Mesa Funeral Home* (Palo Alto, California) og en kjent balsamerer, om hva den beste måten er for å beskytte levninger fra potensiell vanhelligelse. «Kremer kroppen og spre asken,» svarte han uten å nøle et sekund. Kanskje det er nok for nå, men jeg er redd for at det ikke vil beskytte oss i fremtiden.

Department of Anthropology, Stanford University
Department of History,
Adam Mickiewicz University in Poznan
ewa.domanska@stanford.edu
ewa.domanska@amu.edu.pl

FAGFELLEVURDERT, VITENSKAPELIG ARTIKKEL

OVERSATT FRA ENGELSK AV SARA ORNING
s.e.s.orning@stk.uoi.no

Noter

1 Denne artikkelen er del av den kommende boken *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała* [Necros: Introduction to an Ontology of the Dead Body]. Prosjektet er finansiert av the Polish National Science Centre (NCN: Narodowe Centrum Nauki), finansieringsnummer DEC-2013/IIIB/HS3/02075.

Ewa Domanska, Beyond Anthropocentrism in Historical Studies. *Historein. A Review of the Past and Other Stories*, vol. 10, 2010; Humanistyka ekologiczna [Ecological Humanities]. *Teksty Drugie*, nr. 1-2, 2013; Retroactive Ancestral Constitution and Alter-Native Modernities, *Storia della Storiografia*, vol. 65, nr. 1, 2014. Se også kursplaner til kursene jeg underviste ved Stanford University: «Introduction to Multispecies Theory of the Humanities and Social Sciences»(2012) (http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/syllabus_Anthro_334A_Spring_2012.htm); «The Posthumanist Subject»(2013) (http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/syllabus_Anthro_336A_Spring_2013.htm) og «Genocides and Ecocides»(2014) (http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/syllabus_Anthro_339A_Spring_2014.html)

2 Nikolas Rose, The Human Sciences in a Biological Age. *Theory, Culture, Society*, vol. 30, nr. 1, januar 2013, s. 25.

3 *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*, red. Tim Ingold og Gisli Palsson. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013; Rosi Braidotti, *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003; Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005; Cary Wolfe, *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press, 2010.

4 Françoise Dastur, Mourning as the Origin of Humanity. *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, vol. 48, nr. 3, september 2015, s. 1.

5 Val Plumwood, Tasteless: Towards a Food-Based Approach to Death. *Environmental Values*, vol. 17, nr. 3, 2008, s. 91–92. Dette synet er imidlertid ikke helt berettiget i og med at den samtidige kristne (øko) teologien, representert ved for eksempel den amerikanske presten og teologen Matthew Fox, yttrykker et lignende syn (riktignok ut fra andre premisser enn Plumwood). Fox hevder at «en av universets lover er at vi alle er 'spise eller bli spist'. Dette kaller jeg faktisk universets nattverdslov». Jf. Andrew Linzey, *Creatures of the Same God: Explorations in Animal Theology*. Winchester: Winchester University Press, 2007, s. 53.

6 Robert Pogue Harrison, *The Dominion of the Dead*. Chicago, IL and London: Chicago University Press, 2003, s. 34.

7 Carl Haub, How Many People Have Ever Lived on Earth? *Population Today*, vol. 30, nr. 8, november/desember 2002 (oppdaterte illustrasjoner tilgjengelig her: Haub, *How Many People Have Ever Lived on Earth?* http://www.prb.org/Publications/Articles/2002/HowManyPeopleHaveEverLivedonEarth.aspx [konsultert 7. desember, 2015]. Dette faktumet ble påpekt av Antoon de Baets, A Declaration of the Responsibilities of Present Generations Toward Past Generations, *History and Theory*, vol. 43, nr. 4, 2004, s. 131.

