

Askese inden for hinduisme

Et forsøg på typologisering

MARIANNE C. QVORTRUP FIBIGER

ENGLISH ABSTRACT: *The aim of this article is to put forward a proposal for an extended typology of asceticism within Hinduism, which not only includes the religious virtuosos in the form of a durative ascetism but also the dynamic and iterative asceticism as it is expressed in the āśrama system (stages of life). Thus it is argued that asceticism is a common point of reference for most forms of Hinduism and thus the glue that binds the tradition together.*

DANSK RESUME: *Denne artikels formål er at fremføre et forslag til en udvidet typologisering af askese inden for hinduisme, som ikke kun indbefatter den durative askese repræsenteret ved udstigergrupper, men også den dynamiske og iterative, bl.a. som den kommer til udtryk i āśramasystemet (de fire livsstadier). Således vil der argumenteres for, at askese er et fælles orienteringspunkt for alle former for hinduisme og dermed det kit, som binder traditionen sammen.*

KEYWORDS: *typology of asceticism; system of āśrama; sadhu; guru*

Indledning

Asceticism is a key to understanding the Hindu religions. It was initially a peripheral phenomenon, but was increasingly integrated into the Brahmanic-sanskritic Hindureligion or developed its own religious communities, which kept producing reform impulses (Michaels 2004, 315).

“Asketisme er nøglen til at forstå hindureligioner”. Så tydeligt udtrykker Axel Michaels askesens betydning inden for den svært definerbare og mangetydige tradition, som går under betegnelsen hinduisme. Axel Michaels fremfører dog først dette udsagn langt inde i sin udmærkede indføring i hinduisme (*Der Hinduismus: Geschichte*

und Gegenwart)¹ fra 1998, nemlig i bogens sidste kapitel, hvor han kobler askese mere snævert til de religiøse virtuose udstigergrupper,² som religionshistorisk opstod som reformbevægelser i den indiske aksetid fra omkring 500 fvt. inklusiv buddhisme og jainisme.

Det, der adskilte de hinduistiske reformbevægelser fra buddhisme og jainisme, var, at de ikke gjorde fuldstændigt op med den dengang etablerede brahminske ritualiserede offerreligion, men i stedet refortolkede traditionens overordnede offerideologi bl.a. ved at internalisere offeret. Dvs. at de gik fra en transitiv til en reflektiv offertanke.

Det var dog især i den indiske middelalder, at mange af de meget forskellige hinduistiske asketgrupper, som også er repræsenteret i Indien dag, etablerede sig med hver sin grundlægger som omdrejningspunkt og de deraf følgende forskellige kendetegn og ideologier.³ Disse kan dog ifølge Michaels indplaceres i det samme overordnede analytiske skema, som al anden hinduistisk praksis kan, hvilket derfor også inkluderer lægfolks-praksis: den ritualistiske, den tilbedende (devotionalistiske), den mystisk-spirituelle og den heroiske (Michaels 2004, 23). Det er, hvad Michaels kalder en 'identifikatorisk habitus', og som, sammen med ideen om en fælles genealogi og frelsesideologi, der kredser om udødelighed, danner fundamentet for, hvad Michaels vil betegne som hindureligion (ibid., 5-6).

Axel Michaels skaber således en analytisk ramme for at forstå hinduisme i dens mange former og for at kunne finde fællestræk i denne mangfoldighed. Og her anser han som nævnt askese for omdrejningspunktet. Men han fører, i denne artikels optik, ikke argumentet til ende, idet han primært forbinder askese med udstigeren og den durative askeseform og ikke med den dynamiske og iterative lægfolksreligion. Der mangler således et argument for at bringe disse to tilsyneladende forskellige, men dog relaterede eller måske snarere interrelaterede niveauer sammen, hvis hans argument skal holde. Det er denne artikels ambition at bidrage hertil og dermed at føre Axel Michaels argument til ende.

