

# Puruṣa: Offer, kosmos, menneske

MIKAEL AKTOR

**ABSTRACT:** *Because of the problematic source situation in the pre-Christian North, it is often necessary to make us of what Jens Peter Schjødt has termed genetic comparisons, in order to better ones understanding of the religious tradition. In this article, one such historically related myth about the creation of the world through a ritual process in which an anthropomorphic being is transformed into the cosmos through an act of sacrifice, is analysed. This myth is known in the Old Norse material as the myth of the jötunn Ymir and in the Indian material as the myth of Puruṣa. It is the latter which, through the well-known hymn from the Rgveda, forms the basis of an analysis focussing on how this myth establishes a mode of sacrifice which connects the primeval cosmogony with the existence of gods and life of humans in a perspective which reaches into and beyond death.*

**RESUME:** *Grundet den mangelfulde kildesituation til det førkristne Norden, er det ofte nødvendigt at benytte sig af hvad Jens Peter Schjødt har kaldt genetiske komparationer, for at danne sig et bedre billede af den religiøse tradition. I denne artikel analyseres en sådan historisk beslægtet myte, nemlig myten om verdens skabelse gennem en rituel proces, hvor et antropomorft væsen gennem en offerhandling transformeres til kosmos. Denne myte kendes i det norrøne materiale som myten om jætten Ymir og i det indiske materiale som myten om Puruṣa. Det er sidstnævnte, der, gennem den kendte hymne i Rgveda, danner grundlag for en religionshistorisk analyse med fokus på, hvordan denne indiske myte indstifter en offertanke, der forbinder urtidens verdensskabelse med guders og menneskers liv og eksistens i et perspektiv, der rækker ud over og ind i døden.*

**KEYWORDS:** *Puruṣa hymn; Ymir; comparativism; genetic comparison; sacrifice; Vedic religion.*

I sine artikler om den sammenlignende metode (Schjødt 1999b; 2017) argumenterer Jens Peter Schjødt for den særlige nødvendighed af komparation i undersøgelsen af førkristen religion i Norden. Schjødt skelner i disse tekster mellem to former, den ge-

*netiske* og den *typologiske* komparation af henholdsvis geografisk og/eller historisk beslægtede traditioner og tilsvarende ubeslægtede traditioner. Det er især den mangelfulde kildesituation for det førkristne nordiske område, der nødvendiggør en genetisk komparation inden for i første omgang det indoeuropæiske-indoariske område, og skellet mellem de to typer sammenligning er netop draget i erkendelse af denne nødvendighed som et tiltag til restriktion og regulering af en metode, der ellers kan fare vild i alverdens religiøse traditioner uden meget andet end postulater.

Verdensskabelse som resultat af en rituel proces, hvorved en urmaterie i form af en antropomorf krop ved en offerhandling transformeres og tager form af kosmos, er temaer, der kendes både i det norrøne og det indiske materiale; i det norrøne fra myten om jætten Ymir, og i det indiske fra myten om Puruṣa (Witzel 2017). Ymir-/Puruṣa-offeret er derfor et oplagt eksempel på den type sammenligning af henholdsvis et nordisk og et indisk mytestof, som Jens Peter Schjødt lægger op til. Både Ymir og Puruṣa har en central rolle som urmaterie i den kosmogoniske proces, men i den præsteligt fortolkede Puruṣa-myte, som vi kender den fra Rgveda, ligger vægten dog mere eksplicit på en rituel forståelse af skabelsesprocessen, der indstifter offeret som den centrale vediske kult.

De indoeuropæiske-indoariske paralleller forbinder ikke alene et drab med skabelse af kosmos, men forbinder også det kosmogoniske urvæsen med offerkvæget. Dette er antydnet i Ymir-mytilogien med mælken fra koen Auḍhumla, som Ymir ernærer sig af, hvor det i Puruṣa-myten er mere eksplicit, idet offerkvæget udgår fra Puruṣa-drabet som en blandt flere af offerets rituelle forudsætninger (se nedenfor vedrørende strofe 10). Begge myter kan have deres udspring i offerets indoeuropæiske oprindelse.

Offeret som det samfundsbevarende ritual par excellence i udviklingen fra jægersamlersamfund til kvægnomadisme og agerbrug er et vigtigt tema i religionsforskningen. Walter Burkert beskriver offerets udvikling i sammenhæng med disse transformationer. De domesticerede dyr overtog jagtdyrenes plads i offerritualet. Renselses- og soningsritualer, der oprindeligt var forbundet med jagten, bevarets som sakraliseringsmarkører i overgange til og fra et helligt centrum. I en videre udvikling kunne offerkvæget substitueres af vegetabiliske ofre (Burkert 1979, 55-6)<sup>1</sup> – eller som i Indien, offerkvæget erstattedes af dets sublimerede essens, smørret (se nedenfor vedrørende strofe 6 og 8).

Skabelsen af et kosmos ved offeret af urmennesket Puruṣa er temaet i hymne halvfems i Rgvedas tiende hymnekreds. På det tidspunkt i den religionshistoriske udvikling af vedisk religion havde de vediske guder i nogen grad veget pladsen for selve offeret og dets korrekte udførelse som garant for frembringelsen af offerets resultater. Dette hang uden tvivl sammen med præsteklassens selvpromovering i forhold til dens klienter fra krigerklassen, men lægger også op til en mere grundlæggende problemstilling i fremkomsten af religiøse forestillinger i den menneskelige evolution. Vi hører i Puruṣa-hymnens niende strofe, at selv vedaerne frembragtes gennem Puruṣa-offeret. De vediske guder var først og fremmest til stede i deres navne (Jamison og Brereton

<sup>1</sup> For Walter Burkerts teori om offeret, se endvidere Lundager Jensen 1992.

2014, bd. 1, 35),<sup>2</sup> og påkaldtes gennem recitationen af hymnerne – jævnfør femte strofe i Agni-hymnen (Rgveda 1.1):

Agni, anråberen, den vise seer, den sande, med det videste ry, den gud skal komme med guderne. (Fenger 1966, 40).

I denne hymne identificeres offerilden (*agni*) med den præst, der reciterer hymnerne ("anråberen," *hotr*-præsten). I den forstand fører Agni "guderne hid" (samme hymne, strofe 2). Hymnerne blev til gennem Puruṣa-offerret, og guderne manifesteres med dem. Ritualet går forud for guderne.<sup>3</sup> I en henkastet bemærkning om forholdet mellem ritual og sprog, antyder Walter Burkert noget tilsvarende, når han skriver:

If culture is basically a complex sign system, dominated by *the latest invention, verbalized speech*, it is a truism that communication presupposes a community, and persistence of culture among mortal individuals necessitates methods of transmission across the generation gap. The more stable systems are evidently those which do not rely on chance imitation, but organize their own perpetuation by enforcing the rules of the game on the young through education in the largest sense, and by providing occasions for demonstrative rehearsal. And this seems to be the very place for ritual, the reason why it has risen to paramount importance in aboriginal human society, as an exercise in conformity maintaining the stability of the system. (Burkert 1979, 48-9, kursivering tilføjet).

Burkert antyder her, hvordan rituel adfærd som kommunikationsform har foregrebet udviklingen af sprog, herunder et religiøst sprog, i den menneskelige evolution.

Jeg læser en tilsvarende antydning ud af Podemann Sørensens redegørelse for ritualistikken i hans retorikinspirerede religionsfænomenologi.<sup>4</sup> Udgangspunktet er bønner som ritual. Bønner foregiver en kommunikation med en instans uden for ritual –

Men bønnens adressat er netop i ritual; guden kan være repræsenteret ved en statue, et krucifiks, i ritualens ordlyd eller blot i den bedendes tanke. Men ritualbrugerens fornemmelse af 'virkelig kommunikation' er ikke det rette udgangspunkt for en ritualteori. For den komparative ritualanalytiske betragtning er det kun muligt at sige, at et ritual forestiller kommunikation. Det indebærer, at *denne kommunikations adressat er en del af ritual*, og ritual har ikke herudover nogen adressat. (Podemann Sørensen 2006, 73-4, sidste kursivering tilføjet).

Mange elementer er i spil i fortællingerne om gudernes ofring af et urmenneske i den indiske og den nordiske skabelsesmyte: En tænkning der korrelerer kosmologiske elementer med menneskekroppen; en rituel proces; transformation af en urmaterie; og offeret som den egentligt skabende proces. Kildematerialet er sparsomt til den norrøne myte, men yderst mangfoldigt til den indiske, hvor Puruṣa fra hymnen i Rgveda

<sup>2</sup> Dette ophøjedes til et modsigelsesfrit dogme i den senere *mīmāṃsā*-skoles vedafortolkning: "for *mīmāṃsā*, gods existed only in the sounds (*śabda*) or mantras addressed to them. The concise *mīmāṃsā* formulation was 'divinity is only sound.'" (Davis 1997, 46).