8 «Etter døden frigir forråtnelsen karbon ut i luften, jorden og vannet. Levende skapninger fanger opp denne frigjorte karbonen for å bygge nytt liv. Alt sammen er del av det vitenskapsfolk kaller karbonsyklusen. 'Karbon: livets byggestein' – kanskje du har hørt dette uttrykket, men har du tenkt nøye over hva det egentlig betyr? Alt som lever er laget av elementer, de vanligste er oksygen, karbon, hydrogen, nitrogen, kalsium og fosfor. Av disse er karbon best på å forbinde seg med andre elementer for å forme sammensetninger som er nødvendige for liv, slik som sukkertyper, stivelser, fett og proteiner.» Jfr. Kathiann Kowalski, Recycling the dead. *Science News for Students*, 27. september, 2014 [https://student.societyforscience.org/article/recycling-dead – konsultert 6. juni, 2015]

9 Under konferansen «Nordic Cemeteries and Graveyards» i Oslo i desember 2013 presenterte Martin McSherry ideen om å bygge en skyskraper i sentrum av byen som kunne være en «vertikal kirkegård».' Eksempler på slike konstruksjoner finnes allerede, for eksempel i Brasil: the Memorial Necropole Ecumenica. Kelsey Campbell-Dollaghan, *Six Feet Over: The Future of Skyscraper Cemeteries*, postet 12.12.2013 [http://gizmodo.com/why-highrise-cemeteries-are-the-future-of-burial-1481411082 – konsultert 7. desember, 2015]. Se også: Wahyu P. Hariyono, Vertical Cemetery. *Procedia Engineering*, vol. 118, 2015.

10 Se for eksempel Bios Urn laget av et designstudio i Barcelona ledet av Gerard og Roger Moliné. https://urnabios.com/ [konsultert 19. mars, 2016]

11 Karla Maria Rothstein, Reconfiguring Urban Spaces of Disposal, Sanctuary, and Remembrance, i: *Our Changing Journey to the End: Reshaping Death, Dying, and Grief in America*, vol. 1: *New Paths of Engagement*, red. Christina Staudt, J. Harold Ellens. Santa Barbara, Calif.: Praeger, 2014, s. 257 og 260.

12 The Infinity Burial Project webside - http://infinityburialproject.com/ [konsultert 9. desember, 2015]. Se også: Thierry Bardini, Decompicultures: Decomposition of Culture and Cultures of Decomposition. *Green Letters: Studies in Ecocriticism*, vol. 18, no. 1, 2014.

13 Franklin E. Damann, David O. Carter, Human Decomposition Ecology and Postmortem Microbiology, i: *Manual of Forensic Taphonomy*, red. James T. Pokines; Steve A. Symes. Boca Raton: CRC Press, Taylor & Francis Group, 2014, s. 39.

14 Damann, Carter, Human Decomposition, s. 37.

15 Ibid., s. 44.

16 A. David Barclay, Lorna A. Dawson, et al., Soils in Forensic Science: Underground Meets Underworld, i: *Criminal and Environmental Soil Forensics*, red. Karl Ritz, Lorna Dawson, David Miller. Springer, 2009, s. 507.

17 Embriette R. Hyde, Daniel P. Haarmann, Aaron M. Lynne, Sibyl R. Bucheli, Joseph F. Petrosino, The Living Dead: Bacterial Community Structure of a Cadaver at the Onset and End of the Bloat Stage of Decomposition. *PLoS ONE* vol. 8, nr. 10, oktober 2013 [e77733. doi:10.1371/journal.pone.0077733].

18 Allerede i 1974 skrev Willard Gaylin den viktige artikkelen *Harvesting the Dead* der han reflekterer over mulige effekter av definisjoner av død basert på hjernefunksjon. Gaylin kaller det nye liket «neomort» og sykehuset der slike kropper blir oppbevart «bioemporium». Forfatteren skriver om hvordan *neomorts* kan brukes til læring, eksperimenter og høsting (av forsyninger som organer, knokler, blod og hud). Willard Gaylin, Harvesting the Dead. The Potential for Recycling Human Bodies. *Harper's Magazine*, vol. 52, september 1974.

19 Günther von Hagens er en tysk anatomist som har funnet opp en teknikk for å bevare menneskelevninger gjennom plastinering (som involverer å erstatte fett og vann med polymerer). Plastinerte kropper brukes til medisinsk opplæring [http://www.bodyworlds.com/en/plastination/idea_plastination.html – konsultert 19. mars, 2016].

