

RENHED OG URENHED I ZARATHUSTRISMEN

Eksemplificeret ved teksten *Vendīdād*

Erik Reenberg Sand

Emnet "renhed og urenhed i zarathustrismen" er interessant i sig selv, men har også en videre religionshistorisk relevans, eftersom zarathustrismen danner bindeled mellem Nærorienten og Indien. Den har både forbindelseslinjer til indisk, først og fremmest vedisk, religion og til jødedom, kristendom og islam.

Zarathustrismen

Zarathustrismen eller den religion, der anses for grundlagt af Zarathustra, kan inddeles i fire historiske perioder: Den tidligste af disse udgøres af Zarathustras egen reformation af den tidligere østiranske religion og omfatter, foruden Zarathustra selv og hans virke, den af ham indstiftede tidligste menighed. Hvornår denne periode skal dateres til, er det umuligt at sige med sikkerhed. Dateringerne af Zarathustra svinger fra det 17. til det 6. århundrede f.v.t. Tidligere hældede man mest til den sene datering, men tendensen inden for forskningen går nu i retning af at placere ham i tiden omkring 1000 f.v.t. (Gherardo Gnoli 1980, 159-179; Lincoln 1991, 149-150). Kilderne til denne tidlige periode er først og fremmest de såkaldte gāthāer, 17 hymner, der, med undtagelse af den sidste, af de fleste forskere regnes for forfattede af Zarathustra selv.

Den anden periode strækker sig fra tiden efter Zarathustras død til akhæmenidernes fald omkring 323 f.v.t. Denne senere zarathustrisme er karakteriseret ved en gradvis assimilation af førzarathustriske, iranske elementer. Kilderne til denne periode er først og fremmest de senere avestiske skrifter, fra og med den såkaldte "sydelte yasna", *Yasna Haptanghāiti*, til og med *Vendīdād* (herefter *Vd.*), en senere lovgtig tekst. Herudover kan man til denne periode ligeledes regne de akhæmenidiske indskrifter, selv om der for disses vedkommende ikke er udelt enighed om, hvorvidt de, ganske særligt de ældste indskrifter fra Darius I., afspejler en form for zarathustrisme eller en gammel form for fællesiransk religion.¹

Den tredje periode dækkes af den såkaldte sassanidiske zarathustrisme. Hermed menes den form for zarathustrisme, som efter sassanidernes magtovertagelse i 226 e.v.t. blev statsreligion i Iran efter en meget dårligt dokumenteret periode under seleukiderne og parserne. Kilderne til denne periodes zarathustrisme er hovedsageligt skrevet på det middelpersiske sprog *pahlavi*, der også anvendtes efter sassanidernes tab af magten i

¹ Den stærkeste fortaler for det sidste synspunkt er formodentlig E. Benveniste 1929.

651 e.v.t., idet man i kredse, der ikke konverterede til islam, vedblev med at forfatte zarathustriske tekster på dette sprog helt op i 900-tallet, hvorfra bl.a. det meget vigtige værk *Bundahišn* stammer. Den fjerde og sidste periode dækkes af den nyere og nulevende zarathustrisme, som den har overlevet i de menigheder, der findes i Iran og ikke mindst blandt de såkaldte *parsier* i Indien. Her er kilderne nyere værker og kommentarer samt moderne feltarbejde i de pågældende menigheder.

Kilder til spørgsmålet om renhed og urenhed

Kilderne til den tidligste periode, *gāthæerne*, byder ikke rigtig på noget med hensyn til forholdet mellem renhed og urenhed. Zarathustras ærinde var først og fremmest at reformere den gamle ariske religion, og i det omfang spørgsmålet om renhed og urenhed overhovedet har interesseret ham og hans menighed, har en sådan interesse sikkert været rituelt bestemt.

Derimod er det muligt at belyse spørgsmålet om renhed og urenhed for alle tre senere perioders vedkommende. Med hensyn til den anden periode er det især værket *Vd.*, der har interesse, idet det for størstedelens vedkommende beskæftiger sig med dette spørgsmål. Også for den sassanidiske periodes vedkommende har vi imidlertid en række *pahlavi*-skrifter, der på forskellig vis belyser emnet. Dette gælder eksempelvis flere af de såkaldte *rivāyats*, en slags håndbøger i den sassanidiske zarathustrisme. Men også et værk som *Ardā Wirāz Nāmag*, der, som en pendant til Dantes *Guddommelige Komædie*, lader hovedpersonen besøge de hinsidige sfærer og derigennem kaster lys over zarathustrismens syn på straf og belønninger i det hinsidige, rummer mange oplysninger af interesse for emnet. I øvrigt kan også et værk som *Šāyest nē šāyest*, "Hvad der bør gøres og hvad der ikke bør gøres", der rummer en del rituelle forskrifter, nævnes i denne sammenhæng. For den efterislamiske periodes vedkommende har vi en række persiske håndbøger eller *rivāyets*, mens vi for den moderne zarathustrismes vedkommende naturligvis har muligheden for ved feltarbejde at undersøge, hvorledes de klassiske forestillinger og forholdsregler reciperes og forvaltes i moderne praksis.

Vendīdād: Dens alder og proveniens

For overskuelighedens skyld, og fordi dette værk i den zarathustriske tradition regnes for centralt med hensyn til dette spørgsmål, har jeg imidlertid i denne artikel valgt at begrænse mig til *Vendīdād (Vd.)* og opfattelsen af renhed og urenhed i den anden periode af zarathustrismen. Dette værk er det første i Avesta og tilhører dermed zarathustrismens helligste bøger. Navnet er en forvanskning af *Vī-daēvō-dāta*, som betyder "loven rettet mod dæmonerne", en titel der, som vi skal se, er meget rammende. Værket indeholder, foruden enkelte mytiske passager hovedsageligt forskrifter for, hvad der bør betragtes som rent og urent, samt rituelle forskrifter for, hvorledes man skal forholde sig i forbindelse med forurening ved død, menstruation m.m.

Ligesom det er tilfældet med de øvrige avestiske skrifter, kan heller ikke dette værks alder og oprindelse afgøres med sikkerhed. Formodentlig hører det i den nuværende redaktion til de yngste dele af Avesta. Således er det blevet påvist, at kap. 1 synes at stamme fra arsakidetiden, eftersom den afspejler de geografiske forhold på denne tid (Wesendonk 1933, 27; Boyce 1983, 1159). Hvad angår værkets oprindelse, så er det fra flere sider blevet foreslået, at det skulle være forfattet af det magiske præsteskab, bl.a. fordi forskellige skikke, som anbefales heri, eksempelvis udsættelse af de døde og drab på forskellige kryb, af Herodot antages at være karakteristiske for netop magerne (Nyberg 1937, 178; Widengren 1965, 114f; Zaehner 1961, 162).