<sup>3</sup> At guder optræder som de ofrende både ved offeret af Puruṣa og ved offeret af Ymir må siges at være resultat af en typisk "mytisk inkonsekvens" (Schjødtt 1999a, 41): Her – modsat i Kina – er selvskabelse ikke en mulighed; hvis kosmos er blevet til som resultat af et offerritual, må nogen have udført det.

<sup>4</sup> Se også Sørensens bidrag i dette nummer (2022).

Samhitā 10.90 videreføres som Prajāpati i *brāhmaṇa*-værkernes detaljerede fortolkninger af især *agnicayana*-ritualets opbygning af ildalteret, men også i *upaniṣad*-litteraturen. Derudover lever Puruṣa videre især i Viṣṇu-, men også i Śiva-mytologien (Malinar 2013; Srinivasan 1997, 76, 117, 134, 161) og bliver en skabelon eller prototype for hinduismens gudeskikkelser. Som et mikrokosmos i form af "byggnings-Puruṣa-diagrammet" (*vāstupuruṣamaṇḍala*) bliver hans krop endvidere aktiv model for hindutemplets mesokosmos, i hvis fundament det indrives (Orr 2013; Bakker 2019, 459-62). I det følgende vil fokus dog være rettet mod hymnen, der gennemgås og kommenteres strofe for strofe.<sup>5</sup>

## Puruṣa i Ṛgveda

Puruṣa-hymnen optræder som nummer halvfems i Ṛgveda Samhitās tiende sangkreds, altså i den del af Ṛgveda, der indeholder de vediske hymner, der reciteredes i forbindelse med udførelsen af de vediske ritualer.<sup>6</sup> De tre øvrige lag af Ṛg- og de andre tre vedaer (Sāma-, Yajur- og Atharvaveda) består af de eksegetiske teksttyper *brāhmaṇa*, *āranyaka* og *upaniṣad*. Af disse er *brāhmaṇa*-teksterne typisk fortolkninger af de vediske ritualer, der på det tidspunkt havde fundet deres standardiserede form (Jamison og Brereton 2014, bd.1, 28). *Upaniṣad*-litteraturen er det yngste lag præget af en mere esoterisk fortolkning, hvor idealet er en internalisering af ritualerne i form af en særlig viden om deres kosmologiske og kropslige korrelationer (Olivelle 1998, 19-27; Tull 1989, 34-47). *Āranyaka*-teksterne udgør en overgang mellem *brāhmaṇa* og *upaniṣad*, og kan have samme karakter som de sidstnævnte.

Hymnerne, der er overleveret i Ṛgveda Samhitā, menes at være blevet til over en periode på cirka et halvt årtusind mellem 1400 og 1000 f.v.t. (Jamison og Brereton 2014, bd. 1, 5).<sup>7</sup> Dog:

At best these dates encompass only the hymns of the Ṛgveda as we have them. The poetic conventions on which the Ṛgveda was built are very much older, extending back to the Indo-Iranian period with roots into the Indo-European period. The Ṛgveda is only the surface of a very deep tradition (ibid.).

Hymnerne i den tiende sangkreds anses for at tilhøre det yngste lag af Ṛgveda Samhitā, hvori vi også typisk finder en række hymner af en lidt anden karakter end de ældre.

<sup>5</sup> Den danske oversættelse er Poul Tuxens i Fenger 1966, 52-3. Til sammenligning kan ses O'Flaherty 1981, 30-31; og Jamison & Brereton 2014, bd.3, 1539-40; samt i vedisk sanskrit med oversættelse og noter, Macdonell 1917, 195-203.

<sup>6</sup> Om den vediske litteratur generelt, se Sand 2011. Om specielt de fire vedaers *saṃhitā*- og *brāhmaṇa*-lag, se Gonda 1975.

<sup>7</sup> Disse dateringer har været omdiskuterede i generationer af veda-forskere. Gonda (1975, 20-25) diskuterer dette nærmere. Den største del af det vediske korpus i form af *saṃhitāer*, *brāhmaṇaer*, *āranyakaer* og de ældste *upaniṣader* betragtes som før-buddhistiske, dvs. ældre end ca. 500 f.v.t., der udgør en *terminus ad quem*. Hvornår de ældste dele af dette korpus er blevet til er mere usikkert. Gonda mener ikke en datering før 1500 f.v.t. er en sandsynlig *terminus a quo* (ibid., 22).

Langt de fleste hymner i R̥gveda Saṃhitā er liturgiske, dvs. de indgår i specifikke ritualer, og deres recitation har rituel effektivitet. De indbyder guderne til at komme til stede på offerpladsen og priser dem for deres store gerninger i forventning om gengæld (Jamison og Brereton 2014, bd. 1, 7-8). Men foruden disse hymner karakteriseres enkelte andre, typisk yngre hymner som snarere kommenterende end liturgiske. De kommenterer ritualer og dets mening, og i den forstand er de forløbere for fortolkningerne i *brāhmaṇa*- og *āranyaka*-teksterne. Til denne type hører Puruṣa-hymnen. (ibid., 9).

## Hymnen

1. Tusind hoveder har Puruṣa, tusind øjne og tusind fødder.

Han bedækkede jorden rundt om og ragede ti fingres længde ud over den.

Grundbetydninger af ordet *puruṣa* i R̥gveda er "mand" og "menneske." I senere litteratur får ordet ofte en mere abstrakt karakter i betydningen "person." I den grammatisk litteratur betegner ordet grammatisk person (første, anden, tredje) ved konjugation af verber (Monier-Williams 1899, *puruṣa*). I *upaniṣad*-litteraturen udvides betydningen yderligere i retning af et første-princip, der på én gang udgør et makro- og et mikrokosmisk aspekt af skabelsen og overlapper som sådan med ord som *brahman*, "Altet," og *ātman*, "Selvet" (Malinar 2013). Endelig indgår *puruṣa* som det ultimative femogtyvende princip i den dualistiske *sāṃkhya*-filosofi, hvor det som passivt, indholdsløst selv- og bevidsthedsprincip udgør den absolutte forskel fra det dynamiske materielle princip, *prakṛti* (Jacobsen 1999, 51).

Men i Puruṣa-hymnen er Puruṣa en antropomorf krop, der dog med sine mange hoveder, øjne og fødder er en ganske særlig krop. De mange ekstra lemmer fremhæver Puruṣas potentiale som kosmogonisk urvæsen, i hvem denne og alle andre verdener har deres oprindelse (Malinar 2013). For Doris Srinivasan (1997, 5) er Puruṣa blot det kendteste eksempel på et generelt tema i R̥gveda, nemlig verdenernes oprindelse i en antropomorf gud med mange former eller mange lemmer. Dette træk videreføres i hele den brahminske litterære tradition fra vedaerne til de store eper og *purāṇaer*. Skabelse udgår fra en mandlig gigant, hvis ydre med de mange legemsdele udvider sig til alle sider, og som i sit indre rummer alt det stof, verden består af (ibid, 20, 134-5). Srinivasan opstiller to modeller for dette tema: De mange legemsdele er forbundet med en guddom, der aktivt skaber verdenen ud af sit eget indre; hun nævner Tvaṣṭṛ og Viśvakarman som to eksempler – eller de mange legemsdele er forbundet med en guddom, der udgør den materie, verdenen skabes af; Puruṣa er eksempel på denne anden model. Puruṣa er omniform og antager alle former i verdenerne, når guderne ofrer og parterer ham (ibid, 24-6). Puruṣa er også totaliteten repræsenteret ved tallet tusind (ibid, 74): "a thousand is everything", "a thousand means everything" (Śatapathabrāhmaṇa 4.6.1.15; 8.7.4.9).

At Puruṣa "bedækkede" jorden blot i den betydning, at han dækkede jorden uden nødvendigvis at parre sig med den, fungerede fint sprogligt i 1919, da Poul Tuxens oversættelse indgik i førsteudgaven af Svend Fengers tekstsamling. I dag omtaler Den

Danske Ordbog "bedække" i betydningen "at dække" som gammeldags, og Jamison og Brereton (2014, bd. 3, 1539) oversætter da også sanskrittekstens *vr̥tvā* til "having covered." De "ti fingres længde" er hos de samme to oversættere i stedet "ten fingers' breadth" (sanskrit: *daśāṅgulam*). Det lyder jo ikke af meget, men vi har at gøre med en gigant, på hvilken ti fingres bredde er afstanden fra hans hårlinje til hans mund, og munden repræsenterer blandt andet talen, der markerer "the boundary between the imperceptible world of thought and the perceptible world created by speech" (ibid, 1538). Mener de to oversættere mon, at der er et tema her om skabelse gennem tale? De uddyber det ikke.

2. Puruṣa er alt dette, som har været eller som skal vorde.

Han er ogsaa herre over udødeligheden, som han vokser ud over ved føde.

Første strofe introducerede Puruṣas totalitet som en udstrækning i rum og antydede samtidig hans rumlige ekspansion: Han dækkede jorden, men ragede også ud over den. Anden strofe tematiserer totaliteten som en udstrækning i tid: Han omslutter fortid, nutid og fremtid. Alle verdener, der nogen sinde har eksisteret, såvel som alle verdener, der nogen sinde vil eksistere, rummer han.

