

I begyndelsen var snavsset ...

Snavs, råddenskab og anomisk adfærd som forløsende i traditionelle ('præ-axiale') religioner.

JØRGEN PODEMANN SØRENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *This paper deals with dirt, anomic behaviour, death and decay as productive and redemptive means within four very different traditional religions: Shinto, ancient Egyptian religion, classical Indian religion and Greek religion. In all four contexts, the motif is somehow anchored in mythology and makes sense first and foremost in ritualization, i.e. as part of the symbolic accompaniment of ritual metamorphosis. As others have demonstrated, the motif makes equally good sense in so-called post-axial religions, in which redemption is much more a matter of an inner, subjective breakthrough – but it is by no means a prerogative of such religions.*

DANSK RESUMÉ: *Artiklen behandler eksempler på snavs, anomisk adfærd, død og råddenskab som religiøst produktive og forløsende i fire vidt forskellige traditionelle religioner: Shinto, oldtidens ægyptiske religion, klassisk indisk religion og græsk religion. I alle fire sammenhænge er motivet mytologisk forankret, og det giver først og fremmest mening som et rituelt virkemiddel, en del af det symbolske akkompagnement til rituelle forvandlinger. Som andre har vist, giver motivet også god mening i såkaldt post-aksiale religioner, hvor forløsning i højere grad forstås som et indre, subjektivt gennembrud – men det er altså ikke forbeholdt disse.*

KEYWORDS: *Ise pilgrimage; Egyptian mortuary ritual; Soma; Vrtra; Delphi; Pythia; ritual.*

Kan noget godt opstå eller udløses af skidt eller stinkende forfald? Et post-aksialt, pietistisk eller måske allerede paulinsk svar er ja: "Ach søger de nedrige Steder ...". At fordybe sig i al den dårlighed, der er "i Hjertets fule Gemme,"¹ er i pietismen vejen til den sande genfødsel i Kristus. Men fandtes en sådan tanke også i traditionelle religioner, hvor subjektiviteten endnu ikke var blevet religionens arena? I denne artikel skal jeg se på eksempler fra fire traditionelle religioner, der alle i høj grad har

¹ Citaterne er fra Brorsons *Troens rare Klenodie*, no. 10,8 og 19,4.

værdsat renhed, men hvor snavs, råddenskab, død og /eller anomisk adfærd alligevel tillægges en produktiv og forløsende funktion.

I det gamle Ægypten var renhed en kultisk kvalifikation. Den officierende præst måtte være ren og rensset for at udføre sin tempeltjeneste, og det almindelige ord for præst var simpelthen *w^cb*, 'ren'. Tilsvarende måtte de ofre, der blev lagt på altre og offerborde, være rene, og i det daglige tempelritual gennemgik også guden en renselse, bl. a. med natron, så at hans mund blev "som en spædekalvs mund, på den dag, hvor dens moder har født den."² Midlet til kultisk renselse var ofte vand, hentet fra templets hellige sø, der gjaldt for urhavet. Den der var rensset på denne måde blev urtidig og kom i ritualet til at betegne en ny begyndelse; renheden var ikke blot en frihed for snavs, men et positivt potentiale.

Også i det klassiske Indien var renhed en vigtig rituel kvalifikation (Klostermaier 1994, 170-182), ikke kun på kultpladsen og i templerne, men også i det mere eller mindre ritualiserede dagligliv. Her lå der meget større vægt på at undgå og neutralisere urenhed; Manus lovbog gennemgår omhyggeligt (V, 57-146) en lang række forhold, der kan medføre urenhed, og de renselser, der skal til for at genoprette renhed. Også den senere *dharmasāstra*-litteratur er rig på tilsvarende stof,³ og som det er velkendt, er observante højkaste-hinduer endnu i dag optaget af at undgå urenhed og neutralisere besmittelse.

I oldtidens Grækenland var renhed vigtig for enhver deltagelse i kulten, og renselsesriter kunne i sig selv afværge sygdom og ulykke (Burkert 1977, 129-136). De rituelle renselsesmidler var hyppigst vand og røgelse, men en interessant afvigelse var renselse for blodskyld, hvor man slagtede en gris over hovedet på den drabsskyldige, og lod blodet løbe over hans hoved og hænder (ibid., 137). Også mysterieindvielser kunne anskues som en befrielse fra urenhed. Et lille fragment af Plutarchs skrift om sjælen belyser enten eleusinsk eller orfisk mysterieindvielse (jf. Mylonas 1972, 264-266), som sammenholdes med det, sjælene oplever ved døden. I begge tilfælde, hedder det,

møder der dem et fantastisk lys, og åbent land og engdrag tager imod med stemmer og danse og højtidelig, hellig musik og hellige tegn. Mellem disse vandrer den nu fuldkommengjorte og forløste omkring, udfriet og ubunden, og tager del i riterne, smykket med en krans; og han er sammen med hellige og rene mænd, han betragter de levendes uforløste og urene vrimmel her, som i overvættens skarn og tåge træder hinanden ned som en sammendreven flok, og som af frygt for døden holder fast ved sin dårlighed, ude af stand til at tro på velsignelserne hinsides⁴

Uanset hvilken mysterieindvielse, Plutarch her tænker på, så viser teksten hvordan man på hans tid kunne betragte en indvielse: som en forløsning fra den almindelige menneskelige kondition, som er karakteriseret ved snavs, frygt og rådvildhed og en overgang til renhed, ro og harmoni. Snavset danner kontrast til forløsningen her, det fremkalder den ikke; men måske er der kun et hanefjed dertil? Med Plutarchs skrift

² Det daglige Tempelritual kap. 61 (Moret 1902, chap. 62, p. 207); dansk overs. Sørensen 2013, 170.

³ Fx Gautama kap. XIV, cf. Bühler 1879 I, 249-264 (SBE II).

⁴ *Moralia* XV: 316 (LCL); min overs. (Sørensen 1984: 305).

om sjælen er vi jo i alle fald fremme ved en tid, hvor menneskets svage sind er religionens arena.