Artiklens formål er derved at fremføre et forslag til en udvidet typologisering af askese inden for hinduisme, som ikke kun indbefatter den durative askese, men også den dynamiske og iterative, som hver på sin måde kommer til udtryk i henholdsvis

¹ Bogen blev siden oversat til engelsk i 2004, og det er den jeg i det følgende vil henvise til.

² Sloterdijk 2009 bruger begrebet udstigere om de religiøse virtuoser for netop at understrege, at personen stiger ud af samfundet og dermed ophæver sin tidligere samfundsbetingede rolle og funktion.

³ Der er stort antal; men den mest kendte er nok Aghorierne, som lever på kremationspladser, spiser af kranieskaller og spiser 'uren' føde, og som kan siges at have en meget ekstrovert praksisform, idet målet er at blive en *jivanmukhta*, 'en levende opløst'. Af andre kan nævnes: *Nāgāerne*, nøgne krigerasketer; *Daṇḍierne*, som er vandreasketer; *Goraknāthierne*, som er efterfølgere af *Goraknāth* og tilbedere af *Bhairava* (*Śiva* i sin mest destruktive form); *Nimbārkiere*, efterfølgere af *Nimbārka* og tilbedere af *Rādhā-Kṛṣṇa* – og ikke mindst deres indbyrdes forhold. Alle disse asketgrupper er grundlagt imellem det 9. og det 18. årh., og de er alle repræsenteret ved de store pilgrimsbegivenheder såsom *Kumbh Melā*, der foregår hvert tredje år. Det er bl.a. også hos disse grupper, at flere forskellige betegnelser for en asket kommer i spil, såsom en *saṃnyāsin* og en *yogi* (som er sanskrittermer) og en *bābā* eller en *sādhu* (som er hinditermer).

āśramasystemet (livsstadier) og i varṇāśramadharmabegrebet (den relative moral/etik relateret til sociale klasse og livsstadium underforstået køn), men også i den rituelle praksis, og som samlet kan betegnes som 'enhver ting til sin tids'-askese.

Artiklen vil som udgangspunkt støtte sig til den brede forståelse af askese i ordets oprindelige græske betydning, *askēsis*, 'øvelse eller træning', og som i en religiøs kontekst knytter sig til selvdisciplin og afholdenhed for at opnå et højere spirituelt gode;⁴ men den vil samtidig knytte denne brede definition til en mere kulturspecifik udtryksform, hvilket āśramasystemet og varṇāśramadharmabegrebet er eksempler på.

Askese kan altså både betegne et generelt fænomen, og, som Gavin Flood udtrykker det, en specifik form for adfærd, der intertekstualiserer eller indlejrer en specifik tradition i kroppen. Således indskriver aktøren sig i en bestemt kollektiv hukommelse og bliver samtidig også en bærer af samme (Flood 2004, 7-8). Og netop derfor vil en analyse af askese inden for hinduisme både kunne udsige noget specifikt om askesens betydning for netop denne tradition, og forhåbentlig også bidrage til en bredere religionsfænomenologisk analyse og ikke mindst diskussion af askesens placering i religion. Og om det passer, sådan som Patrick Olivelle meget billedligt udtrykker det:

The ascetic, like the basketball or the football player, is doing something that deep down we all would like to do but do not have the courage to do. We do the next best thing; we become cheerleaders, internalizing and extolling the value and the heroism of what is done on the playing field or in the penance grove. Couch-bound though we are, deep down there is a bit of the athlete and the ascetic in each of us (Olivelle 2006, 40).

Āśrama-systemet

Āśrama-systemet opstod ifølge Patrick Olivelle (1993, 4) i den indiske aksetid,⁵ og som ifølge ham enten blev dannet for at skabe plads inden for det brahminske system til ideologier og livsformer, som ellers udfordrede mange af dets centrale doktriner og værdier; eller også har det været udløst af visse asketgruppers klare overlevelsesstrategi, da de ved at tilpasse sig den brahminske religions fokuspunkter kunne opnå anerkendelse, legitimering og ikke mindst økonomisk støtte af den herskende klasse⁶ (Olivelle 2006, 26).

