

RITER OG MYTER I VEDISK TRADITION – ET FORSKNINGSHISTORISK PERSPEKTIV

Erik Reenberg Sand

Den vediske litteratur er kendetegnet ved enten at omhandle ritualer eller ved i det mindste at være overleveret i en tradition, hvis væsentligste sigte var rituelt og som var organiseret med udgangspunkt i ritualet. Det første gælder således for Yajurveda, Brāhmaṇaerne og de rituelle Sūtraer. Det andet gælder fx for Ṛigveda, Sāmaveda, Atharvaveda og Upaniṣadernes vedkommende. Hvad det sidste angår, tænker jeg på det faktum, at de forskellige veda-skoler (*sākhaer*) var inddelt i fire hovedgrupper efter de fire hovedpræster i det vediske ritual: Hotṛ-præsten, der stod for overleveringen af Ṛigveda-traditionen, Udgāṛ-præsten, der stod for overleveringen af Sāmaveda-traditionen, Adhvaryu-præsten, der stod for overleveringen af Yajurveda-traditionen, og endelig Brahman-præsten, der stod for Atharvaveda-traditionen. Det er således ikke forkert at karakterisere den overleverede vediske tradition som primært rituelt orienteret. Af samme grund er det også forventeligt, at en stor del af forskningen omkring den vediske tradition har beskæftiget sig med ritualer.

1. Den ældre indologiske forskning

Denne forventning bekræftes til fulde af den tidlige forskning inden for feltet. Imidlertid er det karakteristisk, at langt størstedelen af den forskning, der i slutningen af 1800- og begyndelsen af 1900-tallet blev produceret angående det vediske ritual, er af beskrivende karakter. Det bedst kendte eksempel er nok Caland og Henrys (1906-07) store bog om somaofferet, men de havde deres forgængere i Lindners (1878) arbejde om *dikṣā*-ritualet, Schwabs (1886) om dyreofferet og Hillebrandts (1879) om ny- og fuldmåneofferet, og efterfølgere, bl.a. med arbejder af Dumont (1939), Heesterman (1957), Bodewitz (1976) og Krick (1982). Typisk for disse værker er endvidere, at de primært baserer deres beskrivelser af ritualerne på Śrautasūtraerne, der almindeligvis blot systematiserer og refererer ritualet og kun sjældent inddrager myter.

Det stærkt deskriptive element i den tidligste udforskning af det vediske ritual kan delvist forklares som udtryk for samtidens videnskabsopfattelse, men samtidig bør det tages i betragtning, at datidens vestlige veda-forskere, i og med at de stod over for et kæmpestort, ikke altid lige tilgængeligt, empirisk materiale, havde et umiddelbart

behov for deskription og for at danne sig et overblik over, hvori de mange forskellige, ofte langvarige og komplicerede ritualer egentlig bestod.¹

På trods af det omfattende og ofte respektindgydende arbejde, der her er blevet gjort med hensyn til at skaffe viden om et af de mest komplicerede, kendte rituelle systemer, så slår det formodentlig én som religionshistoriker, at der kun sjældent i denne forskning tages hensyn til relationen mellem riter og myter til trods for, at denne relation, i alle tilfælde siden Mannhardt (1875-77) og Frazer (1890), spillede en ikke ringe rolle inden for samtidens antropologiske og religionshistoriske forskning.

At forklaringen herpå ikke er en manglende forbindelse til samtidens antropologiske og religionshistoriske forskning bekræftes af, at betydningsfulde veda-forskere som tyskeren Hermann Oldenberg og englænderen Arthur Berriedale Keith begge synes at have haft en forholdsvis bred orientering inden for religionshistorisk og antropologisk litteratur. Således fremgår det, at Oldenberg (1917, 310 og 316) var bekendt ikke blot med Frazers *The Golden Bough*, men også med værker af Marett samt med Hubert og Mauss' *Essai sur le sacrifice*. Keith (1925, 262 og 275-77) refererer ligeledes både til Frazers og Hubert og Mauss' offerteorier.

2. Prajāpati

Der er dog én markant undtagelse fra denne ringe opmærksomhed på forholdet mellem ritualer og myter, nemlig den rolle som skaberguden Prajāpati spiller i både myte og kult og ganske særligt i forbindelse med et af de mest spektakulære vediske ritualer, *Agnicayana*, "opstablingen af ild[-alteret]". Således har forskningen tidligt været opmærksom på, at Prajāpati spiller en central rolle i Brāhmaṇernes udlægning af det vediske ritual. I disse tekster er han således på én gang skabergud, og dermed herre over væsenerne eller det skabte, selve offeret, den oprindelige offerherre eller indstifter af ritualerne, samt året. Han er med andre ord i disse tekster den overordnede guddom, der har overtaget de traditionelle vediske guders position, hvilket klart kommer til udtryk ved, at han regnes for disses fader og skaber.

Prajāpatis centrale position i forbindelse med det senere vediske ritual kommer klart til udtryk i Brāhmaṇernes overordnede skabelsesmyte, der i flere varianter fortæller om, hvorledes Prajāpati ved verdens begyndelse fødtes af et gyldent æg og derefter indrettede kosmos og befolkede det med de forskellige grupper af levende væsener, først og fremmest guderne (*devaerne*) og dæmonerne (*asuraerne*). (Jf. *Śatapatha Brāhmaṇa* XI, 1, 6). I samme egenskab angives han endvidere ofte at have fungeret som en slags første offerherre eller indstifter af ritualer. Dette gælder således offeret generelt (jf. *Śatapatha Brāhmaṇa* XI, 1, 8, 2-4) og enkelte ritualer såsom eksempelvis Agniṣṭoma-offeret (jf. *Taittirīya Saṃhitā* 7, 1, 1, 2-4).