Renhed og urenhed: Mary Douglas' synspunkt

En af de forskere, hvis teorier har betydet mest for den nyere forskning inden for spørgsmålet om renhed og urenhed er antropologen Mary Douglas, der har argumenteret for, at overvejelser over urenhed i primitive religioner hænger sammen med og involverer overvejelser over relationen mellem orden og uorden, væren og ikke-væren, form og formløshed, samt liv og død (Douglas 1966, 5). Endvidere mener hun, at snavs, når vi ser bort fra vore moderne hygiejniske synsmåder, blot er "matter out of place" eller stof, der ikke er på plads, idet forestillingen om snavs forudsætter dels et sæt ordnede relationer og dels en overtrædelse af denne orden. Med andre ord: Hvor der er snavs, er der et system. Snavs er et produkt af en systematisk ordnen og klassificering af stoffet (s. 35). Derfor slår Douglas til lyd for, at den eneste måde, idéer om forurening giver mening på, er i forhold til en fuldstændig tankestruktur, hvis hjørnensten, grænser og indre linjer holdes sammen ved hjælp af separationsritualer (s. 41).

Mary Douglas er med andre ord af den opfattelse, at der er en nær relation mellem forestillinger om renhed og urenhed og et overordnet klassifikationssystem eller en kosmologi. Herudover fremhæver hun den nære relation mellem krop og samfund, idet hun mener, at kroppen er en model eller et symbol på samfundet, hvilket i forbindelse med relationen: renhed-urenhed ofte giver sig udslag i en overensstemmelse mellem social og fysisk kontrol. Tager vi nu i betragtning, at forestillinger om renhed og urenhed ofte fokuserer på kroppen og dens funktioner, er det åbenbart, at Mary Douglas arbejder med en treleddet relation: samfund-krop-kosmologi. Blandt disse tre led er samfundet, ifølge Douglas det primære og hendes bøger (Douglas 1966; 1973) beskæftiger sig begge med forsøget på at opstille typologiske relationer mellem forskellige samfundstyper og forskellige kropsopfattelser og kosmologier (jf. Aktor 1997).

Zarathustrismens kosmologi og historiesyn

Der er næppe mange religioner, som Mary Douglas' teorier, med nogle få reservationer (jf. nedenfor), så gnidningsfrit lader sig applicere på som netop zarathustrismen. Dette skyldes primært, at forestillingerne om renhed og urenhed næsten fuldstændigt

reflekterer den etiske dualisme, som er den altdominerende egenskab ved denne religions kosmologi. Dette skal forstås således, at det gode og det rene, ligesom det onde og det urene, er identiske. Eller, sagt på en lidt anden måde: Alt, hvad der stammer fra Gud, Ahura Mazdā, er godt og rent, medens alt, hvad der stammer fra hans antagonist, Angra Mainyu, er ondt og urent.

Allerede i de zarathustriske gāthāer støder vi på denne dualisme, omend den ikke her er så strengt gennemført som i den senere religion. Zarathustra var trods alt nærmest monoteist, idet hans gud, Ahura Mazdā, var overordnet alting som dets skaber. På trods heraf hersker der dog allerede i hans hymner en atmosfære af etisk dualisme. Således hører vi i yasna 30, hvorledes den Velsignelsesbringende Ånd (*spenta mainyu*) og Fornægterånden (*angra mainyu*) i urtiden valgte henholdsvis det gode og det onde, hvorefter menneskene senere atter træffer valget imellem disse to ånder og deres aktiviteter:

Og de to Aander i Tidernes Begyndelse, som i et Drømmesynd
kundgjorde sig som Tvillinger,
De er i Tanke, Ord og Gerning det gode og det onde,
Og mellem dem træffer de, som skænker god Trivsel, ikke de,
hvis Værk er Vantrivsel, det rette Valg.²

Og hele vejen gennem gāthāerne går et tydeligt skel mellem to typer mennesker: På den ene side de retsindede (*ašavan*), som efterlever og bestræber sig på det gode og rette princip (*aša*), og på den anden side fornægterne (*dregvant*), som bekender sig til *drug*, eller fornægtelsen. At disse to kategorier af mennesker udgøres af henholdsvis Zarathustras tilhængere og modstandere siger sig selv og det skarpe skel mellem dem er samtidig skellet mellem dem, der er inden for, og dem, der er uden for religionen.

I den senere zarathustrisme er denne modificerede dualisme efterhånden blevet til en fuldstændig dualisme, hvor Ahura Mazdā selv spiller rollen som det godes forkæmper, medens Angra Mainyu har rollen som det ondes repræsentant.³ Mellem disse to magter og deres hjælpere, guder og dæmoner (*daēvaer*) bliver verden og historien til en kosmisk slagmark med menneskene som deltagere. Endnu er denne tanke ikke helt systematiseret i de avestiske skrifter, men tanken kommer tydeligt frem i de senere *pahlavi*-skrifter, først og fremmest i *Bundahišn*, hvor historien ses som et opgør mellem Ohrmazd og Ahreman, der begge har eksisteret altid, den ene som lysets og den anden som mørkets fyrste (Zaehner 1956, 29ff).

Historien inddeles her i tre perioder af 3000 år. Den første tilhører helt det gode princip. Den anden ses som en blandet tilstand kendetegnet ved, at Ahreman og dennes dæmoner angriber den gode verden, som Ohrmazd har skabt, og trænger ind i den. Den

² Yasna 30,3, efter Barr 1954, 92.

³ I *pahlavi*-litteraturen bliver Ahura Mazdā til Ohrmazd og Angra Mainyu til Ahreman.

tredje er en apokalyptisk tid, hvor en række frelserskikkelser vil komme for at rense verden for det onde, som herefter for altid vil være udryddet og Ohrmazds oprindelige gode verden genoprettet. Det er umiddelbart klart, at tekstens forfatter har ment, at han befandt sig i den anden af disse perioder. Denne indledes med, at Ahreman forurenede elementerne, bl.a. ved at fylde dem med alskens krybdyr, og derefter satte døden i verden, hvilket skildres ved, at først den oprindelige urtyr og derefter det første menneske, Gayōmart, tilintetgjordes af Ohrmazd. Urmennesket Gayōmarts sæd overlevede imidlertid og blev grundlaget for den senere menneskehed, hvis rolle i den kosmiske kamp er at vælge side mellem de gode og de onde kræfter og bekæmpe Ahreman og dennes angreb på Ohrmazds verden.

Kosmos: Ahura Mazdās skabelse

Den materielle verden er altså i den zarathustriske kosmologi Ahura Mazdās skabelse, idet han først skabte himmelen, dernæst vandet, jorden, planterne, urtyren, mennesket, ilden og vinden.⁴ Dette betyder, at elementerne, urmennesket og urtyren alle regnes for rene og hellige, selv om det i særlig grad synes at gælde elementerne vand, jord og ild.