Hvem der tilpassede sig hvem, og hvilke strategier der lå bag, er en spændende religionshistorisk aksetidsdiskussion; men i denne sammenhæng er det vigtigst, at

⁴ "The practice of self-denial or self-control as a means of religious attainment through discipline" (Bowker i *The Oxford Dictionary of World Religion* 1997, 96); se også Flood 2004, 4, og Sloterdijk 2009, hvor ideen om religion som et træningssystem er et tilbagevendende argument.

⁵ Olivelle opererer ikke med begrebet aksetid; men han henviser til den tidlige periode i den indiske religionshistorie, som han tidsfæster til mellem det 5. og det 1. årh. fvt. (1993, 71).

⁶ Den herskende klasse var på det tidspunkt todelt imellem en rāja (konge/høvding) og brahminerne (præstegruppen).

netop det klassiske āśramasystem formåede at bygge bro imellem to tilsyneladende oppositionelle værdisystemer: Det ene som var centreret omkring den livsopretholdende husholder (manden i verden), og det andet som fokuserede på asketen (udstigeren). Dette falder helt i tråd med Max Webers skelnen imellem en *ausserweltliche* 'uden for denne verdens' dvs. ikke-verdslig askese, praktiseret af munke, udstigere, og en *innerweltliche* 'denne-verdens' askese, dvs. en verdslig askese, praktiseret af lægfolk, og som kommer til udtryk i en specifik etik ikke mindst i form af en arbejds-etik (Max Weber 1920 [1988])⁷. Det er denne artikels argument, at netop disse to former for askese er tæt sammenvævede og understøttende for hinanden i hinduisme og dermed grundlæggende for at forstå såvel hinduistisk etik som praksis både historisk og i dag.

Āśrama-systemet (de fire livsstadier)				
Livsstadium	Titel	Mål	Sted	Askeseform
Brahmacarya	Brahmacārin (student)	At studere de vediske skrifter og at blive kultiveret	I guruens hjem, eller nærhed	Cølibat, mådehold, ikke at engagere sig i det verdslige liv
Grhastha	Grhastha (husholder)	At stifte familie, at engagere sig i samfundet og sikre det	I familiens hjem	Engagement i det verdslige liv, men inden for den relative dharmas rammer. Desuden askese i forbindelse med rituel aktivitet og som en generel orientering mod mådehold
Vānaprastha	Vanaprasthin (skovboer)	Tilbagetrækning fra verdslige pligter og forberedelse til næste stadium	Skoven, i det vilde, som står i modsætning til det civiliserede	Cølibat; en delvis tilknytning til de verdsligt betingede ritualer vises ved fortsat besiddelse af husilden og, evt., fælles liv med hustruen
Samnyāsa	Samnyāsīn (vandreasket)	At opnå mokṣa (frigørelse for genfødslerens kredsløb)	Hvor som helst – indifferent i forhold til steder, men oftest på vej til eller på pilgrimssteder	Fuldstændigt cølibat og streng askese, der viser ophør af tilknytning til samfundet. Et ritual (antyeṣṭi) markerer rituel død i forhold til samfundet

⁷ Dette er kun en ud af mange mulige henvisninger, da Weber har skrevet meget om askese i sine forskellige religionssociologiske skrifter. Mange gode eksempler kan findes i den glimrende danske oversættelse af Max Weber, *Udvalgte tekster* fra 2003.