¹ Et af samtidens bedste forsøg på at give en samlet oversigt er Hillebrandt 1897.

I nogle versioner af den tidligere refererede skabelsesmyte fortælles det endvidere, hvorledes Prajāpati, efter at han har skabt og befolket verden med væsener, føler sig svag og udtømt og, som det ofte udtrykkes, bliver løs i leddene. Han har følgelig et behov for at få sin oprindelige skabende kraft tilbage eller at blive restitueret. I flere tilfælde sker dette ved, at han indstifter og udfører et offer.² Mest udarbejdet er relationen mellem denne myte og et af de mest komplicerede *soma*-ritualer, det såkaldte Agnicayana-ritual, idet det som indledning til beskrivelsen af dette hedder, at Prajāpati på grund af sin afkræftelse henvendte sig til Agni (ilden) og bad denne om at restituere ham, hvilket denne indvilgede i, mod at Prajāpati blev opkaldt efter ham (*Śatapatha Brāhmaṇa* VI, 1, 2, 12-13). Udover at der herved foretages en identifikation mellem Prajāpati og Agni eller ild-alteret, så betyder dette også, at den del af Agnicayana-ritualet, som består af opbygningen af selve det store ild-alter i fem lag brændte teglsten og forestillende en fugl, i den braminske udlægning er en rituel gentagelse af mytens genopbygning af skaberguden Prajāpati, og for så vidt kan man tale om, at der her er en tydelig relation mellem myte og ritual, hvor myten angiver ritualets indhold eller *raison d'être*. Dette er dog et ret enestående og muligvis sent opstået eksempel. I de fleste tilfælde er der snarere tale om, at myterne om Prajāpati blot er en slags udvendige indstiftelsesmyter, der repræsenterer ham som en slags ur-offerherre og derigennem legitimerer ritualet som en replika af en af Prajāpatis mange mytiske handlinger.

Denne relation mellem Prajāpati-myten og offeret, og ganske særligt mellem myten og Agnicayana-ritualet, blev allerede påpeget af Julius Eggeling i dennes indledning til det fjerde bind af oversættelsen af *Śatapatha Brāhmaṇa* (1897, xviiff). Ligeledes fremdrog Sylvain Lévi (1898, 13ff) året efter i sin betydningsfulde afhandling om *Brāhmaṇaerne* vigtigheden af Prajāpati for disse teksters syn på offeret, selv om fokus her ikke direkte var på forbindelsen mellem skabelsesmyten og Agnicayana-ritualet.

I denne forbindelse er det i øvrigt interessant, at Frazer i konklusionen på *The Scapegoat* (1913, 411), på basis af Eggelings og Lévis arbejder, inddrager Prajāpati og dennes selvoffer som udtryk for en udvikling fra et oprindeligt offer af en syndebuk. Var indologerne med andre ord ikke specielt lydhøre over for den komparative forsknings stigende interesse for forholdet mellem ritualer og myter, så var den komparative antropologi og religionshistories 'grand old man' derimod lydhør over for den ny empiri, som indologerne bragte til veje.

² Jf. eksempelvis *Kauṣītaki Brāhmaṇa* xii. 8, hvor Prajāpati indstifter dyreofferet i forbindelse med *soma*-ritualet.

3. Nyere indologiske opfattelser af det vediske ritual:

Staal og Heesterman

I nyere tid har ganske særligt to hollandske indologer gjort sig gældende med generelle teorier om det vediske ritual. Det drejer sig på den ene side om den også inden for religionsvidenskaben velkendte Frits Staal og på den anden side om J. C. Heesterman.

For Frits Staal er det vediske ritual, som han formulerede det i sin artikel "The meaninglessness of ritual" (1979), uden mening og formål, men blot ren aktivitet. Historisk set er det et resultat af ellers meningsfulde aktiviteter såsom krig, kvægtyveri og de dertil knyttede rituelle aktiviteter, som med tiden er blevet meningsløse ved overgangen fra en nomadisk til en fastboende tilværelse, og er nærmest at ligne med en syntaks uden indhold. Hvad Brāhmaṇa-litteraturen angår, så er den blot udtryk for, at dette meningsløse ritual er blevet forsøgt rationaliseret. Disse rationaliseringer betragter han imidlertid som arbitrære, modsætnings- og fantasifulde.³

Heestermans teori (1993) ligner ganske vist Staals i dens stærke historisk-spekulative islæt, men er dog ikke ganske så radikal. Også for Heesterman er det ritual, som vi kender fra Brāhmaṇa- og Sūtralitteraturen, et sent produkt, som han benævner det klassiske vediske ritual. Han hævder, at der før dette har eksisteret et såkaldt præklassisk ritual, som ritualiserede den cykliske livsrytme, de præklassiske, vediske ariere levede i, idet de i løbet af året alternerede mellem at være agerbrugere og leve i landsbyer og at være omvandrende krigere. Det præklassiske ritual skulle have bygget på blodige ofre og gaveudveksling og er, ifølge Heesterman, blevet reformeret bl.a. på grund af dets forbindelse med vold og død. I stedet har vi fået det klassiske ritual, hvor de nævnte cykler er udviklet til et fortløbende ritual, og hvor det tidligere rituals dikotomi mellem offerherre og gæster er blevet erstattet af en enkelt offerherre og de udøvende præster. Man kan altså sige, at udviklingen fra det præklassiske til det klassiske ritual er en udvikling fra offer, i bogstavelig forstand, til ritual.

