

At løfte himlen, forene sig med solen og sætte pottemagerskiven i gang

Transmytologisk redundans i en ægyptisk fest

JØRGEN PODEMANN SØRENSEN

SUMMARY: Rituals are often redundant sequences repeating important themes, e.g. a key mythological event, very much as a refrain. This mythological redundancy may, however, also consist in analogous, but narratively unconnected mythical events, e.g. killing a dragon – stabilizing the earth – civilizing the country. A good example of this transmythological redundancy is an ancient Egyptian festival of Khnum in Esna. All festivals are, with an expression borrowed from C.J. Bleeker, ‘enactments of religious renewal.’ In the Esna festival three mythological motifs are juxtaposed and united to perform this renewal: the creative act of Shu, who lifted the sky from the earth, Khnum’s creation of all beings on his throwing table, and the mythological, exemplar birth of the royal child. When Khnum is eventually carried in procession outside the temple and the festival becomes public, there is a ritual sequence to ‘establish the potter’s wheel in the belly of all females.’ The universal (transmythologically expressed) idea of creation and renewal is thus given specific significance in human and animal reproduction, and the festival ends in informal celebration. Torches are kept burning till dawn.

RESUMÉ: Ritualer indeholder ofte gentagelser af vigtige temaer, fx en mytologisk begivenhed, omtrent som et omkvæd i en sang. En sådan mytologisk redundans kan imidlertid også bestå i en kæde af analoge, men narrativt uforbundne mytiske begivenheder, fx dragedrab – stabilisering af jorden – civilisering af landet. Et godt eksempel på en sådan transmytologisk redundans er en gammel ægyptisk fest for Khnum i Esna. Alle fester er, med C.J. Bleekers udtryk, ‘enactments of religious renewal’. Ved festen i Esna sammenstilles tre mytologiske motiver for at gennemføre fornyelsen: Shus skabende handling, hvor han løftede himlen op fra jorden, Khnums skabelse af alle væsener på sin pottemagerskive og kongebarnets mytologiske, forbilledlige fødsel. Når Khnum til sidst bæres i procession uden for templet og festen bliver offentlig, optræder der en rituel

sekvens der skal 'anbringe pottemagerskiven i alle hun-væseners mave.' Den univervelle (transmytologisk udtrykte) skabelses- og fornyelsestanke gives altså sin specifikke betydning i menneskers og dyrs reproduktion, og festen munder ud i uformel festivitas i fakkelskær, lige til den lyse morgen.

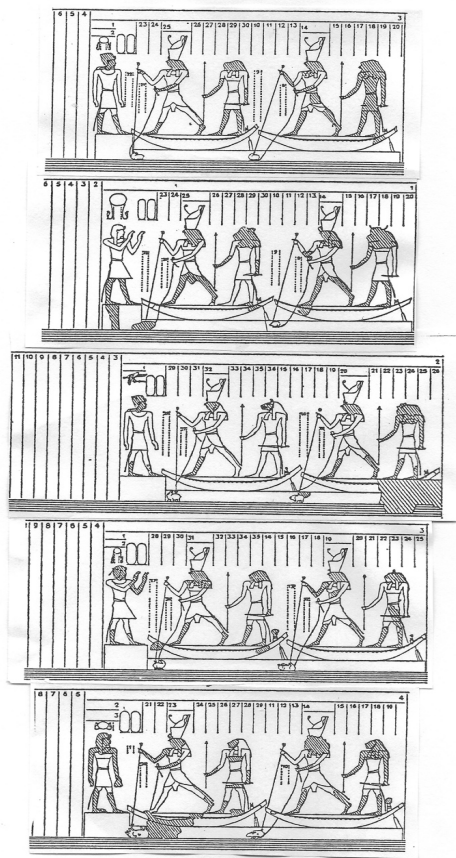
KEYWORDS: *Ritual drama; transmythological redundancy; festivals; Esna*

For mange år siden opfandt jeg, i et forsøg på at henlede publikums opmærksomhed på et ofte forekommende træk i ritualtekster, udtrykket *transmytologisk redundans*.¹ På en eller anden måde signalerer det udtryk, at nu skal man spidse ører, og jeg betragter det som en succes, at det senere blev brugt til at skræmme de førsteårsstuderende. Men hvad er det, *transmytologisk redundans* betegner? Redundans er jo både strukturalistisk og kommunikationsteoretisk jargon og betegner en slags kommunikativt overskud, hvor det samme udtrykkes flere gange, gerne på forskellige måder. Det kan være nytigt, hvis kommunikationen fx er udfordret af støj eller andre forhindringer, og selv en almindelig samtale vil ofte indeholde en vis redundans; man kredser om det allerede sagte og giver det måske snart en bredere, snart en mere specifik formulering. I strukturelle analyser fx af fortællinger vil man netop fokusere på mønstre, der optræder mange gange, men i varierende form. På den måde kan man bedre forstå det verdensbillede, fortællingen fremstiller og opererer i. Også musik og sang er redundante kunstarter: Der gennemspilles et tema i forskellige variationer og kontekster, eller der er et tilbagevendende omkvæd; begge dele tjener til at fastholde enhed og sammenhæng i det fremførte, ligesom fortællingens redundans fastholder og demonstrerer dens verdensbillede.