Āśrama-begrebets historiske forankring og betydning

At netop termen āśrama, som er en relativ ny term i sanskritvokabularet,⁸ blev valgt til at samle to forskellige livsidealer i en og samme tradition, er ikke tilfældigt. For det første kan begrebet etymologisk bedst oversættes med 'religiøs anstrengelse' (Winternitz 1926, 227); men netop hvilken for en form for religiøs anstrengelse, der refereres til, er meget debateret. Mens Winternitz og også Sharma (1939, 14) argumenterer for, at det som udgangspunkt primært skulle referere til et *sted* for religiøs anstrengelse; dvs. mødested for vandreasketer, bl.a. de såkaldte śramaṇaer, så mener Olivelle, bl.a. med reference til Sprockhoff, at det med lige så god ret kan henvise til et nyt fremvoksende ideal, der indbefatter manden i verden, og hvor *stedet* for udøvelse af askese afhænger af personens livsstadium og dermed er foranderligt.⁹ En students sted er lærerens/guruens hus, husholderens sted er hjemmet, en eremits sted er skoven eller det vilde og en vandreaskets sted er alle steder og derfor et ikke-sted. At sted og livsstadium hænger tæt sammen kommer også til udtryk i det store helteepos Mahābhārata (3.134.10), hvor de fire āśramas bliver kaldt de fire huse (niketana) (Olivelle 1993, 18-19), og hvor hvert hus er knyttet til hver sin askeseform eller antropoteknik (Sloterdijk), men med det fælles mål, at det skal føre til mokṣa (frigørelse fra genfødselernes kredsløb).

Som husmetaforikken lægger op til, argumenterer Patrick Olivelle (1993) for, at āśrama-begrebet som udgangspunkt var en teologisk ligestilling af de fire livsstadier, hvor en voksen mand kunne vælge, om han ville følge dem alle, eller om han ville springe nogle af dem over – fx at gå direkte fra at være en brahmacārin til at blive en saṃnyāsin. Men fra omkring 200 tallet f.v.t. blev en succesiv efterfølgelse af alle fire livsstadier et teologisk ideal, hvor hvert livsstadium blev beskrevet med hvert deres delmål for øje (puruṣārtha), men med askesen som den fælles referenceramme. Interessant er det dog, at der samtidig bliver lagt vægt på husholderstadiet som fundament for de andre tre stadier. Dette bliver ekspliciteret i Manu smṛti (Manus lovbog) i kapitel 6 med følgende konstatering: "Fra hvad der er blevet fastsat i vedaerne og i lovbøgerne, erklærer Manu, så er det husholderen, der iblandt alle de andre anses for at være den vigtigste, da han understøtter de andre " (6, 89-90). Dette betød dog ikke, at asketidealet forsvandt, men at det blev indlejret i traditionen på en ny og anderledes måde.

⁸ Termen er ikke at finde i de vediske tekster før i de senere upaniṣads. Derfor kalder Olivelle også termen for en neologisme (Olivelle 1993, 8).

⁹ Sprockhoff går direkte imod Winternitzs kobling af āśrama med śramaṇa (ibid., 17).

De fire āśramas og 'enhver ting til sin tid'-askese

At askese er omdrejningspunkt eller det fælles kit, som holder de fire āśramas sammen, kommer ikke mindst til udtryk ved initiationsritualet til det første āśrama som brahmācārin (student, 'den der følger vej mod brahman'). Drengen, der er imellem 8 og 12 år – hvornår afhænger af varṇa-tilhørsforhold – får, udover at få bundet den hellige tråd, der binder og forpligter ham på traditionen og som også indikerer hans anden fødsel (upanayana),¹⁰ også en vandrestav og evt. også et antilopeskind, der begge er klare symboler for askese.

Drengen binder sig således til traditionen, og dermed forpligter han sig på at efterleve dharma (moral, etik, ret handlemåde, adfærd), samtidig med at han forpligter sig på at følge et asketisk ideal. Interessant er det i denne sammenhæng, at Axel Michaels påpeger, at staven for en asket ikke kun skal bruges til at gøre vandringer lettere, men også til at beskytte sig med (Michaels 2004, 94), hvorfor askesen kan ses som det bolværk eller skjold, der gør det muligt for den unge mand at efterleve dharma. Således betinger det ene det andet, og netop derfor anses det for vigtigt, at han optrænes i udøvelsen af askese.