Som man vil se, spiller myter, endsige forholdet mellem myter og ritual, ingen særlig rolle for hverken Staal eller Heesterman. For Staals vedkommende bekræftes dette af hans opfattelse af, at ritualet ikke refererer til noget uden for sig selv såsom eksempelvis et mytisk forbillede, samt af hans karakteristisk af Brāhmaṇaernes tolkninger som arbitrære *ad hoc*-tolkninger (1990, 118).

Man kan altså sammenfattende konstatere, at den indologiske forskning angående det vediske ritual udmærker sig ved stort set ikke at inddrage relationen mellem ritualer og myter i sit perspektiv. Hertil kommer endvidere, at det ofte ikke har skortet på en kritisk, distancerende holdning til især Brāhmaṇa-litteraturen og det sene vediske ritual. Staals kliniske, nærmest biologiserende holdning er et godt eksempel. Et andet tidligt, men notorisk eksempel er Max Müller, der i sin *A History of Sanskrit Literature*, som

³ Staal har siden i en række værker udviklet dette synspunkt (senest 1990).

var den første samlede litteraturhistorie over indisk litteratur, karakteriserede Brāhmaṇa-litteraturen som:

a literature which for pedantry and downright absurdity can hardly be matched anywhere ... The general character of these works is marked by shallow and insipid grandiloquence, by priestly conceit, and antiquarian pedantry ... These works deserve to be studied as the physician studies the twaddle of idiots, and the raving of madmen. (1860, 389)

4. Religionshistorisk forskning I: Leo Buschardt

Jeg vil nu gå over til at se på et par religionshistoriske alternativer til den indologiske forskning, som har det til fælles, at de så at sige tager det vediske ritual 'alvorligt' og forsøger at spore sig ind på en forståelse af dets indhold eller mening. Det tidligste af disse, og det som jeg her vil gøre mest ud af, er den danske religionshistoriker Leo Buschardt (1945), hvis afhandling om det rituelle dømdrab i soma-kulten forsøger at anlægge en kultdramatisk synsvinkel på soma-ritualet. Leo Buschardt var som måske bekendt elev af Vilhelm Grønbech, og afhandlingen repræsenterer således det grønbechske syn på kulten som dramatisk (jf. Sand 1993), ligesom Grønbech selv allerede første gang fremlagde de fleste af iagttagelserne i de såkaldte *Agniṣṭoma*-forelæsnings fra 1916-18, som er refereret af Frits Pullich (jf. Prytz-Johansen 1987, 131f og Sand 1993, 78-83). Buschardts indsats består således i med flid at have gennemarbejdet det meste af det dengang kendte Veda- og Brāhmaṇa-materiale med henblik på at efterprøve og fremstille Grønbechs hypoteser.⁴

Buschardts metodiske og teoretiske udgangspunkt er, at kultoplevelsen i de såkaldte primitiv-antikke kulturer er det primære religiøse faktum, og det er på basis heraf, at riter og ikke mindst myter skal forstås. Af Grønbech har han lært, at kultmyten eller, som han og Grønbech ofte kalder den, kultlegenden, skal forstås som en genfortælling af kultens indhold, hvilket har til følge, at man ofte i myten finder træk, der stammer fra kulten eller kun kan forstås på baggrund heraf. Buschardts hensigt med sit arbejde er nu, som et supplement til Caland og Henrys (1906-07) fremstilling af soma-ritualet, at forsøge at trænge ind i ritualets indhold, eller rettere kultens hovedmotiv, guden Indras kamp med dæmonen Vṛtra, og de kilder, han benytter, er legender og myter, som er spredt i R̥gveda og Brāhmaṇa-litteraturen. Eller, som han selv siger det i sin indledning:

Det bliver da Opgaven at paavise Forbindelsen mellem Ritual og Legende, vise Identiteten af Somapresning og Vṛtradrab, idet man samler de spredte legendariske Træk, der henhører til dette Motiv, og saaledes forsøger at genskabe den Realitet, der greb og

⁴ Jf. den yderst kortfattede karakteristik hos Johansen 1979, 42. For en kritisk, indologisk anmeldelse af Buschardts afhandling, se Kuiper 1946.

bevægede Sindene under dette, den vediske Kultofferfests højeste og stærkeste Øjeblik.
(Buschardt 1945, 9)

Her udtrykker Buschardt meget klart, hvad der er sigtet med hans afhandling, nemlig at påvise sammenhængen mellem myten om Indras kamp med dæmonen Vṛtra og et bestemt kultisk moment i soma-ritualet, soma-presningen, og ved gennem denne påvisning at genskabe, hvad kultdeltagerne oplevede under presningen. Man bemærker altså, at sigtet med øvelsen eksplicit er stærkt psykologisk bestemt, nemlig at nå frem til en forståelse af kultdeltagerens oplevelse. Noget andet, som ikke ekspliciteres tilsvarende, er, at der hermed også er tale om en slags psykologisk reduktionisme, idet denne psykologiske oplevelse postuleres at være produktiv, idet den nemlig antages ligefrem at producere myten eller myterne.