Japans traditionelle religion, Shinto, er ligefrem berømt for den rolle, renhe og renselse spiller. Ethvert besøg i en helligdom begynder med renselse af hænder (*temizu*) og mund med vand. Der kan også være tale om badning (*misogi*) som forudsætning for kultdeltagelse (Ono 1962, 51-52). Velkendt er også den store halvårslige renselse (*oharai*) af hele kejserriget, hvor al besmittelse (*tsumi*) sendes ud af verden.⁵ I en symbiose med buddhisme gennem mange hundrede år har shintos præster og lægfolk overladt alt, hvad der har med døden at gøre, til buddhistpræster, fordi død medfører urenhed. Kun i Meiji-perioden, hvor man søgte at indrette en 'ren shinto', blev der nærmest på fri hånd konstrueret et shinto-begravelses-ritual; der fandtes knap shinto-tradition, der kunne indgå.⁶

Selv om Shinto således er en traditionel religion, der helt overvejende vedrører levende menneskers fællesskab og ikke problematiserer døden eller det enkelte menneskes bestemmelse, er der alligevel, centralt i traditionen, eksempler på at snavs og anomisk adfærd bliver noget skabende og forløsende, ja, som vi straks skal se, nærmest bliver rituelle virkemidler i analogi med renhed.

Shinto

Et af shintos helligste steder er solgudinden Amaterasus tempel i Ise, ved kysten ca. 100 km sydøst for Kyoto. Endnu i dag valfarter man dertil, og i Tokugawa-tiden (1603-1868) var Ise mål for pilgrimsfærd af helt usædvanligt omfang. I 1638, 1650, 1705, 1771, 1830 og 1867 strømmede pilgrimme i mængder til Ise (Elwood 1982, 34). I 1705 angives 3.620.000 at have besøgt Ise, i 1771 1-2 millioner eller flere og i 1830 5 millioner. I normale år i denne periode menes 3-400.000 årligt at have besøgt Ise (Davis 1984, 100). Det er især de tre nævnte store pilgrimsår, der har efterladt sig spor i skriftlige beretninger, og særlig velunderrettede er vi om 1830. En hovedkilde til dette store pilgrimsrush er værket *Okiyo no arisama*, 'Verdens tilstand', forfattet af en anonym læge, som fra 1806 og til langt op i 1840'erne gjorde optegnelser og kritiske anmærkninger om tidens begivenheder (ibid., 105). Forfatteren betragter det kaotiske pilgrimsrush som et jærtegn om en kommende katastrofe, og hans skildringer af enkeltheder derfra er præget af borgerlig forargelse og utryghed ved alt hvad der gik i svang under disse massebevægelser. Men gennem ham og andre kilder får vi et indtryk af massepilgrimsfærden som et løssluppet, karnevalsagtigt foretagende, der blandt sine mindre muntre følger har overfyldte veje og kroer, sygdomsspredning, kriminalitet og inflation. Karakteristisk for massepilgrimsfærden er den løsrivelse fra dagligdagen og fra al hævdvunden orden, som den betegner. Børn, lærlinge, landarbejdere m.fl. tager af sted uden at spørge forældre, mester og husbond, og denne

⁵ Til dette ritual er der bevaret en *norito*, en højtidelig ritualtekst, der går helt tilbage til 700-tallet: *Norito* 10, cf. Phillippi 1990, 45-49, dansk overs. Stenstrup 1982, 41-43.

⁶ Rituallet kan studeres i tysk oversættelse i Lehmann-Haas 1922, 59-60.

handlemåde synes at have været alment accepteret. Der er eksempler på at gæld betragtes som slettet i forbindelse med pilgrimsfærden, og pilgrimmen lever økonomisk løsrevet takket være en tradition for tiggeri. Det frydefulde ved denne form for økonomisk og erhvervsmæssig uafhængighed kommer frem i pilgrimssange fra den sene Tokugawa-tid (Marukawa 1970: 54-55).

Den borgerlige kønsmoral tilsidesættes på spektakulær vis; pilgrimme bærer modeller af kønsdele gennem gaderne, råber obsceniteter m.v. En pilgrimssang besynger i saftige vendinger de for erhvervsudøvelsen vitale dele hos de prostituerede i en by på vejen. Løssluppenheden er ikke en følge af social opløsning; den viser et tydeligt rituel præg. Fra 1830 rapporteres der om pilgrimme i badekåber, underbukser og gamacher, spillende diverse instrumenter. Kvinder går klædt som mænd og omvendt (ibid, 57). Der er tale om en rituel demonstration af alle reglers ophævelse, der meget træffende kan beskrives med Victor Turners begreb antistruktur.⁷ Til de store pilgrimsrush er også knyttet veritable danseepidemier, og i 1867 opstår *ee ja nai ka*-dansen,⁸ hvor de dansende søger at inddrage alle i dansen overalt hvor de kommer frem, og hvor alt er tilladt; man danser ind ad døren til folk og i velstående hjem forsyner man sig frit.

Som forklaring på massepilgrimsfærdens løsslupne karakter anfører Ellwood (1982, 34) uden tvivl med rette, at Tokugawa-tidens stive samfund fremkaldte en trang til "reversal of structures". Han ser i høj grad massepilgrimsfærden som et krisefænomen og peger på, at nogle af de store pilgrimsår også er økonomiske og nationale krise-år. Også Davis (1984, 213) anerkender trangen til at slippe en byrdefuld og fastlåst dagligdag som en væsentlig motivation hos pilgrimmene. Men han påpeger, at massepilgrimsfærd ikke i alle tilfælde falder sammen med nationale og økonomiske kriser, men ofte netop foregår i år med rigelig høst, hvor de ellers ret hyppige bondeoprør ikke kunne forventes. Han ser derimod de store pilgrimsår i lyset af den Eliade'ske 'evige tilbagekomst' og påpeger, at den sino-japanske kalenders 60-års perioder synes at have været retningsgivende for tidspunktet for massepilgrimsrejserne. Han argumenterer overbevisende for, at massepilgrimsfærden lader sig opfatte som en kultisk aktivitet, forbundet med en cyklisk tidsopfattelse og med sigte på en universel fornyelse. Dans og løssluppenhed karakteriserer også shintofester. Hertil kommer, at rituel ophævelse af alle regler, skel og former i religionshistorien er velkendt som udtryk for den nye begyndelse, kulten skal sikre.