At han er herre over udødeligheden, opfattes forskelligt i forskellige oversættelser. Macdonell (1917, 196), forstår udødeligheden som en henvisning til guderne, som Puruṣa også vokser ud over, og altså rummer i sig. Macdonell ser også allerede offertemaet antydnet her, idet han forstår "føde" som ofringer: Puruṣa vokser i kraft i de madofrer, han modtager. I denne forståelse ligger også en foregribelse af hymnens konklusion, nemlig at det offer, der uddybes i de følgende strofer, egentlig er et offer til ham selv, at han selv er modtageren af sig selv som offerdyr.

Jamison og Brereton (2014, bd. 3, 1539) læser udødelighed (*amṛtatva*) som netop det, udødelighed, ikke guder. De fastholder i deres oversættelse, at han er herre over udødeligheden, men ser ikke rigtig nogen mening i, at han vokser ud over udødeligheden. I stedet læser de fjerde kvartvers sådan: "When he climbs beyond (this world) through food" forstået på den måde, at Puruṣa gør verden til sin føde. Dette er i overensstemmelse med senere tekster, hvor den spisende og det spiste repræsenterer henholdsvis herre og herrens velgører: Puruṣa trives ved ofringer fra den skabte verden, og dominerer i den forstand verdenen (ibid, 1538).

Dog, som Macdonell læste det, "udødeligheden" kan jo også være de udødeliges verdener, gudernes eller forfædrenes. Strofe tre peger i den retning.

3. Så stor er hans storhed, og endnu større er Puruṣa.

En fjerdedel af ham er alle væsener; tre fjerdedele af ham er, hvad der er udødeligt i himlen.

Allerede her er hans rumlige ekspansion eksplicit. Puruṣa er meget større end den jord, han dækkede i første strofe. Som jeg læser deres oversættelse, betoner Jamison og Brereton (2014, bd. 3, 1539) denne identifikation mellem "alle væsener" (*viśvā bhūtāni*) i denne strofe og "jorden" (*bhūmi*) i første strofe ved at indskyde et "living": "all living beings". Disse væsener eller denne jord udgør kun en fjerdedel af hans udstrækning.

Det udødelige i himlen er fortsat åbent for fortolkning. Er det gudernes verdener? Forfædrenes? Eller er det himmellegemerne, der jo er blandt guderne?

4. Med tre fjerdedele steg Puruṣa til vejrs; en fjerdedel af ham blev til her nede.  
Dermed bredte han sig til alle sider til, hvad der spiser og ikke spiser.

Puruṣa stiger til vejrs og vender tilbage igen til jorden, men det øvre rum optager langt det meste af hans udstrækning. Hvad ligger der i denne rumlige fordeling? Måske en antydning af, at den offerpraksis, som hymnen indstifter, mest af alt er med henblik på efterlivet, sådan som det bliver tydeligt med Puruṣas efterfølger, Prajāpati, i *brāhmaṇa*-teksterne, hvor offerets eskatologiske hensigter bliver udfoldet. Men allerede her i hymnen ekspanderer Puruṣa sin udstrækning for at rumme de verdener, som de døde skal bebo efter deres endelige, sidste offer, kremeringen. Betegnelsen for kremeringsritualet, der er kulminationen på en lang serie af overgangsritualer, daglige og lejlighedsvis offerhandlinger gennem livet, er netop "Det sidste offer" (*antyeṣṭi*).

I andet halvvers beskrives processen netop som en udvidelse af rummet i alle retninger, der omfatter både de levende og de livløse dele af det kommende kosmos. Vi er stadig i den første fase af skabelsesprocessen, hvor Puruṣa med sin ekspansion af sig selv som urmaterie skaber det rum, hvori de konkrete dele af kosmos dannes i den næste fase af skabelsesprocessen (Tull 1989, 50-51).

5. Af ham opstod Virāj, og af Virāj Puruṣa.  
Efter sin fødsel ragede han ud over jorden bagtil og fortil.

Hvem eller hvad er Virāj? Poul Tuxens lakoniske fodnote (Fenger 1966, 52): "kosmogonisk væsen, der identificeres med Puruṣa," gør os ikke klogere. Hvad er det også for en cirkulær proces? Macdonell (1917, 198) antager som Hermann Tull ved forrige strofe, at der er tale om to faser. I første fase, den der er beskrevet i det foregående, har Puruṣa udstrakt sig for at rumme det kommende kosmos, men dets indhold har endnu ikke manifesteret sig, da dette kræver den offerhandling, der først udføres i næste strofe. Macdonell ser derfor transformationen som en udvikling fra en urform af Puruṣa, hans endnu ikke udviklede fjerdedel hernede, via Virāj som et mellemstadium, til den udviklede Puruṣa i den følgende fase.

Jamison og Brereton (bd. 3, 1538) ser i ordet *virāj* derimod et yderligere udtryk for dominans ligesom før med den spisende over for det spiste. Ordet betyder også "herkende," og de to oversættere ser her en reference til det kongelige indvielsesritual, hvor kongen symbolsk omslutter verdenen ligesom Puruṣa. Men de nævner også, at ordet er grammatisk femininum (eller kan være det – se Monier-Williams, 2. *virāj*), og i den forstand kan være et udtryk for en kønnet komplementering i forhold til den mandlige Puruṣa i en skabelsesproces med forbillede i undfangelse og fødsel. Det bekræftes af den dobbelte brug af verbet "at blive født" (*√jan*) i henholdsvis første og tredje kvartvers: Frem for "opstod" hos Tuxen, er den primære betydning af verbet *ajāyata* snarere "født", hvilket bekræftes i tredje kvartvers med ordet "født" (*jāta*), dvs. "Efter at være født". Ur-Puruṣa føder altså Virāj, der føder Puruṣa.

En sådan kvindelig komplementering i forhold til et skabende princip, der er betegnet med et navn, der grammatisk er maskulinum, ses også i senere hindutekster

(Malinar 2013).<sup>8</sup> Også Srinivasan (1997, 62, 130) ser Virāj som en kvindelig partner i en gensidig urtdidsforplantningsproces.<sup>9</sup> I en indoeuropæisk sammenhæng, skal det tilføjes, at etymologien for navnet Ymir er udtryk for en tvillingenatur eller ligefrem antyder “a hermaphroditic being” (Nordvig 2020, 993). Under alle omstændigheder er dette motiv, skabelsen som resultat af en forening af et mandligt og kvindeligt princip meget centralt i senere hinduisme. På samme måde som der fra Puruṣa-hymnen kan trækkes linjer fremad til senere hinduisme på andre områder, der fx har at gøre med, at verden anskues som gudens krop, hvis indhold i form af fx bjerge og floder kan dyrkes som manifestationen af en gud, kan det også gælde dette kønnede skabelses-tema.

6. Da guderne ofrede med Puruṣa som offergave,  
da var foråret offersmør, sommeren brænde og efteråret offergave.

Denne strofe introducerer to vigtige temaer. For det første fremgår det, at den skabende handling er i form af et offerritual. Ud over det kosmogoniske tema, der udfoldes i de følgende strofer, er det derfor oplagt at karakterisere hymnen som en kulturstiftelsesmyte, en myte der indstifter og begrunder en central rituel praksis. Igen er en tilsvarende sammenhæng mellem offer og myte blevet foreslået vedrørende Ymir (Nordvig 2020, 993).

Betydningen af offerritualer, ikke alene i kosmogonisk forstand, men fremadrettet mod en forståelse af offerets betydning for den offerherre, der i sit liv og med sin kremering udfører ofringer, udfoldes især i *brāhmaṇa*-litteraturen. “Offerherren” (*yajamāna*) er her den person, der foranstalter og sponsorerer offeret ved at hyre de præster, der med hvert deres speciale gennemfører offerhandlingen, mens han selv igennem det meste af ritualet er forholdsvis passiv. Denne situation skaber grobund for en spekulation, om hvem, der høster offerets resultater – offerherren, præsterne, eller dem alle. Løsningen i nogle af *brāhmaṇa*-teksterne bliver, at offerherren løskøber sin gevinst igennem den afsluttende donation (*dakṣiṇā*) til præsterne (Tull 1989, 35; Śatapathabrāhmaṇa 4.3.4.5-6).

For det andet introducerer strofen også den serie af homologier, der dominerer resten af hymnen. Ligesom det ses i andre store arkaiske kulturer udviklede der sig en “analogistisk” (Descola 2013, 201-2) eller “korrelativ” (Nielsen 2012, 29, 44-5) tænkning

<sup>8</sup> Malinar nævner som eksempel Bhagavadgītā 14.4: “The large Brahman is the original womb [*yoni*, feminine] from which the forms that are born from any wombs ultimately issue, Kaunteya, while I [*Kṛṣṇa*, masculine] am the father who bestows the fruit” (van Buitenen 1981, 127).