I den første del af afhandlingen gennemfører Buschardt nu den øvelse at samle “de spredte legendariske Træk” af myten om Indras kamp med Vṛtra. Dette gør han ved hjælp af spredte myte-belæg både fra R̥igveda og fra diverse Br̥ahmaṇaer, idet han, i parentes bemærket, har det problem, at myten intetsteds er dokumenteret i sin helhed, i alle tilfælde ikke i den form, som Buschardt mener, må være den rigtige. Dette skyldes for R̥igvedas vedkommende, at der er tale om hymne- og ikke mytedigtning, hvor myterne med god ret af digterne antages for kendte, og for Br̥ahmaṇaernes vedkommende, at de tager udgangspunkt i en eksegese af enkelte rituelle momenter.

I fire kapitler skildrer han, 1) hvorledes Vṛtra er af en sammensat natur og i sig rummer to sider, både det dæmoniske og det værdifulde, idet han synes at have tilranet sig frugtbarheden og det velsignelsesrige, først og fremmest identificeret med vandene, men også, i Br̥ahmaṇaerne, med Agni og Soma og med de tre Vedaer; 2) hvorledes kampens formål både er at tilintetgøre det dæmoniske, men lige så fuldt at erhverve det gode og velsignelsesrige, hvorfor det må sikres, at dette sidste ikke skades under kampen; 3) hvorledes dæmondrabet samtidig opfattes som en universel skabelse, hvorved den menneskelige verden med alle dens grundværdier og den etiske verdensorden, tillige med guden og folket, skabes; og 4) hvorledes der til drabet ligeledes er knyttet en følelse af frygt og skyld, udtrykt ved at Indra efter drabet flygter. Konkluderende fremfører Buschardt, at alle disse forhold peger i retning af et sakralt offerdrab, som det forekommer inden for de primitiv-antikke kulturer, hvor den dramatiske spænding med dens spil af antiteser har sin grund i, at dæmonen er inkorporeret i det medium, hvorved man gennem rituelle handlinger erhverver det sakralt værdifulde.

I anden halvdel af afhandlingen forsøger Buschardt nu at vise, at det offerdrab, eller kultiske element, som Vṛtradrabet knytter an til, er selve presningen af soma-stænglerne. Dette gør han ved at vende sig mod “de legendariske Tekster, der kaster Lys over den anden Side af Sagen, nemlig saadanne, der kan tjene til nærmere at belyse Forholdet mellem Ritual og Legende, den i Myterne skildrede Oplevelse i Forhold til den udførte Kultus” (1945, 113).

Her beskæftiger han sig først med nogle få Brāhmaṇa-tekster, som han mener vidner om identifikationen mellem somaen og Vṛtra. Denne identifikation, siger han, er det mytiske udtryk for en kultisk realitet, nemlig det forhold, at det hellige, dvs. somaen, i dramaet spiller dæmonens rolle. Dæmonen er inkorporeret i offermidlet, dæmonens drab og erhvervelsen af den sakrale drik er identiske (1945, 117). Herefter går Buschardt videre til at se på de mytiske træk, der er knyttet til somaen og somapresningen og finder her, at forestillingen om, at der er tale om et drab, er vidt udbredt, idet det at presse ofte omtales som identisk med at dræbe Soma, samt at der til denne forestilling ligeledes er tale om skyld og skabelse. Det er tydeligt, at tekstbelæggene her er betydeligt tyndere, end det var tilfældet i afhandlingens første halvdel. Ikke mindst det vigtige spørgsmål om identifikationen mellem Soma og Vṛtra forekommer svagt dokumenteret. Endelig slutter han af med, næsten som et slags appendiks, at behandle et par bimotoiver til dæmonkampen, nemlig tordenkilen og vandene og disses betydning.

5. Religionshistorisk forskning II: Brian K. Smith

Inden jeg slutter af med nogle kritiske bemærkninger om Buschards afhandling, vil jeg, for at sætte hans arbejde i relief, ganske kort se på en repræsentant for den nyere, amerikanske forskning inden for det vediske ritual, nemlig Brian K. Smith. Smith, der er elev af O'Flaherty, opfatter, i modsætning til tidligere forskere som Heesterman og Staal m.fl., sit arbejde med det vediske ritual som et positivt forsøg på at se det med de involverede rituelle specialisters øjne, nemlig som “a *constructive* activity, creating the human being (ontology), the afterlife (soteriology), and the cosmos as a whole (cosmology).” Herudover er ritualen for ham endvidere “a social instrument – constructing individuals as part of a class and defining both the classified individual and the classes themselves from within the universe of the ritual” (Smith 1989, 46).

Smith imødegår Eliade, som, siger han, igen og igen argumenterer med, at “enhver skabelse har en paradigmatiske model, nemlig gudernes skabelse af universet”. I det vediske materiale unddrager det arketyperiske sig imidlertid, ifølge Smith, ved at sætte et radikalt skel mellem guddommelig skabelse og helligt kosmos. Smith henviser her til det tidligere behandlede, og i Brāhmaṇaerne vidt udbredte, sæt af myter omkring skaberguden Prajāpati, Skabningernes Herre. Ifølge ham er Prajāpatis skabelse, eller emanation, af væsnerne ikke et kosmogonisk paradigme for den hellige orden, men snarere en slags kosmisk formering, som i bramainernes forestillingsverden ikke skaber en færdig, universel orden, men snarere resulterer i et problematisk, metafysisk overskud. På samme måde er der på det individuelle plan forskel mellem fødsel og antropogoni. Ligesom kosmisk skabelse altså ikke er kosmogoni, således er biologisk formering ikke skabelsen af det sande menneske. Smith mener nu, at det er karakteristisk for vedisk tradition, at der mellem frembringelse på den ene side og sand kosmogoni og antropogoni på den anden side er indskudt en række konstruktive

ritualer. Mellem Prajāpatis frembringelse og kosmos' oprindelse er der gudernes offerhandlinger, som giver form til den formløse natur. Og mellem frembringelsen af ethvert individ og et sandt væsen er der ligeledes ritualer, som gør et sandt menneske ud af det mulige. Kosmogoni og antropogoni i vedisk ritualisme aktualiseres inden for offeret og realiseres kun ved hjælp af rituelle handlinger eller *karman* (Smith 1989, 50f).