Med Davis' hjælp kan vi se massepilgrimsfærden som et kultisk fænomen; men vi kan komme endnu længere ad denne vej. Ise-pilgrimsfærdens anomiske adfærd er et middel til kultisk fornyelse, og til syvende og sidst har også den sit mytiske forbillede, som kan tjene til yderligere at underbygge Davis' kultiske forståelse af den. Shintos mytologi, som den er nedfældet i *Kojiki* og *Nihongi*, er i sit forløb karakteristisk ved en stadig dialektik mellem orden og uorden. Den første, egentlig mytologiske, del af *Kojiki* er som en lang kosmologisk trial- and-error-proces fra ur-parret *Izanagi* og *Izanami* og indtil solgudinden *Amaterasus* ophøjede barnebarn etableres som kejser.

⁷ Jf. Turner 1969; perspektivet er anvendt på pilgrimsfærd i Turner & Turner 1978.

⁸ *ee ja nai ka* betyder noget i retning af 'åh, har vi det ikke dejligt?'

På en ejendommelig måde er uorden ofte en kilde til ny orden. Nye guder – solgudinden Amaterasu, måneguden og stormguden – opstår af det snavs, som Izanagi vasker af sig efter sit besøg i det rådne og stinkende dødsrige. Men med stormguden *Susanowo* er der opstået en kilde til ny uorden; han hyler så planter visner, floder tørrer ud og onde guddomme sværmer som fluer i en rismark overalt. Det bliver nødvendigt at sende ham bort; men på sit afskedsbesøg i søsterens himmelske palads anstifter han ny uorden: Ved førstegrødefesten strør han uhæmmet sine ekskrementer i paladset, og til sidst kaster han gennem et hul i taget en flået hest ned i solgudindens vævestue. Solgudinden bliver så ilde berørt over denne opførsel, at hun forskanser sig i en klippehule. Verden bliver mørk, onde guddomme sværmer igen og alskens uvæsen breder sig. Alle gode kræfter må nu samle sig for at lokke hende frem af hulen igen. De 800 myriader af guder forsamlers sig uden for hulen og forsøger sig med længe-galende haner og med højtidelige ritualer og betydeligt rituel udstyr. Men det der afgørende forløser den fastlåste krise, er netop anomisk adfærd: Gudinden *Ameno Uzume* blottes sig i en slags vild dans oven på et kar med bunden i vejret. Dansen og de 800 myriader af guders latter får hele himmelsletten til at ryste og lokker endelig Amaterasu frem (*Kojiki* 16). De mytiske begivenheder, der markerer oprettelsen af den kosmiske orden, danner her et universelt mytisk forbillede for den rituelle anti-struktur, som vi finder den i flere shinto-fester og altså også i massepilgrimsfærden til Ise. Løssluppenhed, obskøniteter, vild dans, latter, virker også i myten forløsende, og den tilvejebringer også der en ny begyndelse.

Den anomiske adfærd i Tokugawatidens massepilgrimsfærd og i nutidens shinto-fester kan naturligvis helt adækvat beskrives som rituel antistruktur, som en rituel ophævelse af al orden med det formål at forny og reetablere den. Man ville måske endda kunne forstå den som post-aksial og pietistisk, som en moralsk og personlig oplevelse. Men forankringen i en mytisk dynamik og en mytisk motivverden viser noget andet: snavset og obskøniteterne er tiltænkt en kosmologisk rolle, og "Hjertets fule Gemme" er slet ikke med på turen.

Ægypten

Mens mere udførlige kilder til shinto først findes fra 700-tallet e.v.t. (om end de bygger på ældre mundtlig tradition), har vi omfattende kilder til oldtidens ægyptiske religion allerede 3000 år tidligere. Også her har vi at gøre med et samfund med en stærk, religiøst underbygget centralmagt, og en kultreligion, hvor renselse og fornyelse er centrale anliggender. En iøjnefaldende forskel er forholdet til døden. Mens shinto som allerede nævnt undgår at problematisere og håndtere døden, var netop begravelse, gravudstyr og håndtering af lig en meget vigtig del af traditionel ægyptisk religion. Det hang sammen med en helt central tanke: At de levende og deres fortsatte formering afhang af en livsfond, som repræsenteredes af de afdøde forfædre i deres grave. Den tanke finder udtryk i guden Osiris' mytologi.⁹ Som det vistnok er

⁹ En omfattende version af myten gengives af Plutarch, *de Iside et Osiride*, cf. Griffiths 1970, dansk overs. (v. H.O. Lange) i Sørensen 1984, 306-309. Der er mange, mindre omfattende ægyptiske varianter i

velkendt, fortalte man at Osiris var konge over Ægypten. Som dronning havde han sin søster Isis; men endnu før en tronarving var undfanget, blev Osiris dræbt af sin broder Seth, der også parterede liget og spredte ligdelene over hele Ægypten. I dette ejendommelige træk kommer en art inkarnationstanke til udtryk: Hele landet får del i guden. Isis søger og finder alle delene og indretter Osirisgrave overalt hvor hun finder en del af Osiris, og hun samler også delene og rekonstruerer Osiris, således at de sammen kan avle sønnen Horus, den retmæssige tronarving, der siden besejrer Seth og bliver konge. Horus bliver det mytiske forbillede for enhver regerende konge i Ægypten – ja kongen opfattes ligefrem som den inkarnerede Horus. Osiris bliver det mytiske forbillede ikke blot for den døde konge, men helt generelt for alle døde forfædre; fra dem tænkes slægtens liv og fortsættelse at udgå. Når Isis i myten avler Horus med den døde Osiris, er det netop et udtryk for denne tanke. Osirismyten handler om, hvordan verden, samfundet og mennesket endnu har del i det guddommelige, men også i forfædrenes liv.