Næstefter himmelen er det første element, som Ahura Mazdā siges at have skabt, vandet (*āp*). Af flere sammenhænge fremgår det, at forurening af vandet bør undgås. Således hører vi i *Vd.* 7,25-27, at de, som har bragt et snavset lig i vand eller i ild, og derved gjort begge elementer urene, ikke selv kan renses, men i stedet anses for ligdæmoner (*nasuer*), der ødelægger frugtbarheden og fører vinter og andre plager med sig. Lidt bedre går det den, der i marken ved et uheld er kommet til at røre ved et lig. Han skal, efter at have rensset sig med kourin, bevæge sig rundt over en bestemt afstand (tre *hāthra*), medens han, hvis han møder mennesker, højlydt skal gøre opmærksom på sin forurening. Hvis han på sin vej støder på vand, skal han sone det med 400 piskeslag (*Vd.* 8,97-105).

Som bekendt fungerer vand i mange religioner som rensende element. På grund af dets rolle i Ahura Mazdās skabelse anses vandet imidlertid i zarathustrismen for så helligt og rent, at det i stedet selv er omgærdet af renhedsforskrifter, hvis hensigt det er at beskytte det mod forurening. Eller, sagt med andre ord, hvis det blev benyttet til at rense for urenheder, ville det selv som element blive forurenset. Nu er det engang så godt som umuligt helt at undgå at benytte vand til at vaske urenheder bort med. Derfor finder vi mange steder i *Vd.*, at man begynder et renselsesritual med at benytte ko- eller tyreurin, dernæst sand eller grus og først til slut vand. Ved således at skyde især kourin (*gōmēz*) ind mellem vandet og den eller det forurenede, undgår man, at vandet kommer direkte i kontakt med første grads urenhed og dermed selv bliver forurenset.

At jorden (*zam*) er god og hellig, fremgår med al ønskelig tydelighed af *Vd.* 1-3. I *Vd.* 1 siger Ahura Mazdā til Zarathustra, at han har gjort alle lande, uanset deres

⁴ *Bundahišn* 1,18ff., oversat hos Zaehner 1956, 38-41.

kvaliteter, kære for deres beboere (*Vd.* 1,1), og skildrer dernæst én for én de 16 forskellige lande inden for det iranske område. Jordens vigtigste formål er at være frugtbar og skabe betingelser for, at kvæget og religionen kan trives. Dette kommer tydeligt frem i *Vd.* 3, hvor det fortælles, at de steder, som glæder jorden mest, er dér, hvor én blandt de fromme træder frem med offeringredienser i hænderne for at ofre til guden Mithra, hvor en from bygger et hus, som rummer en præst med kvæg, en kone og børn, som alle tillige med den hellige ild trives, hvor en from dyrker mest korn og overrisler, eller hvor kvæghjortene trives bedst (*Vd.* 3,1-6).

Hvad derimod angår de steder, som gør jorden mest ked af det, omtales et bjerg ved navn Arezūras Nakke, som man tilsyneladende har forestillet sig som det sted, hvor dæmonerne stormer frem fra underverdenen. Herudover nævnes de steder, hvor flest hunde- og menneskelig ligger begravet, hvor der er flest *dakhmaer*, som er de tårne, hvor ligene udlægges, de steder, hvor der er flest huler eller skjulesteder for Angra Mainyus skabninger, samt hvor en from mands kone og børn føres i fangenskab (*Vd.* 3,7-11). De ting, der siges at gøre jorden ked af det, er tydeligvis de samme, som forurenar den, og de to faktorer, der er fælles for de fire nævnte forhold, er berøring med dæmoner og berøring med død, hvilket i zarathustrismen i virkeligheden er det samme.

Det tredje element, som Ahura Mazdā skabte, og som derfor regnes for rent, er ilden. Ilden synes allerede i Zarathustras gāthāer at have spillet en central rolle i den zarathustriske kult, formodentlig som en arv fra den gammeliranske religion.⁵ I den tidligste post-zarathustriske litteratur, nemlig i den såkaldte syvdelte yasna, *Yasna Haptanhāiti*, synes ilden at have været tæt forbundet med Ahura Mazdā, idet den er blevet identificeret med dennes velsignelsesvirkende Ånd, *Spenta Mainyu* (yasna 36). Senere hen, eksempelvis i *Vd.*, bliver ilden hyppigt set og tiltalt som Ahura Mazdās søn.

Det synes i øvrigt at have været en gammel indo-iransk tradition, at ilden som fænomen omfatter både den kunstigt frembragte ild i form af offerilden og ilden på ildstedet og den himmelske ild, som kommer til udtryk i himmellegemerne, sol, måne og stjerner og lyn. I zarathustrismen øges ildens religiøse betydning dog betragteligt ved, at den også i eskatologien får en central betydning i forbindelse med den kommende lutring af sjælene. Dog er der, når der i en tekst som *Vd.* tales om ilden, ingen tvivl om, at det er den rituelle ild, der associeres til, hvorfor det, der vel i særlig grad har ligget forfatterne på sinde, har været spørgsmålet om at sikre den rituelle renhed.

Eftersom elementerne alle er Ahura Mazdās værk, ligger det nær at antage, at de fra begyndelsen er lige rene. Dette bekræftes af en række næsten enslydende passager, der handler om, hvor langt fra ilden, vandet og det hellige *baresman*-bundt en forurenar person, det være sig en moder til et dødfødt barn eller en menstruerende kvinde, skal

⁵ Se eksempelvis yasna 43,9. Ilden har dog allerede i gāthāerne ligeledes fået en eskatologisk funktion som det element, der skal skille de retfærdige fra fornægterne.

placeres.⁶ I disse passager hedder det, at der for en moder til et dødfødt barn skal bygges et isolationsdække eller et skur i en afstand af 30 skridt fra ilden, 30 fra vandet, 30 fra det indviede *baresman*-bundt og tre fra de fromme. Det fremgår heraf, at ilden, vandet og *baresman*-bundtet synes at være lige rene eller hellige, medens de åbenbart er 10 gange renere eller helligere end menneskene, eftersom kvinden skal holdes i 10 gange så stor afstand. Sammenholder vi i øvrigt afstandene, som nævnes i disse passager, kan vi konstatere, at en moder til et dødfødt barn er lige så uren som det sted, der skal vælges til et renselsesritual (*barašnūm*), medens en menstruerende kvinde kun er halvt så uren, idet hun kun skal isoleres i en afstand af 15 skridt fra de rituelle elementer ild, vand og *baresman*-bundt.

De rene væsner: Ahura Mazdās værk

Ligesom elementerne oprindeligt er rene, eftersom de er skabt af Ahura Mazdā, således gælder det også for de væsner, som han har sat i verden.

Blandt Ahura Mazdās væsner er der ingen tvivl om, at mennesket indtager den højeste position, hvilket bl.a. fremgår af, at det skabes til sidst. Udover mennesket klassificerer *Vd.* en række dyr og levende væsner som særligt rene og hellige. Disse kaldes i den senere zarathustrisme med en samlebetegnelse for *gōspand* "velsignelsesbringende dyr". Til denne gruppe af dyr hører først og fremmest husdyrene og ganske særligt oxen, der jo, som vi tidligere har berørt, i form af urtyren hørte med til den oprindelige skabning.