Det betyder, at drengen skal leve i cølibat, at han skal være mådeholdende, ydmyg, sanddru og ikke mindst lydig over for sin lærer og dennes eventuelle hustru. Askesen bliver således en del af en kultiveringsproces, der skal danne grundlag for det næste livsstadium som husholder.

Grhastha-stadiet indledes med ægteskabsritualet (vivāha), hvilket samtidig forskyder asketidealet til henholdsvis at blive et implicit og bagvedliggende livsideal, som primært er styrende for en etisk livsførsel og efterlevelsen af dharma og til at blive iterativ og ekspliciteret i forbindelse med ritualpraksis, besøg af helligsteder og på bestemte tidspunkter på året. Her er faste, seksuel afholdenhed og opretholdelse af renhedsforskrifter gennemgående eksempler på den iterative askese, hvor hovedformålet er at holde sig rituelt ren. Eller som også McDaniel i sin analyse af lægfolks ritualpraksis noget nøgternt konstaterer, kan askese også være den bedste måde at pacificere den vrede gudinde på. Askesen bliver dermed et bolværk imod en evt. guddommelig straf, og anvendelsen får nærmest en pragmatisk karakter: Det er 'bedre at udøve askese, som godt nok kan gøre ondt eller være hård, men som man trods alt kan kontrollere, fremfor at blive offer for gudindens ukontrollerbare vrede, der vil føre til en langt hårdere smerte' (McDaniel 2004, 54).¹¹

¹⁰ I en hymne fra Atharva Veda (11.5.3) udtrykkes den anden fødsel som følger: "Den lærer, som initierer studenten, gør ham til et embryo, som han bærer i sig i tre dage". Dette indikerer både det tætte forhold, der etableres mellem lærer og student, og at den nye fødsel betyder nye forpligtelser, men også privilegier, nemlig muligheden for, at studere og fremsige vedaerne (se Lipner 2010, 110).

¹¹ "In the Hindu yogic and brahmanical traditions, asceticism brings power, knowledge, and purification. In the folk Shakta tradition, however, one of the major functions of asceticism is to pacify the angry goddess...The minor pain of ascetic practices is much less than the agony of the goddess's wrath. Better the pain one knows and controls than the pain one cannot control or even imagine."

Askeseidealet som et implicit ideal kommer dog til udtryk i alle af livets forhold, også som gr̥hastha. Her sj́ker det primært i form af idealet om at leve i mådehold, men også ift. en gennemgribende offerideologi, hvor balancen imellem at engagere sig i verden og at sikre samfundet og samtidig ikke at blive fuldstændigt indfanget i den er hårfin.

At leve i mådehold, som et bagvedliggende ideal for alle livets forhold, kommer ikke mindst til udtryk i beskrivelsen af puruṣārtha, de fire overordnede mål i livet: kāma (sensualitet og seksualitet), artha (velstand, rigdom), dharma (etik, moral) og mokṣa, der beskrives som en form for kausalitetsrække, der dog ikke nødvendigvis er fortløbende, men snarere er gensidigt betingede. Således indrammes fx kama og artha i en etik og af et soteriologisk mål om frigørelse.¹²

Offerideologien, som kan ses som et levn fra den vediske religion, er også gennemgribende, hvilket bl.a. kommer til udtryk ved de fem store ofringer, mahāyajña,¹³ som en husholder dagligt bør udføre, og hvor størrelsen af offeret afhænger af ens formåen. Ofringen bliver altså en måde, hvorved man ofrer noget af sig selv ved at ofre nogle af sine besiddelser.

I det tredje livsstadium som vānaprasthin og ikke mindst i det fjerde som saṃnyāsin hyldes det traditionelle og eksplicite asket-ideal igen. Tidspunktet for indgangen til vānaprastha-stadiet er dog bestemt af, om man har efterlevet og fuldendt de pligter, som der er knyttet til husholderstadiet, hvilket handler om at sikre såvel familiens som samfundets overlevelse ved at få børn, ikke mindst sønner. Dette kommer bl.a. til udtryk ved, at Manusmṛti betoner, at en mand først må begynde sit tredje livsstadium, når hans skind er blevet rynket, håret er blevet gråt, og ikke mindst at han har set sin sønnesøn komme til verden.