Men det kræver altså omgang med lig. Arbejdet med at bevare forfædrenes leger fandt sted i fuld bevidsthed om råddenskab og ligstank som aspekter af den fysiske død (Sander-Hansen 1942, 4). Allerede *Pyramideteksterne* søger rituelt at forhindre, at den døde rådner og går i opløsning,¹⁰ og i *Balsameringsritualet* går tekniske og rituelle bestræbelser hånd i hånd for at forhindre dårlig lugt.¹¹ De velduftende olier, der anvendes ved balsameringen, kan rituelt udnævnes til guddommelig sved,¹² ligesom man i tempelkulten udnævner røgelsen til gudeduft og gudesved, altså guddommelige livsytringer, der viser gudens konkrete nærvær. Den rituelle transformation af stinkende forfald til velduftende guddommelighed gør ligesom råddenskaben til en tvetydig størrelse, også i mytologiske formuleringer; i en sarkofagtekst håndterer Isis og Nephthys den døde Osiris med ordene:

Kom, lad os lægge en dæmning omkring ham,
 lad ham ikke blive kraftesløs i vore hænder.
 Det drypper med udflåd udgået af denne Akh,
 det fylder dammene for dig
 og kanalerne navngives for dig. (CT I 307)¹³

Isis og Nephthys' mytologiske (og rituelle) rolle er den at genopvække den døde Osiris med henblik på det nye liv, der skal udgå fra ham. I de rituelle sange, der går under navnet 'Isis og Nephthys' klagesange' (og som vi først har fuldstændigt overleveret fra langt senere tid),¹⁴ opfordrer de ganske entydigt Osiris til sex: Der skal avles en arving til kongedømmet, den døde forfaders liv skal forplantes. Men Osiris er jo også det frugtbare ægyptiske kulturlandskab med damme og kanaler; som død giver han liv både til kongen og til landet, og netop denne dobbelte inkarnationstanke

ritualtekster, fx Osirishymnen i Louvre, cf. de Buck 1963, 110-113, dansk overs. Sørensen 2013, 128-133.

¹⁰ Fx Pyr. 1257, 1501, 1801.

¹¹ Sauneron 1952: 2 (§ 1, col. 2, 2); overs. Goyon 1972, 43.

¹² Fx Sauneron 1952: § VII, overs. Goyon 1972, 62.

¹³ Jf. de Buck 1935-61, I 307.

¹⁴ Faulkner 1934, 337ff.; dansk overs. Sørensen 2013, 198-202.

kommer fortættet til udtryk i den citerede sarkofagtekst. I den sammenhæng bliver udflåd fra Osiris' lig noget skabende og livgivende,¹⁵ og denne ejendommelige tanke er ikke blot et enkeltstående produkt af kompakt poesi; den formuleres også i langt senere mytologisk litteratur.¹⁶

I dødelitteraturen, der jo næsten som en fast konvention identificerer den døde med Osiris, er det rituelle formål netop at sikre den dødes liv til videre forplantning i slægten, altså at forvandle stinkende forfald til nyt liv. Her kan råddenskab ligefrem blive et positivt potentiale som i denne sarkofagtekst (spell 334) i første person, hvor den døde identificerer sig med gudinden Hathors sistrumspillende søn *Ihi*. Hathor forstås i mange tilfælde som en form af Isis, og *Ihi* får da Horus' rolle som gudebarnet. I denne tekst taler den døde både om Isis og om Hathor som sin mor. Hen imod slutningen hedder det:

Her ligger jeg og er rådden, her ligger jeg og lugter, i dette mit navn af menneskers og guders lugt.
Min råddenskab er myrrha, som min mor Hathor kan sætte på sit hoved (som en salvekegle),
min lugt er lugten af røgelse [som min mor] Hathor [] kan røge sig med, mit udflåd er Hekenu-olie ... (CT IV, 183).¹⁷

Som provokation er forvandlingen af råddenskab, ligstank og udflåd til velduftende kosmetik, som elskovsgudinden Hathor kan bruge, når hun skal til fest, helt på højde med pietismens godt og vel 3000 år yngre formuleringer. Men en sarkofagtekst er begribeligvis hverken tænkt som provokation eller som opbyggelse; den er en ritualtekst, der ved sin tilstedeværelse i graven skal ritualisere den dødes person og sikre den livsfond, som den døde udgør. Til det formål konstruerer den selve det stinkende forfald som tvetydigt og potentielt livgivende.

Indien

Tvetydighed eller ambivalens præger også den kultiske rusdrik *soma* i det klassiske Indien. På den ene side kaldes den velmagende og letfordøjelig (RgV 8, 48), inspirerende (RgV 10, 94.14), og guden Soma kaldes vismand og seer (RgV 8, 79.1). Drikken siges også at skænke udødelighed (RgV 8, 48.1-6) i et drikkelag med guderne, der gør seende og rigere. På den anden side kan rusdrikken forvirre som en hvirvelvind, skræmme og ophidse voldsomt (RgV 8, 79.7), og den første dråbe *soma* fra presningen siges endda at have magt til at ødelægge offerherrens styrke, afkom og kvæg.¹⁸

Endnu tydeligere kommer denne ambivalens til udtryk i myten om somadrikkens oprindelse i den råddenskab, der flød ud af slangen og tørkedæmonen Vrtra. Som

¹⁵ Om udflåd fra Osiris, cf. i alm. Kettel 1994; cf. også Nyord 2009, 465. Der er mange eksempler på at kropsvæsker og udflåd fra guder tillægges skabende funktioner, jf. fx Meeks & Favard-Meeks 1996, 69-71.

¹⁶ Fx P. Jumilhac VIII, 22-23; XII, 5-7, cf. Vandier 1961, 119; 122.

¹⁷ Jf. de Buck 1935-61, IV, 183.