Men ikke mindst forekommer redundans i ritualer. Det kan være ligefremme gentagelser, som i kristne kirkers såkaldte *litani*, hvor den græske sætning *kyrie eleison*, 'herre, forbarm dig' gentages, evt. vekslende med *Christe eleison*, *Christe audi nos* o.l, i kortere eller længere sekvenser. Det kan også være ganske stereotype gentagelser, der samtidig betegner en progression. Et skoleeksempel på dette sidste er første akt af den ægyptiske sejrsfest for Horus, som vi kender fra det store tempel i Edfu. Her gentages Horus' mytiske sejr over Seth, der i skikkelse af en flodhest har forsøgt at kæntré Horus' båd. I fem næsten ens scener rammer Horus flodhesten to gange med sin harpun, hver gang et nyt sted på kroppen, og harpunerne er i den ledsagende tekst nummereret fra 1-10. Der er altså helt principielt en progression i ritualet, som det fremstilles på tempelmuren; men redundansen, temaet, der gennemspilles igen og igen, er også meget tydeligt. Ligesom i det kristne *litani* tjener gentagelsen til at give noget helt basalt og nukleart en udstrækning i tid, en rituel substans. I *litani*et er det bønnens afmagt og mulighed, i kultdramaet fra Edfu er det den mytiske begivenhed, der har grundlagt Ægypten: Horus' sejr over Seth.

¹ Jf. Sørensen 1988, 73-79, hvor begrebet især diskuteres i forhold til synkretistiske trylleformler.

I sejrfeften for Horus kan vi således tale om *mytologisk redundans*, for den samme mytiske begivenhed gentages med små variationer 10 gange i første akt, og den er også fast tilbehør i resten af kultdramaet, dog med større variationer. *Transmytologisk redundans* er det tilfælde, hvor ritualet gentager og påberåber sig ikke én og samme mytiske begivenhed, men flere narrativt uforbundne mytiske begivenheder, der dog samtidig er variationer over ritualets tema. Et godt eksempel, som vil være mange læsere bekendt, er Indrahymnen i Rigveda II, 12, der må tænkes reciteret ved somapresningen.² Som det er velkendt, identificeres somapresningen med Indras drab på slangen *Vṛtra*, som blokerede floderne og skabte tørke i landet. To gange, i str. 6 og 14, knytter hymnen an til den rituelle situation, og to gange nævnes drabet på slangen (str. 3 og 11).



Af Sejrsfesten for Horus i Edfu-templet.

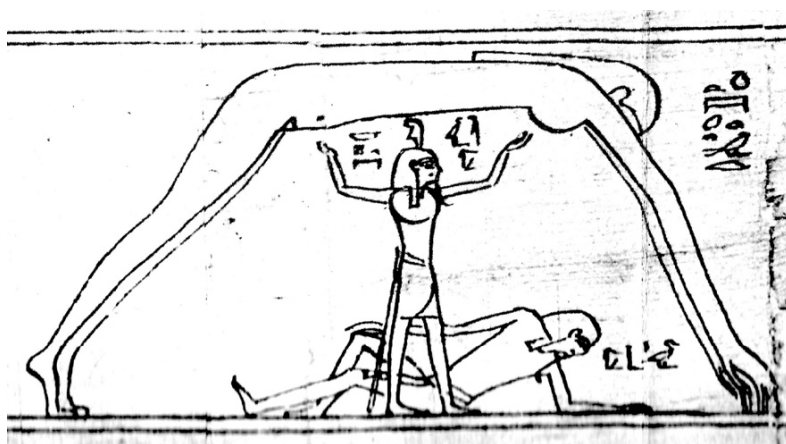
1. akt, scene 1-5.

Men hymnen påberåber sig også flere andre mytiske begivenheder, der på meget tilsvarende måde er ordnende og skabende, og hvor Indra også spiller rollen som den der besejrer den rette ordens dæmoniske fjender: Han fæstnede den vaklende jord og bragte de vilde bjerge til ro (str. 2), han drev kørerne ud af (kvægtyven) *Valas* hule (str. 3), han fandt *Shambara* (en dæmon, der havde gemt sig i bjergene, str. 11), han nedstyrtede dæmonen *Rauhina*, som var på vej mod himmelen (str. 12). Også disse mytiske begivenheder må altså tænkes at ske fyldt på ny ved somapresningen, selvom de ikke er narrativt forbundne med drabet på *Vṛtra*. På den måde får somapresningen en mere universel betydning som en skabende og civiliserende akt, der fornyer den orden, som Indra lagde grunden til med sine heltetegninger. Påberåbelsen af analoge mytiske begivenheder udgør således en redundans, der både tegner et verdensbillede og giver det basale og nucleare substans. Men eftersom redundansen går på kryds og tværs af mytologiske narrativer, kalder vi den altså transmytologisk.

² En ældre dansk overs. i Fenger 1919, 43-45; en lidt udførligere analyse har jeg givet i Sørensen 2012, 87-90.

I Indrahymnen – og i mange andre hymner – optræder den transmytologiske redundans i den enkelte tekst, knyttet som mytologiske forbilleder til den enkelte ritualhandling. Men begrebet er mindst lige så relevant i studiet af fester, der jo netop ofte er sammensatte og forener mange planer og mange deltagere i en bestemt tid. En fest inddrager principielt alt og alle, der er med, i en universel fornyelse, og når det skal formuleres, er transmytologisk redundans et fortræffeligt virkemiddel.