<sup>9</sup> Forholdet mellem *puruṣa* og *virāj* i dette vers leder O’ Flaherty (1981, 31, n. 5) til at projicere dette kønnede forhold historisk fremad og ind i *sāṃkhya*-systemets dualisme, hvor *puruṣa* (grammatisk maskulinum) betegner bevidsthedsprincippet og *prakṛti* (grammatisk femininum) betegner det materielle princip. Men denne kønnede opfattelse af *sāṃkhya*-dualismen tilhører en historisk senere fortolkning; i *sāṃkhya*-systemet har de grammatiske køn af de to ord ingen implikationer for disse principers egenskaber (Jacobsen 1999, 94).



i forlængelse af skabelsesmytologien.<sup>10</sup> Differentieringsgraden og omfanget af disse korrelative skemaer varierer fra tradition til tradition. I flere traditioner, fx den kinesiske, er der tale om, at der med disse skemaer etableredes en epistemologi, med potentiale for generering af viden på forskellige områder som sundhed, ernæring, arkitektur, byplanlægning, boligindretning m.m.m.

I den vediske litterære produktion, som den udviklede sig i *brāhmaṇa-*, *āraṇyaka-* og *upaniṣad*-teksterne var disse skemaer dog først og fremmest styret af den vediske rituelle praksis, og det er denne form for tænkning, der i *Ṛgveda Saṃhitā* måske mest eksplicit introduceres med *Puruṣa*-hymnen, der jo netop hører til blandt de yngste hymner. Som det fremgår af de følgende strofer, er det selve ritualet og dets elementer som fx offersmørret, brændet og offergaven i denne strofe, der er udgangspunkt for de homologiske referencer. Elementer på dette rituelle niveau (benævnt *adhiyajñam*, "hvad angår offeret") korrelerer henholdsvis til elementer på et kosmologisk niveau (benævnt *adhidevatam*, "hvad angår guderne") og et antropologisk niveau (benævnt *adhyātmanam*, "hvad angår én selv"), det sidste konkret med henblik på menneskets krop, sanser og mentale processer (Jamison og Brereton 2014, bd. 1, 23-4; Olivelle 1998, 24-7).

En læsestrategi for mange af disse senere vediske tekster vil derfor typisk være at opstille disse implicitte men ofte eksplicitte homologiske skemaer på de tre niveauer, det rituelle, det kosmologiske og det antropologiske.

Baggrunden for denne struktur kan meget vel være den religionshistoriske udvikling i opfattelsen af den rituelle effikacitet, som den kommer til udtryk gennem de vediske tekstlag. De ældre dele af *saṃhitā*-hymnerne er mest henvendt til guderne (dvs. på det kosmologiske niveau), der som nævnt prises og forventes at opfylde den ofrendes ønsker. Men med *brāhmaṇa*-litteraturen sker der en forskydning i retning af, at ritualerne i sig selv er det virkningsfulde: Offerets korrekte udførelse sikrer de ønskede resultater. Med *upaniṣad*-litteraturen ses en tendens til, at kombinationen af en internalisering af ritualerne, der nu menes udført i kropslige funktioner som fordøjelse, sex og åndedræt, sammenkædet med en esoterisk viden om de homologiske forbindelser mellem krop, ritual og kosmos, der dermed sættes i værk, er det i egentlig forstand virkningsfulde (Tull 1989, 34). Ofte afsluttes dele af *upaniṣad*-teksterne med en formulering, der nævner hvad, der opnås ved denne særlige indsigt. I Poul Tuxens danske oversættelse typisk med den stilistiske konkluderende gentagelse "den, der ved dette, der ved dette" (Tuxen 1953, 113 eksempelvis).

Et klart eksempel på denne tendens i *upaniṣad*-litteraturen er følgende passage:

<sup>10</sup> Ifølge Philippe Descola finder en analogistisk ontologi udtryk gennem et system af identifikationer, der potentielt opdeler alt eksisterende i et netværk af analogier. Systemet sammenkæder egenskaber mellem elementer fra adskilte domæner og kan tage form af komplekse klassifikationssystemer (Descola 2013, 201). Descola nævner som eksempel kinesiske divinationssystemer, der bygger på en sammentænkning af makrokosmiske, mesokosmiske og mikrokosmiske elementer (fx kosmos, landskab, menneskekrop). Klaus Bo Nielsen karakteriserer denne kinesiske tænkning som "korrelativ," idet elementer fra en lang række forskellige domæner korreleres med hverandre og med fem overordnede faseovergange (*wuxing*), nemlig træ, ild, jord, metal og vand (Nielsen 2012, 45).

Herom handler følgende Vers:

“Hvorfra Solen staar op og hvori den gaar ned,”  
– fra Aandedraget staar den nemlig op og i Aandedraget gaar den ned –  
“det har Guderne gjort til Lov; den gælder idag og ogsaa imorgen,”  
– hvad de i sin Tid fastsatte, det retter de sig efter den Dag i Dag.  
Derfor skal man kun udføre een hellig Pligt [*vrata*, snarere “observans”]; man skal drage Aande ind og ud: at ikke det onde, Døden, skal faa fat i mig! Hvis man udfører dette, skal man søge at føre det til Ende; saa opnaar man Forening med denne Guddom [Vāyu, vindens gud] og vinder dens Verden. (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 1.5.23 i Tuxen 1953, 181-2).

Eller denne, hvor det simple levede liv er ét langt *soma*-offer:

Naar man sulter og tørster og er uden Glæde, det er Indivelsen.  
Naar man spiser og drikker og glæder sig, saa tager man Del i Upasadceremonierne [forberedende riter].  
Naar man ler og spiser og favner Kvinder, saa tager man Del i Stutaśastraceremonierne [afsøngelse og recitation af hymner].  
Bodsøvelse, Gavmildhed, Retskaffenhed, ikke at tilføje noget Væsen Ondt og Sanddrthed, det er Præstegaverne.  
Derfor siger man: “Han vil presse Soma (avle)”, eller “Han har presset Soma (har avlet)”; hint er hans Genfødselse; Døden er hans afsluttende Bad. (Chāndogya Upaniṣad 3.17.1-5 i Tuxen 1953, 93).

Netop denne internalisering af offeret sammen med de esoteriske korrelationer kan ses i forlængelse af spekulationerne om, hvem offerets resultater tilfalder. Ikke alene præsterne forventede en andel af offeret, også forfædrene kræver deres del. Herman Tull (1989, 35) citerer Jaiminiya Brāhmaṇa 1.46: “The fathers and grandfathers, swift as thought, approach him (saying): ‘What, dear son, have you brought us?’ He should answer them: ‘Whatever good I have done that is yours.’”

Det synes som om, offerherren med disse krav aldrig bliver i stand til at høste det fulde udbytte af offeret for sig selv, og at der dermed er usikkerhed, om hvorvidt han kan vinde et permanent sted i kosmos (en “verden”) for sit eget efterliv. Men med internaliseringen af offeret sammen med den esoteriske indsigt bliver præsterne og de ydre offerhandlinger, som forfædrene forventer at få del i, overflødige. Denne tendens følges i dele af *upaniṣad*-teksterne af en egentlig afstandtagen til den traditionelle ydre offerpraksis, nemlig i læren om de to forskellige veje, Gudevejen og Forfadervejen, som den afdøde person bevæger sig ad efter kremeringen. Med denne lære bliver det tydeligt, at de traditionelt ofrende “som i Landsbyen forretter deres Andagt i den Tanke, at det kommer an paa Ofringer, fortjenstfulde Handlinger og Gavmildhed” ikke er i stand til at vinde et permanent sted i kosmos for deres efterliv, men må vende tilbage, når deres fortjenester fra livets offerhandlinger er brugt op (Chāndogya Upaniṣad 5.10.3 i Tuxen 1953, 113). Kun de, “der ved dette, og hine, som i Junglen dyrker Troen og Sandheden,” dvs. de som kender de homologiske korrelationer af offerilden i dens fem fortolkningsdomæner (himmel, luft, jord, mand, kvinde), og dermed det kredsløb mellem disse domæner, der er årsag til menneskers og dyrs fødsel, sikrer sig

et permanent sted i "Brahmanverdenen" (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 6.2.15 i Tuxen 1953, 246).<sup>11</sup>

Herman Tull (1989, 36-37) trækker en forbindelse tilbage fra disse tekster til Puruṣa-hymnen. Pointen er, at "The sacrificer, after death unites with the various spheres of the cosmos that 'in the beginning' arose from the body of a primordial anthropomorphic being (Puruṣa, Prajāpati)."

7. Denne først fødte Puruṣa bestænkede de som offer på offergræsset; med ham ofrede guderne, Sādhyaerne og Ṛsierne.

I originalteksten<sup>12</sup> er det i denne strofe tydeligere at se identifikationen mellem offeret og Puruṣa. Jamison og Brereton (2014, bd. 3, 1539) har: "On the ritual grass they consecrated that sacrifice, the Man ..." Tilsvarende O'Flaherty (1981, 30): "They anointed the Man, the sacrifice ..." Puruṣa er ikke alene offersubstans men også offeret som ritual og institution.