I den idylliske skildring af Yimas urtidrige i *Vd.* 2 opsummeres det, hvilke dyr der er de gode og rene, når det fortælles, at jorden efterhånden fyldtes med flokke og hjerde af husdyr samt med hunde og fugle. For at redde disse gode og rene væsner tillige med menneskene fra den dæmoniske vinters komme bad Ahura Mazdā Yima om at indrette en indhegning (*vara*), der skulle beskytte dem mod misvækst og død. Det er klart, at husdyrene, okser, får og geder, hører naturligt hjemme i det zarathustriske kosmos. Af disse er oxen den reneste, hvilket bl.a. kommer til udtryk i den rolle, som ko- og tyreurin spiller i de zarathustriske renselsesritualer.

At fugle anses som gode væsner, der hører hjemme i det zarathustriske kosmos, kan have flere grunde. Den ene, og måske den væsentligste grund, er den, at de ådselsædende fugle hjælper med til at fortære og afpille ligene af mennesker og andre dyr, hvilket ud fra zarathustrisk tankegang er med til at gøre knoglerne og ligene rene. De spiller således en vigtig rolle i oprydningen efter det dæmoniske anslag, som døden jo er i denne religion. Dette kommer meget direkte til udtryk flere steder i *Vd.*, hvor det om ligdæmonen (*nasuen*) hedder, at hun flygter ved synet af enten en hund eller en fugl (*Vd.* 7,3). En anden grund til fuglenes placering blandt de rene væsner kan være

⁶ Et *baresman-bundt*, det bundt af hellige grene, som præsten holder i hænderne, er en af de vigtigste rituelle rekvisitter i zarathustrismen; jf. *Vd.* 3,15-16; 5,47-48; 7,62-63; 8,6-7; 9,4-5; 16,3-4.

traditionen om, at det var den himmelske fugl Karšiptar, der bragte Ahura Mazdās lov til væsnerne i Yimas indhegning (*vara*) (*Vd.* 2,42). Endelig spiller også hanen i *Vd.* en særlig positiv rolle, idet den ifølge 18,15-16 og 23-24 ved sin galen vækker menneskene og dermed befrier dem fra søvnens greb, personificeret i søvndæmonen Būšyanstās skikkelse. Muligvis spiller det også ind, at hanen med sin galen markerer overgangen fra det dæmoniske mørke til den lyse dag.

Det dyr, som imidlertid vies mest plads og opmærksomhed i *Vd.*, er hunden, som har fået hele to separate kapitler (kap. 13 og 14). Efter alt at dømme skyldes hundens placering blandt de gode og rene dyr dens nytte som vogter af hjorden og som vagthund. Dette fremgår eksempelvis af *Vd.* 13,39, hvor Ahura Mazdā fortæller, at han har skabt hunden selvklædt, dvs. uden tøj på, vagtsom og med skarpe tænder, født til at modtage føde fra mennesket og vogte på menneskets ejendom. Fra den, som vågner ved dens gøen, kan hverken tyven eller ulven stjæle noget. Ulven rammes og rives i stykker; tyven drives bort og flygter. En anden vigtig kilde til hundens placering blandt de rene dyr er uden tvivl dens rolle som fordriver af ligdæmonen (*nasuen*) og som den, der ligesom de ådselsædende fugle hjælper med til at afpille og dermed rense ligene.

I øvrigt er det karakteristisk, at *Vd.*'s forfattere har haft et meget omfattende hundebegreb. At dette bl.a. omfattede pindsvinet, fremgår af *Vd.* 13,1-4, hvor dette dyr kaldes "hunden med den stikkende ryg", en god skabning blandt den gode Ånds skabninger, fordi det fra midnat til morgengry dræber i tusindvis af den onde Ånds skabninger, og hvor det hedder, at den, der dræber et pindsvin, dræber sin egen sjæl i ni generationer og ikke efter døden kan finde sin vej over Činvatbroen eller Skillerens Bro, der skiller de retfærdige fra fornægterne, med mindre han har gjort bod.

Hovedsageligt er det dog almindelige hunde, der omtales, og blandt disse synes hyrdehunden og derefter den almindelige hushund at have været agtet højest. Disse beskrives med menneskelige egenskaber, og det indskærpes, at de skal behandles på samme måde, som man behandler mennesker. F.eks. skal de, hvis de bider, straffes på samme måde, som man straffer mordere (*Vd.* 13,29-38), og den, der nær sit hjem eller sin stald finder en drægtig tævehund, er forpligtet på at sørge for den, indtil den selv og dens hvalpe kan klare sig efter fødslen (*Vd.* 15,19-45).

En ganske særlig fornem hund er i *Vd.* odderen, som kaldes for vandhunden, og hvorom det fortælles, at den er dannet af tusind almindelige hundes afdøde sjæle (*Vd.* 13,50-51). Odderen har åbenbart været anset for så vigtig, at hele *Vd.* 14 er viet den straf og de boder, som de personer, der forulemper eller dræber den, skal undergå.

De urene væsner: Angra Mainyus værk

Som det allerede er fremgået, så er Angra Mainyus rolle i den kosmiske kamp at ødelægge Ahura Mazdās gode verden, dels ved at befolke den med dæmoner og utysker, dels ved at sætte døden ind i verden – begge dele begivenheder der både er mytiske og stadig foregår.

Som modsætning til *gōspanđ*, der er den senere *pahlavi*-betegnelse for de rene væsner, så går de væsner, som anses for at være skabt af Angra Mainyu og dermed urene, under fællesbetegnelsen *xrafstras*, uvæsner eller utysker. Allerede i *Vd.* 1 opremses en række af disse væsner blandt Angra Mainyus modskabelser til de gode, iranske lande, skabte af Ahura Mazdā, idet idéen synes at være den, at alle de væsner, der skader disse landes frugtbarhed, er dæmoniske og dermed urene. Blandt disse kan nævnes vandslanger, en særlig flueart, en kornædende myreart, den plettede moskito. Andetsteds (*Vd.* 14,5) nævnes slanger, skildpadder, frøer og kornædende myrer. I *Vd.* 13,5-7 fremhæves særligt skildpadden, en pendant til pindsvinet, som den værste blandt Angra Mainyus skabninger, der som en dæmon fra midnat til morgengry vandrer rundt og dræber i tusindvis af den gode Ånds skabninger.

I øvrigt præges zarathustrismens forhold til disse urene dyr ikke af økologisk bevidsthed, idet det betragtes som en udelukkende fortjenstfuld handling jo flere af disse uvæsner, man kan dræbe; ja, drab på disse væsner indgår endog ofte som en del af renselsesritualer og soningsritualer.

Det zarathustriske menneske og urenheden

Mennesket er altså ifølge zarathustrismen oprindeligt rent; men på grund af Angra Mainyus indbrud i kosmos bliver dets opgave konstant at bekæmpe det onde, hvor det sniger sig frem i form af død og urenhed.