I det følgende skal jeg forsøge at vise dette i et eksempel fra det yngste store ægyptiske tempel, *Khnum*- og *Neith*-templet i Esna, 64 km syd for det gamle Ægyptens religiøse hovedstad Theben (Luxor). *Khnum* var en skabergud, der udover i Esna især dyrkedes på øen Elephantine ved Aswan. Han fremstilles oftest med vædderhoved, og hans faste attribut er den pottemagerskive, hvorpå han skabte og formede guder, konger, mennesker og dyr og gav liv til alt. Han tænktes også at virke i naturen, som den der former og giver liv til alle væsener. *Neith* var en gudinde der var knyttet til Sais i Nildeltaet og i reglen fremstilles med Nedreægyptens krone. Man forbandt hende både med urhavet og med oversvømmelsen, men hun gjaldt også som solgudens moder og i det hele taget som en urmoder. I Esna var en af hendes forvandlingsformer



Shu løfter himmelgudinden Nut op fra Jordguden Geb. Fra Khonsureneps mytologiske papyrus (Piankoff 1957, no. 11) jf. Sørensen (2013, 196 (fig. 69).

den kæmpemæssige Nil-aborre (*Lates Niloticus*, en fisk på 2 m). Templet er bygget i ptolemæertiden; men den velbevarede søjlehal er dekoreret med ritualscener og indskrifter i det romerske kejserdømmes tid. Kejsers Claudius (41-54 e.v.t.), men også en række senere kejsere, er nævnt i indskrifterne. De mange kæmpemæssige søjler i et ægyptisk tempels søjlehal er normalt dekoreret med ritualscener og korte indskrifter; men i Esna dominerer indskrifterne, og det har betydet, at vi nu i en rimeligt sikker rækkefølge kender ritualteksterne til en vigtig fest for den ene af templets hovedgudomme, vædderguden *Khnum*. Ingen anden ægyptisk fest er så veldokumenteret med både beskrivende programtekster og fremsagte tekster (Hallof 2011).

Festens navn er 'At løfte himlen' (*Chj pt*). Det refererer naturligvis til den ægyptiske kosmogoni, hvor Geb og Nut, jord og himmel, er forenet i et tæt favntag, men Shu, deres far, løfter himmelgudinden op fra jordguden, således at liv kan udfoldes mellem himmel og jord. Men ligesom alle guder, man ofrede til, fik overrakt Horusøjet, sådan kunne andre guder også indsættes i rollen som den mytiske himmel-løfter, den der for alvor gjorde livet mellem jord og himmel muligt. I templet i Edfu fejrede man omtrent samtidig en fest med samme navn for guden Ptah, og i Theben var der allerede i Ny Rige en sådan fest med Amon som midtpunkt.³ I Esna fejredes festen på én dag, den første i den tredje vintermåned (1. Phamenoth). I Edfu og Theben begyndte den lidt før og varede et par dage. Men i Esna er den altså helt anderledes rigt dokumenteret.

Morgenriter

Festforløbet falder i fire afsnit.⁴ I løbet af morgenen, kl. 6 – 8, sker der en sakralisering af gudens bolig. Kongen er principielt kommet til stede⁵ og ofrer til Khnum og den kreds af guder, der er tilknyttet Khnum og hans tempel. De guder, der ofres til, anråbes i lange, litani-agtige tekster. Fire og en halv søjle fylder disse offerlitanier. Samtidig brændes der masser af røgelse, så templet kan fyldes med gudeduft. Alt sammen understreger det, at guderne er levende og tilstedeværende. I den situation vækkes Khnum med en morgensang, der anråber ham i alle hans former med ordene: 'Vågn herligt op!' To gange kaldes han Shu; himmelløftelsen nævnes ikke direkte, men han tiltales som 'Shu, livets pust i altings indre' (249,4). Ved at løfte himmelen blev Shu jo den, der skabte et luftrum og et livsrum mellem himmel og jord. Til sidst anråbes Khnum sammen med sin gemalinde Menhit, og det slås fast, at kongen, Res søn, er kommet til stede. Sangen munder ud i en bøn om at bevare kongen. Derpå følger en lang morgenhymne til Khnum, først som menneskekroppens skaber og former, med en poetisk gennemgang af kvinders og mænds anatomi og kropsfunktioner, dernæst som den universelle skaber af hele naturen med alle dens herligheder, og endelig som den gud, i hvem andre store guder kommer til udtryk: Re, Shu, Osiris og Geb, og som også selv viser sig i en række skabende og opretholdende former.⁶ Allerede her mærker vi, hvor ombyttelige ægyptiske guder og deres bedrifter og funktioner i grunden er. Faktisk er også alle festens rituelle hovedtemaer nu slået an: Gudens nærvær, Shus skabende handling, Khnum som skaber og former, kongens velgående. Kortere hymner til gemalinden Menhit og til templets anden hovedguddom, gudinden Neith, afslutter festens første del

³ Sammenhænge med de nævnte fester i Edfu og Theben diskuteres udførligere i *Esna V*, p. 74-76.

⁴ Jeg følger hele vejen den rækkefølge og inddeling, som Sauneron har foreslået i *Esna V*, p. 79 og begrundet i hele sin gennemgang på de følgende sider. Ritualeksternes rækkefølge fremgår med få undtagelser klart i templet.

⁵ I ægyptiske templer var det principielt altid kongen (*in casu* kejser Domitian), der udførte ritualerne og afbildedes på tempelreliéfferne, ofrende og tilbedende. I praksis måtte naturligvis lokale præster officiere i kulten.