Puruṣa er først født, nemlig af Virāj i strofe 5 (Macdonell 1917, 199). Det er ifølge Jamison og Brereton (2014, bd. 3, 1539) ikke helt klart, hvem Sādhyaerne er. De foreslår, at de kan være urtidens forbilledlige ofrende, der har opnået fuldkommenhed gennem deres ofringer og dermed er blevet ophøjet til en guddommelig status. Ṛsierne er urtidens vismænd og vedaernes inspirerede poeter. Alle hymnerne i Ṛgveda er tilskrevet en navngiven ṛṣi.

8. Fra dette universelle offer blev det brogede offersmør samlet; det gjorde man til dyrene i luften, i skoven og i landsbyen.

Også her divergerer Tuxens oversættelse fra de tre øvrige (Macdonell, O'Flaherty, Jamison og Brereton). Frem for "universelle offer" (Tuxens oversættelse af *sarvahutaḥ*) har de henholdsvis et offer der er "completely offered," "in which everything was offered" og "when it was offered in full." Det "brogede offersmør" (*prṣadājyam*) er ifølge de tre andre oversættelser snarere den størknede eller levrede blanding af brændt smør og fedt fra offeret. Strofen giver indtryk af, at der her ikke er tale om det friske offersmør, der korreleredes med foråret i strofe 6, men det, der samles efter offeret er brændt.

<sup>11</sup> Belæringen om den esoteriske viden om de fem offerbål (*pañcāgnividyā*) optræder i to parallelle versioner som henholdsvis Chāndogya Upaniṣad 5.4-10 og Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 6.2.9-16. I den narrative ramme stilles en nyligt uddannet vedastudent fem spørgsmål angående fødsel og efterliv af en en konge. Han kan ikke besvare nogle af dem. Sammen med sin lærer, hans far, konfronterer han kongen, der selv udlægger den lære, drengen ikke kendte. Dette er netop læren om de fem fortolkninger af offerilden i dens fem fortolkningsdomæner. Inden for hvert af disse domæner korreleres elementer af ilden (det rituelle niveau) med elementer i det givne domæne (himmel, lufrum, jord, mand, kvinde). Serien afsluttes med kremerings-ilden, der ad henholdsvis "forfadervejen" og "gudevejen" er adgang til enten reinkarnation eller en udfrielse fra *saṃsāra* og en permanent eksistens i Brahman-verdenen. Ideen er, at offerilden esoterisk forstået forbinder hele kosmos og hele tilværelsen i et kredsløb, der omfatter føde, forplantning, fødsel, død og efterliv. Det er i disse tekster, vi for første gang ser den fuld udfoldede lære om karma og reinkarnation.

<sup>12</sup> *taṃ yajñam barhiṣi praukṣan puruṣam ...*

Man kan spørge sig, hvor dyrene passer ind i skemaet med de tre niveauer, ritual, kosmos og menneske. Som det fremgår af strofe 14 i det følgende, består den vediske kosmologi af tre områder, jord, luftrum (med vejrfænomenerne) og himmel (med himmellegemerne). Måske passer dyrene slet ikke ind, men der kan være en logik i, at de som dele af luften og af jordens dikotomiske topografi (jungle og landsby) kan klassificeres på det kosmologiske niveau. Dyrene i landsbyen er ikke husdyr og dermed heller ikke offerdyr, der har deres egen strofe (10). Landsbydyrene, som vi kender dem fra senere tekster (fx *dharmasūtra*erne, de tidlige lovbøger), er de, der strejfer om, nemlig høns, hunde og svin.

9. Af dette universelle offer fødtes hymnerne og sangene,  
af det fødtes metrene og offerformularen.

Igen divergerer Tuxens "universelle offer" i forhold til fx Jamison og Brereton's "this sacrifice, when it was offered in full" (og igen tilsvarende hos Macdonell og O'Flaherty). Hymnerne (*ṛcaḥ*), sangene (*sāmāni*) og offerformularen (*yajus*) henviser til henholdsvis Rg-, Sāma- og Yajurveda. Macdonnell (1917, 200) bemærker, at den fjerde veda, Atharvaveda, endnu ikke var anerkendt som del af vedaerne. Men budskabet er, at disse tekster samt deres poetiske udformning (metrene), er udgået af skabelsen, de er ikke menneskeskabte.

10. Af det fødtes hestene og alle de, som har to tandrader;  
køerne fødtes af det og geder og får.

Husdyrene, de potentielle offerdyr, udgår også af dette skabelsesoffer. Macdonell (ibid) ekspliciterer de ekstra dyr med to tandrader som de hestelignende æsler og muldyr. En tilsvarende sammenhæng mellem kvæget og det kosmogoniske urvæsen ses i Ymir-myten, idet Ymir ernærede sig af mælken fra koen Auðhumla. I begge tilfælde er urkvæget associeret med frugtbarhed (Nordvig 2020, 994).

At kvæget fremkommer af offeret, betyder samtidig, at offeresmørret fremkommer med dem. Man kunne således mene, at Puruṣa-offeret forudsætter det, som det frembringer, offeresmørret i strofe 6. Men det er muligvis forkert. Netop formuleringen "when it was offered in full" (*sarvahutaḥ*), som optræder første gang i strofe 8 indikerer et før og efter. Det betyder, at homologierne i strofe 6, forår-offersmør, sommerbrænde, efterår-offergave, ikke angiver årstiderne som produkt af offeret på samme måde som dyrene her i strofe 10 er det, men i sig selv udgør offerets præliminære elementer: Guderne bruger årstiderne som foreløbig substitut for smør, brænde og gave. De ofrer årstiderne og fremhæver dermed året og dets inddelinger som kosmogoniske elementer. Først da offeret var gennemført fra strofe 8, kaster det produkter af sig.

11. Da de sønderdelte Puruṣa, hvor mange dele delte de ham så i  
Hvad kaldtes hans mund, hans arme, hans lår og hans fødder?

De retoriske spørgsmål i denne strofe understreger betydningen af den følgende berømte strofe 12. Men samtidig introducerer hymnen nu de specifikke homologier mellem dele af Puruṣas krop og elementer i den skabte verden. Kroppen er et allerede

givet hierarkisk værdisystem, hvor op-ned, højre-venstre, hoved-fødder osv. former kosmos.

12. Hans mund var brahmanen, hans arme blev lavet til krigerkasten,  
hans lår var vaiśyaen, og af hans fødder fødtes śūdraen.

Dette er den eneste tekst i Ṛgveda, der omtaler de fire sociale klasser samlet. De retoriske spørgsmål i strofe 11 understreger deres vigtighed, og samtidig er det selvfølgelig betydningsfuldt, at det første der overhovedet korreleres med Puruṣas krop, er den sociale orden. Her afspejler det kropslige værdisystem med dets nedadgående værditilskrivning det sociale hierarki. Nødvendigheden af, at denne sociale orden forankres i skabelsen med Ṛgvedas autoritet, er én grund til, at hymnen er inkluderet i denne kanon ifølge Jamison og Brereton (bd. 3, 1538).

Af en eller anden grund er ingen af de fire oversættelser, jeg har benyttet, konsekvente i deres betegnelser for de fire klasser; nogle betegnes med deres sanskrit-betegnelse nogle er oversat. Ud over inkonsekvensen hos Tuxen har vi "brahmin," "ruler," "freeman" og "servant" hos Jamison og Brereton; vi har "Brahmin," "Warrior," "People" og "Servants" hos O'Flaherty; og "Brāhman," "warrior," "Vaiśya" og "Śūdra" hos Macdonell. Hvorfor er især brahmin/brahmán/brāhman uoversættelig? De er en præsteklasse i samme grad som *ksatriya*erne udgør "krigerkasten".

Forbindelserne mellem legemsdele og social klasse synes intuitive. Brahminernes veda-ord er talt gennem munden;<sup>13</sup> *Kṣatriya*erne bærer deres våben i de stærke arme; *Vaiśya*erne går bag ploven, og *Śūdra*erne har som fødderne den største kontakt med urenhed og dermed den laveste rang i en hierarkisk forståelse af krop og samfund. Desuden adskiller de sig fra de tre øverste klasser ved at være udelukket fra det offer, der indstiftes i hymnen; hvor de tre øverste klasser er integrerede dele af offeret, ideelt set som henholdsvis præster, offerherrer, og producenter af offermateriale – men også alle som ofrende – står *śūdra*erne uden for som blot tjenere; de må ikke udføre vediske ofre (Jamison og Brereton, bd. 3, 1538), og de må ikke studere vedaerne.

Som bemærket af Jamison og Brereton (ibid) udgør de fire sociale klasser den teoretiske ramme for kastesystemet, tydeligst i den omfattende lovliteratur (Aktor 2018), der opstod som rekonsolidering af den præstelige tradition efter fremkomsten af de heterodokse religioner (buddhisme og jainisme).

13. Månen fødtes af hans manas (tænkeorgan), solen af hans øjne;  
af munden opstod Indra og Agni og Vāyu af hans ånde.

<sup>13</sup> Men det kan vel heller ikke udelukkes, at der allerede på det tidspunkt har eksisteret en anden indlysende korrelation mellem præsteklassen og munden, der har at gøre med bespisningen af præsterne i forlængelse af rituelle ydelser. Jf. Manus Lovbog 1.95: "What creature can surpass him [brahminen] through whose mouth the denizens of the triple heaven always eat their oblations, and the forefathers their offerings," eller 7.84: "It never spills, it never falls, it never perishes at all – an offering made in the mouth of a Brahmin is far superior to oblations made in the fire" (Olivelle 2005, 91, 158).