20 I 2014 begynte det nederlandske firmaet Rendac Son å produsere energi av dyrekropper. Stephen Bell. «Finally, There's a Way to Turn Your Dead Pets into Energy», 18. september, 2014 [http://www.vice.com/read/the-destructor-animal-corpses-the-netherlands-rentac-876 – konsultert 6. juni, 2015]. Se også: http://www.watisdestructie.nl/

21 Beinmel ble gitt til kyr. Denne praksisen er nå forbudt i vestlige land fordi man tror det var hovedkilden som spredte kugalskap, som også er dødelig for mennesker. Mary Roach, *Stiff: The Curious Lives of Human Cadavers*. W. W. Norton & Company 2003 (spesielt kapittel 11: «Out of the fire, into the compost bin»).

22 http://www.deathlab.org/research_disposition_promession.php [konsultert 7. desember, 2015]

23 https://www.kickstarter.com/projects/546469190/the-urban-death-project-laying-our-loved-ones-to-r/description – konsultert 6. juni, 2014. Jfr Catrin Einhorn, A Project to Turn Corpses Into Compost, *The New York Times*, 13. april, 2015 [http://www.nytimes.com/2015/04/14/science/a-project-to-turn-corpses-into-compost.html?smid=tw-nytimes&_r=4 – konsultert 6. juni, 2014].

24 Cf.: Bożena Shallcross, A Holocaust Soap and the Story of Its Production. *Tekżsty Drugie* [Second Texts], vol. 2, 2013; Patrick Montague, *Chełmno and the Holocaust. The History of Hitler's First Death Camp*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012, s. 165.

25 Jason N. Summerfield, Comments on the Potter's Field: The Future of Mass Graves. *Quinnipiac Probate Law Journal*, vol. 28, nr. 1, 2014, s. 29. Summerfield skrev også at: «I relativt lang tid har utgiftene og nytten av kirkegårder for fattige tillatt kommunale massegraver å eksistere, på bekostning av de moralske spørsmålene involvert. De moralske konsekvensene av massegravlegging på kirkegårder for fattige burde bli mer overbevisende for dem som bestemmer hvordan kommunale begravelser utføres. Kanskje dette vil skje før *Soylent Green* kommer for nær virkeligheten». Ibid., s. 46.

26 Etter andre verdenskrig begynte nordmenn å pakke inn de døde i plastikk før de plasserte dem i kister, noe som hindret forråtnelse. NOMIAS, et selskap startet av Kjell Larsen Østbye, har utviklet en metode for å rehabilitere graver av plastikk på norske kirkegårder ved å injisere gravene med en kalkoppløsning for å fremskynde forråtnelse. Denne prosessen kalles «rehabilitering av gravsteder». Ellen Emmerentze Jervell, Grave Problem: Nothing Is Rotting in the State of Norway. *The Wall Street Journal*, 10. oktober, 2013 [http://www.wsj.com/news/articles/SB10001424052702303342104579097100412815862 – konsultert 19. mars, 2016]. Det er verdt å nevne et interessant, nyutviklet felt for avfallsstyrt utforsking av menneskelik, se: Philip R. Olson, Knowing «Necro-Waste». *Social Epistemology*, 2015 [DOI: 10.1080/02691728.2015.1015063]

27 Jeg er klar over at skillet natur–kultur ikke er absolutt. Jeg bruker distinksjonen her til retoriske formål.

Litteratur

Baets, Antoon de, A Declaration of the Responsibilities of Present Generations Toward Past Generations. *History and Theory*, vol. 43, nr. 4, 2004: 130–164.

Barclay, David A.; Lorna A. Dawson, et al., Soils in Forensic Science: Underground Meets Underworld, i: *Criminal and Environmental Soil Forensics*, red. Karl Ritz, Lorna Dawson, David Miller. Dordrecht: Springer, 2009: 501–514.

Bardini, Thierry, Decompicultures: Decomposition of Culture and Cultures of Decomposition. *Green Letters: Studies in Ecocriticism*, vol. 18, nr. 1, 2014: 9–21.

Bell, Stephen, *Finally, There's a Way to Turn Your Dead Pets into Energy*, 18. september, 2014 [http://www.vice.com/read/the-destructor-animal-corpses-the-netherlands-rentac-876 – konsultert 6. juni, 2015].

Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology, red. Tim Ingold and Gisli Palsson. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013.

Braidotti, Rosi, *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.