⁶ Khnums identifikation med disse guder kendes også fra tidligere tider, jf. Bonnet 1971, 128.

.Forening med solen

Festens anden og længste del foregik fra kl. 8 – 15. Sauneron (Esna V, p. 121) har givet denne del af forløbet overskriften *L'union au disque*, 'Forening med solskiven,' på ægyptisk *hnm jtn*. Denne ritualtitel optræder i den tekst, der opridser programmet for denne del af festen.⁷ Her fremgår det mere konkret, at guden (i skikkelse af en mindre statue) skal ud på en procession i byens gader i sit bærbare naos. I templet skal han imidlertid (før og efter processionen) stå i en såkaldt kiosk, en åben træbygning, foran indgangen til søjlehallen, og her foregik de riter, indskrifterne beskriver nøjere. Man skal stille hans pottemagerskive op med den allerstørste omhu og påpasselighed, for på den har han jo skabt og indrettet verden. Og under den åbne kiosks tag står guden nu, hedder det, under himlen i urtiden (*zp tpj*, 'første gang'):

Nu står hans *ka* under den kiosk, der bærer hans navn,
Nu er han under himmelen for allerførste gang:
Shu og Tefnut⁸ er under den til evig tid
I denne hans skikkelse af Huh.⁹

Dette er en egentlig dramatisk repræsentation af Shus skabende handling, dvs. der insisteres på, at dette er situationen: livsrummet mellem himmel og jord er netop blevet etableret.

Der er altså i dette afsnit hele tre generelle (mytologisk-kosmologiske) forståelser af ritualet i spil: forening med solskiven, opstilling af skabergudens pottemagerskive og den begivenhed, som festen har sit navn efter: opløftelsen af himlen. Men hvad er i grunden forening med solskiven? Den umiddelbart følgende tekst giver faktisk et fingerpeg:

Fra himmelhvelvet kommer hans *ba* over hans jordiske billede,
Og hans majestæt stiger ned og tager bolig i hans statue
For at grundlægge dette land.
Her er han, i færd med at forme mennesker og frembringe alle ting.¹⁰

Guden tænkes altså at tage bolig i sin statue,¹¹ gøre den levende og således genoptage sin ordnende og skabende virksomhed ved pottemagerskiven. Sauneron (Esna V, 122-26) peger på at *hnm jtn*, forening med solskiven, også forekom som ritual i templerne i Edfu og Dendera og sandsynligvis flere steder. Tanken var at solens stråler skulle

⁷ Esna 284,1-6, overs. Esna V, p. 127. Her opregnes først, i form af ritualtitler (infinitiv med agens) hvad forskellige præster skal gøre og dernæst hvad guden skal: forene sig med solskiven. Det kan da, som Sauneron forestiller sig, gælde som en helhedsforståelse af afsnittet.

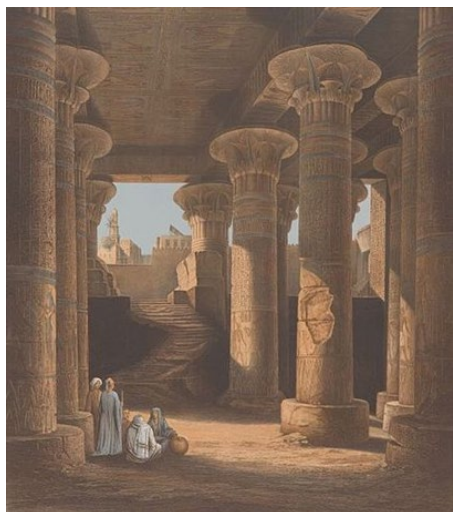
⁸ I klassisk ægyptisk mytologi er det kun Shu, der løfter himlen op fra jorden; men i Esna var man optaget af den tanke, at den skabende guddom har en mandlig og en kvindelig side (svarende til templets to hovedguddomme Khnum og Neith). Derfor indarbejdes også Shus søster Tefnut her i det mytologiske forbillede for ritualet.

⁹ Esna 284, 4; jf. Esna V, p. 127.

¹⁰ Esna 284, 5-6; jf. Esna V, p. 128.

¹¹ Tanken om at guden bliver nærværende i sin kultstatue er tydelig allerede i Ny Riges daglige tempelritual (jf. bemærkninger og henvisninger i det følgende). At gudens *ba* tænkes at nedstige i sit billede i templet, kender vi fra Ptolemæertiden, jf. Sørensen 2017, 367-370.

levendegøre gudestatuen. Det kunne ske i åbne helligdomme på templerne tag eller i tempelrum uden tag; i Esna skete det sandsynligvis under processionen. Efter en lang række ofre, bl.a. af blomstergrene, buketter, papyrus og lotus læses Apophisbogen og Bogen om mundåbning.¹² Derefter åbenbares guden – dvs. gudestatuen, der hidtil har