Først her opstår elementerne i det ydre kosmos, solen, månen, vinden (Vāyu) og ilden (Agni), sidstnævnte primært forstået som offerilden. Alle fire er guder sammen med Indra som den femte.

Når Tuxen oversætter *manas* til "tænkeorgan" frem for "sind" (de tre engelske oversættelser, jeg benytter, har alle "mind"), hænger det sammen med, at *manas* klassificeres som en del af kroppen i de fleste af de klassiske indiske filosofiske systemer. Som sådan er det "the faculty or instrument through which thoughts enter or by which objects of sense affect the soul" (Monier-Williams, *manas*). Og også her i denne strofe er sindet jo grupperet sammen med de egentlige kropsdele, øjet og munden.

Puruṣa-offeret har nu frembragt offerets egne forudsætninger:<sup>14</sup> Vedaerne i strofe 9, offerdyrene i strofe 10, de ofrende socialklasser i strofe 12, offerilden og de øvrige guder i strofe 13. De tidligere strofer (seks og syv) har kun omtalt guderne som gruppe og i generelle vendinger. De er i mytens narrative logik de nødvendige, men uspecifikke aktører, der gør det muligt, at dette første offer i det hele taget kunne gennemføres. Men først her i strofe 13 producerer offeret specifikke guder. Ritualteoretisk og mere generelt er Puruṣa-hymnen som nævnt i indledningen et empirisk eksempel på ideen om, at ritualer genererer deres egne forudsætninger for rituel effektivitet, herunder de guder, de adresserer, en tanke der i et evolutionsteoretisk perspektiv har betydning for forståelsen af det forhistoriske forhold mellem rituel adfærd som mulig forudsætning for religiøse tanke-systemers opståen

14. Af hans navle fremkom luftrummet, af hans hoved opstod himlen,  
af hans fødder jorden og af hans øre verdenshjørnerne; således formede de verden.

Nu tegner der sig et samlet kosmos, hvori elementerne fra forrige strofe hører hjemme: Sol og måne i himlen, vinden i luftrummet (*antarikṣa*, egentlig blot "mellemrummet"), og ilden på jorden. Derudover beskriver denne strofe 14 et tre-plus-en-kosmos. Den Ṛgvediske triadiske kosmologi bestående af jord, luftrum og himmel suppleres med verdenshjørnerne, der på sin side eksisterer på alle tre planer af det tredelte kosmos. Verdenshjørnerne er derfor ikke bare et fjerde niveau, men et fjerde der i sig selv omfatter de andre tre niveauer (Tull 1989, 49). "Viewed in this way, the extension of the cosmic image, seen throughout the Vedic texts, appears to be a way of re-presenting, apparently on another level of existence, the already existing members of the cosmos" (ibid).

Den struktur – et supplerende niveau, der rummer de lavere niveauer – bruger Hermann Tull som model for analysen af strofe 13 og 14. Han foreslår at Puruṣas hoved omfatter de samme niveauer, der allerede er repræsenteret ved den tredelte krop, hoved, navle, fødder. Det fremstiller han i følgende skema (ibid, 53):

<sup>14</sup> Snarere end at det skulle forudsætte det, som det frembringer, jf. kommentaren til vers 10.

Puruṣas krop	Det grove kosmos	Kosmiske elementer	Puruṣas hoved
Hoved	Himlene	Sol	Øje
Navle	Luftrummet	Vind	Næse ("ånde")
Fødder	Jorden	Ild	Mund
Ører	Verdenshjørnerne	Måne	Sind

De fire dele af Puruṣas hoved bliver til de fire kosmiske elementer (strofe 13). De tre øverste af disse korrelerer uden videre med den triadiske kosmologi (de tre øverste dele af det grove kosmos) og de tre niveauer af Puruṣas krop. Sindets og månens korrelation med verdenshjørnerne og dermed Puruṣas ører (strofe 14) ser Tull i det forhold, at sindet "seems to be everywhere at once" ligesom "the ubiquitous presence of the quarters" (Tull, 1989, 53).

Tull (1989, 142, n. 49) bemærker, at den parallelle version af hymnens strofe 13 i Yajurvedas Vājasaneyi Saṃhitā 31.12 har "from his ear breath (*prāṇa*) and wind were born" frem for Ṛgveda-versionens "from his breath (*prāṇa*) the winds were born" (hos Tuxen: "Vāyu [født] af hans ånde"). Inddrages denne parallelle version er alle hovedets sansorganer repræsenteret, øje, næse, øre og mund sammen med sindet. Disse sanser sammen med sindet udgør "the inner or essential nature of the mind and senses" (ibid, n. 50). Tilsammen ses en to-laget model af mennesket bestående af den materielle og den mentale krop, sidstnævnte samlet i hovedet, der samtidig udgør et mikrokosmos af hele kroppen.

15. Syv var hans indhegnende stokke (paridhi), tre gange syv brændestabler blev lavet, dengang da guderne ofrede og bandt Puruṣa som offerdyr.

Syvtallet går igen i Ṛgveda såvel som i vediske ritual. Som primtal har det tiltrukket sig speciel opmærksomhed (Srinivasan 1997, 73). De indhegnende stokke skal forhindre ilden i at bredde sig. Brændestablerne er nok snarere tørre kviste til antændelse af ilden ("kindling sticks" hos Jamison og Brereton, 2014, bd. 3, 1540; Monier-Williams, *samidh*). Strofen opsummerer offerhandlingen og ved at understrege, at Puruṣa var bundet til den pæl, som offerdyr i vedisk ritual blev bundet til, peger det i retning af diskussionen i forskningen, om hvorvidt hymnen afspejler en egentlig praksis for menneskeofringer.

Et udgangspunkt for denne diskussion kan være konstateringen af, at Puruṣa-hymnen i sin identifikation mellem kosmos og menneskekrop peger fremad mod langt mere udfoldede overvejelser i *brāhmaṇa*-litteraturen vedrørende muligheden for at indgå i kosmos med en ny krop efter døden (Tull 1989, 54-5). Den simpleste logik ville være, at mennesket med Puruṣa som mytisk forbillede gennem selvmord forstået som selvoffer sikrer sig skabelsen af en sådan efterlivskrop. Problemet er ikke bare den indlysende modvilje mod denne løsning, men også at den vil forhindre offerherren i at opfylde sin pligt over for guder og forfædre til fortsat at sikre dem ofre. Derfor er selvmord heller ikke nævnt i *brāhmaṇa*-teksterne. Ikke desto mindre henviser flere af *śrautasūtraerne* (manualer til prestigefyldte ritualer med medvirken af flere præster og

obligatorisk brug af tre offerilde) til Puruṣa-hymnen i forbindelse med omtalen af et "menneskeoffer" (*puruṣamedha*) (ibid, 55; for detaljer vedrørende tekster, 143, n. 61).

Dette "menneskeoffer" – symbolsk eller reelt – nævnes som del af *agnicayana*-ritualet, opbygningen af ildalteret, der udgør et centralt emne i Śatapathabrāhmaṇa. Alteret, der har form som en fugl (en høg), skulle opbygges af 10.800 mursten af brændt ler fordelt på fem lag (Tull 1989, 93). Ifølge myten skabte Prajāpati, der i *brāhmaṇa*-teksterne overtog Puruṣas funktion, verden successivt igennem en langvarig, anstrengende forplantningsproces. Efter skabelsen var han tømt for kræfter og splittedes, ligesom Puruṣa splittedes ved offerhandlingen. Derfor måtte han opbygges på ny, hvilket er formålet med *agnicayana*-ritualet. Men igennem ritualet skabes også en identifikation mellem alle tre, alteret, Prajāpati og den ofrende. I form af alterfuglen kan den ofrende bringes til himlen og dér sikres udødelighed i en ny hel form ligesom Prajāpati (ibid, 95-6).

Det indgår i *śrautasūtra*ernes beskrivelse af opbygningen af ildalteret, at der imellem lagene af mursten skal placeres fem afhuggede hoveder af henholdsvis en mand, en hest, en tyr, en vædder og en ged (Bakker 2019, 449). Nogle tekster tilbyder et alternativ i form af symbolske ofre. Men andre tekster er ret konkrete. Ifølge Śatapathabrāhmaṇa 6.2.1.18 skal et menneske ofres først, "for man is the first of sacrificial animals," og Kātyāyanaśrautasūtra 16.1.17 præciserer, at dette menneskeoffer skal være af en person fra *vaiśya*- eller *kṣatriya*-klassen, der skal kvæles, for at hovedet derefter kan skilles fra kroppen, som skal smides i den sø, hvorfra leret til murstenene er taget (Bakker 2019, 450-51). Dog, angiver disse tekster også symbolske alternativer til offeret, og vi ved faktisk ikke, om et egentligt menneskeoffer har fundet sted i forbindelse med det vediske *agnicayana*-ritual (ibid, 452). Derimod er det ikke usandsynligt, at der i forlængelse af traditionen fra *agnicayana*-ritualet udviklede sig en type "construction sacrifice," dvs. en form for ritual, hvor en menneskeofring indgik med henblik på at animere og dermed styrke en bygningskonstruktion (ibid, 445).