I denne forbindelse kommer Smith ind på de vediske overgangsritualer, som er med til at gøre barnet til et rigtigt menneske, men ligeledes på det forhold, at offeret ofte opfattes som en anden eller en ny fødsel af mennesket. I og med offeret eller ritualet konstruerer det vediske menneske et nyt, guddommeligt selv. Ritualet forstås som en opstigen til himmelen, men denne opstigen i ritualet er blot midlertidig, idet offerherren atter må vende tilbage til menneskeverdenen. Først ved døden bliver det for stedse muligt for mennesket at blive ét med det guddommelige selv, som han gennem ritualerne har konstrueret. Det vediske ritual har således et klart soteriologisk sigte.

6. Sammenstilling af Buschardt og Smith

Det er formodentlig klart, at det er vanskeligt at forlige de to billeder af det vediske ritual, som rides op i de to værker, der begge i og for sig bygger på en forstående læsning af den vediske litteratur. Én forklaring på forskellen imellem de to synspunkter kunne naturligvis være den, at der er forskel i ambitionsniveau. Smiths erklærede sigte er at søge at forstå det vediske ritual i dets helhed og yderligere dets forlængelse som grundlag for den senere hinduisme. Buschardts er umiddelbart noget mere beskedent, nemlig at forsøge at redegøre for det centrale i en bestemt type af vediske ritualer, nemlig soma-ritualerne. I denne forbindelse skal man dog for det første være klar over, at soma-ritualerne ikke er en tilfældig gruppe af ritualer, men ganske enkelt de mest prestigefyldte vediske ritualer, hvilket formentlig gælder for hele den vediske periode. Endvidere kunne det tages til indtægt for en vis inklusivitet, at Buschardt rent faktisk rundt omkring, for at sandsynliggøre sin tese, inddrager en hel del materiale fra andre riter, ikke mindst fra ny- og fuldmåneofferet, ligesom han undertiden omtaler sit objekt i generaliserende vendinger, såsom eksempelvis "Den vediske Kults Hovedtema er Hovedguddommen Indras Kamp med det dæmoniske Uhyre Vṛtra" (1945, 8).

Under alle omstændigheder er der så markante forskelle mellem de to arbejder, at man på en måde kunne få det indtryk, at det er helt forskellige fænomener, de forsøger at beskrive. Eksempelvis tager Smith et sted (1989, 51) eksplicit afstand fra opfattelsen af det vediske ritual som dramatisk. Her tænker han dog sandsynligvis ikke på Grønbech og Buschardt, men muligvis på ældre tiders analyser à la Leopold von Schroeders *Mysterium und Mimus im Rigveda* (1908), af vediske tekster som dele af teateragtige optrin. Dog husker vi, at han ligeledes klart tager afstand fra Eliades tanke om, at enhver skabelse har en paradigmatiske, eller, kunne vi sige, mytiske model.

Formodentlig som følge heraf er han ikke særligt optaget af myte-analyser, bortset fra myterne om Prajāpati og dennes frembringelse af skabningerne.

Mere markant er måske nok de forhold, som figurerer i Smiths, men ikke i Buscharlds analyse. Her tænker man umiddelbart på, at Prajāpati ingen rolle spiller hos Buscharldt overhovedet. Han afvises ganske enkelt et sted som en sen form eller “en teologisk Skabergud, der tilhører den senere Periode” (1945, 23). Hertil kommer, at Buscharldt totalt synes at mangle blik for det vediske rituals soteriologiske funktion: at opbygge offerherrens selv eller legeme i det hinsidige.

7. Afsluttende Bemærkninger om Leo Buscharldt

Uden at jeg nødvendigvis er enig med Smith på alle punkter i hans analyse af det vediske ritual, så vil jeg her forlade ham og komme med nogle afsluttende kritiske bemærkninger om Buscharlds arbejde. En sådan kritik kan rette sig mod flere punkter. Jeg vil her koncentrere mig om to, nemlig dels argumentationen og dens forhold til det empiriske materiale, dels det reduktionistiske historisk-psykologiske perspektiv.