Et kig gennem søjlehallen i Esna. LD, Abth. I, BL. 98

været skjult, afsløres for publikum og nås samtidig af solens livgivende stråler. Apophisbogens besværgelser bekæmper uvejrsdæmonen Apophis, som hindrer solens færd over himlen, og Mundåbningsritualet giver liv til statuer og mumier. Begge dele giver god mening i sammenhængen, hvor gudens statue netop skal levendegøres af solen. Ved gudens levende tilsynkomst fremføres to glædeshymer, en kort til Khnum og en meget lang til Neith. Der tilføjes tre litaniagtige tekster. Den første har det gentagne tema 'Hvor dit ansigt er herligt (*nfr*)...' efterfulgt af udtryk for Khnum som skaber og opretholder ligesom i morgenhymnen; den anden har temaet 'Frygt Khnum...' og hen-

vender sig til himlens og jordens beboere med talrige grunde til at frygte Khnum; den tredje er en hymne til skaberguden, hvor hver linje indledes med 'O Skaber'. Det er skaberguden, der nu er kommet til verden. Hymnen glider over i et lille resumé af skaberværket: Himlen er løftet, jorden er indrettet, guder, mennesker og dyr af alle slags har taget form på pottemagerskiven, og ikke mindst en konge, der kan herske over Ægypten og de undertvungne lande. Det hele munder ud i en bøn om at være den regerende konge nådig: Autokrator Caesar, Res søn, kronernes herre, Domitian.

Den kongelige fødsel

Det der siges om kongen, leder over til det følgende afsnit, der må være begyndt ca. kl. 15. Tanken om skabelse og grundlæggelse forbindes i Ægypten næsten altid med en statstanke, hvor kongen både er den der kultisk fornyer og vedligeholder grundlæggelsen og den der i sin regering bringer skabelsens hele rationale til fuld udfoldelse. Derfor er det helt naturligt og i overensstemmelse med den mest centrale ægyptiske tradition at festen fra skaberguden, der kommer til verden, går over til temaet: Kongen kommer til verden. Tilmed har netop Khnum en særlig rolle i forbindelse med

¹² Det må sikkert dreje sig om korte versioner eller udvalgte afsnit. Den Apophisbog vi kender (jf. Faulkner 1933) fylder i oversættelse (fx Sander-Hansen 1953, 90-120) ca. 30 sider, Mundåbningsritualet (Otto 1960) i sin helhed ca. 50 sider (fx Goyon 1972, 108-182).

kongebørns fødsel. I flere af Ny Riges templer er der rum, dekoreret med en billedserie og tekster, der skildrer kongebørns underfulde tilblivelse: Først kommer guden (i Theben Amon) til dronningen i skikkelse af hendes lovformelige gemal, kongen. De forenes i elskov, og Khnum får til opgave på sin pottemagerskive at forme det guddommelige kongebarn, der nu er undfanget. Siden fødes barnet, det anerkendes af faderen og udnævnes til tronarving. Særlig kendt er fremstillingerne af dette i billeder og tekst i Hatshepsuts tempel i Deir el-Bahari og i Luxor-templet.¹³ I Ptolemæertidens store tempelkomplekser bygger man hele små templer med et meget lignende billedprogram, men nu kredsende om gudebarnets fødsel, fx gudinden Hathors søn Ihi i Dendera. Man kalder disse små templer fødselshuse eller *mammisi*.¹⁴ Men i Esna, hvor netop Khnum og hans pottemagerskive er centrale, indgår temaet med en vis selvfølgelighed i gudens store fest i selve hovedtemplet. Her er der ikke et stort billedprogram som i fødselskapeller og *mammisi*, men til gengæld masser af tekst. Heri indgår hele 11 hymner til Khnum, som vi nok må forestille os blev fremført ind imellem de øvrige tekster. Ellers er teksterne i dette afsnit gudernes tale: Først taler Khnum til kongen, som han skaber på sin pottemagerskive. Han indgyder ham liv og lover ham støtte, og kongen svarer med en tekst, der næsten er en lille hymne til Khnum og hans gemalinde Menhit, og hun taler så til Khnum. Den næste der taler til kongen, er templets anden hovedguddom, gudinden Neith, der begynder med at præsentere sig: 'Jeg er Neith', Det gør også alle de guddomme (med undtagelse af Osiris), der taler til kongen i det følgende: 'Jeg er Nebtu ...', 'Jeg er Isis ...', 'Jeg er Thoth ...' Denne selvpræsentation afspejler sikkert den dramatiske form; det var et ord-drama, der udspandt sig ved denne fest,¹⁵ ikke et udstyrsstykke med illuderende kostumer og gestus, men guddommelig tale med indflettede hymner. Man må tænke sig sætningen 'Jeg er Isis' som en festlig epifani: pludselig er gudinden virkelig til stede.¹⁶ Og når Khnum som den sidste af guderne igen taler til kongen, er det med ordene: 'Jeg er din vejleder ... (Esna 310,28), altså igen en dramatisk epifani, hvor al den livgivende beskyttelse, Khnum lover kongen, sker fyldest her og nu. Kejser Domitian nævnes ikke, for mens næsten alt andet så at sige rutinemæssigt udmunder i den regerende konge, så er det ur-kongen, hans mytiske forbillede, der nu er født og stillet under de talende guders

¹³ En kort, principiel fremstilling af dette stof findes i Assmann 1991, 141-144. Udførligt i Brunner 1964. Teksten fra Deir el-Bahari i Urk. IV, 216-234, oversat i Sethe 1914, 100-109

¹⁴ Champollions gamle, ikke ganske rigtige transskription af et ægyptisk ord, som er blevet stående som betegnelse for disse bygninger. Om deres indretning og funktion, jf. i alm. Daumas 1958

¹⁵ Jf. Esna V, p. 191: 'der udspiller sig ret beset ingen handling her; *alt er verbalt ...*' Sauneron henviser her også til Fairmans (1954, 194) fine karakteristik af den 'dramatiske' form i ægyptiske ritualer som stereotyp og stillestående set med vore moderne øjne, men med ægypterens religiøse baggrund "real, dramatic, exciting and intensely significant".