I en arkæologisk udgravning af murstensstrukturer fra andet århundrede f.v.t. er fundet en samling menneskekranier og dyreknogler. Bakker er kritisk og mener ikke, der har været tale om et *agnicayana*-ritual, men snarere et bygningskonstruktionsoffer til styrkelse af stedets forsvarsmur. Han betvivler derimod ikke, at der har været tale om en menneskeofring (ibid, 453-5).

Et andet fund fra en konstruktion dateret mellem tredje og femte århundrede e.v.t. har afsløret en statue af en liggende mand lagt ind i konstruktionen, men ingen rester af menneske- eller dyreknogler (ibid., 455-8).

Den tekstlige og arkæologiske evidens udelukker derfor ikke muligheden af, at der i forlængelse af traditionen fra *agnicayana*-ritualet har været foretaget ritualer til styrkelse af bygningskonstruktioner, hvori indgik menneskeofring til animering og styrkelse af konstruktionen, men de konkrete fund er meget sparsomme og er derfor ikke belæg for et generelt fænomen.

16. Med offeret ofrede guderne til offeret; det var de første lovregler; disse kræfter nåede himlen, hvor de gamle Sādhyae, guderne, er.



Den konkluderende sidste strofe sammenfatter hymnens offerforståelse. Som nævnt er hymnen frem for alt en kultindstiftelsesmyte. Den indstifter offeret som den skabende handling *par excellence* forstået med henblik på både det kosmologiske og det menneskelige eskatologiske niveau. Stilistisk er paradoksale udsagn et typisk træk ved vediske tekster (O'Flaherty 1981, 32, n. 18). Offeret er både offersubstans og offermodtager, og som vi har set, skaber det offerets egne forudsætninger. Måske er især en sprogligt dunkel afsluttende formulering et didaktisk middel til videre spekulation, meditation eller hellig forundring.

Man kan også forstå formuleringen i første kvartvers med udgangspunkt i den forskydning i rituel effektivitet, der kan siges at have fundet sted gennem de vediske tekstlag fra *saṃhitā* til *upaniṣad*, som jeg foreslog i kommentaren til strofe 6. I den forstand ligger Puruṣa-hymnen tæt op ad *brāhmaṇa*-teksternes ritualisme, hvor den korrekte udførelse af ritualerne i sig selv bærer den primære rituelle effektivitet. Offeret bliver nu mindre en invitation til guderne om at komme til stede på offerpladsen og modtage deres hyldest, og mere en manipulation af dem. Puruṣa og i forlængelse af ham, Prajāpati, identificeres med offeret, og specielt Prajāpatis højere status i forhold til de andre guder er udtryk for offerets magt over guderne (Jamison og Brereton, bd. 1, 28). At offeret derfor ofres til offeret frem for til guderne, kunne være udtryk for at offeret specielt i denne hymnes forståelse har overtaget gudernes rolle som modtager af ofre og garant for offerets resultater. Hymnen formulerer selve offerets teologi eller teori kunne man sige, hvis ikke det var fordi, begge ord egentlig rammer ved siden af den vediske kontekst. Eller som der faktisk står, offerets logik udgør de første lovregler, de første *dharmaer*, der i denne forbindelse nok skal forstås som kultiske regler om menneskers pligt til at ofre. Med deres opfyldelse nås himlen, hvor gamle gudegrupper stadig residerer.

## Offer og initiation

Puruṣa-offeret som et selvoffer (offeret ofret til offeret) ses af Michael Witzel (2017, 368-9) som en indoeuropæisk parallel til Odins selvhængning. Jens Peter Schjødt undersøger (1993; 1995) forholdet mellem de religionsfænomenologiske typer, offer og initiation, i forlængelse af diskussionen om, hvad der skal lægges i fire strofer fra det norrøne digt Hávamál, hvori denne selvhængning omtales. Til den religionsfænomenologiske diskussion har også Erik R. Sand bidraget med en sammenligning af offerherrens indvielse til somaofferet på grundlag af *śrautasūtraerne* og de unge drenges indvielse til vedastudiet ifølge *grhyasūtraerne* (ritualmanualerne til de hjemlige ritualer udført i en enkelt offerild) (Sand 1995). Hvor det norrøne kildemateriale er sparsomt og derfor lægger op til en lidt mere forsigtig konklusion til fordel for, at Odins offer har karakter af en initiation forbundet med modtagelse af en særlig viden (Schjødt 1995, 16), gør kildesituationen ved det vediske materiale det sikrere, at fastslå den tætte sammenhæng mellem offer og initiation (Sand 1995, 36-8).

I sin korte indføring i religionsfænomenologi (egentlig ifølge forfatteren selv snarere i antropologiens strukturelle analyse) har Edmund Leach et kapitel om offer, der

tilbyder to forskellige modeller (Leach 1976, 81-93). Leach's basale tilgang til den religiøse kosmologi er, at den har som sit udgangspunkt en erkendelse af menneskelivets begrænsning både i varighed og muligheder. På det grundlag genereres forestillinger om andre verdener, hvor væsener er uden disse begrænsninger og derfor har evner, mennesker kan påkalde gennem ritualer for at udvirke det ekstraordinære. I et liminalt felt, der overlapper mellem de to sfærer, optræder liminale medierende aktører og liminale medierende rituelle handlinger (ibid, 71-5). Bevægelsen fra den ene sfære til den anden kan både beskrives som en bevægelse mellem rum og som en bevægelse i tid.

De to modeller for offer tager begge udgangspunkt i dødsritualernes forestillinger om en transformationsproces, hvorved der sker en udspaltning af forgængeligt stof, fx en dødelig krop, og en udødelig åndelig substans eller sjæl.

Den første af de to modeller af offeret, der tager udgangspunkt i et rumligt forhold mellem denne og den anden verden, belyser, hvordan drabet af et dyr udgør en gave til udødelige væsener i den anden verden. Som gave må dyret bevæge sig ad samme vej som det døde menneskes sjæl på vej til en eksistens som udødelig forfader. Gavens metafysiske essens må derfor udskilles, ved at gaven dræbes (ibid, 83).

Den anden model tager udgangspunkt i overgangsritualets tidslige progression i forhold mellem de adskilte sfærer og ser derfor offeret som en initiationsproces for den ofrende snarere end en gave til et væsen i den anden verden. Her substituerer offeret den ofrendes egen rejse til og møde med den anden verden, der ellers kun ville kunne finde sted gennem den ofrendes egen død og dødsritual (ibid, 84). Offeret identificeres med den ofrende som medierende objekt i forhold til den anden verden. Som en indirekte form for rituel kommunikation opnår den ofrende derved initiandens forhøjede status i forhold til initialfasens udgangsposition (jf. Schjødt 1992, 17).

Det vediske offers funktion i offerherrens karriere gennem livet og efter døden stemmer godt med Leach's anden model, initiationsmodellen for offeret. Især *śrauta*-ofringerne, herunder de forskellige kategorier af *soma*-ofre, indebar, at offerherren blev initieret til offeret. Erik Sand viser med mange eksempler fra den vediske litteratur, hvordan disse offerritualer opfylder de religionsfænomenologiske kriterier for initiationsritualer, fx en død-fødselssymbolik (Sand 1995, 29-32) og tilegnelse af viden (ibid, 34-6).

Ofringerne var ikke en engangsforeteelse. En mand forventedes at ofre dagligt og gennem hele livet. Tilsammen sagdes et livs ofringer at udgøre én lang offersession (*sattrra*), der dels var en pligt, dels sikrede den ofrende et langt liv (Śatapathabrāhmaṇa 12.4.1.1). Disse ofre byggede videre på de overgangsritualer (*saṃskāraer*), drengen, den unge vedastudent og den nygifte mand havde gennemgået. Gennem dem forøgedes den ofrendes fortjenester og viden både med henblik på livet og efterlivet. Når han døde og med sin kremering havde fuldført det sidste offer (*antyeṣṭi*), ville han modtage fortjenesterne af alt det ofrede (*iṣṭa*) i en samlet pakke sammen med fortjenesterne fra livets gode handlinger (*āpūrta*) som fx gaver og donationer til præster (Kane 1974, 845).

De vediske overgangsritualer (*saṃskāraer*) og de vediske ofre – såvel de hjemlige *grhya*-ofringer (fx det daglige madoffer i den hjemlige offerild (*homa*)) som de store

*śrauta*-ofringer (det daglige *agnihotra*-ildoffer, ny- og fuldmåneofferet (*darśapūrṇamāsa*) samt *soma*-offeret) – udgør tilsammen ét langt initiationssystem, “hvorigennem den enkelte offerherre lidt efter lidt transformeres og når til højere og højere vidensniveauer” (Sand 1995, 36).