¹⁸ *Taittiriya Sanhita* 3, 1.8, cf. Keith 1914, I 230.

myten fremgår af flere Rigvediske hymner (fx RgV 2, 12 og 1, 32), dræbte Indra Vrtra, som holdt floderne tilbage, og i det vediske ritual var denne urtidsdåd det mytiske forbillede for somapresningen (Buschardt 1945; Sørensen 2012, 87-90). Brahmanatekster føjer til, at den dræbte Vrtra lå og rådne og stank ganske forfærdeligt. Men vindguden Vayu blæste kadaveret igennem to gange. Første gennemblæsning raffinerede stanken til en landlig kvæglugt, som ikke er at foragte. Anden gennemblæsning forvandlede det stinkende udflåd til den velmagende soma-drik (Buschardt 1945, 117f.). Den velsignelsesrige soma, som man samles om i kulden, har altså sin oprindelse i en dæmon og i et drab, som også kan betragtes som urenhed.¹⁹ Men ikke nok med det: Den herlige drik er udviklet af det stinkende rådne udflåd fra det dræbte monster. Hele den mytologi og den spekulative ritualforståelse, der knytter sig til somadrikken, formulerer altså en kultisk ambivalens. Buschardt (1945, 121) udtrykker det meget præcist:

Ritualdramaets Genstand rummer både det dæmoniske og det velsignelsesrige (...) det er Hensigten at ihjelslaa det dæmoniske saavelsom at erhverve det velsignelsesrige, hvad der fuldbyrdes under et. (...) Af den dræbte Dæmon bliver der en uren besudlende Potens tilbage, men samtidig erhverves det kultisk værdifulde. Disse to, Besudling og Velsignelse, er da Sider af samme Sag. Endnu i det første Stadium er de ikke ganske adskilte, der er et Spil imellem dem, de kan uventet glide over i hinanden....

Et ritual er jo en slags symbolsk akkompagnement til en proces, man ønsker gennemført, og samtidig gælder det som en handling, der virkelig sætter noget på spil. Her er netop ambivalens og glidende overgang mellem modpoler velegnet som udtryk for den underfulde forvandling eller fornyelse, der tænkes at finde sted.

Som rusdrik har soma vel ifølge sagens natur også haft en mere menneskelig oplevelsesdimension, og som vi allerede antydningvis har set det i hymnerne, kunne drikken skænke såvel løftelse og visdom som forvirring og ophidselse. Det er vel rusens ambivalens, der her kommer til udtryk, men kun i helt vage og generelle vendinger, nærmest underordnet det symbolske akkompagnement. Det vigtige er tydeligvis den formelle og symbolske ambivalens som rituelt virkemiddel til fornyelse.

Et anderledes forhold mellem ritualers formelle og symbolske side og deres oplevelsesdimension finder vi i senere indisk tradition i en gruppe eksempler, der er fremdraget af Mikael Aktor (2012): de såkaldte *prāyaścitta* eller soningsritualer for højkastefolk, der på en eller anden måde er besmittet ved overtrædelse af de strenge regler, der gælder for dem, ikke mindst i omgangen med folk af lavere kaste. Her foreskriver *dharmaśāstra*-litteraturen soningsritualer i talrige variationer, tilpasset overtrædelsens grovhed. Det er den besmittede selv, der vælger at underkaste sig soningsriter. De er i princippet ikke tænkt som straf, men som neutralisering af den negative karma, der er akkumuleret ved overtrædelsen. Her kommer imidlertid en interessant dobbelthed frem. I et vist ritual skal overtræderen i længere tid være nedsænket i komøg. I princippet er dette en velsignelsesrig renselse (på grund af koens status som et helligt og

¹⁹ *Taittiriya Sanhita* 3, 3.7, 3, cf. Keith 1914, I 260; Buschardt 1945, 121.

helt igennem rent dyr); men samtidig er oplevelsen elementært ubehagelig. I de forskellige soningsriter indgår mange tilsvarende træk, hvor den karmiske og symboliske logik er upåklagelig; men den konkrete ritualhandling er afskrækkende ulækker. I *dharmasastra*-litteraturens repertoire af soningsriter ligger der således også muligheden for en moralsk oplevelse, en indre medleven på én gang i besmittelsen og i dens neutralisering.

Den pythiske lugt – eller duft

En parallel til den vediske myte om drabet på *Vṛtra* har vi i den græske myte om Apollon, der dræber uhyret *Python*. Også der spiller det en rolle, at kaos-monsteret rådner, og ligheden mellem de to myter er punktvis så specifik, at det er nærliggende at formode et genetisk slægtskab.²⁰ Den ældste overlevering af den græsk Python-myte har vi i den homeriske hymne til Apollon. Her skildres det, hvordan Apollon kommer til Delphi og grundlægger sit tempel der:

Lige ved templet en kilde der springer. Den zeusfødte Foibos
fældede der med en pil fra sin bue et frygteligt udyr,
dragen, der svulmede ondt og som selv var et monstrum af ondskab.
Død og fordærv den omkring sig spredte, en svøbe for Jorden,
både for menneskers slægter og også for stolprende hornkvæg ...²¹

Lidt senere i samme tekst skildres dragens voldsomme død for Apollons pil. Under frygtelig hylen ruller den sig i døds kamp; hele dens kæmpekrop vælter sig frem og tilbage i skovlandskabet, men til sidst udånder den, og Apollon siger:

”Her skal du ligge og rådne (*pythein*) på mulden, der mennesker nærer,
aldrig du mere i live din ondskab og galde skal sprede
ud blandt menneskers slægter, som lever af markernes frugter.
(...)
Her skal du rådne (*pythein*) på jorden den sorte i Helios’ stråler.”
Således jubled Apollon – og mulm omhylled dens øjne.
Helios’ hellige styrke lod dragen formulde (*katapythein*) på jorden.
Pytho nu kalder man stedet, og Foibos har selv fået tilnavn
pythisk på grund af sin dåd på det sted, hvor den vældige drage
måtte på jorden forrådnede (*pythein*) i Helios’ blændende stråler.²²

Ligesom i det gamle Indien er det altså tydeligvis også vigtigt i Delfi, ved verdens navle hvor Apollon havde sit tempel og sit orakel, at kaosmonsteret rådnede. Hymnen nævner det hele fire gange og altid i sammenhæng med jorden; man får det indtryk at den vældige slange, som i sin levetid var en trussel for dyr og mennesker, som henrådnende lig bliver til velsignelse som gødning.

²⁰ Dette slægtskab har jeg behandlet lidt udførligere i Sørensen 1995 (som her delvis reproduceres i revideret og tilpasset form).

²¹ HH ad Apol 300-304; overs. Garff & Hjortsø 1961, 30; ”hornkvæg” skulle egentlig være ’småkvæg’.

²² HH ad Apol 363-374; overs. Garff & Hjortsø 1961, 32.