¹⁶ Selvpræsentationen er formentlig en meget gammel rituel form. Tidlige eksempler finder vi i den såkaldte Shu-teologi i Sarkofagteksterne (kap. 75-83, cf. Sørensen 2013, 98-115). I det daglige tempelritual (Ny Rige og senere) møder vi fx 'Jeg er Thoth ...' (ibid. 155). Førstepersons-epifanien lever videre i den græske Isis-aretalogi, jf. Bergman 1968. En Isis-aretalogi i oversættelse, jf. *Gads religionshistoriske tekster* (1984, 310-11)

beskyttelse.¹⁷ Helt principielt kommer dette også Domitian til gode, men at nævne det ville næsten være at slå skår i fornyelsens eviggyldighed.

Aftenriter

I Ægypten var skabelse ikke kun noget noget, der skete i urtiden, som man på ægyptisk blot kalder 'første gang' (*zp tpj*). Skabelsen gentoges gang på gang i kulten, og den fortsatte også som en rytme i naturen: Hver Niloversvømmelse og hver solopgang var en ny skabelse, og ligeledes hver fødsel og hver spire. Og når det gjaldt fødsel, var Khnum jo direkte involveret, som vi allerede har set. Mens gentagelsen af urtidens helt fundamentale skabelse var noget, der foregik inde i templet, i nogle tilfælde endda i sanktuariets urmørke, så var skabelsens forlængelse ud i natur og menneskeliv et anliggende for processioner, hvor gudestatuen forlod templet og blev båret rundt i byen, ofte i en båd. På den måde kunne man sprede og udmønte den fornyelse og velsignelse, templets ritualer havde skabt. Den sidste del af festen er kort dokumenteret, men vi forstår, at gudestatuen på ny skulle på en procession i byens gader. Når den gjorde holdt, skulle pottemagerskiven igen stilles op, der skulle ofres, og der skulle opløftes fryderåb, så høje som himlen, både i templet og i byen. Ved tilbagekomsten til templet skulle renselsesriter udføres. I løbet af processionen var der en rite, der skulle 'etablere pottemagerskiven i alle hun-væseners mave'. Den tilhørende ritualtekst (320,21) anråber Khnum om at anbringe pottemagerskivens skabende funktion i de indre kvindelige organer og give liv og vækst til fostrene, beskytte dem i moders liv og sørge for nedkomst i rette tid. Og alle byens guder bedes om at sørge for masser af fødsler og forsyne landet og dets konge, elsket af Khnum, med nye unge generationer.¹⁸

Den sidste ritualtekst (319, 13-21) er en hymne til Khnum som den store skaber og livgiver, kongens fader og beskytter; den munder ud i en bøn om altid at sikre kongen arvinger, der kan tage vare på landets tarv. Af programteksten (319, 13) fremgik det, at der nu hvor mørket faldt på, skulle tændes fakler, der skulle brænde til den lyse morgen. Det tillader vel den slutning, at festen – efter fryderåb og universel livsfornyelse – fortsatte under mindre rituelle former.

Mytologi og festtema

Universel fornyelse, navnlig fornyelse af liv og af alt levende, er altså det helt centrale anliggende i denne fest. En ny begyndelse er vel i virkeligheden altid et hovedanliggende i religiøse fester og højtider; i oldtidens Ægypten er dette meget tydeligt,¹⁹ og

¹⁷ Sauneron, *Eсна V*, p. 192, ser dette som fundamentalt forskelligt fra den historisk forankrede fødselslegende, der kommer til udtryk i tidligere *mammisi*'er.

¹⁸ En programtekst (*Eсна V*, 237 – 321,25) som er sprogligt og ortografisk meget dunkel, taler om at bekrænse en gravid kvinde. Det kunne være en ritualhandling, der foregik i tilknytning til recitationen af denne tekst.

¹⁹ Bleeker (1967) gav sin bog om ægyptiske fester undertitlen *Enactments of Religious Renewal*.