Spørgsmålet bliver nu, hvilke forureningskilder man, foruden de netop nævnte urene væsner, regner med. På dette punkt hersker der ikke tvivl om, at den helt overordnede forureningskilde i zarathustrismen, er død. Hovedparten af *Vd.* 5-12 beskæftiger sig med urenhed forårsaget ved dødsfald, samt hvorledes denne kan afhjælpes. Denne fokusering på døden har, som vi har været inde på, sin mytiske begrundelse i, at døden er et resultat af Angra Mainyus og hans dæmoniske skabningers angreb på Ahura Mazdās skabelse. Dette bekræftes også af, at teksten tildeler Angra Mainyu epitetet Pourumahrka, "den, som [volder] megen død eller fordærv".⁷ Først og fremmest kommer det dog til udtryk ved, at døden personificeres i skikkelse af en kvindelig dæmon (*drug*) ved navn Nasu, der egentlig betyder lig (*Vd.* 5,27-32). Så snart sjælen har forladt kroppen, kommer hun i skikkelse af en spættet flue fra nord, hvor helvedet befinder sig, og bliver på liget, indtil det er set af en hund, eller til ådselsædende fugle nærmer sig.⁸ Herefter flygter hun atter tilbage til de nordlige regioner (*Vd.* 7,2-3).

Det er tydeligt, at man har ment, at denne ligdæmon har haft en smittende virkning på den dodes omgivelser. Dette spørgsmål behandles af *Vd.* 5,27-38 og 7,5-8, hvor Zarathustra spørger Ahura Mazdā om, hvor mange personer i en gruppe, der berøres

⁷ *Vd.* 1,3-21; 19,43-44 og 22,2. Det samme gælder i øvrigt adskillige steder i Yašterne.

⁸ Dette ritualiseres i den senere zarathustrisme og bliver til det såkaldte *sag-dīd*-ritual, der består i, at man lader en hund se liget.

af et dødsfald, som dæmonen Nasu omslutter med infektion, forurening og urenhed. Af svaret fremgår det i øvrigt, at der er forskel på omfanget af forurening, alt efter den afdødes sociale og religiøse status. Således forurenes de ti nærmeste personer, hvis den afdøde var en præst, ni, hvis han var kriger, og otte, hvis han var landmand.

Det er i øvrigt en interessant konsekvens af zarathustrismens dualistiske verdenssyn, når teksten i denne sammenhæng foreskriver, at liget af en såkaldt *ašemaoya*, eller kætter, dvs. én, der "forvirrer den hellige lov", ikke er kilde til forurening. Begrundelsen herfor er den, at kætteren, som betragtes som repræsentant for de dæmoniske magter, forurener sine omgivelser i levende live, men ikke, når han er død (*Vd.* 5,35-38). I modsætning til i de fleste andre religioner er det altså her ikke døden i sig selv, der er farlig og smitsom, men det forhold, at den repræsenterer et angreb på livet fra de dæmoniske magter. Når disse magter selv mister fodfæstet og dør, skaber det ingen problemer for omgivelserne.

Nært beslægtet med død er en anden forureningskilde, nemlig sygdom, der jo som et svaghedstegn ved skabningen er en potentiel død og derfor kategoriseres på linje med denne som resultat af Angra Mainyus angreb på verden.⁹ Derfor anses den, der bliver syg, i en vis periode for uren og i dæmoners vold. Dette fremgår af et par steder i *Vd.*, hvor det siges, at personer, der lider af en sygdom, bør isoleres. Eksempelvis hører vi i *Vd.* 2,29 generelt om en række sygdomme såsom pukkelryggethed, impotens, månesyge, tandsygdomme og spedalskhed, at de er Angra Mainyus mærker på de dødeliges kroppe. Sammesteds siges det, at den spedalske bør isoleres, hvilket efter alt at dømme er foregået på samme måde som med den menstruerende kvinde, nemlig ved hjælp af en afskærmning uden for huset, som senere i *pahlavi*-litteraturen kaldes for *armēštgāh*, "stedet for de svagelige eller syge".

Den tredje forureningskilde er legemsudsondringer såsom blod, urin, ekskrementer, spyt og sæd, der jo også kan siges at repræsentere noget dødt, og derfor tilskrives indflydelse fra de dæmoniske magter (Darmesteter 1887, xcii; Boyce 1989, 306). Vigtigst i denne sammenhæng er blod og især menstruationsblod. Ligesom i de fleste andre såkaldt primitive og antikke kulturer omgærdes den menstruerende kvinde i zarathustrismen med forskellige restriktioner eller tabuer. Herom handler *Vd.* 16. Her skildres det, hvorledes man i hjem, hvor der er en menstruerende kvinde eller en kvinde, som bløder uden for den normale periode, skal rydde hende en plads uden for huset, strø jorden til med skarn og afskærme stedet, så hun ikke kan se den hellige ild.¹⁰ Ingen må herefter i en periode på mindst tre dage komme hende tættere end tre skridt, og når hun bringes mad, bør det ske på afstand og ved hjælp af metalbeholdere, der i modsætning til lertøj kan renses for urenhed (*Vd.* 16,1-6). I øvrigt er hendes mad i

⁹ Se *Vd.* 20,3, hvor det hedder om Thrīta, at han bad Ahura Mazdā om et middel, der kunne modstå den død, smerte og feber, sygdom, råddenskab og infektion, som Angra Mainyu havde skabt mod de dødeliges legemer.

¹⁰ I den senere zarathustrisme kaldes dette sted for *daštānestān*, "menstruationsstedet".

denne periode indskrænket, hvilket forklares med, at hun ikke må kunne komme til kræfter. Dette for os umiddelbart ejendommelige synspunkt kan kun forstås på baggrund af forestillingen om, at hun er under indflydelse af en dæmon, hvis kræfter man ikke ønsker at styrke (*Vd.* 16,7). Naturligvis må ingen i denne periode komme i kontakt med kvinden. Dette gælder både for et eventuelt diende barn (*Vd.* 16,7) og for mænd, der ifølge *Vd.* 7,12-17 herved begår en synd så stor, at den gør dem til forbundne med fjenden (*drug*) eller det dæmoniske selv. Faktisk nævnes denne synd i *Vd.* 15,7 som en af de fem kardinalsnyder, der gør et menneske til en såkaldt *pešōtanū*, hvilket vil sige én, der er fordømt i det hinsidige, efter døden.