Men måske var der også, i analogi med den indiske myte, en form for visdom at hente i råddenskab? Om oraklet i Delfi fortæller den græske geograf Strabon (ca. 63 f.v.t. – 21 e.v.t.) følgende:

Man siger at spådomshelligdommen er en hule, der går i dybden, men med en ikke videre bred munding, og at op af denne munding står en berusende damp (*pneuma enthousiastikon*), og over munden sår en høj trefod, og på den stiger Pythia op og indånder dampen og giver orakelsvar både i vers og prosa. (Strabon, *Geographica* IX, 3,5).²³

Den interesse, som Strabon og hans kilder her viser oraklet, er helt overvejende teknisk-naturhistorisk. Den type interesse deler han med flere andre antikke forfattere²⁴ og med store dele af den moderne forskning. Efter at arkæologer havde påpeget, at der ikke er eller har været en spalte i jorden eller klippen under templet (Holland 1933), og navnlig efter P. Amandrys præcise og ligesom definitive redegørelse for forholdet (Amandry 1950, 219-226) har man gennemgående afvist denne naturhistoriske tilgang til oraklet. Den kan, som Amandry er inde på, være betinget af de sene kilders interesse for fysik og teknik. Alligevel er en total afvisning af kildernes udsagn som pure opspind et meget drastisk skridt, og i 2001 viste et tværfagligt forskningshold, at der faktisk er en spalte i klippen, som med en vis sandsynlighed fra underjordiske kilder har ladet metan eller ætylen stige op på det sted, hvor Apollontemplets *adyton* lå, og hvor Pythia må have siddet på sin trefod.²⁵ I vor sammenhæng er det interessant, at metan (sumpgas) lugter råddent, mens ætylen har en sødlig, moskusagtig duft.²⁶

Allerede den homeriske hymne til Apollon lægger, som vi har set, meget stor vægt på at dragen Python rådnede på jorden i Delfi. Den tolkning ligger da snublende nær, at Pythia på sin trefod indåndede den sidste luftige rest af det kaosuhyre, som Apollon dræbte, og på den måde kom så tæt på altings udgangspunkt at hun blev i stand til at give orakelsvar. Egentlig er det ikke en tolkning, der er afhængig af geologiske undersøgelser; der kunne være tale om en rent mytologisk forankring af en orakelprocedure, eventuelt senere udbygget med naturhistoriske forklaringer. En delfisk trefod, der omtales både af Herodot og Pausanias,²⁷ har form som en stiliseret drage med snoede halse. Den står i dag på hippodromen i Istanbul; af de tre dragehoveder er kun ét bevaret og udstillet på Istanbuls arkæologiske museum.²⁸ Pythia sad altså helt principielt oven på kaosuhret.

Et af argumenterne mod de geologiske tilgange til orakelproceduren har været, at Plutarch (45-125 e.v.t.), som selv var præst i Delfi, ikke omtaler nogen klippespalte el. lign. Men han siger dog noget om luften i det lokale, hvor man afventede orakelsvar.

²³ Overs. Ellen Larsen i Fenger 1919, 150.

²⁴ Jf. fx Diodorus Siculus XVI, 26, dansk overs. Duekilde 1984, 267, der skildrer oraklet som indrettet ved en naturligt forekommende spalte, hvorfra der stiger berusende dampe op.

²⁵ Hale et al. 2001 og 2002, mere kortfattet i Hale et al. 2003. Tak til Anders Lisdorf for disse henvisninger.

²⁶ Hale et al. gennemfører også en argumentation for at disse luftarter kunne virke berusende.

²⁷ Herodot 9, 81 og Pausanias 10, 13, 9.

²⁸ Arkeoloji Müzesi, nær Topkapi-paladset.

I forbindelse med en diskussion af det velbevidnede forhold, at oraklet ikke var tilgængeligt alle dage, fortæller Plutarch (og her tager han mange udenlandske delegationer til vidne), at rummet fyldes af en herlig duft, der netop syntes at udgå fra templets *adyton*. Det er, insisterer han på, en duft som af de mest udsøgte og bekostelige parfumer. Den duft kunne naturligvis være et produkt af menneskelig kunst. Men Plutarch ville da sikkert have vidst det. Han formoder i stedet, at den fremkaldes 'af varme eller en anden kraft', altså at det drejer sig om et naturfænomen.²⁹ Måske får vi da brug for begge de to nævnte luftarter i vort lille religionsgeologiske puslespil: metan som det mytiske produkt af Pythons råddenskab, ætylen som dens raffinerede og velduftende forvandlingsform, der nu skænker orakelsvar.

Imidlertid er det metodisk risikabelt således at lade geologiske observationer, der ikke er helt entydige, styre fortolkningen og vurderingen af de skriftlige kilder. Sarah Johnston (2008, 49-50) påpeger bl.a., at hvis æthylenkoncentrationen var stærk nok til at beruse Pythia, måtte de orakelsøgende, der sad lige ved siden af, også blive høje af dampene. Hertil kommer, at en spalte eller åbning, hvorfra dampe af høj koncentration kunne strømme ind i *adyton*, stadig ikke er fundet. Ordet *chasma*, som flere kilder bruger, betegner heller ikke nødvendigvis en spalte eller åbning i jorden, men kan slet og ret forstås som en åbning (i templets fundament) ned til den bare jord.³⁰ Det solide er, at Pythia principielt sad oven på kaosuhyret Python, som blev fældet af Apollon i Delfi, ved verdens navle, og rådnede på jorden der. Denne mytologiske forståelse af Pythias position har da som allerede nævnt kunnet udbygges med naturhistoriske forklaringer: Hvis der var en lugt eller en duft, der sivede gennem jorden op i *adyton*, var den naturligvis at forstå som æteriske Pythonrelikvier – og dermed et mere konkret kausalt forbindelsesled mellem præstindens mytologiske position og hendes orakelkompetence.

Når Plutarch sætter oraklets virkemåde i forbindelse med en behagelig duft, er det sandsynligvis et eksempel på den ambivalens, vi tidligere har været opmærksomme på: I Ægypten blev ligstank til velduft og udflåd fra lig til gudesved og velsignelse; i Indien blev den rådnende Vṛtra til kvægets livsbekræftende lugt og til den velsmagende soma, der skænker frihed og udødelighed.