allerede den gængse betegnelse for den mytiske urtid, *zp tpj*, 'første gang', lover jo så at sige den ene nye begyndelse efter den anden. Herudover kan fester selvfølgelig have deres accenter og deres særlige kontekst. Endnu et træk, der kendetegner ikke blot ægyptiske religiøse fester, men i det hele taget ægyptisk kult, er tanken om gudens eller gudernes nærvær. Vi har allerede berørt emnet i forbindelse med udtrykket *hnm jtn*, 'forening med solen,' der netop betegnede at gudestatuen blev levende i sollyset. I det daglige tempelritual,²⁰ som synes at have haft en i det store og hele forbløffende fast form i alle Ægyptens templer fra Ny Rige og helt op i Ptolemæertiden, er tanken om at guden bliver nærværende i kultstatuen meget fremtrædende, ja, man kan ligefrem se ritualets hovedformål heri.²¹ Den røgelse, der anvendes i ritualets begyndelse, udnævnes til gudens duft,²² og der tales om gudens sved og gudens dugg (kap. 12, 14 og 35), altså om livsytringer, der viser, at statuen er blevet levende. Flere gange (kap. 9, 10 og 25) siger præsten til guden: 'Din herlighed (*nfrw*) skal tilhøre dig'. Ordet *nfrw*, der her er oversat som 'herlighed' kan faktisk konkret betegne en statue, hvori guden er nærværende. Fx hedder det i *Ikhernofrets* berømte indskrift om Osirisritualerne i Abydos: 'Jeg lod ham (Osiris) stige ombord i den store båd. Den bar hans herlighed (*nfrw*).'²³ Og udtrykket *wts nfrw*, 'herlighedsbærer' kan ligefrem betegne en processionsbåd, hvori en gudestatue bæres omkring.²⁴ Adjektivet *nfr* oversatte man tidligere som 'god' eller 'smuk' (og *nfrw* tilsvarende som skønhed), og rigtigt er det at ordet altid har positive konnotationer. Men navnlig i kultisk sammenhæng betegner det et konkret og vitalt nærvær i kød og blod og udtrykker meget godt den ægyptiske forestilling om guddommens levende nærvær i kultstatuen. Tilsvarende, når kongen kaldes *ntr nfr*, er oversættelsen 'den gode gud' ganske misvisende. 'Guden af kød og blod' rammer bedre, for udtrykket skal netop rituelt udnævne kongen til en guddom, der er til stede midt iblandt os.

I Esna arbejdes der meget tydeligt med gudens nærvær. 'Vågn herligt (*nfr*) op!' hedder det allerede fra morgenstunden,²⁵ ligesom i Det daglige Tempelrituals kap. 41 – og begge steder er det ordet *nfr*, der udtrykker gudens nærvær i sammenhæng med gudens opvågnen. I begge tilfælde glider denne morgenhilsen over i udtryk for gudens skabende og opretholdende aktivitet i verden, for tanken er den, at når guden vækkes til live og kommer vitalt til stede i sit tempel og måske endda bæres i procession også uden for templet, så kommer også verden til live og antager den orden, som guden også i urtiden – første gang – gav den. Der består i ægyptisk religion en konti-

²⁰ Moret 1902, dansk overs. i Sørensen 2013, 134-171

²¹ Nogle tyske ægyptologer kalder ligefrem ritualet for 'das Kultbildritual' – fx Altenmüller 1969, 16.

²² Kap. 21, 35 og 36. Det ægyptiske ord for røgelse, *sn-ntr* betyder simpelthen 'gudeduft'.

²³ Schäfer 1904; dansk oversættelse Sørensen 2013, 125

²⁴ Wb. I, 383, jf. også Hannig 1995, 409, der ligefrem foreslår gengivelsen 'Parusie'.

²⁵ Esna V, 87-90 (318, 7-11 + 249, 1-6)

nuitet mellem den skabende gud og den skabte verden, en kontinuitet som det ægyptiske tempel arkitektonisk udtrykker og rituelt varetager.²⁶ Templet er – fra det bælgmørke sanktuariums urmørke til de åbne tempelgårdes våde urlandskaber – et billede af verden i færd med at blive til, verden bag horisonten,²⁷ før solopgang. Når lys kommer ind til gudens kultstatue om morgenen,²⁸ eller når statuen kommer ud i sollyset, til ‘forening med solen’ (*hnm jtn*) bliver den levende, som vi allerede har set, og så får også verden en ny begyndelse.

I festen dominerer to mytologiske udtryk for denne nye begyndelse: Shus himmel-løft og Khnum, der skaber alle levende væsener på sin pottemagerskive. Hertil knytter sig kongebarnets fødsel, *mammisi*-motivet, der også fremstår som en tidløs myte. I de talrige hymner, der reciteres i løbet af festen, er der – ligesom i Indrahymnen i Rigveda II, 12 – mange andre udtryk for guddommelig skabende og ordnende virksomhed, men himmel-løft og pottemagerskive er dramatisk konkret repræsenteret, og også hymneteksterne kredser om dem. *Mammisi*-motivet er tilsvarende dramatisk repræsenteret i de forskellige guders tale (‘Jeg er Neith’, ‘Jeg er Thoth’, ‘Jeg er Isis’ etc.) De tre motiver udgør således en ryggrad i festens mytologi, og sammen med det kosmiske tema ‘forening med solen’ og dets kultiske komplement, gudens nærvær i kultstatuen, udgør de festens transmytologiske redundans. De er alle variationer over det generelle skabelses- og livsfornyelsestema, som på denne måde får et mangfoldigt udtryk.

Konklusion

Den transmytologiske redundans i denne fest er sikkert først og fremmest rituelt tænkt: Jo flere mytiske forbilleder, ritualer stiller an med, jo mere mangfoldigt må det tænkes at virke fornyelse. På den anden side er det jo ubestrideligt en formulering af festens almengyldighed og dermed udtryk for en abstrakt kernetanke i ægyptisk religion: livet fornyes i en stadig reproduktion af ‘første gang’ (*zp tpj*). I virkeligheden er det vel et perspektiv i alle fester og højtider, ikke kun i oldtidens Ægypten, men helt generelt. Hvad der særligt kendetegner den himmel-løftende fest i Esna er den vægt, der ligger på human og animalsk reproduktion. Pottemagerskiven er jo vigtig gennem hele festen som udtryk for skabelsen – og også den fortsatte skabelse, *creatio continua*

²⁶ Med udgangspunkt i det store velbevarede tempel i Edfu og dets rigdom af tekster, der belyser templets funktion, har Ragnhild Finnstad (1985) argumenteret overbevisende for at templet netop må forstås på én gang som et billede af verden under tilblivelse og et udtryk for skaberen. Hun ser også netop morgenriter og hymner som på én gang theofani og skabelse (1985, 99-101). Allerede tidligt i Ny Rige har man i Ægypten formuleret tanken om *creatio continua*, jf. Assman (1983, 114, 234). Den indebærer ikke blot at hver solopgang og al vækst er skabelse i fortsættelse, men også netop denne kontinuitet mellem skaberguden og verden. Skabelse betyder så at sige at guddommen strækker sig ud i verden.