Nogenlunde samme regler for isolation gælder den kvinde, der har født et dødfødt barn. Blot er formen her skærpet med hensyn til varighed og efterfølgende renselsesritter (*Vd.* 5,45-62). Dette må naturligvis betyde, at hendes urenhed er større, hvilket vel hænger sammen med, at her er tale om et betydeligt voldsommere angreb fra de dæmoniske magter, idet de her griber fat ved selve livets rod.¹¹

Hvad angår urin og fæces, så rummer *Vd.* kun et enkelt sted, der viser, at disse udsondringer har været anset for forureningskilder. Således udtaler en kvindelig dæmon i *Vd.* 18,40, at den mand, der, når han kaster sit vand, rammer sin fod, er fader til hendes dæmoniske afkom. Uforsigtig omgang med sin urin er altså en handling, der hjælper de dæmoniske magter til at formere sig. Dog ved vi både fra antikke forfattere og fra den senere *pahlavi*-litteratur, at ekskrementer og toiletbesøg har været omgærdet af særlige forsigtighedsregler, hvorfor det ligger nær at antage, at det samme må have været tilfældet i de kredse, hvor *Vd.* er blevet til (Choksy 1989, 87f).

Omtrent samme sparsomhed gør sig gældende med hensyn til oplysninger om den mandlige sæd. Desværre er der ikke i *Vd.* nogle forskrifter for en mands almindelige seksuelle omgang med sin hustru; men ifølge senere kilder betragtedes almindeligt samleje mellem en mand og hans hustru som smittefarligt, og det medførte, at begge parter efterfølgende måtte tage et rensende bad (Choksy 1989, 91-94). Der er derfor næppe tvivl om, at den mandlige sæd ansås for uren (Boyce 1989, 306); ifølge Choksy (1989, 91), fordi den gribes af den tidligere omtalte ligdæmon.

Nogle få informationer med hensyn til sædens urenhed får vi dog. Således fordømmes i *Vd.* 18,46 den, der ejakulerer i søvne, med den interessante forklaring, at han får den kvindelige dæmon (*drug*) til at avle afkom på samme vis som andre mænd deres kvinder. Han boler med andre ord så at sige med de dæmoniske magter, hvilket kun kan afhjælpes ved forskellige afværgeritualer, som synderen skal udføre om morgenen efter at være vågnet op. *Vd.* 8,26-28 foreskriver endvidere, at den, der ufrivilligt ejakulerer, bør straffes med 800 piskeslag, medens den, der frivilligt ejakulerer eller onanerer, såfremt han er lærd, ingen mulighed har for at sone det, hvilket vil sige, at han vil lide i det hinsidige. Hvis han ikke er lærd eller kender til

¹¹ Darmesteter 1887, xcii-xciii, og med ham Choksy 1989, 99f, tolker dette sted, som om det også gælder for barnefødsel generelt; men dette fremgår, så vidt jeg kan se, ikke direkte af teksten. Dette udelukker dog ikke, at det kan være underforstået.

Ahura Mazdās lov, har han dog den mulighed at tilstå og love ikke at gentage sin synd. Noget kunne altså tyde på, at man i zarathustrismen skelner mellem den normale eller naturlige ejakulation, der sker ved samleje mellem mand og kvinde, som, selv om den er farlig og urenhedsskabende, er nødvendig, og den unaturlige eller anormale, som finder sted uden for kvinden, hvad enten der er tale om onani eller ufrivillig sædafgang.

Formodentlig er det også ud fra denne tankegang, at man skal forstå den meget kraftige fordømmelse af mandlig homoseksualitet, som vi finder i *Vd.* 8,31-32. Her hedder det om den mand, der ligger med en anden mand på samme måde, som en mand ligger med en kvinde eller en kvinde med en mand, at han i levende live er en dæmon (*daēva*) og ligeledes efter døden bliver en af de usynlige dæmoner.

Fra senere tekster, samt fra græske kilder, ved vi, at zarathustriere også anså ånde og spyt for potentielle forureningskilder (Choksy 1989, 84f). På dette punkt er *Vd.* imidlertid meget fāmælt, idet vi her kun kan konstatere, at det har været almindeligt i rituelle sammenhænge at bære maske. Således hedder det i 18,1 om en person, som bærer maske (*paitidāna*), men ikke efterlever loven, at han er en falsk præst (*āthravan*).¹² Det synes med andre ord som om, at ånde og til en vis grad spyt er blevet vurderet som svagere forureningskilder end de øvrige legemsudsondringer, eftersom man kun træffer forholdsregler heroverfor i rituelle sammenhænge. At gå med maske til daglig ville også have været overordentlig upraktisk.

Den sidste af de legemlige forureningskilder, der bør nævnes, er hår og negle. Herom handler hele *Vd.* 17, hvoraf det fremgår, at den, der klipper sit hår, sit skæg eller sine negle og derefter uden at udføre de foreskrevne ritualer kaster dem på jorden eller i et hul i jorden, udfører et offer til de dæmoniske magter. Af dette menneskelige affald produceres i jorden dæmoniske, skadelige insekter, der æder både korn og tøj.

Det sociale perspektiv: Rene og urene mennesker

Tager vi nu det zarathustriske, dualistiske verdensbillede i betragtning, hvor urenhed grundlæggende identificeres med det ondes anslag mod den gode verden, så er det, selv om ingen tidligere har gjort noget særligt ud af dette perspektiv, et spørgsmål, om ikke også moralske overtrædelser i bredere forstand må opfattes som en form for urenhed, idet de jo repræsenterer en overladelse af initiativet til de onde kræfter i den universelle kamp mellem godt og ondt. Desværre er der ikke mange eksempler i *Vd.*, der direkte bekræfter en sådan opfattelse. Interessant er dog 18,30-59, der har form af en samtale mellem lydighedsprincippet Sraoša og en kvindelig dæmon, Løgnen. Her nævnes det, foruden eksempler på fysisk og rituel urenhed, hvorledes også den person, der ikke giver til en trængende blandt de retfærdige, anses som en af dæmonens bolere. Andetsteds tales der om, at de, der får dødens usynlige magt til at vokse, er de, der i

¹² For brug af maske, se ligeledes *Vd.* 14,8.

over tre år ikke bærer det hellige bælte, ikke reciterer gāthāerne og ikke ærer de gode vande, samt de, der lærer falsk lære, de såkaldte *ašemaoyaer* eller *kættere* (*Vd.* 18,8-9).

Hermed bevæger vi os over i spørgsmålet om, hvordan klassifikationen ren versus uren tager sig ud socialt set. Her ser vi atter, hvorledes zarathustrismens dualisme sætter sig igennem i en enkel konception, ifølge hvilken mennesker stort set klassificeres i to grupper: De rene og gode og de urene og onde. Ydermere er det tydeligt, at disse grupper stort set falder sammen med skellet mellem zarathustriere og ikke-zarathustriere eller "os" og de "andre".¹³ Dette er i øvrigt et træk, der, som vi så det ovenfor, har rødder allerede i Zarathustras gāthāer, der også inddeler menneskeheden i "os", de retfærdige, og "de andre", fornægterne.