En vānaprasthin skal leve adskilt fra samfundet i skoven eller i det vilde og leve af ikke-kultiveret mad såsom rødder, vilde ris, og hvad han ellers kan finde i naturen. Den eneste tilknytning, han har til livet i samfundet, er, at han må tage sin kone med, og at han stadig bærer hus- og offerilden med sig, hvorved han kan ofre og også koge sin mad (Fibiger 2012, 145-146).

En saṃnyāsin derimod efterlader sig husilden, eller han siges at internalisere ilden i sig (Michaels 2004, 113), og han kan derfor kun opretholde livet ved at indtage rå føde eller ved den mad, som andre ofrer til ham.

Denne 'enhver ting til sin tids'-askese kan overordnet set siges at gå fra en iterativ askese til en større og større grad af durativitet, dog med den finte, at netop den indledende symbolske gavegivning til en brahmācārin viser, at askesen er en gennemgribende ideologi.

¹² Det er religionshistorisk interessant, at de tre første mål: kāma, artha og dharma, blev formuleret som mål nogle århundreder før vor tidsregning; men de blev alle tæt forbundet til den vediske offerideologi. Kāma var den tilfredsstillelse man fik ved at ofre, artha var de frugter man ville høste ved at ofre, og dharma var den etiske fordring, der lå i at udføre offerritualet. Mokṣa blev først tilføjet som mål langt senere (se Lipner 2012. 194-195).

¹³ De fem store ofringer er til guderne, til forfædre, til dyr og andre former for liv, til andre mennesker fx tiggere og gæster samt til brahman. Se fx 2.10.1 Taittirīya āraṇyaka.

Andre asketformer inden for hinduisme: sādhuen og gurun

Udover den āśramabetingede askese vil jeg pege på to andre typer af askese inden for hinduisme, nemlig den som kommer til udtryk hos henholdvis en sādhu og en guru. De repræsenterer på hver deres måde en durativ askeseform; men derudover adskiller de sig fra hinanden på flere måder, ikke mindst i deres forhold til og engagement i verden.

En sādhu¹⁴ er nok den mest prototypiske asket, der findes inden for hinduisme, idet han i såvel fremtoning som adfærd markerer, at han ikke længere engagerer sig i samfundet. Dette kommer allerede til udtryk ved selve initiationsritualet, hvor han parallelt til en saṃnyāsin, men ofte under stærkere dramatisk betoning, udfører antyeṣṭi-ritualet, der markerer den rituelle død ikke kun for samfundet, men også de for āśrama-systemets gældende dharma regler.¹⁵ Det betyder bl.a. at visse tantrisk orienterede sādhu-grupper lever imod de gængse dharmiske renhedsregler og spiser uren føde såsom kød fra urene dyr, eller de spiser menneskelige efterladenskaber (fæces), de lever urene steder, såsom på kremationspladser, og de har sex med lavkastekvinder, dog med det formål at sublimerer sæden (Michaels 2004, 315-25). Selve symbolikken bag denne form for adfærd er, at de ved at afskrive tilknytningen til verden også har transcenderet den. Dvs. de bliver indifferente over for, hvad der rent og urent, de føler ikke forpligtelse over for samfundet ved at producere afkom, og er de gift, bliver ægteskabet afviklet.

Endnu en vigtig markør for denne indifferens er, at de afskriver sig sansernes påvirkning, idet sanserne om noget knytter os til denne verden, da det er igennem dem, vi perciperer den.¹⁶ Dette viser visse sādhuer fx ved at binde forskellige kropsdele op, så de visner, ved at se mod solen til synet mistes, eller ved på forskellig andre måder at udøve smerte på kroppen uden at reagere derpå.