Konklusion

I fire vidt forskellige kulturelle og historiske kontekster har vi kunnet betragte en mytologisk forankret, rituel brug af snavs, død, råddenskab og/eller anomisk adfærd som skabende og forløsende. I alle fire tilfælde har der været tale om religiøst arvegods, der har haft sin gyldighed over meget lange tidsrum. Udviklingen over tid betinger naturligvis de enkelte kilders accenter, og det er nærliggende at forestille sig, at de konkrete motiver kan have skiftet valør; helt sikkert er det, at de altid blev forstået ud fra en given samtids forudsætninger. Men sådanne detaljerede diskussioner har slet ikke kunnet tages her.

²⁹ Plutarch, *Moralia* 437 C (LCL vol. V, 494).

³⁰ Roux 1971, 88-111 / 1976, 91-118.

Alle de fire eksempler hører hjemme i hvad jeg plejer at kalde traditionelle religioner, og som nogle har kaldt arkaiske eller præ-aksiale religioner. Alle sådanne udtryk er diskutabile; men det drejer sig om religioner helt domineret af mytologi og ritualer, men uden en lære, som man tilslutter sig. Sådanne religioner kan formulere en kosmologi, en samfundsstruktur, ja endog menneskets eksistentielle situation, men ikke i form af en lære, og de appellerer ikke til menneskets subjektivitet og til lægger den ingen betydning. De forkynder ikke og holder ikke meditationskurser – men intet forhindrer deres brugere i at tænke svimlende tanker.

Og en svimlende tanke har vi netop fundet i fire af disse religioner: at snavs kan blive til guder, ligstank til velduft, flydende råddenskab til kostelig parfume og herlige drikke; fromme pilgrimme når deres religiøse mål gennem obskøniteter og anden anomisk adfærd, død og stinkende forfald kan blive til nyt liv, og ildelugtende dragerelievier kan i raffineret form blive basis for orakelsvar og skænke visdom og samfund med guder. Det kan selvfølgelig diskuteres om alle disse formuleringer udtrykker én og samme tanke, men tydeligt er det i hvert fald, at ingen af dem uden videre kunne stå i en katekismus. De giver ikke mening som læresætninger, så længe der ikke gives nogen anvisning til at bringe transformationen i stand. Derimod giver de mening i forhold til ritualer, som en del af det symbolske akkompagnement til rituelle transformationer. Som vi har set, kan dette bl.a. bestå i at konstruere elementer i den rituelle proces som ambivalente og transmutterende – eller man kunne sige at netop konstruktionen af noget som ambivalent og transmutterende indskriver det i en rituel proces.

Men også den mytologiske forankring er vigtig i denne form for ritualisering. Shinto-pilgrimmenes obskøne sange og pornografiske processionser ligger i forlængelse af *Ame-no-Uzumes* obskøne dans, der i urtiden lokkede solgudinden ud af den hule, hvor hun havde gemt sig, beskæmmet over sin broder stormgudens stærkt anomiske adfærd. På et tidligere trin af mytologien var både solgudinden og stormguden blevet til af snavs. Pilgrimsfærden bliver en fortsættelse af hele denne dialektiske proces. I oldtidens Ægypten blev behandlingen af de døde på tilsvarende måde indskrevet i den mytiske inkarnationsproces: ligesom hele landet i urtiden fik del i guden Osiris, sådan inkarnerer dødekultens ritualer den afdøde i kommende slægtled. Og både indiske somaritualer og delfiske orakelprocedurer viderefører den sejr over et kaosuhyre, der har skabt den nuværende verden. Vi kan således i alle fire eksempler sige, at ritualiseringen indskriver den ønskede transformationsproces i en art *creatio continua*, altså gør den til en del af den skabende proces, der begyndte i urtiden.

Vi har altså fundet tanken om snavs, råddenskab og anomisk adfærd som forløsende i traditionelle religioner, oven i købet knyttet til helt centralt stof. Vi har set den som først og fremmest meningsgivende i forhold til ritualer; men der er naturligvis intet i vejen for at den også kan knyttes til mere spontane, mentale processer, hvor den menneskelige subjektivitet er i spil. Når Plutarch anskuer rituel indvielse og dødsoplevelse under ét, er det vel netop et eksempel på hvordan man i senantikken gør menneskets sind til religionens arena, men beholder rituelle tankemønstre. Måske betegner det lille fragment af hans skrift om sjælen, som vi citerede, et tidligt stadium

af en udvikling, der kulminerer i pietistens regenererende mudderbad i syndsbevidsthed. Ingen, heller ikke en pietist, ville vel regne synden blandt nådekilderne; men når nøden er størst, kan det næsten se sådan ud. Den anglikanske *Book of Common Prayer* forordnede følgende ritual på skibe i svær havsnød:

When there shall be imminent danger, as many as can be spared from necessary service in the Ship shall be called together, and make an humble Confession of their sin to God; In which every one ought seriously to reflect upon those particular sins of which his conscience shall accuse him; saying as followeth, ...³¹

Derpå følger en generel syndsbekendelse, der munder ud i et votum om bedre tjeneste i fremtiden: "And grant that we may ever hereafter Serve and please thee In newness of life..." Til slut udtaler præsten, hvis en sådan er til rådighed om bord, en absolution. Denne gang er 'Hjertets fule Gemme' virkelig med på turen, og selve subjektiviteten, den moralske oplevelse, er så at sige spændt for rituallet som et middel mod forlis og druknedød.

LITTERATUR

Aktor, Mikael

2012 "Negotiating karma", in: Ute Hüsken & Frank Neubert, eds., *Negotiating Rites*, Oxford University Press, 21-42.

Amandry, P.

1950 *La mantique apollinienne à Delphes*, Paris: E. de Boccard. *Book of Common Prayer*, The. s.a. Oxford: Oxford University Press.

Buck, A. de

1935-61 *The Egyptian Coffin Texts I-VII*, Chicago: Oriental Institute.

1963 *Egyptian Readingbook*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

Bühler, G.

1879-82 *The Sacred Laws of the Aryas I-II (SBE II og XIV)*, Oxford: Oxford University Press.