## Konklusion

I det indoeuropæiske perspektiv tegner der sig en klar parallel mellem Puruṣa-myten og Ymir-myten, en parallel, der er yderligere sandsynliggjort gennem paralleller til andre beslægtede mytetraditioner (Lincoln 1975) og selv til tilsyneladende ubeslægtede traditioner fra Østasien uden for det indoeuropæiske område (Witzel 2012; 2017). Jens Peter Schjødt henviser til Witzels idé om forhistorisk slægtskab mellem kulturer bosiddende på den nordlige hemisfære (Witzel bruger termen “Laurasian” med henvisning til den oprindeligt geologisk sammenhængende Laurasiatiske landmasse) som eksempel på, at distinktionen mellem en genetisk og en typologisk relation mellem traditioner ikke nødvendigvis er absolut (Schjødt 2017, 4).

Den ulige kildesituation for henholdsvis det norrøne og det indiske materiale gør det imidlertid vanskeligt at udlede et ligeså sammenhængende forestillingskompleks om offerets implikationer på grundlag af den norrøne Ymir-myte, som det lader sig gøre ud fra Puruṣa-myten og dens senere inkarnationer i *brāhmaṇa*-litteraturen og senere hindu-skrifter. Ikke desto mindre kan man skitsere nogle antydninger.

Offertemaet træder frem både i Ymir-myten og i *Hávamál*s beretning om Odins selvhængning. Ses de to myter i sammenhæng rummer de både et kosmogonisk og et esoterisk-eskatologisk motiv. Odin opnår skjult viden og dør ikke, men selvhængningen er ikke desto mindre potentielt en rituel død.

I det indiske materiale dannede Puruṣa-myten grundlag for en offerspekulation og -praksis, hvorved en offerherre gennem livets mange ofringer i offerilden og endelig gennem kremeringens “sidste offer” (*antyeṣṭi*) i den samme ild opnår en “verden” i efterlivet i en parallel til den verden, der opstod ud af Puruṣas parterede krop. Samtidig indebar serien af ofringer gennem livet og i døden en stigende indvielses- og videnskurve. Offeret kan på den måde ses at forbinde urtidens verdensskabelse med guders og menneskers eksistens i et perspektiv, der rækker ud over døden og ind i andre verdener i både det norrøne og det indiske materiale.

## LITTERATURLISTE

- Aktor, Mikael. 2018. “Social Classes: varṇa.” I *Hindu Law: A New History of Dharmaśāstra*, udgivet af Patrick Olivelle og Donald R. Davis, Jr., 60-77. Oxford: Oxford University Press.
- Bakker, Hans Teye. 2019 [2008-9]. “Puruṣamedha, Manasarapuraṣa, Vāstupuruṣa: The Image of Man in the Sacrificial Context.” I *Holy Ground: Where Art and Text Meet*, Leiden: Brill, 443-62. [https://doi.org/10.1163/9789004412071\\_023](https://doi.org/10.1163/9789004412071_023)
- van Buitenen, J. A. B. 1981. *The Bhagavadgītā in the Mahābhārata*. Chicago: University

- of Chicago Press.
- Burkert, Walter. 1979. *Structure and History of Greek Mythology and Ritual*. Berkeley: University of California Press
- Davis, Richard. 1997. *Lives of Indian Images*. Princeton: Princeton University Press.
- Descola, Philippe. 2013 [2005]. *Beyond Nature and Culture*. Oversat fra fransk af Janet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press.  
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226145006.001.0001>
- Fenger, Svend. 1966. *Religionshistoriske tekster i dansk oversættelse*. 5. udg. København: Gyldendal.
- Gonda, Jan. 1975. *Vedic Literature (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Jacobsen, Knut A. 1999. *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga: Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*. New York: Peter Lang.
- Jamison, Stephanie W., og Joel P. Brereton. 2014. *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India*. 3 bd. New York: Oxford University Press.
- Kane, Pandurang Vaman. 1974. *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law, bd. 2*, anden udgave. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication, the logic by which symbols are connected: An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511607684>
- Lincoln, Bruce. 1975. "The Indo-European Myth of Creation." *History of Religions* 15 (2): 121-45. <https://doi.org/10.1086/462739>
- Lundager Jensen, Hans J. 1992. "Genese og funktion: Offeret ifølge Walter Burkert." *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* 20: 25-46. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i20.5335>
- Macdonell, Arthur A. 1917. *A Vedic Reader for Students*. Oxford: Clarendon Press.
- Malinar, Angelika. 2013. "Puruṣa." I *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, udgivet af Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar, og Vasudha Narayanan. Brill Online. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-encyclopedia-of-hinduism/purusa-COM\\_2050250](https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-encyclopedia-of-hinduism/purusa-COM_2050250).
- Monier-Williams, Monier. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Nielsen, Klaus Bo. 2012. *Kinesisk religion og livsanskuelse: Fra arkaisk til moderne tid*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Nordvig, Mathias. 2020. "Cosmogony." I *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures, bd. 3*, udgivet af Jens Peter Schjødt, John Lindow, og Anders Andrén, 989-1000. Turnhout: Brepols.  
<https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.116964>
- O'Flaherty, Wendy Doniger. 1981. *The Rig Veda*. London: Penguin Books.
- Olivelle, Patrick. 1998. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. Oxford og New York, Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick. 2005. *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford og New York: Oxford University Press.
- Orr, Leslie C. 2013. "Temple: Form and Function." I *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, udgivet af Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar, og Vasudha

- Narayanan. Brill Online. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-encyclopedia-of-hinduism/temple-form-and-function-COM\\_2040010](https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-encyclopedia-of-hinduism/temple-form-and-function-COM_2040010).
- Podemann Sørensen, Jørgen. 2006. *Komparativ religionshistorie*. København: Books on Demand GmbH.
- Podemann Sørensen, Jørgen. 2022. "Sialfr sialfom mér – Hávamál 138 og offerets retorik: Et komparativt perspektiv." I *The Wild Hunt for Numinous Knowledge: Perspectives on and from the Study of Pre-Christian Nordic Religions in Honour of Jens Peter Schjødt*, redigeret af Karen Bek-Pedersen, Sophie Bønding, Luke John Murphy, Simon Nygaard, og Morten Warmind. [Særnummer af] *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 74: 622-643.
- Sand, Erik Reenberg. 1995. "Offer og initiation i vedisk religion: En sammenlignende undersøgelse af forholdet mellem vedastudenten og offerherren i den vediske somakult, samt de ritualer, der omgiver dem." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 27: 21-45. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i27.5271>
- Sand, Erik Reenberg. 2011. "Vedisk religion." I *Gyldendals religionshistorie: Ritualer, mytologi, ikonografi*, udgivet af Tim Jensen, Mikael Rothstein og Jørgen Podemann Sørensen, 385-403. København: Gyldendal.
- Śatapathabrāhmaṇa*. Oversat af Julius Eggeling. *The Sacred Books of the East*, bd. 12 (1882), 26 (1885), 41 (1894), 43 (1897), 44 (1900). Oxford: Clarendon Press.
- Schjødt, Jens Peter. 1992. "Ritualstruktur og ritulklassifikation." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20: 5-23. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i20.5334>
- Schjødt, Jens Peter. 1993. "The Relation between the two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree." I *The Problem of Ritual*, udgivet af Tore Ahlbäck, 261-74. Åbo: The Donner Institute. <https://doi.org/10.30674/scripta.67215>
- Schjødt, Jens Peter. 1995. "Odin på træet: Initiation eller ofring." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 27: 5-20. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i27.5270>
- Schjødt, Jens Peter. 1999a. *Det førkristne Norden: Religion og mytologi*. København: Spektrum.
- Schjødt, Jens Peter. 1999b. "Typological and Genetic Comparisons: Implications and Perspectives." I *Comparative Studies in History of Religions*, udgivet af Erik Reenberg Sand og Jørgen Podemann Sørensen, 121-30. København: Museum Tusulanum Press.
- Schjødt, Jens Peter. 2017. "Pre-Christian Religions of the North and the Need For Comparativism: Reflections on Why, How, and with What We Can Compare." I *Old Norse Mythology – Comparative Perspectives*, udgivet af Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell og Jens Peter Schjødt, 3-27. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Srinivasan, Doris Meth. 1997. *Many Heads, Arms and Eyes: Origin, Meaning and Form of Multiplicity in Indian Art*. Leiden: Brill.
- Tull, Herman W. 1989. *The Vedic Origins of Karma: Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*. Albany N.Y.: State University of New York Press.
- Tuxen, Poul. 1953. *De Ældste Upanishader*. København: Gyldendalske boghandel nordisk forlag.
- Witzel, E. J. Michael. 2012. *The Origin of the World's Mythologies*. New York: Oxford University Press.

Witzel, Michael. 2017. "Ymir in India, China – and Beyond". I *Old Norse Mythology – Comparative Perspectives*, udgivet af Pernille Hermann, Stephen A. Mitchell og Jens Peter Schjødt, 363-80. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.