Campbell-Dollaghan, Kelsey, *Six Feet Over: The Future of Skyscraper Cemeteries*, postet 12.12.2013 [http://gizmodo.com/why-highrise-cemeteries-are-the-future-of-burial-1481411082 – konsultert 7. desember, 2015]

Damann, Franklin E.; David O. Carter, Human Decomposition Ecology and Postmortem Microbiology, i: *Manual of Forensic Taphonomy*, red. James T. Pokines; Steve A. Symes. Boca Raton: CRC Press, Taylor & Francis Group, 2014: 37–49.

Dastur, Françoise, Mourning as the Origin of Humanity. *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, vol. 48, nr. 3, september 2015: 1–13.

Domanska, Ewa, Beyond Anthropocentrism in Historical Studies. *Historein. A Review of the Past and Other Stories*, vol. 10, 2010: 118–130.

Domanska, Ewa, Humanistyka ekologiczna [Ecological Humanities]. *Teksty Drugie*, nr. 1–2, 2013: 13–32.

Domanska, Ewa, Retroactive Ancestral Constitution and Alter-Native Modernities. *Storia della Storiografia*, vol. 65, nr. 1, 2014: 61–75.

Einhorn, Catrin, A Project to Turn Corpses Into Compost. *The New York Times*, 13. april, 2015 [http://www.nytimes.com/2015/04/14/science/a-project-to-turn-corpses-into-compost.html?smid=tw-nytimes&_r=4 – konsultert 6. juni, 2014]

Gaylin, Willard, Harvesting the Dead. The Potential for Recycling Human Bodies. *Harper's Magazine*, vol. 52, september 1974: 23–30.

Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

Hariyono, Wahyu P., Vertical Cemetery. *Procedia Engineering*, vol. 118, 2015: 201–214.

Harrison, Robert Pogue, *The Dominion of the Dead*. Chicago, IL and London: Chicago University Press, 2003.

Haub, Carl, How Many People Have Ever Lived on Earth? *Population Today*, vol. 30, nr. 8, november /desember 2002.

Hyde Embriette R. , Daniel P. Haarmann, Aaron M. Lynne, Sibyl R. Bucheli, Joseph F. Petrosino, The Living Dead: Bacterial Community Structure of a Cadaver at the Onset and End of the Bloat Stage of Decomposition. *PLoS ONE* vol. 8, nr. 10, oktober 2013 [doi:10.1371/journal.pone.0077733]

Jervell, Ellen Emmerentze, Grave Problem: Nothing Is Rotting in the State of Norway. *The Wall Street Journal*, 10. oktober, 2013 [http://www.wsj.com/news/articles/SB10001424052702303342104579097100412815862 – konsultert 19. mars, 2016].

Kowalski, Kathiann, Recycling the dead. *Science News for Students*, 27. september, 2014 [https://student.societyforscience.org/article/recycling-dead – konsultert 6. juni, 2015]

Latour, Bruno, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor–Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Linzey, Andrew, *Creatures of the Same God: Explorations in Animal Theology*. Winchester: Winchester University Press, 2007.

Montague, Patrick, Chełmno and the Holocaust. *The History of Hitler's First Death Camp*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2012.

Olson, Philip R., Knowing «Necro-Waste». *Social Epistemology*, 2015 [DOI: 10.1080/02691728.2015.1015063]

Plumwood, Val, Tasteless: Towards a Food-Based Approach to Death. *Environmental Values*, vol. 17, nr. 3, 2008: 323–330.

Roach, Mary, *Stiff: The Curious Lives of Human Cadavers*. W. W. Norton & Company, 2003.

Rose, Nikolas, The Human Sciences in a Biological Age. *Theory, Culture, Society*, vol. 30, nr. 1, januar 2013: 3–34.

Rothstein, Karla Maria, Reconfiguring Urban Spaces of Disposal, Sanctuary, and Remembrance, i: *Our Changing Journey to the End: Reshaping Death, Dying, and Grief in America*, vol. 1: *New Paths of Engagement*, red. Christina Staudt, J. Harold Ellens. Santa Barbara, Calif.: Praeger, 2014: 253–276.

Shallcross, Bożena, A Holocaust Soap and the Story of Its Production. *Teksty Drugie* [Second Texts], vol. 2, 2013: 149–165.

Summerfield, Jason N., Comments on the Potter's Field: The Future of Mass Graves. *Quinnipiac Probate Law Journal*, vol. 28, nr. 1, 2014: 23–47.

Wolfe, Cary, *What is Posthumanism?* University of Minnesota Press, 2010.