Burkert, Walter

1977 *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15)*, Stuttgart: Kohlhammer.

Buschardt, Leo

1945 *Vrtra. Det rituelle Dæmondrab i den vediske Somakult (Kgl. da. Vidensk. Selsk. Hist.-filol. Medd. 30, nr. 3.*, København: Munksgaard.

Davis, Winston

1983-84 *Pilgrimage and World Renewal: a Study of Religion and Social Values in Tokugawa Japan*", *History of Religions* 23, 97-116. 197-221.

Duekilde, Vagn

1984 "Græsk religion", in: *Gads religionshistoriske tekster*, København: G.E.C. Gad, 254-279.

Ellwood, Robert S.

1982 *Tenrikyo: a pilgrimage faith*, Tenri.

Faulkner, R.O.

1934 "The Lamentations of Isis and Nephthys", in: *Melanges Maspero I (Memoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 66)*, Le Caire: IFAO, 337 ff.

³¹ *Book of Common Prayer*, 353.

- Fenger, Sven
1919 *Religionshistoriske Tekster*. København, Gyldendal (talrige uændrede optryk).
- Garff, A. & Leo Hjortsø
1961 *Homers hymner*, København: Gyldendal.
- Goyon, Jean-Claude
1972 *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris: Editions du Cerf.
- Hale, J.R., J.Z. de Boer & J. Chanton
2001 "New Evidence for the Geological Origins of the Ancient Delphic Oracle", *Geology*, 29 (8), 707-711. (cf. også *National Geographic*, August 14, 2001). [https://doi.org/10.1130/0091-7613\(2001\)029<0707:NEFTGO>2.0.CO;2](https://doi.org/10.1130/0091-7613(2001)029<0707:NEFTGO>2.0.CO;2)
- Hale, J.R., J.Z. de Boer & H.A. Spiller
2002 "The Delphic Oracle: A Multidisciplinary Defence of the Gaseous Vent Theory", *Journal of Clinical Toxicology* 40 (2), 189-196.
- Hale, J.R., J.Z. de Boer, J. P. Chanton & H. A. Spiller
2003 "Questioning the Delphic Oracle", *Scientific American*, August 2003: 57-63.
- Holland, L.B.
1933 "The Mantic Mechanism at Delphi," *American Journal of Archaeology* 37, 201-214. <https://doi.org/10.2307/498438>
- Johnston, Sarah Iles
2008 *Ancient Greek Divination*, Chichester: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444302998>
- Keith, A. B.
1914 *The Veda of the Black Yajus School I-II* (Harvard Oriental Series 18-19), Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Kettel, Jeannot
1994 "Canopes, *rdw.w* d'Osiris et Osiris-Canope", in: *Hommage à Jean Leclant III*, Le Caire: IFAO, 315-330.
- Klostermaier, Klaus K.
1994 *A Survey of Hinduism*, 2nd ed., Albany: State University of New York Press.
- Kojiki
1968 *Kojiki*, transl. Donald L. Phillippi. University of Tokyo Press.
- Lehmann, Edvard & Hans Haas
1922 *Textbuch zur Religionsgeschichte*, Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung.
- Marukawa, Hitoo
1970 "Religious Circumstances in the Late Tokugawa and the Early Meiji Periods", *Tenri Journal of Religion* 11, 54-66.
- Meeks, Dimitri & Christine Favard-Meeks
1996 *Daily Life of the Egyptian Gods*, Ithaca: Cornell University Press.
- Moret, Alexandre
1902 *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris: Musée Guimet; reprint., Genève: Slatkine 2007.
- Mylonas, George E.
1972 *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton: Princeton University Press.
- Nihongi
1998 *Cronicles of Japan from the Earliest times to A.D. 697*, transl. W.G. Aston. (1896), Vermont & Tokyo: Charles E. Tuttle (talrige udgaver).
- Nyord, Rune
2009 *Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts* (CNI Publications 37), Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Ono, Sokyō

- 1965 *Shinto. The Kami Way*, Tokyo: Charles E. Tuttle.
- Philippi, Donald L.
- 1990 *Norito. A Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, Princeton: Princeton University Press.
- Die altägyptischen Pyramidentexte
- 1969 *Die altägyptischen Pyramidentexte I-II*, ed. K. Sethe, Leipzig: J.C. Hinrichs 1908-10; engelsk overs. R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford: Oxford University Press 1969.
- Rigveda
- 2017 *The Rigveda*, transl. Stephanie W. Jamison & Joel P. Brereton Oxford University Press.
- Roux, Georges
- 1971 *Delphi. Orakel und Kultstätten*, München: Hirmer.
- 1976 *Delphes. Son oracle et ses dieux*, Paris: Les Belles Lettres.
- Sander-Hansen, C.E.
- 1942 *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern* (Det kgl. da. Vidensk. Selsk. Historisk-filologiske Meddelelser XXIX, 2) København.
- Sauneron, Serge
- 1952 *Rituel de l'embaumement*, Le Caire: Service des Antiquités de l'Égypte.
- Steenstrup, Carl
- 1982 *Shinto. Japans udfordring til verdensreligionerne*. (Religion: Ide og debat 5), København: Gyldendal.
- Sørensen, J. Podemann
- 1984 "Hellenismen", in: *Gads religionshistoriske tekster*, København: G.E.C. Gad, 304-330.
- 1995 "Den søde spise, der fremkalder gode tanker – og den raffinerede råddenskab, der giver orakelsvar", *Chaos* 23, 53-64.
- 2012 "Ritual texts", in John P. Hoffmann, ed., *Understanding Religious Ritual*, London: Routledge, 73-92.
- 2013 *Det gamle Ægyptens religiøse litteratur*, Højbjerg: Univers.
- Turner, Victor
- 1969 *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, Chicago: Aldine.
- Turner, Victor & Edith Turner
- 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford: Blackwell.
- Vandier, Jacques
- 1961 *Le papyrus Jumilhac*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

Jørgen Podemann Sørensen, lektor emeritus, mag. art.
 Københavns Universitet, Institut for Tværkulturelle og Regionale studier
 podemann@hum.ku.dk