De retfærdige udgør altså en gruppe, der takket være deres placering på Ahura Mazdās side og deres bestandige kamp for at opretholde en tilstand af renhed har bevaret så stor en del af den oprindelige renhed som muligt, omend denne renhed hele tiden er truet af de dæmoniske kræfters indflydelse. De "andre", fornægterne eller *ašemaoyaerne*, er derimod mennesker, der har truffet det forkerte valg og, omend det ikke altid er dem bevidst, har valgt at kæmpe på Angra Mainyus side i den universelle strid mellem godt og ondt. De er altså under dæmonisk indflydelse; ja, i zarathustrisk perspektiv ville det nok være rigtigere at sige, at de er dæmoner eller dæmonbesatte. Som sådan er de per definition urene og nogle, som de fromme ikke bør have samkvem med.

Der er dog et tilfælde, hvor tingene ikke er helt så unuancerede, nemlig de folk, som havde med lig at gøre, de såkaldte *nasukašaer* eller ligbærere (jf. Choksy 1989, 107-110). I *Vd.* 8,10-13 skildres det, hvorledes man skal optræde ved dødsfald hjemme. Efter at have udført en midlertidig begravelsesceremoni, skal man tilkalde to ligbærere, der, iført nogle særlige klæder, kan bære liget til *dakhmaen*, eller "Tavshedens Tårn". Bagefter skal disse ligbærere rense deres hår og legemer med fåreurin eller, hvilket er det bedste, med urin fra den afdødes nærmeste mandlige og kvindelige slægtning. Ganske vist fremgår det ikke direkte af teksten, men ifølge Mary Boyce skulle der allerede på *Vd.*'s tid have været tale om en gruppe af professionelle ligbærere, som senere kendes under det persiske navn *nasā-sālār* (Boyce 1989, 304f).

I alle tilfælde vides det fra senere tid, at disse ligbærere åbenbart aldrig blev helt rensede for deres urenhed, idet de stedsse var omgivet af en række tabuer, som ikke kendes for andre zarathustriere. Således fremgår det af Boyces fremstilling, at de ikke må nærme sig den hellige ild eller et zarathustrisk tempel, ligesom de ikke er velkomne ved festlige lejligheder såsom initiationer eller bryllupper. Hjemme spiser de ikke med deres familie, ligesom de hverken har at gøre med ilden eller dyrker jorden. Kort sagt har vi her at gøre med en gruppe mennesker, som indtager en slags mellemposition mellem de gode og rene og de onde og urene, idet de tilhører de gode, og udfører et i

¹³ Til sammenligning kan man henvise til Indien, hvor vi har et fintmasket og kompliceret kastesystem med mange forskellige nuancer på skalaen fra ren til uren.

alle henseender nyttigt job for samfundet, men som alligevel må leve i en mere eller mindre permanent urenhedstilstand i isolation fra religionens øvrige tilhængere.

Forholdsregler mod urenhed

Hvis vi til slut ganske kortfattet skal se på spørgsmålet om, hvilke forholdsregler man i zarathustrismen træffer over for urenhed eller forurening, så er vi nødt til først at gøre klart, at dette spørgsmål kun er relevant for zarathustriere, idet ikke-zarathustriere jo per definition er urene. Dernæst er det nødvendigt at være opmærksom på, at spørgsmålet om renhed til syvende og sidst er af eskatologisk og soteriologisk art, idet kravet om renhed gælder belønning eller straf i det hinsidige. Når dette er sagt, kan vi begynde med at skelne mellem den urenhed, som er uforskyldt og har at gøre med det ondes iboenhed i den gode verden, og den, der er selvforskyldt. Blandt den første kategori hører typisk urenhed forårsaget af død og legemsvæsker og lignende, medens skødesløshed over for moralske eller rituelle forskrifter hører hjemme i den anden.¹⁴

Med hensyn til den uforskyldte forurening består forholdsreglerne primært i isolation og/eller renselsesritualer af forskellige grader, samt drab på insekter og andre utysker. Dette gælder typisk for den menstruerende kvinde, der efter sin isolation må gennemgå et forholdsvis enkelt renselsesritual, der består i, at man graver tre huller i jorden og ved de to første vasker hende med kourin, medens man ved det tredje vasker hende med vand. Til sidst slutter man af med at dræbe 200 kornædende myrer, hvis det er sommer, eller 200 andre utysker, hvis det er vinter (*Vd.* 16,11-12).

Et mere udviklet renselsesritual, er det såkaldte *barašnum*-ritual, der varer ni døgn og foretages af en særlig renselsespræst. Dette ritual, grundigt skildret i *Vd.* 9, sigter primært mod renselse i forbindelse med dødsfald, men benyttes også ved andre lejligheder. Ved dette ritual anlægges en særlig indhegnet plads, hvori der graves ni huller. Ved hver af disse huller renses den forurenede fra top til tå først med kourin, derefter med sand og endelig med vand, medens præsten fremsiger beskyttende og rensende vers fra *gāthāerne*. Det sidste, fremsigelsen af dæmonfordrivende vers er i øvrigt en hyppigt forekommende forholdsregel, når de forhold, der er tale om, er af mindre grov karakter, eksempelvis, hvis man kommer til at lade vandet på sine tæer (*Vd.* 18.40-43).

I de tilfælde, hvor der er tale om selvforskyldt urenhed på grund af overtrædelser af Ahura Mazdās lov, er konsekvenserne imidlertid så alvorlige, at de er af eskatologisk karakter. Den forurenede person risikerer herved at blive en *pešōtanū*, en hvis legeme er fordømt i det hinsidige, og for en sådan person er renselsesriter alene ikke tilstrækkelige. Her kræves kraftigere og mere korporlige midler. Dette kommer til udtryk adskillige steder, hvor der foreskrives flere eller hundredvis af piskeslag som

¹⁴ Dog kan disse to kategorier falde sammen i de tilfælde, hvor urenheden er blevet én påført på grund af uforsigtighed i omgang med lig og lignende, eller i de tilfælde, hvor man ved at forsynde sig mod renhedsforskrifter er kommet til at påføre andre urenhed.

straf for en mere eller mindre grov forseelse. Denne straf administreredes formodentlig af en præst og kunne, ifølge nogle autoriteter, erstattes af en pekuniær erstatning til de gejstlige myndigheder.

Konklusion

I det foregående har vi forsøgt at give et summarisk overblik over den rolle, som forestillingerne om renhed og urenhed spiller i zarathustrismen. I den forbindelse har vi set, hvorledes den zarathustriske etiske dualisme i store træk synes at overlappes forestillingerne om renhed og urenhed i den forstand, at verden oprindeligt er god og ordnet, er et kosmos i græsk forstand, medens alt det, der kan forstyrre dette kosmos, regnes for et resultat af de dæmoniske kræfters eller kaosmagternes indflydelse. Urenhed bliver i denne tankegang synonymt med dæmonisk indflydelse.