Buscharlds overordnede problem er nok, at han for at kunne vise, hvorledes hans offermodel (med drab på et halvt guddommeligt, halvt dæmonisk væsen, som samtidig er identisk med offermaterialet og den deraf resulterende skabelse og synd) afspejler sig kultdramatisk, er nødt til at demonstrere dens elementer både på det rituelle og det mytiske plan. Problemet er imidlertid her, at dette ikke lader sig gøre for en enkelt kildegenre alene. Således må man desværre erkende, at man måske nok i R̥igveda finder spredte elementer af en dæmonkampmyte, men til gengæld vanskeligt er i stand til overbevisende at bringe dem i forbindelse med et soma-ritual. Ja, i det hele taget må man sige, at ritualer generelt er dårligt bevidnede i R̥igveda. Vil man altså have informationer om ritualer, så er man i stedet nødt til at søge til Br̥ahmaṇaerne. Her finder man forholdsvis detaljerede beskrivelser af ritualerne, men til gengæld er det overordentligt vanskeligt at argumentere for, at en myte af den art, som Buscharldt konstruerer af R̥igveda, har spillet den rolle som kultmyte, som han påstår. Ganske vist er der masser af myter i disse tekster, men for det første er referencer til lige netop Vṛtra-myten langt fra i flertal, for det andet har myterne som oftest en slags *ad hoc* karakter og bliver således brugt til at forklare anvendelsen af en bestemt detalje eller meningen med et bestemt rituel element eller symbol. Endvidere er det tydeligt, at dæmonkampmyter, som rigtigt nok er meget hyppige i Br̥ahmaṇa-traditionen, og specifikt myten om Indra og Vṛtra, ikke begrænser sig til soma-ritualerne, men synes lige så hyppige i tilknytning til andre ritualer.

I stedet for at erkende disse problemer, forsøger Buscharldt noget, der stærkt minder om en logisk cirkelslutning, nemlig først at dokumentere den myte, som han mener passer til sit offerdrama ved hjælp af en lang række fragmenter, langt overvejende fra R̥igveda, for dernæst at gå til Br̥ahmaṇa-teksterne for at forsøge at dokumentere, dels

at Vṛtra og soma-stænglerne er identiske i kulten, dels at selve det mytiske drab knyttes sammen med presningen.

Undervejs i denne analyse er der, foruden selve den ovenfor skitserede nærmest cirkulære argumentation, først fra rituallet og Brāhmaṇerne til myten og R̥gveda og derefter tilbage til rituallet og Brāhmaṇerne, flere vanskeligheder. En af disse er det faktum, at selve syndsmotivet kun er dokumenteret i et par strofer i R̥gveda. En anden er, at identifikationen mellem Vṛtra og somaen forekommer meget svagt dokumenteret. Og en tredje, at det ligeledes er lidet overbevisende, at det skulle være Vṛtra, der dræbes i og med presningen af soma-stænglerne. Ganske vist taler mange af teksterne om et drab (hvilket er ofte forekommende i rituel sammenhæng). Desværre taler de ikke om et drab på Vṛtra, men på soma, hvilket jo ikke kan undre.

Som det fremgår, kan Buschardt altså kun få sin hypotese til at passe ved at postulere en slags samtidighed, eller rettere komplementaritet, mellem de to kildelag, R̥gveda og Brāhmaṇerne. At det er et problem at kombinere to kildelag som adskiller sig med mellem 200 og 500 år i tid og ligeledes i kulturel kontekst, er Buschardt naturligvis godt klar over, men han forsvarer sig med, at der i Brāhmaṇerne er meget gammelt stof. Eller som han udtrykker det:

Dele af dette er saa gammelt som det ældste i R̥gveda. Dette gælder, selv om Sprogformen i Brahmanaerne er yngre end R̥gvedas Sprog. Man kan jo udmærket godt udtrykke gamle Tanker og gammel Overlevering i en nyere Sprogform. Specielt for de vediske Myters Vedkommende er det tydeligt, at de i mange Tilfælde netop i Brahmanaerne er overleveret i en mere legendarisk bundet Form end den, de har faaet i R̥gvedas Hymner, hvor den originale Myteform ofte er brudt til Fordel for den kunstneriske Udtryksmaade. (1945, 8)

Så vidt jeg kan vurdere (og her kommer jeg til mit andet overordnede kritikpunkt), så er Buschardts vediske kultdrama i virkeligheden en historisk rekonstruktion, et forsøg på at tegne et billede af et oprindeligt vedisk soma-ritual, som måske har eksisteret, måske ikke. Problemet er imidlertid, at han kun har kunnet gennemføre denne rekonstruktion ved hjælp af Brāhmaṇerne og ved at gøre dem til en slags primitive ritualtekster og se helt bort fra disses *Sitz im Leben*, hvilket netop er, hvad Smith med god ret er optaget af. Resultatet bliver derfor for Buschardt et 'primitivt' kultdrama, som ikke lader de kultdramaer, som vi kender fra primitive eller skriftløse folk meget efter. Det er også i denne sammenhæng, vi skal se det faktum, at han overhovedet ikke har blik for disse ritualers individuelle og soteriologiske funktion, hvilket egentlig er mærkeligt, al den stund allerede Hubert og Mauss (1899) og deres læremester, Lévi (1898), var inde herpå i deres arbejder. I stedet opfatter han ritualerne som sociale og taler om kulten som udtryk for folkets oplevelse.

En anden side af denne historiske rekonstruktion, som altså, når vi sammenligner Buschardt med Smith, kun kan komme i stand ved en form for reduktionisme af

Brāhmaṇerne og deres kontekst,⁵ er Buschardts fokusering på det psykologiske, på kultoplevelsen, og på et enkelt moment i ritualet, nemlig soma-presningen. Man kan med rette spørge sig selv, hvorfor netop dette moment er så vigtigt, når dæmonkamp-motivet og Vṛtra-myten, som jeg allerede har været inde på, faktisk bliver knyttet til en række andre momenter og ritualer. Svaret kan her kun være det, at Buschardt arbejder ud fra den Grønbechske opfattelse, at det er kulten og kultoplevelsen, der er grundlag for, eller skaber kultmyten. Ergo er det, såfremt man opfatter denne opfattelse som et axiom, nødvendigt at identificere ét element i ritualet som ophav til myten, eftersom det ikke forekommer sandsynligt, at flere forskellige momenter skulle være oprindelse til den samme myte.