²⁷ Et ægyptisk tempels pylon betegner arkitektonisk horisontbjerget, solopgangens sted.

²⁸ I nogle templer ramte den opgående sols stråler ad templets længdeakse kultstatuen, når døre og naos var åbne. Velkendt er Ramses II's tempel ved Abu Simbel, hvor solen to gange om året (21 februar og 22. oktober) fuldstændig belyser Re-Harakhtes kultstatue i templets inderste. I mange templer måtte morgenritualet dog foregå ved kunstigt lys.

– af levende væsener. Men når guden med sin pottemagerskive til sidst forlader templets højhellige verdensmodel og specialisternes mytologiske omsorg og blander sig med byens folk om aftenen, er der et ritual der skal 'etablere pottemagerskiven i alle hun-væseners mave', dvs. udmønte al skabelsens velsignelse i menneskers og dyrs reproduktion. Det følges op af uformel festivitas i faklernes skær, lige til den lyse morgen. Her, i kontinuiteten mellem den (trans)mytologiske omsorg og det liv, der leves uden for templet, kommer festens særlige accenter til udtryk.

BIBLIOGRAFI

Altenmüller, H.

1969. "Die abydenische Version des Kultbildrituals", *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Kairo* 29, 16-25.

Assmann, Jan

1983 *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie.* *Orbis biblicus et Orientalis* 51, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

1991 *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart: Kohlhammer.

Bergman, Jan

1968 *Ich bin Isis*, *Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum* 3, Uppsala.

Bleeker, C.J.

1967 *Egyptian Festivals. Enactment of Religious Renewal*, Leiden: Brill.

Bonnet, Hans

1971 *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin: de Gruyter.

Brunner, Helmut

1964 *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, *Ägyptologische Abhandlungen* 10, Wiesbaden: Harrassowitz.

Daumas, François

1958 *Les Mammisis des temples égyptiens.*, *Annales de l'Université de Lyon* 32, Paris: Les belles lettres.

Saugneron, Serge

1959 *Esna I*, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale.

Fairman, H.W.

1954 "Worship and Festivals in an Egyptian Temple", *Bulletin of the John Rylands Library* 37, 165-203.

Faulkner, Raymond O.

1933 *The Papyrus Bremner-Rhind*, *Bibliotheca Aegyptiaca* III, Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth.

Fenger, Sven

1919 *Religionshistoriske Tekster*, København: Gyldendal (talrige optryk).

Finnestad, Ragnhild

1985 *Image of the World and Symbol of the Creator*, *Studies in Oriental Religions* 10,

Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Goyon, Jean-Claude

1972 *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris: Editions du Cerf.

Hallof, Jochen

2011 "Esna", in: W. Wendrich, ed., *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles: <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002b2xv3>

Hannig, Rainer

1995 *Grosses Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch*, Mainz: Philip von Zabern.

Moret, Alexandre

1902 *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris: Musée Guimet (repr. Genève 2007).

Otto, Eberhard

1960 *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, *Ägyptologische Abhandlungen* 3, Wiesbaden: Harrassowitz

Piankoff, Alexandre

1957 *Mythological Papyri I-II*, Princeton NJ: Princeton University Press.

Sander-Hansen, C.E.

1953 *Ægyptiske religiøse Tekster*, *Verdensreligionernes hovedværker* 1, Kbh.: Gyldendal.

Sauneron, Serge

1962 *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (= Esna V), Le Caire: Institut français d'archéologie orientale (repr. 2012).

Schäfer, Heinrich

1904 *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III*, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens* 4, Leipzig: J.C. Hinrichs.

Sethe, Kurt

1914 *Urkunden der 18. Dynastie I*, Leipzig: J.C. Hinrichs.

Sørensen, J. Podemann

1988 "Trylleformler og kulturmøde i det senantikke Ægypten", *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 10, 69-79.

2012 "Ritual Texts. Language and Action in Ritual", in John P. Hoffmann, ed., *Understanding Religious Ritual*. London: Routledge.

2013 *Det gamle Ægyptens religiøse litteratur*, Højbjerg: Univers.

2017 "The Real Presence of Osiris", *Religion* 47, 366-377.

FORKORTELSER:

Esna: Sauneron, Serge et al., *Esna I*- Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale 1953-. (flere optryk)

LD: Lepsius, R., *Denkmäler aus Ägypten und Ethiopien*. Abt. I-VI, Berlin 1849-59.

Wb.: Erman, A. & H. Grapow. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache* I-V. Leipzig: J.C. Hinrichs 1926-31 (flere optryk).

*Jørgen Podemann Sørensen, lektor emeritus, mag. art.,
Institut for regionale og tværkulturelle studier, Københavns Universitet*