Det eneste engagement, en sādhu bør vise over for samfundet, er, at han skal tage imod de mad- og pengeofringer, han får fra lægfolk, idet det giver dem god karma, ligesom han skal acceptere, at de opsøger ham og tilbeder ham for de specielle kræfter, han menes at måtte besidde som en jivanmukhta 'levende oplyst'.

Gurun (på sanskrit 'tung', dvs. videnstung) menes også at have transcenderet verden, hvilket enten er sket via en selverkendelsesproces, parallelt til en sādhu, eller ved at være inkarnationen af en transcendent guddom eller kraft. Guruen skal i begge tilfælde leve asketisk, men inden for de almindelige hinduistiske dharmiske renhedsforeskrifter. Især i det sidste tilfælde, hvor guruen bliver et guddommeligt tale-

¹⁴ Som det fremgår af fodnote 3, findes der et stort antal af forskellige asketretninger med forskellige ideologier og livsformer, og hvor man betegnes som sādhu; det følgende er en skitsering af overordnede fællestræk.

¹⁵ Mange sādhuer vil derefter smøre sig ind i aske fra kremationsbål, hvilket indeksikalt viser, at de er døde for samfundet.

¹⁶ Udover de almindelige sanser såsom høre-, lugte-, syns-, føle- og smagssansen anses også tanken for en sans.

rør eller bliver guden, er dette vigtigt, da guruens krop skal agere tempel, dvs gudens bolig.

I modsætning til en sādhu skal en guru engagere sig i verden. Hans eller hendes primære metier er at guide lægfolk til at følge en vej, som i sidste ende kan føre dem til mokṣa. Dette kan bl.a. ske ved belæringer og ved at udlægge den hinduistiske lære for dem eller ved at heale dem både fysisk og psykisk, da dette bremser eller tilslører vejen til erkendelse.

Mens sādhuen på mange måder adskiller sig fra den brahminske mainstream, indskriver guruen sig i den. En guru kan derfor i en asketisk typologisering nok bedst betegnes som en mediering imellem en denne verdens-/verdslig askese og en anden verdens-/ikke verdslig askese. Dette ideal kommer også til udtryk i Bhagavadgītāen, hvor Kṛṣṇas belæring af Arjuna netop går ud på, at man bør handle i verden ift. ens dharma som en yogi, dvs. at handle i verden, men uden at tænke på handlingens konsekvens, dvs. hvilke verdslige frugter man derved måtte høste. Således bliver askese ikke et mål i sig selv, men et middel til at kunne engagere sig på den rette måde i verden.

Overordnede asketformer inden for hinduisme – et forsøg på en typologi:		
Betegnelse	Type	Forhold til verden/samfundet
Den āśrama-betingede	Fra iterativ til en højere grad af durativ askese, dog indledt med en markering af, at askese er en gennemgribende ideologi	Fra højt engagement i samfundet til intet engagement i samfundet
Sādhu	Durativ askese	Intet engagement i samfundet, men dog med en forpligtelse til at tage imod madofringer, som kan give 'manden i verden' bedre karma.
Guru	Durativ askese	Stort engagement i samfundet som vejleder og som evt. et guddommeligt talerør eller som en guddommelig inkarnation.

Konklusion

Som jeg håber, at denne korte gennemgang af forskellige asketyper inden for hinduisme har kunnet vise, er askese ikke kun en gennemgribende del af hinduernes identifikatoriske habitus, hvilket både kan komme til udtryk ved en verdslig og ikke verdslig askese, via en durativ og en iterativ askese, og via en mediering imellem disse; den bliver også det fælles ideal, som kan spores som en rød tråd i de mange forskel-

lige strømninger og tolkninger, som går under fællesbetegnelsen hinduisme, og som menes at føre imod det fælles soteriologiske mål: mokṣa.