8. Sammenfatning

Denne artikel har beskæftiget sig med forholdet mellem riter og myter i studiet af det vediske ritual. Efter indledningsvist at have understreget den vediske litteraturs rituelle forankring blev det konstateret, at forskningen omkring det vediske ritual generelt kan karakteriseres ved en markant mangel på interesse for myternes betydning for ritualet. Ser man bort fra opmærksomheden om skaberguden Prajāpati, der spiller en stor rolle i Brāhmaṇerne, synes det meste af den indologiske forskning omkring det vediske ritual enten at være stærkt deskriptiv eller historisk-spekulativ. Det samme gælder i et vist omfang for en religionshistorisk forsker som Brian K. Smith. En af de eneste forskere, der for alvor har forsøgt at inddrage myter i studiet af det vediske ritual, er Leo Buschardt, der med udgangspunkt i Vilhelm Grønbechs kultdrama-opfattelse har foretaget en studie af den vediske soma-kult. Buschardts afhandling er imidlertid problematisk, først og fremmest fordi det ikke er muligt overbevisende at dokumentere forbindelsen mellem soma-kultens myter og ritualer på basis af samtidige kilder. Sammenstillingen af myte og ritual kan kun ske ved at benytte sig af kildegenrer, som ligger ret langt fra hinanden i tid og kulturbaggrund, nemlig Ṛigveda og Brāhmaṇerne. Hertil kommer, at Buschardt synes at ville rekonstruere et gammelt vedisk kultdrama uden egentlig at kende ritualet, således som det har set ud på Ṛigvedas tid, samt at han,

⁵ Spørgsmålet er i øvrigt, om Buschardt ikke i sin iver efter at konstruere sit billede af den primitive vediske kult tillige gør sig skyldig i en reduktion af Ṛigvedas mytiske mangfoldighed. Her tænker jeg på det faktum, at Vṛtra-myten ingenlunde synes at have været den eneste dæmondrabsmyte i Ṛigvedas hymner, idet der har eksisteret lignende myter om Indras kampe med andre dæmoner såsom Śuṣṇa, Vala, Namuci og Śambara. Dog synes der at have været en tendens til, at disse forskellige mytekomplekser, der eventuelt kan have tilhørt forskellige ariske stammer, efterhånden er blevet underlagt myten om Vṛtra, der i alle tilfælde på Brāhmaṇa-litteraturens tid er blevet den dominerende. I denne forbindelse kan man også henvise til Benveniste og Renous (1934) hypotese om, at Vṛtra, som ikke kendes fra iransk hold, skulle være en personificering dannet på basis af første del af et af Indras tilnavne Vṛtrahan 'den der nedkæmper modstanden'. Såfremt denne hypotese skulle være sand (se dog også Greenebaum 1974), sætter det endnu et spørgsmålstejn ved Vṛtra-mytenes oprindelighed.

hvad angår 'kultmyten' om Indras drab på dæmonen Vṛtra, primært kender den fra fragmenter i R̥gveda, og ikke kan fikseres den rituellet før de langt senere Brāhmaṇaer.

Det problematiske ved Buschardts arbejde antyder vel en del af forklaringen på, hvorfor studier af det vediske ritual oftest har set bort fra myterne. Det skyldes ikke udelukkende det kolossale arbejde med at beskrive materialet om det vediske ritual, ej heller at mere indologisk orienterede forskere ikke har fulgt med i, hvad der foregik inden for antropologien og religionshistorien, men ganske enkelt det faktum, at materialet ikke lægger op til en traditionel kultdramatisk analyse. Ganske vist er der i R̥gveda bevaret fragmenter af myter, som meget vel kan have fungeret som kultmyter, men vi ved for lidt om samtidens ritualer, og materialet er for spinkelt til alene på basis heraf at forsøge en rekonstruktion. Kildesituationen for det senere vediske rituals vedkommende er derimod langt bedre, idet vi med Sūtraerne og Brāhmaṇaerne har et samlet materiale, der både beskriver og udlægger ritualen. Problemet er blot, at ligesom ritualen her er blevet voldsomt udvidet, så gælder det samme for de udlægninger, som vi finder i Brāhmaṇaerne. De bugner ganske vist af symbolske og mytiske forklaringer, men selve det teologiske forklaringselement har fået så stor vægt, at der nu snarere er et overskud af myter, således at det ikke længere er muligt at finde ind til en enkelt myte, eller et mytekompleks, som må siges at være centralt for det enkelte ritual. Myterne har som udtryk for de teologiske specialisters viden fået rollen som forklaringsfaktor par excellence til selv de mindste rituelle detaljer og har samtidig fået karakter af *ad hoc* forklaringer, eller de er, for at citere Staal, ofte blevet til arbitrære forklaringer. Imidlertid ville det, efter min opfattelse, være helt forkert, som det ofte er sket, og som også Buschardt implicit gør ved at søge bag om dem, helt at afvise denne litterære genre på dette grundlag. Tværtimod er der netop brug for et grundigt studium af disse tekster med henblik på at forsøge at forstå dem på deres eget grundlag. Her er Brian K. Smiths arbejde et skridt på vejen.

Litteratur

BENVENISTE, E. & L. RENOU

1934 *Vṛtra et Vṛthragna. Étude de Mythologie Indo-Iranienne*, Paris.

BODEWITZ, H. W.

1976 *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) According to the Brāhmaṇas*, Leiden.

BUSCHARDT, LEO

1945 *Vṛtra. Det Rituelle Dæmondrab i den Vediske Somakult*, København (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-Filologiske Meddelelser, Bind XXX, Nr. 3).

CALAND, W. & V. HENRY

1906-07 *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte Védique I-II*, Paris.

DUMONT, P. E.

1939 *L'Agnihotra*, Baltimore.

EGGELING, JULIUS

1897 "Introduction", *The Śatapatha Brāhmaṇa* Part IV, London (= Sacred Books of the East Vol. XLIII).

FRAZER, JAMES GEORGE

1890 *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, London.

1913 *The Scapegoat*, London (= *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Third Edition, Part VI).

GREENEBAUM, STEVEN E.

1974 "Vṛtrahan-Verethragna: India and Iran", i G. J. Larson, ed. m.fl., *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley, 93-97.

HEESTERMAN, J. C.

1957 *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated*, 'S-Gravenhage.

1993 *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago og London.

HILLEBRANDT, ALFRED

1879 *Das Altindische Neu- und Vollmondopfer in seiner einfachsten Form mit Benutzung Handschriftlicher Quellen Dargestellt*, Jena.

1897 *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, Strassburg.

HUBERT, H. & M. MAUSS

1899 *Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice*, Paris.

JOHANSEN, JØRGEN PRYTZ

1979 "Religionshistorie", *Københavns Universitet 1479-1979*, bd. XI, 1-48.

KAUṢṬAKI BRĀHMAṆA. Udgivet af E. R. Sreekrishna Sarma, Wiesbaden 1968. Oversættelse ved Arthur Berriedale Keith, *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣṭiki Brāhmaṇas of the Rigveda*, Cambridge, Mass. (= Harvard Oriental Series 23), 1920.

KEITH, ARTHUR BERRIEDALE

1925 *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* I-II, Cambridge, Mass.

KRICK, HERTHA

1982 *Das Ritual der Feuerbegründung*, Wien.

KUIPER, F.B.J.

1946 "Leo Buschardt: Vṛtra. Det Rituelle Dæmondrab i den Vediske Somakult", *Museum*, vol. LII, col. 198-200.

LÉVI, SYLVAIN

1898 *La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sc. rel., XI).

LINDNER, BRUNO

1878 *Die Dīkshā oder Weihe für das Somaopfer*, Leipzig.

MANNHARDT, WILHELM

1875-77 *Wald- und Feldkulte* I-II, Berlin.

MÜLLER, FRIEDRICH MAX

1860 *A History of Sanskrit Literature*, 2. ed., London.

OLDENBERG, HERMANN

1917 *Die Religion des Veda*, Stuttgart und Berlin.

PRYTZ-JOHANSEN, J.

1987 *Religionshistorikeren Vilhelm Grønbech*, København.

SAND, ERIK REENBERG

1993 "Udviklingen i Vilhelm Grønbechs syn på kulten fra 1912 til 1931", *Chaos. Dansk-norsk Tidsskrift for Religionshistoriske Studier*, nr. 19, 68-98.

ŚATAPATHA BRĀHMAṆA. Udgivet af Śrīcandradhara Śarmā, 2 bind, Varanasi 1936-39. Oversættelse ved Julius Eggeling i *Sacred Books of the East* 12, 26, 41, 43 og 44, Oxford 1882-1900.

SCHROEDER, LEOPOLD VON

1908 *Mysterium und Mimus im Rigveda*, Leipzig.

SCHWAB, JULIUS

1886 *Das altindische Thieropfer. Mit Benützung handschriftlicher Quellen*, Erlangen.

SMITH, BRIAN K.

1989 *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, New York og Oxford.

STAAL, FRITS

1979 "The Meaninglessness of Ritual", *Numen. International Journal of the History of Religions* 26, 2-22.

1990 *Rules Without Meaning: Rituals, Mantras and the Human Sciences*, New York.

TAITIRIYA SAṂHITĀ. Udgivet af Kāśīnāthasāstrī Āgāṣe, 8 bind, Poona 1978-80. Oversættelse ved Arthur Berriedale Keith, 2 bind, Cambridge, Mass. (= Harvard Oriental Series vols. 18-19), 1914.

Summary

The purpose of this article is to review the role of the relation between myths and rituals in the research carried out with regard to the Vedic ritual. In this connection it was found that, apart from the myths about the creation of Prajāpati, both indological and religio-historical research were generally characterized by a very little interest in myths. In fact, most of the indological research has been either purely descriptive or historically speculative. One of the only exceptions to this is a Danish dissertation by a pupil of Vilhelm Grønbech, Leo Buschardt, who tried to reconstruct a ritual drama in connection with the Vedic soma ritual. Buschardt's work, however, has been criticized for being too hypothetical and reductionistic, and the article concludes that the myths of the Brāhmaṇas for the most part cannot be read like 'primitive' ritual legends, but should rather be understood as theological and exegetical instruments of the later Vedic ritual specialists.

Erik Reenberg Sand

Lektor, mag.art.

Institut for Religionshistorie

Københavns Universitet