Spørgsmålet bliver til sidst, i hvilket omfang vi kan benytte Mary Douglas' teorier på dette iranske materiale. Ja, så vidt hendes mere generelle teorier angår, synes der intet stort problem. Således må man sige, at det zarathustriske materiale umiddelbart bekræfter hendes generelle idé om, at det, der er urent, er "matter out of place", idet det urene i den zarathustriske kosmologi tydeligvis er "out of place" i dén gode verden, som Ahura Mazdā har skabt, hvorfor alle den frommes bestræbelser da også går ud på atter at udrydde det, så det gode, rene kosmos kan genoprettes. Der er altså i zarathustrismen en overmåde nær relation mellem renheds- og urenhedsforestillinger og kosmologien, også i den forstand, at den kosmologiske dualisme mellem godt og ondt stort set svarer til dualismen mellem rent og urent.

Hvad angår Douglas' teorier om relationerne samfund og renheds/urenhedsforestillinger og samfund og kosmologi, så peger den stærke optagethed af legemsudsondringer, zarathustrismens etiske dualisme, samt dens stærke skel mellem de mennesker, der er indenfor, og de, der er udenfor, umiddelbart på, at vi skulle have at gøre med den samfundstype, som Douglas kalder "small group", idet disse egenskaber netop er vigtige i hendes definition af denne gruppe (Douglas 1973, 169). Dog mangler vi vidnesbyrd om, at man i zarathustrismen skulle have været specielt optaget af hekseri, selvom det tydeligvis har spillet en vis rolle.¹⁵ Imidlertid støder vi her på det metodiske problem, at vi, udover det forhold at man skelner meget stærkt mellem folk indenfor og udenfor, desværre ved meget lidt konkret om de sociale forhold, som danner baggrund for vore kilder til zarathustrismen, og derfor har meget svært ved at kontrollere den ene, og for Douglas tiilsyneladende primære, side af de pågældende relationer.

Omvendt kan man sige, at vi ved så meget om denne religions historie, at vi kan illustrere nogle af svaghederne i Douglas' funktionalistisk inspirerede teori om samfun-

¹⁵ Jf. eksistensen af termerne *yātav* og *pairikā*, der forekommer forholdsvis hyppigt i den efter-gåthiske avestiske litteratur. Det er i øvrigt ikke umuligt, at en mere systematisk fokusering på emnet hekseri vil bringe nyt materiale for dagen.

dets primære rolle i forhold til kroppen og kosmologien, en teori, der synes at være mest anvendelig i analyser af mere historieløse, traditionelle samfund. Udover teoriens vanskeligheder ved at tage højde for det historiske perspektiv kan således nævnes, at den heller ikke rummer tilstrækkelig plads for kulturelle lån samt for den rolle, som individer, som eksempelvis Zarathustra, undertiden spiller i dannelsen og fornyelsen af religiøse kosmologier og tanke-systemer. Eksempelvis peger alt på, at der, som vi har været inde på, allerede i gāthæerne har været et stærkt skel mellem både godt og ondt og mellem personer indenfor og udenfor – et forhold, der jo ikke er ukendt i forbindelse med etableringen af nye religioner, medens derimod intet i disse kilder tyder på nogen særlig optagethed af urenhedsforestillinger. Går vi derimod til den senere sasanidiske zarathustrisme, finder vi omvendt de fleste af Douglas' karakteristika for "small groups"; men her er det til gengæld vanskeligt at tale om "small group" eller minoritet, al den stund zarathustrismen på dette tidspunkt var en statsreligion.

Var det den særlige gruppe, som opbyggedes omkring Zarathustra, med dens stærke modsætningsforhold til sine omgivelser, og dermed stærke grænser, der affødte en senere fokusering på kroppen og dens renhed? Eller gjorde dens særlige dualistiske kosmologi det blot nemt for renheds- og urenhedskomplekser af fremmed oprindelse at vinde indpas i de zarathustriske omgivelser? Det er umuligt at svare på. Under alle omstændigheder tyder alt på, at de to perioder i zarathustrismens historie, da flest af Douglas' karakteristika for en "small group" har været til stede, har været den noget senere zarathustrisme, samt den helt sene periode efter islams fremtrængen, hvor den atter var blevet en minoritetsreligion. *Vd.* er, som tidligere anført, formodentlig forfattet under årsakiderne, hvilket vil sige i en meget tolerant periode med en stærk kulturblanding, hvor zarathustrismen kappedes med en række andre religioner, såsom buddhismen og religioner af hellenistisk oprindelse. Måske er den derfor et godt bud på en kilde, der afspejler "small group" forhold i Mary Douglas' forstand.

Litteratur

AKTOR, MIKAEL

1997 "Renhed, ritual og samfund hos Marys Douglas. En problematisering i forlængelse af en poststrukturalistisk kritik", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 31, Århus, 5-26.

BARR, K.

1954 *Avesta. Et udvalg af zarathustriske tekster oversat og forklaret af K. Barr*, (Verdensreligionernes Hovedværker 3), København.

BENVENISTE, E.

1929 *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts*, Paris.

BOYCE, MARY

1989 *A History of Zoroastrianism*, 2. ed., vol. 1, Leiden.

CHOKSY, JAMSHEED K.

1989 *Purity and Pollution in Zoroastrianism. Triumph over Evil*, Austin.

DARMESTER, JAMES

1887 *The Zend-Avesta. Part I. The Vendīdād. Translated by James Darmesteter* (Sacred Books of the East, vol. IV), Oxford.

DOUGLAS, MARY

1966 *Purity and Danger*, London.

1973 *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Harmondsworth.

GELDNER, KARL F., ed.

1991 *Avesta. The Sacred Books of the Parsis. III Vendīdād*, Delhi (1895).

GNOLI, GHERARDO

1980 *Zoroaster's Time and Homeland*, Napoli.

LINCOLN, BRUCE

1991 *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, Chicago og London.

NYBERG, H. S.

1937 *Irans forntida religioner*, Stockholm.

WESENDONK, O. G. VON

1933 *Das Weltbild der Iraner*, München.

WIDENGREN, GEO

1965 *Die Religionen Irans*, Stuttgart.

ZAEHNER, R. C.

1956 *The Teachings of the Magi*, London.

1961 *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London.

Summary

"Purity and pollution in Zoroastrianism. Exemplified by the text Vendīdād". This paper deals with the relation between the pure and the impure in the late Avestan text Vendīdād. It is shown how, in this religion, there is an almost exact correlation between the cosmic dualism between the good creation of Ahura Mazdā and the evil creation of Angra Mainyu and the pure and the impure. The world is thus split up between the good and the pure beings on the one hand and the evil and the impure beings on the other. Between these stands man, on the one side good by origin, but on the other struck by evil in the form of death, his main task being to fight impurity and evil in order to make possible the renewal of the original good creation. Finally, the Zoroastrian cosmology and pollution concepts are compared with the typologies presented by Mary Douglas, and it is concluded that, in spite of some drawbacks of her theory, the Zoroastrian material seems to point to her "small group" typology.

Erik Reenberg Sand

Lektor, mag.art.

Institut for Religionshistorie

København's Universitet