Formålet med artiklen var, som nævnt i indledningen, at føre Axel Michaels argument til ende. Det må jeg med skam erkende måske var lige vel ambitiøst. Men jeg mener, at jeg med dette forsøg på en typologisering, der kunne være udvidet med også at tage yogien og de forskellige præstegrupper (pujari, paṇḍit(a), svāmī) med i betragtning, i det mindste har bidraget til det. Og jeg kan ikke andet end i en diskussion om askesens placering i hinduismen bifalde Patrick Olivelles (2006 40) understregning af, at askese er kulturens rod, og netop derfor kan den komme til udtryk i sine mest ekstraordinære former, sådan som visse sādhu-grupper er udtryk for. Dvs. hvis ikke aksesten var en så indlejret del af det, som senere fik betegnelsen hinduisme eller hindureligion, som Axel Michaels ynder at betegne det, så ville de mest ekstreme former ikke være blevet accepteret.

LITTERATUR

- Bowker, John, ed.
1997 "Asceticism", *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, 96-98.
- Fibiger, Marianne C. Qvortrup
2012 "Wilderness as a Necessary Feature in Hindu Religion" in Laura Feldt, ed., *Wilderness in Mythology and Religion*, De Gruyter, 131-156.
- Flood, Gavin
1996 *An introduction to Hinduism*, Cambridge University Press.
2004 *The Ascetic Self, Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge University Press.
- Henderson, John B.
1998 *The construction of orthodoxy and heresy, Neo-Confusion, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, State University of New York Press.
- Jones, Lindsay, ed.
2005 "Asceticism", *Encyclopedia of Religion*, Vol. 1, 2. ed., Detroit, 526-530.
- Lipner, Julius
2012 *Hindus: Their religious belief and practices*, 2nd edition, Routledge.
- Lorenzen, David N.
1972 *The Kāpālikas and Kālāmukhas: The Lost Śaivite Sects*, Thomson Press.
- McDaniel, June
2004 *Offering Flowers, Feeding Skulls: Popular Goddess Worship in West Bengal*, Oxford University Press.
- Michaels, Axel
2004 *Hinduism, Past and Present*, Princeton University Press.
- O'Flaherty, Doniger Wendy
1971 "The Origin of Heresy in Hindu Mythology", *History of Religions* 10 (4), 271-333.
- Olivelle, Patrick
1993 *The Āśrama System: The history and hermeneutics of a Religious Institution*, Oxford University Press.
2006 "The Ascetic and the Domestic in Brahmanical Religiosity", in Oliver Freiberger, ed., *Asceticism and Its Critics. Historical Accounts and Comparative Perspectives*, Oxford University Press, 25-42.
2012 "Kings, Ascetics, and Brahmins: The Socio-Political Context of Ancient Indian Religions" in: Volkhard Krech & Marion Steinicke, eds., *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe*:

Encounters, Notions, and Comparative Perspectives, Brill, 117-135.

Parry, Jonathan P.

1982 "Sacrificial death and the necrophagous ascetic", in: Maurice Bloch & Jonathan Parry, eds., *Death and the re-generation of life*, Cambridge University Press, 74-110.

1985 "The Aghori Ascetics of Benares", in: Richard Burghart & Audrey Cantlie, eds., *Indian Religion*, 51-71.

1994 *Death in Banaras*, Cambridge University Press.

Samuel, Geoffrey

2008 *The origins of Yoga and Tantra*, Cambridge University Press.

Sharot, Stephen

2001 *A Comparative Sociology of World Religions*, New York University Press.

Sloterdijk, Peter

2009 *Du mußt dein Leben ändern*, SuhrkampVerlag.

Weber, Max

1988 "Die protenstantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Mohr Siebeck, 17-206 (1920).

Weber, Max

2003 *Udvalgte Tekster*, Heine Andersen, Hans Henrik Bruun & Lars Bo Kaspersen, eds., Hans Reitzels Forlag.

Winternitz, M.

1926 "Zur Lehre von den Āśramas", in: W. Kirfel, ed. *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*, Festgabe Hermann Jacobi, F. Klopp, 215-27.

*Marianne C. Qvortrup Fibiger, lektor, ph.d.
Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet*