

OFFER OG INITIATION I VEDISK RELIGION

En sammenlignende undersøgelse af forholdet mellem vedastudenten og offerherren i den vediske somakult, samt de ritualer, der omgærder dem

Af Erik Reenberg Sand

Introduktion

Som man kan forvente det af en religionshistorisk og antropologisk forskning, der ønsker at skabe større klarhed og differentiering i sit eget begrebsapparat, så har det meste af den hidtidige forskning inden for »fænomenerne« offer og initiation taget sigte på at adskille dem og fremdrage det karakteristiske for hver af dem. Ofte er man endog gået videre, idet man på skift har villet se enten det ene eller det andet af disse to vigtige religionshistoriske fænomener som den primitive »urårsag« til det andet, samt til alle andre religiøse fænomener.¹

Denne situation vendte imidlertid i 1959 med antropologen W. E. H. Stanners artikel »On Aboriginal Religion. The lineaments of sacrifice«. Heri forsøgte han at vise, at et initiationsritual hos Murinbata-folket i det nordvestlige Australien, kaldet Punj, havde klare træk tilfælles med offerinstitutionen, eftersom initianderne i det, som vi nu om stunder kalder den liminale fase, symbolsk gjordes til offerdyr, idet de blev klædt nøgne og omtaltes som »kød« eller »vilde hunde«, hvorefter de blev smurt med blod, inden de blev slugt af den »Gamle Kvinde« (*Mutjiŋga*). Ligeledes mente Stanner, at der i offerets og initiationens operationelle struktur var en klar parallelitet, idet offerets konsekration svarede til isoleringen af initianderne, medens selve offeret svarede til påsmøringen af blod og destruktionen ved den »Gamle Kvinde«; endelig modsvarede offerets tilbagevenden til den profane sfære af initiandernes tilbagevenden til deres mødre.² Bortset fra disse strukturelle overensstemmelser er det i øvrigt tydeligt, at den væsentligste parallelitet mellem offeret og initiationen for Stanner bestod i det faktum, at noget,

Offer og initiation i vedisk religion

det være sig en offergenstand eller en initiand, transformeres fra at være ét til at være noget andet, samt at der i begge tilfælde foregår en form for udveksling mellem den menneskelige og den guddommelige verden, som er til fordel for begge parter.

Siden da har flere religionsforskere været inde på relationen mellem offer og initiation. Således har Walter Burkert i *Homo Necans* (1983, 274ff) antydnet, at mødet med døden i de Eleusinske Mysterier har været anskueliggjort ved hjælp af et blodigt offer, hvis mytiske refleks skulle være Demeterhymnens fortælling om Demeter og Demophon. Ligeledes har den engelske antropolog Maurice Bloch (1992) for nylig fremført den teori, at ritualer er et resultat af menneskets forsøg på at fornægte livets flygtighed, hvilket ofte kommer til udtryk i voldelige ritualer, som symbolsk spiller deltagernes død enten ved hjælp af fysisk vold eller ved hjælp af drab på dyr. Ifølge Bloch er der en klar parallelitet mellem offer og initiation, som begge skulle være voldelige udtryk for menneskets forsøg på at få del i en transcendent udødelighed. Denne teori har dog den svaghed, at den, i lighed med Burkerts og Girards teorier, har et tydeligt evolutionistisk islæt, der gør den vanskelig at applicere på religioner og kulturer, der har fjernet sig fra jægerens verden, hvilket jo gælder de fleste. Endelig har også Jens Peter Schjødt (1993) beskæftiget sig med denne problemstilling med udgangspunkt i de fire strofer fra *Hávamal*, hvori Odin siger om sig selv, at han i 9 nætter hang i et træ givet til Odin, sig selv til sig selv, og som af forskellige forskere er blevet tolket som vidnesbyrd både om initiation og offer, en situation som Schjødt netop forsøger at forklare på baggrund af en religionsfænomenologisk analyse af lighedspunkterne mellem *do-ut-des*-offeret og initiation.³

Nu om stunder kan det vel næppe komme som nogen overraskelse, at der, som bl.a. fremhævet af Stanner, ofte eksisterer en strukturel parallelitet mellem offer og initiation. Det ligger allerede givet med ligheden mellem de to klassifikatoriske modeller, som var tilgængelige lang tid før 1960, nemlig henholdsvis Hubert og Mauss' model for offeret⁴ og van Genneps model for overgangsriter,⁵ der, som bekendt, begge opererer med en treleddet struktur med indgang/separation, en mellemfase, dvs. selve offeret/margen, og en udgang/inkorporation.⁶ Derimod er det uden tvivl vigtigt at gøre sig følgende lighedspunkter klart: 1) at begge de to ritualtyper må siges at være transformative, initiationen ved at transformere et subjekt fra én status til en

anden, offeret ved at transformere et objekt, det være sig et dyr, en plante eller en ting, eller det ofrende subjekt fra en tilstand til en anden, 2) at denne transformation for begge de to ritualtypers vedkommende sker takket være død eller destruktion, og en dermed forbundet eksistentiel fare, som enten kan være reel, som i offerobjektets tilfælde, eller symbolsk, som tilfældet er for initianden eller undertiden for offersubjektet, 3) at selve transformationen for både offerets og initiationens vedkommende går gennem ritualets liminale fase og dermed almindeligvis sker i et udvekslingsforhold eller møde mellem den menneskelige og den overnaturlige verden.

I den følgende artikel skal jeg, i modsætning til de fleste tidligere nævnte forskere, der synes at have lagt vægten på at vise, hvorledes initiation ofte udgør en parallel til offeret, ved hjælp af en sammenligning mellem det vediske initiationsritual (*upanayana*) og det vediske somaoffer (*agnis̥toma*), ganske særligt offerherrens konsekration (*dīkṣā*), forsøge at vise, hvorledes offeret i den vediske tradition i vid udstrækning har træk til fælles med initiation. Herved vil jeg, for ikke at skulle deltage i en definitionsdiskussion, for nemheds skyld forstå: riter, som markerer et skift i et individs, eller en gruppe af individers, sociale og/eller religiøse status, og som regel rummer elementerne symbolsk død, ofte i form af prøvelser af en eller anden art, og genfødsel, samt videnstilegnelse.⁷

For at undgå eventuelle misforståelser skal jeg straks fra starten præcisere, at mit sammenligningsgrundlag konsekvent vil være initianden og offerets subjekt, og ikke initianden og offerets objekt. At dette er i god overensstemmelse med Hubert og Mauss' opfattelse fremgår af den ovenstående reference.⁸

Det vediske materiale

Introduktion

Det har længe været kendt, at der eksisterer en nøje parallelitet mellem det vediske initiationsritual *upanayana*, hvorved drengebørn fra de tre øverste, ariske klasser i det vediske samfund, *brāhmaṇa*'er, *ksatriya*'er og *vaiśya*'er, påbegynder deres læretid (*brahmacarya*), og det såkaldte *dīkṣā*-ritual, hvorved offerherren, *yajamāna*, i det vediske somaoffer konsekkreres.⁹ Ved behandlingen af dette problem har man især fokuseret på det forhold, at der i

Offer og initiation i vedisk religion

begge ritualer gør sig en tydelig nyfødselssymbolik gældende. Senere er det imidlertid blevet påpeget, at der ligeledes eksisterer en række fællestræk mellem vedastudenten, *brahmacāri*'en, og den konsekreerede offerherre i somaofferet, den såkaldte *dīkṣita*.¹⁰ Dette gælder både hvad angår klæde- dragt, insignier og påkrævet adfærd. Således går de begge klædt i en simpel lærredsklædning (*vāsas*) og er begge udstyret med en række fælles værdighedstegn så som et sort antilopeskind (*kr̥ṣṇājina*), et bælte (*mekhalā*) og en stav (*daṇḍa*).¹¹ Endvidere er begge underkastet en række restriktioner med hensyn til føde og adfærd. Eksempelvis lever de begge af mad, som er tilberedt af andre, og skal begge undgå honning, kød og alkoholiske drikke, ligesom det tillige er dem forbudt at have samleje eller anden form for seksuelt samkvem.¹² Kort sagt er begges adfærd karakteriseret ved stærk aske- se (*tapas*).¹³

At denne overlapning mellem *dīkṣita*'en og *brahmacāri*'en sandsynligvis går langt tilbage i vedisk tradition synes bl.a. at fremgå af den berømte hymne til *brahmacāri*'en i *Atharvaveda*, hvor det bl.a. siges om vedastudenten, at han vandrer omkring »antændt af brænde, iklædende sig [et skind] fra den sorte antilope, konsekreret [*dīkṣita*], [og] langskægget« (*Atharvaveda* 11. 5. 6).

På baggrund af disse overensstemmelser forekommer det i forbindelse med temaet offer og initiation relevant at se nærmere på relationen mellem *brahmacāri*'en og den konsekreerede offerherre og ikke mindst de rituelle sammenhænge, som de indgår i, idet de pågældende overensstemmelser indicerer, at der muligvis i den vediske kontekst indgår elementer i offeret, som vi almindeligvis forbinder med initiation.

Kortfattet beskrivelse af de ritualer, der omgærdet *brahmacāri*'en og offerherren¹⁴

Vedastudenten omgærdes af to ritualer, hvoraf det første, og mest behandlede, er initiationsritualet (*upanayana*), der markerer påbegyndelsen af drengens læretid i huset hos sin lærer (*guru*). I hovedtræk kan dette ritual beskrives således:¹⁵ I en alder, der svinger for de tre ariske samfundsklasser, nemlig otte år for *brāhmaṇa*'er, ti år for *kṣatriya*'er og tolv år for *vaiśya*'er, starter drengens indvielse med en form for toilette, der består af en ragning af hovedhårene, efterfulgt af et bad, en pyntning med blomster og smykker

samt påføringen af en nyvasket, helst ny, klædning (*vāsas*).¹⁶ Herefter følger selve den formelle optagelse under lærerens autoritet, der består i, at drengen ledes hen til læreren (*upa + nī*, hvoraf betegnelsen *upanayana*), der befinder sig siddende ved siden af offerilden, og af denne tildeles en række insignier som tegn på hans kommende status som vedastudent: et bælte (*mekhalā*), et dyreskind,¹⁷ samt en stav (*daṇḍa*) og i senere tider også den såkaldte hellige snor (*yajñopavīta*).¹⁸ Efter dette følger en række symbolske handlinger, der blandt andet omfatter, at læreren lader vand flyde gennem sine egne hænder og ned i elevens, at han lader denne kigge på solen, at han berører elevens hjerte med sin højre hånd, idet han rækker armen over dennes højre skulder, og at han spørger eleven om dennes navn og lærer.¹⁹ Til slut følger tre dage senere den første egentlige belæring, der består i, at eleven for første gang får reciteret Vedaerne, nærmere bestemt det såkaldte Sāvitrī- eller Gāyatrī-mantra,²⁰ og at han bliver instrueret i sine vigtigste pligter, som ud over at lære Vedaerne består i at holde lærerens offerild ved lige og at gå en daglig tiggerrunde efter mad.²¹

Efter herefter at have tilbragt en årrække som *brahmacārī* i det såkaldte studenterlivsstadie (*brahmacarya*), vender den unge mand atter tilbage til hjemmet for at indgå i et nyt livsstadie som familiefader (*grhastha*). Dette markeres ved hjælp af et hjemvendingsritual, *samāvartana*, samt et rituelt bad, *snāna*, på grund af hvilket den efter endt læretid hjemvendte også kaldes for *snātaka*, hvilket vil sige: en person, der har badet.²²

Lad os herefter gå over til at beskæftige os med det vediske somaoffer. Ifølge den vediske tradition er der tre typer ritualer, som klassificeres efter arten af det objekt, der ofres, nemlig henholdsvis ofre bestående af mælk eller planteprodukter (*iṣṭi*), animalske ofre (*paśu*) og somaofre. Inden for hver af disse typer findes en lang række forskellige ofre, men af praktiske grunde behandles de af de brahminske ritualister på basis af en enkelt grundtype (*prakṛti*), idet man herefter behandler afvigelser i de øvrige ritualer inden for samme type som afledninger (*vikṛti*).

Grundtypen for somaritualerne er det såkaldte *agniṣṭoma*-ritual, der regnes for et én-dags somaritual (*ekāha*), eftersom selve somapresningen, i modsætning til andre typer, kun tager én dag, den såkaldte *sutyā*- eller presedag. Alt i alt tager rituallet imidlertid mindst fem dage, hvis forløb jeg her i meget korte træk skal ridse op:²³ På den første dag, også kaldet *dikṣā*-

Offer og initiation i vedisk religion

dagen, finder valget af offerplads og præster, konstruktionen af offeralter (*vedi*), samt selve konsekrationen af offerherren (*dikṣā*) sted. De næste tre dage kaldes under ét for *upasad*-dagene, fordi der her to gange dagligt udføres et smøroffer, der går under betegnelsen *upasad*. Herudover er de præget af diverse forberedelser: Efter et indledende offer (*prāyanīya*) finder på den første af disse dage selve somakøbet (*somakraya*) sted, hvorved offerherren sætter sig i besiddelse af hovedofferingrediensen, somaen, som derefter føres i procession til offerherrens hytte, hvor den modtages som gæst og konge. Der finder nu et pagtsritual sted mellem offerherren og de officierende præster (*tānunaṣtra*), hvorefter offerherren til sidst gennemgår den såkaldte mellemkonsekration (*avāntaradikṣā*), som består i en midlertidig styrkelse af de forholdsregler, som han skal tage allerede i forbindelse med den oprindelige konsekration. På den anden af de tre *upasad*-dage konstrueres den nye, store offerplads (*mahāvedi*), som opbygges øst for offerherrens hytte, samt det nye offeralter (*uttaravedi*). På den tredje af *upasad*-dagene konstrueres de ildaltre og skure m.m., der skal rejses på den nye offerplads. Endvidere finder der en procession sted, hvor de to somavogne, som skal tjene som ly for selve somapresningen, køres ind på det store alter, ligesom somapressen opstilles. Sidst på denne dag føres endelig somaen og Agni i procession ind på den nye offerplads tillige med en buk, der skal ofres til Agni og Soma (*agnisomīyapaśu*). Inden dette sker, afsluttes imidlertid offerherrens mellemkonsekration, idet han tager afsked med Soma og Agni og derefter atter lettes for visse af de restriktioner, der har påhvilet ham. På den femte og sidste af de fem dage, selve pressedagen, finder der tre somapresninger sted, morgen, middag og eftermiddag. Af disse er middagspresningen den vigtigste, hvilket bl.a. fremgår af, at de skåler, der her drikkes, er skåler til Indra og hans følgesvende, Maruterne, samt af at offerlønnen til præsterne (*dakṣinā*) uddeles lige efter denne presning. Efter eftermiddagspresningen opløses pagten mellem offerherren og præsterne atter og offerherren og hans hustru, samt de øvrige deltagende præster, foretager et afsluttende renselsesbad (*avabhr̥tha*) i en sø eller et vandløb i nærheden.

Ligheder på det strukturelle plan

Som det fremgår af disse beskrivelser, er det tydeligt, at der på det strukturelle plan hersker en nøje parallelitet mellem *brahmacāri*'en og offerher-

ren, samt de ritualer, som omgærder dem. Således kan vi klart se en treledet struktur, ifølge hvilken selve initiationsritualet (*upanayana*) svarer til offerets konsekration (*dīkṣā*), medens vedastudentens hjemvendingsritual (*samāvartana*) svarer til offerets afsluttende renselsesbad (*avabhr̥tha*). Ind imellem disse to sæt riter befinder *brahmacāri*'en og offerherren (*dīkṣita*'en) sig i en tilstand, der for begges vedkommende kan betegnes som liminal, hvilket bl.a. afspejler sig i deres isolation, status og i de tabueringer, som de begge er underlagt.²⁴ Dette er naturligvis i god overensstemmelse med både Hubert og Mauss' »schème du sacrifice,« der inddeler offeret i tre faser: 1) indgangen (*l'entrée*) 2) offeret (*la victime*) og 3) udgangen (*la sortie*),²⁵ og med van Genneps overgangsritemodell, der inddeler overgangsriter i henholdsvis separationsriter (*rites de séparation*), liminalriter (*rites de marge*) og inkorporationsriter (*rites d'agrégation*).²⁶

Den omstændighed, at der hersker denne parallelitet i struktur mellem *brahmacāri*'en og den konsekreerede offerherre og de riter, der omgærder dem, tyder i øvrigt på, at studenterperioden må forstås som en liminalperiode, der efterhånden, sandsynligvis med den stigende brahminske specialisering og den vediske traditions stadige forøgelse, er blevet forlænget for til sidst at have opnået selvstændig status. Dette har så ført til, at det, der oprindeligt må have været separations- og inkorporationsriter, efterhånden er blevet opfattet som selvstændige overgangsritualer, *upanayana* og *samāvartana*, med egne tilhørende separations- og inkorporationsriter.²⁷

Ligheder på det formelle plan

Også på det formelle plan er der en række overensstemmelser mellem riterne for *brahmacāri*'en og for offerherren. Dette er dog mest tydeligt for konsekrationens (*dīkṣā*'ens) og *upanayana*'s vedkommende, hvorfor jeg her primært vil koncentrere mig om disse ritualer. Dog er konsekrationen, som det vel er forventeligt, når vi har at gøre med de mere prestigefulde *śrauta*-ofre, meget mere kompliceret.²⁸ Hvad angår de afsluttende riter *samāvartana/snāna* og *avabhr̥tha*, så eksisterer ligheden mest på det strukturelle plan, idet disse riter, udover det faktum, at der i begge tilfælde er tale om et bad og en iførelse af nye, rene klæder, i øvrigt bærer præg af den individuelle kontekst. Således er det åbenbart, at medens *avabhr̥tha*-badet naturligt må opfattes som offerets afsluttende ritual, så har badet efter *brahmacarya*-peri-

Offer og initiation i vedisk religion

odens ophør tidligt fået karakter af et selvstændigt overgangsritual, der markerer overgangen fra en status som vedastudent til en status som familiefader, hvorfor det tillige, formodentlig i analogi med *upanayana*-ritualet, har fået en struktur, der først består af et indledende bad og en efterfølgende salving, efterfulgt af tildeling af de insignier, der hører til familiefaderstadiet, nemlig hårkam, sandaler, spejl m.m.²⁹

Som det fremgik af beskrivelsen af *upanayana*-ritualet ovenfor, så falder riterne på dettes første dag i to afdelinger, hvoraf den første består i en slags toilette med bad, rugning og udsmykning af eleven, medens den anden, tildelingen af insignier og forskellige symbolske handlinger, har at gøre med dennes formelle optagelse hos læreren.

På samme måde falder også offerherrens konsekration i to dele, dels et toilette og dels selve konsekrationen. Den første af disse har af de vediske ritualister, der havde sans for klassifikationer, ligefrem fået en selvstændig betegnelse: *apsudikṣā*, dvs. konsekration i vand. Her får offerherren på et sted nord for offerhytten, som i forvejen er omgærdet af græsmåtter, raget først håret i armhulerne, dernæst skægget og til sidst hovedhåret.³⁰ Herefter lader han sine negle klippe, først på hænderne, begyndende med lillefingeren på den venstre hånd, og dernæst tåneglene.³¹ Dernæst skal han rense sine tænder med en kvist af *udumbara*-træ på en sådan måde, at der intet blod opstår.³² Til sidst følger et bad med efterfølgende vanddrikning,³³ hvorefter offerherren får en ny bomuldsklædning af *adhvaryu*-præsten.³⁴

Efter indtagelsen af et sidste substantielt måltid, inden offerherren under selve somaritualet pålægges en streng faste eller diæt, følger endelig en salving af offerherrens krop med frisk smør efterfulgt af en salving af øjnene med øjensalve hentet fra bjerget Trikakud³⁵ samt til slut en renselse af kroppen ved hjælp af særlige, hellige græsstrå, de såkaldte *pavitra*.³⁶

Hvad anden del af konsekrationen angår, så konsekkreres offerherren først ved hjælp af et skind fra en sort antilope (*kṛṣṇājina*), som symboliserer verden og offeret, som han derved symbolsk sætter sig i besiddelse af. Antilopeskindet, som han herefter skal benytte under selve offeret,³⁷ spiller altså her en langt mere betydningsfuld rolle end i indvielsesritualet. Herefter tager offerherren en ny overklædning (*vāsas*) over højre skulder og over hovedet,³⁸ og *adhvaryu*-præsten konsekkrerer (*dikṣayati*) ham ved hjælp af et bælte (*mekhalā*) af *śara*- eller *muñja*-græs.³⁹ Offerherren får nu overrakt et

horn fra den sorte antilope (*kr̥ṣṇaviṣāṇā*), som han bl.a. bør benytte til at krads sig med under selve ritualet,⁴⁰ og endelig en stav af *udumbara*-træ, som hos Āpastamba kaldes for »den konsekredes stav« (*dikṣitadanda*).⁴¹

Der er altså for begge dele af konsekrationens vedkommende tale om en nøje parallel til initiationsritualet, idet vi også her først finder en renselse ved rugning og bad og derefter en tildeling af de forskellige insignier, som kendetegner den konsekredede offerherre under ritualet. Disse er, som allerede anført, oven i købet de samme som i vedastudentens tilfælde: et antilope-skind, en ren bomuldsklædning, et bælte og en stav. Speciel for den konsekredede er kun antilopehornet, som vi ikke finder knyttet til vedastudenten.⁴²

Ligheder på det symbolske plan

Fostersymbolik

Som det blev nævnt ovenfor, har det længe været kendt, at der på det symbolske plan eksisterer den overensstemmelse mellem vedastudenten og offerherren, at de begge gennemgår en symbolsk nyfødsel, som i begges tilfælde sættes i gang ved det indledende ritual, for vedastudentens vedkommende ved initiationen og for offerherrens vedkommende ved konsekrationen.

Hvad *upanayana*-ritualets symbolske indhold angår, så finder vi her en fostersymbolik, ifølge hvilken læreren opfattes som svanger med eleven i en periode på tre dage, fra det punkt i ritualet, hvor læreren berører elevens hjerte, der altså er en symbolsk undfangelse, og indtil selve nyfødselen finder sted i forbindelse med recitationen af Sāvitrī- eller Gāyatrī-mantraet: »Og hertil synger de [følgende] vers: »Idet han lægger sin højre hånd på [eleven] bliver han svanger [med ham]. På den tredje [dag] fødes han ved hjælp af Sāvitrī[-verset] som *brāhmana*«. ⁴³

At dette motiv tilsyneladende er gammelt i den vediske tradition fremgår af, at det allerede kommer frem i den tidligere anførte *Atharvaveda*-hymne til *brahmacārī*'en, hvor det hedder, at læreren, »idet han tager [ham] til sig [*upa-nī*] gør *brahmacārī*'en til et foster [*garbha*] indeni [sig og] bærer ham i maven i tre nætter« (*Atharvaveda* 11. 5. 3).⁴⁴

Hvad offeret angår, så er den dominerende symbolik uden tvivl ligeledes nyfødsel, blot med den forskel at den svangerskabssymbolik, som vi fandt i

Offer og initiation i vedisk religion

initiationen, af naturlige grunde mangler, eftersom offerherren ingen lærer har. Mest generelt hedder det i *Śatapatha Brāhmaṇa* 11. 2. 1. 1, at mennesket fødes tre gange: »Først fødes han af sin moder og fader, når offeret så tilbyder sig til ham og han ofrer, så fødes han anden gang, og når han dør og man lægger ham på bålet, og han derved atter opstår, så fødes han for tredje gang,« hvilket vil sige ved den biologiske fødsel, ved offeret og ved ligbrændingen.

At det nærmere bestemt er konsekrationen, der gør offerherren til et foster og således sætter en symbolsk nyfødsel i gang, fremgår med al ønskelig tydelighed af en passage i *Aitareya Brāhmaṇa*, der skildrer konsekrationen som en undfangelse, og tillige sammenfatter de fleste af de symboler og symbolske handlinger i somarritualet, som af de brahminske eksegeter bringes i forbindelse med denne fostertilstand:

Den, som de konsekrerer (*dikṣayanti*), gør præsterne atter til et foster. De bestænker med vand. Vandet er sæd. Idet de har gjort ham til én, der er fuld af sæd, konsekrerer de ham... De leder ham til den konsekrederes hytte (*dikṣitavimīta*). Den konsekrederes hytte er den konsekrederes moderskød. Således leder de ham til hans eget moderskød... De indhyller ham med en klædning. Klædningen er den konsekrederes fostermembran (*ulba*). Således indhyller de ham med en fostermembran. Udenpå er det sorte antilope-skind (*kṛṣṇājina*). Udenpå fostermembranen er efterbyrden (*jarāyu*). Således indhyller de ham med efterbyrden. Han knytter hænderne. Med knyttede hænder ligger fosteret indeni. Med knyttede hænder fødes barnet.⁴⁵

Nyfødsels- eller fostersymbolikken kommer dog også til udtryk i andre forbindelser end dem, der nævnes i denne tekst. Eksempelvis kan det nævnes, at *Śatapatha Brāhmaṇa* 3. 2. 1. 11-12 i forbindelse med en myte om Prajāpatis fødsel tolker det bælte (*mekhalā*), som den konsekrederede offerherre udstyres med, som en fostermembran (*ulba*). Endvidere tolkes det horn fra den sorte antilope, som offerherren får overrakt af *adhvaryu*-præsten hen imod slutningen af konsekrationen, som et moderskød.⁴⁶ Endelig fremgår det også af *Śatapatha Brāhmaṇa* 3. 1. 3. 28, der handler om offerherrens måde at bevæge sig på mellem offerildene i hytten, at offerildene er offerets moderskød, og den konsekrederede er et foster.⁴⁷

Sammenfattende kan vi altså konkludere, at der med offerherrens konsekration sker en ændring i dennes tilstand, som af de brahminske eksegeter

tolkes som indtrædelsen af en fostertilstand. Dette kommer symbolsk til udtryk ved den konsekrederes ophold i offerhytten, der ses som et moderskød, ved hans særlige passage mellem offerildene, der ses som fosterets bevægelse i moderskødet, ved den måde han knytter hænderne på, samt ved de ting han iklæder sig: klædning, bælte, skind og antilopehorn, som opfattes som henholdsvis fostermembran, efterbyrd og moderskød.

Dødssymbolik

Eliade, som – formodentlig på grund af den vægt, han tillagde nyfødselsymbolikken i forbindelse med initiation – i øvrigt helt uden spørgsmålstejn sidestillede *upanayana* og *dīkṣā* som initiationer, har fremhævet, at det tilsyneladende er karakteristisk for brahminske initiationer, at de hovedsageligt aktualiserer initiandens nyfødsel, uden at antyde, at han først må dø eller er i nogen særlig fare.⁴⁸ At dette er en fejlagtig opfattelse fremgår imidlertid af mange teksteksempler, der viser, at også offerherrens død har været en realitet for de vediske ritualister.⁴⁹ Således hedder det i *Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa* 3. 8. 9-3. 9. 7, i en parallel til det ovenfor citerede sted fra *Śatapatha Brāhmaṇa* om menneskets tre fødsler, at mennesket dør tre gange, først ved undfangelsen, dernæst ved konsekrationen og til sidst ved ligbrændingen.⁵⁰ Sammesteds 3. 9. 4 hedder det:

Og når de således konsekrerer ham, så dør han for anden gang. De skærer [hans] hår og skæg af. De klipper [hans] negle. De salver [hans] lemmer. Han bøjer fingrene indad. Han sidder utildækket, afklædt [?]. Han fremfører ikke offergaver. Han offer ikke. Han nærmer sig ikke en kvinde. Hans tale er ikke menneskelig. Sandelig da er hans udseende en døds.

Konsekrationen er med andre ord på én gang en død og en indtræden i en fostertilstand, en liminal mellemtilstand, hvor offerherren både opfattes som død fra sin tidligere, profane eksistens og som et foster, idet han i sig rummer en potentiel ny eksistens.

Adskillige steder formuleres denne den konsekrederes død som et selvoffer.⁵¹ Således tolkes den konsekrederes faste, et af de mest konkrete udtryk for hans askese (*tapas*), som et offer. Eksempelvis hedder det i *Āpastamba Śrautasūtra* 10. 14. 10 om offerherren: »Fed lader han sig konsekreere, mager ofrer han; det [omfang], hvormed hans lemmer formindskes,

Offer og initiation i vedisk religion

ofrer han,«⁵² hvilket af Hubert og Mauss er blevet tolket som om, at han ofrer sit tidligere legeme.⁵³ Mere generelt hedder det eksempelvis i *Śatapatha Brāhmaṇa* 3. 2. 2. 12, at »ligesom hint offer [dvs. *ṛṣi'*ernes] samledes sammen, således bliver den, der er konsekreret, offeret, for det er ham, der udfører det, ham, som producerer det.« Og i forbindelse med en diskussion af, hvorvidt der bør foretages ildofre i en konsekreret persons hus, hedder det i *Taittirīya Samhitā* 6. 1. 4. 5, at »den konsekreerede er offergaven (*havis*), og hvis man ofrede, ville man ofre en del af den konsekreerede.«

Blandt guderne spiller især Agni og Soma en vigtig rolle for den konsekreerede offerherre. Således siges det i *Aitareya Brāhmaṇa* 2. 3. 9, at »den, som konsekrerer sig selv ofrer sig selv til alle guderne. Alle guderne er Agni. Alle guderne er Soma.« Dette hænger for Somas vedkommende sammen med, at den jo er det vigtigste offerobjekt i somarituallet, og at den i perioden fra somakøbet til indføringen på den store offerplads dagen før presningen befinder sig under offerherrens beskyttelse, medens det for Agnis vedkommende hænger sammen med, at offerherren i perioden efter konsekrationen og indtil processionen til den nye offerplads nærmest lever i en slags symbiose med offerildene.⁵⁴ Det er derfor ikke ejendommeligt, at det særligt er til disse to guder, at offerherren ved konsekrationen så at sige vier sig selv.

I denne forbindelse bør man pege på, at netop den ovenfor nævnte mellemkonsekration (*avāntaradikṣā*) med dens skærpede forholdsregler for offerherrens vedkommende synes at markere et højdepunkt i denne vielse til Agni og Soma, en vielse som, i alle tilfælde på det symbolske plan, slet ikke er uden fare for offerherren.⁵⁵ Dette fremgår også af, at den starter netop efter, at somaen er blevet købt og installeret under offerherrens beskyttelse og varer indtil han sidst på dagen før selve pressedagen rituelt tager afsked med dem ved at overdrage Soma til gudernes beskyttelse og ved første gang at lægge brænde på offerilden på det nye offeralter.

Den egentlige løskøbelse af offerherren fra forpligtelsen over for Agni og Soma, og dermed fra døden, finder imidlertid først sted lige efter mellemkonsekrationens ophør, i forbindelse med bukkeofferet til Agni og Soma, der af de fleste *Brāhmaṇa*-tekster ses som et substitutoffer for offerherren. Eksempelvis hedder det i *Kauṣṭiki Brāhmaṇa* 10. 3:

Den som konsekkreres træder ind mellem Agnis og Somas kæber. Ved at han på fastdagen [dvs. dagen før selve somapresningen] ofrer et offerdyr til Agni og Soma, løskøber han sig selv. Derved bliver han fri for skyld og kan derpå ofre.⁵⁶

Bukkeofferet markerer således en vigtig ændring i offerherrens situation, idet han, efter indtil da selv at have været offer, nu i stedet bliver offerherre og således med fuld kraft kan deltage i næste dags somapresning.

På baggrund af disse belæg for den konsekkreres selvoffer er det tydeligt, at vi i offerguden Prajāpati har den mytiske model for offerherren. Eksempelvis hører vi i *Śatapatha Brāhmaṇa* 11. 1. 8. 3-4, som ganske vist omhandler ny- og fuldmåneofferet, at Prajāpati gav sig selv til guderne som offer, og at han ved hjælp af offeret atter løskøbte sig selv. På samme måde, fortæller teksten videre, giver offerherren sig selv til guderne, når han begynder fasten på dagen før ny- og fuldmåneofferet.

Somaofferet repræsenterer altså i de vediske ritualisters opfattelse en proces, ifølge hvilken offerherren qua sin konsekration sætter sig selv i pant hos guderne og først ved hjælp af en slags substituttoffer løskøber sig selv for endelig som offerherre at ofre selve somaofferet og de dertil hørende dyreofre på den femte og sidste dag.

Selvom døden ganske rigtigt ikke synes at have nogen særligt fremtrædende rolle i forbindelse med *upanayana*, så er det imidlertid interessant, at vi i *Śatapatha Brāhmaṇa* 11. 3. 3. 2-6 i en tekst, der sammenligner *brahmacāri*'en med en såkaldt *sattri*, hvilket vil sige en offerherre i et årelangt offer, og derved vidner om, at også de vediske ritualister var sig sammenhængen mellem *brahmacāri*'en og offerherren bevidst, genfinder den samme struktur, som i myten om Prajāpati, der giver sig selv til guderne. Heri hører vi nemlig om *brahmacāri*'en, at han »træder ind i væsenerne i fire dele. Med én fjerdedel [træder han ind i] Agni, med én fjerdedel i Døden (*mṛtyu*), med én fjerdedel i læreren, og hans fjerde del forbliver i ham selv.« Herefter fortælles det, hvorledes han atter løskøber de tre dele fra Agni, Døden og læreren ved at udføre studenterperiodens pligter, dvs. ved at lægge brænde på ilden, ved at tigge og ved at adlyde læreren. Denne tekst er med andre ord helt på det rene med, at også studenterperioden er potentielt farlig og i et vist omfang viet døden.⁵⁷

Offer og initiation i vedisk religion

Videnstilegnelse og nyfødselssymbolik

Vi har netop set, hvorledes døds- og fostersymbolik spiller en central rolle både i den vediske initiation og det vediske somaoffer. Begge fænomener er, som det også fremgik af vores kortfattede definition af initiation, almindelige i forbindelse med initiationsritualer. Det tredje element, som indgik i vores definition, og som vel må siges at være en betingelse for, at vi kan tale om initiation, er videnstilegnelse. Initiation bør således rumme et eller andet videnselement af social eller religiøs art, som initianden tilegner sig i forbindelse med ritualer.

Hvad *brahmacāri*'en angår, så hersker der ingen tvivl om, at formålet med dennes aktiviteter er, at han skal tilegne sig viden om religiøse materier. Dette kommer allerede til udtryk i selve betegnelsen *brahmacāri*, der betegner én, der praktiserer eller har at gøre med *brahman*, det hellige ord eller hellig viden. I *Śatapatha Brāhmaṇa* 11. 5. 4. 1 hedder det således om eleven, at han, idet han første gang henvender sig til læreren, præsenterer sig selv (*nivedayati*) og overgiver sig selv (*paridadāti*) til *brahman*, og i *Manusmṛti* 2. 146 omtales vedastudentens initiation som en fødsel med henblik på hellig viden (*brahmajanya*).⁵⁸ Den hellige viden, der her er tale om, dækker både kendskabet til de vediske mantraer, til ritualerne og til de forklaringer (*brāhmaṇa*), der knytter sig til disse.

Også offerherren forbindes imidlertid med *brahman*. Dette kommer tydeligst til udtryk i forbindelse med konsekrationen, hvor *adhvaryu*-præsten, eller en anden person, (*sic!*) til slut, efter at have udstyret ham med de forskellige insignier, erklærer om offerherren: »Denne *brāhmaṇa* er blevet konsekreret«, idet han samtidig nævner dennes familierelationer i tre generationer. Dette kommenterer teksten karakteristisk med at sige, at »den, som lader sig konsekre, fødes af *brahman*, hvorfor han også erklærer folk af anden stand (*rājanya*) og tredje stand (*vaiśya*) for *brāhmaṇa*'er.«⁵⁹

Her har vi altså en nøje parallel mellem *brahmacāri*'en og offerherren, idet de begge siges at blive født af eller med henblik på den hellige viden, *brahman*, hvilket giver god mening, når man tænker på, at de begge er beskæftiget med indlæring og praktisering af de vediske traditioner. Det ligger naturligvis ligefor at tro, at denne proklamation (*āvedana*) af offerherren som *brāhmaṇa*, der ifølge Manus udlægning har en parallel i *upanayana*'s *Sāvitrī*-initiation, i sig selv markerer en nyfødsel af den ofrende som konsekreret

offerherre, og at nyfødselsmotivet således skulle markere overgangen fra den profane til den sakrale sfære;⁶⁰ men som Heesterman (1993, 171) har gjort opmærksom på, så betyder dette ikke nødvendigvis, at den konsekrede offerherre er kommet i besiddelse af *brahman*, men at han i sin ambivalente, liminale tilstand, ligesom *brahmacāri*'en, både er viet til *brahman* og i søgen efter det. Han er med andre ord endnu ikke fuldstændig født af *brahman*. Dette kan i sagens natur kun ske gennem selve offeret, hvilket i og for sig også fremgår af den tidligere anførte tekst om menneskets tre fødsler.⁶¹

At det forholder sig således fremgår i øvrigt også, hvis man foretager en undersøgelse af, hvornår i løbet af ritualet de forskellige rituelle udtryk for fostersymbolikken, som vi behandlede ovenfor, atter sættes ud af kraft. Her må det straks understreges, at en sådan undersøgelse ikke peger éntydigt mod et enkelt punkt i ritualet, der således kunne opfattes som offerherrens symbolske nyfødsel og dermed hans erobring af *brahman*, men snarere, således som man måske også burde forvente af et så kompliceret ritual, peger på, at de forskellige symboler forbundet med fostertilstanden neutraliseres lidt efter lidt. Uden her at kunne gå i detaljer med dette spørgsmål, kan det nævnes, at det første tegn på offerherrens fostertilstand, der aflægges, er dennes tilhylning af ansigtet med et klæde, idet dette klæde aflægges lige efter somakøbet og i stedet bruges til at indhulle somaplanterne i.⁶² Det næste element, der tyder på en ophævelse af fostertilstanden, er ophøret af den såkaldte mellemindvielse, aftenen før somapressedagen, hvor offerherren bl.a. ophører med at knytte sine hænder og løsner sit bælte.⁶³ Med hensyn til antilopehornet, som symboliserer offerherrens moderskød, fremgår det af de fleste tekster, at han skal aflægge sig dette lige efter uddelingen af præsternes offerløn (*dakṣinā*) efter eftermiddagspresningen og smide det i et særligt affaldshul (*cātvāla*), som man har gravet nordøst for alteret.⁶⁴ Endelig frigør han sig først fra antilopeskindet og ifølge nogle kilder også fra bæltet, idet han stiger ned i det afsluttende bad (*avabhṛtha*).⁶⁵

Som det fremgår af det foregående, så identificeres offerherrens nyfødsel af de vediske ritualister med hans tilegnelse af den hellige viden (*brahman*), hvilket i denne sammenhæng er identisk med offeret. Dette foregår at dømmes efter offerherrens aflæggelse af fostersymbolikken gradvist i løbet af offeret, begyndende med mellemindvielsens afslutning, fortsat i forbindelse med offerlønnen (*dakṣinā*) og sluttende med det rensende bad. Det er derfor

Offer og initiation i vedisk religion

ikke forkert at sige, at offerherrens nyfødsel, og dermed også hans videnstilgelse, først endeligt realiseres i og med det afsluttende bad.

I det foregående har vi set, at både *brahmacāri*'en og den konsekrede offerherre i den vediske tradition er nært forbundet med den hellige viden, *brahman*, som de begge forsøger at vinde gennem henholdsvis indlæring af Vedaerne og de pligter, der knytter sig til vedligeholdelsen af offerilden, og gennem somaofferet, af hvilket de begge siges at blive genfødt. Set i lyset af dette fællesskab er det forståeligt, at konsekrationen af offerherren i mange henseender gentager initiationen og tillige har samme funktion, nemlig at kvalificere ham til at have med den hellige viden at gøre. Blot må det antages, at deltagelsen i offeret, eftersom den forudsætter den oprindelige initiation og *brahmacāri*'ens viden, må tænkes at gøre offerherren delagtig i en viden på et højere niveau, end tilfældet var med *brahmacāri*'en. Ligesom drengens deltagelse i initiationen og hans aktiviteter som vedastudent er med til at transformere personen, således er også offeret transformativt og med til at ændre offerherrens religiøse erfaringsgrundlag. Eller, som det er formuleret af Brian K. Smith (1986, 82f), så er *upanayana* en initiation til offerkulten generelt, medens konsekrationen (*dīkṣā*) er en initiation til et specielt offer.

Således er det faktisk muligt at se somaofferet som én initiation blandt flere, som ligger i forlængelse af og bygger på *upanayana*. Dette bekræftes også af den tidligere omtalte vediske ritualsystematik, ifølge hvilken man først skal udføre det daglige ildoffer (*agnihotra*), dernæst ny- og fuldmåneofferet (*darśapūrnamāsa*) og endelig somaofferet. Og når man er nået til at udføre somaofferet, skal man som anført starte med det mest enkle, *agniṣtoma*, og først derefter gå over til de mere og mere komplicerede varianter. De enkelte vediske ofre er således hver en del af et helt »initiationssystem«, hvorigennem den enkelte offerherre lidt efter lidt transformeres og når til højere og højere vidensniveauer.

Konklusion

I det foregående har jeg, med udgangspunkt i de paralleller, der blandt visse religionsforskere er blevet draget mellem initiation og offer, forsøgt at vise, hvorledes der i den vediske tradition hersker en række paralleller både på det strukturelle, det formelle og det symbolske plan mellem vedastudenten og

offerherren og de riter, som disse hver især er omgærdet af, ikke mindst det vediske initiationsritual (*upanayana*) og konsekrationen til somaofferet (*dikṣā*). Eksempelvis har vi set, hvorledes både initiationen og konsekrationen bringer det menneskelige subjekt i en symbolsk fostertilstand, der, ganske særligt for offerets, men også for initiationens, vedkommende, er forbundet med potentiel død og selvoffer, samt hvorledes både initiationen og offeret repræsenterer en symbolsk nyfødsel ved hellig viden, *brahman*.

Det vediske offer rummer således de væsentligste af de egenskaber, der kendetegner initiation, nemlig død, nyfødsel og videnstilegnelse og må tillige siges at være transformativt, idet det i allerhøjeste grad er i stand til at ændre offerherrens ontologiske status, hvilket bl.a. kommer til udtryk i den opfattelse, at offerherren ved hjælp af offeret skaber sig et nyt legeme i det hinsidige.⁶⁶ Når dette er sagt, skal det imidlertid også understreges, at offeret også kan ses fra mange andre synsvinkler som eksempelvis gaveudveksling og kommunikation, ligesom det også er et spørgsmål, hvorvidt vi i lighed med de fleste andre initiationer, der har at gøre med optagelse i veldefinerede aldersgrupper, religiøse selskaber eller mysteriekulte, kan tale om et formaliseret statusskift for offerherren, ud over det faktum, at han er gået fra ikke at være offerherre til at være det. Så vidt vides, har der ikke eksisteret noget selskab for offerherrer, men derfor har der nok ikke hersket tvivl om, at udførelsen af et somaoffer har været en social begivenhed, der har givet respekt og prestige til offerherren.⁶⁷ På trods af disse reservationer kan der imidlertid ikke herske tvivl om, at offerets initiatoriske karakter for de vediske ritualister har vejet tungt.

Imidlertid bør man være varsom med på grundlag heraf at drage alt for vidtgående konklusioner med hensyn til forholdet mellem initiation og offer generelt. Man bør nemlig ikke glemme, at vedisk kult ingenlunde kan siges at repræsentere typiske eller karakteristiske fænomener, som eksempelvis Hubert og Mauss synes at have antaget. Snarere er der her tale om et højt specialiseret system af ritualer, der på mange måder bærer præg af at have været underkastet refleksion og systematisering fra en klasse af rituelle specialister.⁶⁸ Denne systematisering har efter alt at dømme ikke mindst haft effekt på to punkter, der begge har indflydelse på vores analyse: For det første synes det klart, at det vediske offer i den form, vi har fået det overleveret, må have gennemgået en ændring fra et mere kollektivt til et individuelt

Offer og initiation i vedisk religion

kompleks, hvor det enkelte individ primært ofrer af »private«, soteriologiske grunde og ikke på vegne af et større kollektiv. I sammenhæng med denne individualisering af det vediske offer, er der, for det andet, tilsyneladende sket det, at videnstilegnelsen har fået større og større vægt i offeret og i kulten generelt, hvilket har startet en udvikling, som vi kan følge hele vejen ned gennem indisk religionshistorie, begyndende med Brāhmaṇa- og Upaniṣad-litteraturen. Det er klart, at begge disse forhold, hvoraf måske især det sidste er ret karakteristisk indisk, har styrket det initiatoriske aspekt i det vediske offer og dermed skal tages med i betragtning, såfremt man vil benytte dette i sammenlignende øjemed.⁶⁹

Noter

1. Jf. Versnel 1990, 25-90.
2. Jf. skemaet hos Stanner 1966, 12.
3. I øvrigt er det værd at lægge mærke til, at allerede Hubert og Mauss (1964, 61ff; fransk orig., 89ff) var åbne over for grænseområdet mellem offeret og de religiøse former, som vi normalt kender under betegnelsen mysteriereligioner. At dette var tilfældet skyldes formodentlig, at de i deres offerdefinition tog udstrakt hensyn til den ofrende (*la personne morale*, der både kan dække et individ og et kollektiv) og de ændringer i dennes status, som offeret resulterede i. Jf. følgende formulering, der, hvis man ser bort fra offerets syndsfjernende funktion, vel lige så godt kunne anvendes om en initiand og dennes statusskifte: »The devotee who provides the victim which is the object of the consecration is not, at the completion of the operation, the same as he was at the beginning. He has acquired a religious character which he did not have before, or has rid himself of an unfavourable character with which he was affected; he has raised himself to a state of grace or has emerged from a state of sin. In either case he has been religiously transformed.« (*ibid.*, 9-10 (= orig., 37)).
4. *Ibid.*
5. Jf. van Gennep 1960.
6. Jf. van Baal 1971, 138 (1985-udg., 131), samt Schjødtt 1986, 98.
7. Jf. eksempelvis Widengren 1945, 173, Eliade 1957, 110 og 1975, xii og xiv.
8. Jf. note 3.
9. Jf. allerede Oldenberg 1917, 410, samt Lommel 1955, 107-130, Eliade 1975, 53ff, Gonda 1965, 316 og Smith 1986, 82f.
10. Jf. Schmidt 1968, 651 og senest Heesterman 1993, 165ff.
11. For denne, jf. Gonda 1965, 262-272.
12. Hvad det sidste træk angår, er det så karakteristisk for vedastudenten, at navnet på studentertiden, *brahmacarya*, ligefrem med tiden er blevet identisk med det at leve i

- ølibat. For en redegørelse for *brahmacharya*'s udvikling i Indien, se Gonda 1965, 284-314.
13. *Tapas* har været det overordnede, og undertiden nok lidt overdrevne, tema for en række artikler af Walter O. Kaelber, som nu er samlede i bogform (Kaelber 1989).
 14. Som et resultat af at *grhya*-ritualerne er meget enklere og mere kortfattede end *śrauta*-ritualerne, er den følgende beskrivelse af *brahmachārī*'ens ritualer betydeligt fyldigere og mere detaljeret, end tilfældet er med beskrivelsen af somaofferet, der stort set kun skildrer rækkefølgen af de enkelte ritualer. Dette vil der dog i nogen grad blive kompenseret for i den efterfølgende sammenlignende analyse, der lægger vægten mere på de relevante træk ved offeret.
 15. Mit resumé er primært baseret på *Pāraskara Grhyasūtras*, der ikke mindst takket være sit tilhørsforhold til *Yajurveda*-traditionen har en forholdsvis fyldig beskrivelse af ritualet. Når bortses fra mantraer og enkelte afvigelser i rækkefølgen mellem de enkelte riter er der dog ikke større forskelle mellem de forskellige *Grhyasūtra*ers beskrivelser.
 16. Heraf får vi kun en nødtørftig beskrivelse i *Grhyasūtra*erne, jf. eksempelvis *Pāraskara Grhyasūtra* 2. 2. 5-7. For en generel beskrivelse af *upanayana*-ritualet kan henvises til Pandey 1976, 111-140, samt til Kane 1974, 268-415.
 17. Dette skind er ifølge flere af *Sūtra*erne forskelligt for de tre samfundsklasser. Således skal det ifølge *Āśvalāyana Grhyasūtra* 2. 19. 10 for en *brāhmaṇas* vedkommende stamme fra den sorte antilope, for en *ksatriya* fra det plettede dådyr og for en *vaiśya* fra en ged.
 18. Jf. *Pāraskara Grhyasūtra* 2. 2. 8-13.
 19. *Ibid.* 2. 2. 14-21.
 20. = *Rgveda* 3. 62. 10, som den dag i dag regnes for et af de vigtigste mantraer, som et medlem af de tre øverste samfundsklasser bør recitere dagligt i forbindelse med sit morgen- og aftenbad.
 21. Jf. eksempelvis *Pāraskara Grhyasūtra* 2. 2-5.
 22. For dette ritual, se Heesterman 1968, 436-447.
 23. For kortfattede oversigter over *agnisṭoma* i sin helhed, se Hillebrandt 1897, 124-134 og Gonda 1960, 150-157. For en samlet, beskrivende redegørelse må stadig henvises til Caland og Henry 1906.
 24. For offerherrens vedkommende kommer den liminale situation tillige frem i det interessante faktum, at hans tale bør være stammende og ikke flydende som normalt. Jf. *Śatapatha Brāhmaṇa* 3. 2. 2. 27-29.
 25. Hubert og Mauss 1964, 19-49 (fransk orig., 47-88).
 26. Jf. den engelske oversættelses »rites of separation«, »transition rites« og »rites of incorporation« (van Gennep 1960, 11).
 27. At allerede van Gennep synes at have været opmærksom herpå fremgår af, at han (1960, 105) kalder læretiden den liminale periode, samt at han mere generelt taler om det fænomen, at overgangsriterne i rituelle strukturer, hvor overgangsperioden er tilstrækkelig udviklet til at udgøre en selvstændig fase, ofte kan fordobles (1960, 11).

Offer og initiation i vedisk religion

28. Til *śrauta*-ritualet foreligger en række kilder, men da der her kun kan blive tale om en meget summarisk oversigt, nøjes jeg med at henvise til et af de mest tilgængelige værker, nemlig *Āpastamba Śrautasūtra*, der er oversat i sin helhed af W. Caland.
29. Jf. *Pāraskara Grhyasūtra* 2. 6. 1ff.
30. Jf. *ibid.* 10. 5. 6-10.
31. Jf. *ibid.* 10. 5. 11-13.
32. *Ibid.* 10. 5. 14.
33. *Ibid.* 10. 5. 15-10. 6. 2.
34. Jf. *ibid.* 10. 6. 4-6. *Adhvaryu*-præsten er i det vediske ritual den præst, der hovedsageligt udfører de manuelle funktioner, og som herunder betjener sig af de såkaldte *yajus*-formler, der er overleveret i *Yajurveda*.
35. Jf. *ibid.* 10. 6. 7-10. 7. 4.
36. *Ibid.* 10. 7. 5-13.
37. Jf. *ibid.* 10. 8. 11-10. 9. 4.
38. *Ibid.* 10. 9. 8-10. Ifølge samme sted skal han ifølge *Vājasaneyaka*-traditionen i stedet binde sig en turban om hovedet.
39. *Ibid.* 10. 9. 13-15.
40. *Ibid.* 10. 9. 17-10. 10. 3.
41. *Ibid.* 10. 10. 4-6.
42. At disse riter synes at have en mere generel anvendelse i forbindelse med forberedelsen af en person til delagtighed i den hellige eller liminale sfære synes i øvrigt at fremgå af, at lignende forhold gør sig gældende i forbindelse med kongens forberedelse til det kongelige konsekurationsritual, idet også han udstyres med en særlig klædning, gennemgår en rensende salving, spiser et sidste substantielt måltid, samt udstyres med de kongelige insignier: bue og pile, ligesom han i øvrigt på et senere tidspunkt i ritualet også bringes i forbindelse med et tigerskind; jf. Heesterman 1957, 90-102 og 106-113.
43. *Śatapatha Brāhmana* 11. 5. 4. 12.
44. Det er interessant at bemærke, at der her i forbindelse med den vediske initiation er en parallel til Isis-mysterierne, hvor forholdet mellem lærer og elev ligeledes ses som et åndeligt fader-søn-forhold (jf. Apulejus: *Det Gyldne Æsel*, 11. 1-26). Ifølge den senere indiske tradition, som den kommer til orde i *Manusmṛti*, er der ligefrem tale om, at læreren anses for mere betydningsfuld end den biologiske fader (jf. *Manusmṛti* 2. 146-148).
45. *Aitareya Brāhmana* 1. 3.
46. Jf. *Śatapatha Brāhmana* 3. 2. 1. 28.
47. Det er fristende, som eksempelvis Kaelber (1989, 128), også at se det faktum, at offerherren efter konsekurationen kun må indtage et mindre kvantum mælk fra en særlig dertil viet ko som udtryk for denne fostersymbolik, men på dette punkt er de vediske eksegeter mig bekendt tavse. I stedet synes de at knytte den konsekureredes mælkedrikning sammen med hans identifikation med Agni, idet de tolker den som en erstatning

- for offerherrens eget daglige ildoffer (*agnihotra*), som under offeret er suspenderet. Jf. *Āpastamba Śrautasūtra* 10. 13. 1.: »Den konsekreerede er Agni. Derfor må man ikke berøre ham,« og 10. 16. 11: »Under ingen omstændigheder må han, for kontinuiteten i *agnihotra*'ets skyld, undlade at indtage fastemælken.«
48. Eliade 1975, 52.
 49. Jf. også Kaelber 1989, 126-130.
 50. Jf. også *ibid.* 3. 11. 1-4. Lommel (1955, 121-124) har, i polemik mod Oldenberg, der mente, at der skulle have været en dramatisk fremstilling af individets død i forbindelse med *dikṣā*'en, rigtigt argumenteret for, at dette tekststed ikke kan anvendes som belæg for noget sådant, idet død og fostertilstand her falder sammen.
 51. For denne problemstilling, se Heesterman 1987, 91-106.
 52. Jf. også *Śatapatha Brāhmaṇa* 11. 1. 8. 2-4, hvor der i forbindelse med ny- og fuld-måneofferet tales om, at offerherren, når han faster, giver sig selv til guderne og bliver en offergave.
 53. Jf. Hubert og Mauss 1964, 21, samt Kaelber 1989, 128.
 54. Jf. note 47 ovenfor.
 55. At dette er tilfældet fremgår af adskillige tekster, som bl.a. taler om, at Agni og Soma »i fællesskab overmander offerherren« (*Taittirīya Samhitā* 6. 1. 11. 6), og at de »har grebet den, der konsekreerer sig selv, mellem deres kæber« (*Śatapatha Brāhmaṇa* 3. 3. 4. 21 og 3. 6. 3. 19, samt *Kauṣītaka Brāhmaṇa* 10. 3).
 56. Jf. også *Aitareya Brāhmaṇa* 2. 3. 9 og *Taittirīya Samhitā* 6. 1. 11. 6.
 57. Dette fremgår i øvrigt også tydeligt af, at den pågældende tekst netop indledes med en diskussion af forholdet mellem døden og *brahmacāri*'en. Jf. *Śatapatha Brāhmaṇa* 11. 3. 3. 1.
 58. Udtrykket *brahmajanna* kan også oversættes »fødsel ved hellig viden«, men jeg har her valgt at følge Bühlers oversættelse, ikke mindst da den synes at bekræftes af de nedenfor anførte overvejelser.
 59. Jf. *Āpastamba Śrautasūtra* 10. 11. 5-6, samt *Śatapatha Brāhmaṇa* 3. 2. 1. 40.
 60. Således kunne man læse eksempelvis Keith 1925, 301-302. Se dog også samme forfatters indledning til sin oversættelse af *Taittirīya Samhitā*, cxv.
 61. Man kunne således i denne forbindelse opfatte betegnelsen *brāhmaṇa*, der jo er en afledning af *brahman*, i betydningen »én, der har med *brahman*, eller den hellige viden, at gøre,« snarere end »én, som er kommet fra *brahman*.« At offeret er en kontinuerlig proces, der strækker sig fra initiationen til slutningen fremgår i øvrigt af, at der allerede i forbindelse med offerherrens konsekration på antilopeskindet tales om, at han herved sætter sig i besiddelse af offeret. Allerede med konsekrationen skulle det positive slutresultat altså gerne, ifølge de vediske ritualister, være givet.
 62. Jf. *Āpastamba Śrautasūtra* 10. 9. 10. Dette har imidlertid, ifølge de brahminske eksegeter, ikke at gøre med ophøret af offerherrens fostertilstand, men snarere med at denne i et vist omfang overføres på Soma, med hvem offerherren efter købet af so-

Offer og initiation i vedisk religion

- maplanterne identificeres ved et ritual, som det desværre ikke her er muligt at komme ind på. Jf. Heesterman 1993, 172.
63. Jf. *Āpastamba Śrautasūtra* 11. 18. 3-9.
64. Jf. *ibid.* 13. 7. 16.
65. Jf. *ibid.* 13. 20. 14.
66. Desværre har det af pladshensyn ikke her været muligt at komme ind på denne problemstilling, der hænger sammen med offerherrens midlertidige guddommelige status og rejse til himlen. Interesserede henvises til Lévi 1898, 82ff, samt til Smith 1985, 291-307.
67. Eksempelvis har man på sanskrit betegnelsen *somayāji* for en person, der har gennemgået et somaoffer; jf. under dette opslagsord i Otto Böhtlingk og Rudolph Roths *Sanskrit-Wörterbuch*, samt de derværende referencer.
68. For en redegørelse for lagdelingen i det vediske ritual, se eksempelvis Heesterman 1985, 81-84, og, mere fyldigt, 1993, 7-85, hvor han skelner mellem en »oprindelig« offerkult og et senere ritual.
69. I parentes bemærket kan man her på falderebet ikke lade være med at stille sig selv det spørgsmål, i hvilket omfang den stærke vægt, som det vediske materiale spillede for Hubert og Mauss, har påvirket deres analyse. Jeg skal ikke her forsøge at komme med et svar, men blot nævne, at man måske sporer en sådan påvirkning i forbindelse med den fremtrædende rolle, som de som ovenfor anført, tildeler offerherren i deres definition. Dette kommer i øvrigt tydeligst frem i deres brug af den vediske konsekration, der, hvilket de også selv er klare over, vel er et noget outreret og atypisk fænomen.

Litteratur

Benyttede tekstudgaver og oversættelser

- Aitareya Brāhmana*: Udgivet af Th. Aufrecht, Bonn 1879; oversat af Arthur Berriedale Keith, *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmanas of the Rigveda*, Cambridge, Massachusetts 1920 (= Harvard Oriental Series 23)).
- Āpastamba Śrautasūtra*: Udgivet med Rudradattas kommentar af Richard Garbe, 3 bind, Calcutta 1882-1902; oversat af W. Caland i 3 bind, Göttingen, Leipzig und Amsterdam 1921-1928.
- Āśvalāyana Grhyasūtra*: Udgivet med tysk oversættelse af A. F. Stenzler, Leipzig 1865; oversat til engelsk af Hermann Oldenberg i *Sacred books of the East* 29, Oxford 1886.
- Atharvaveda*: Udgivet af R. Roth og W. D. Whitney, 3. oplag, Bonn 1966; oversat af W. D. Whitney i 2 bind, Cambridge, Mass. 1905 (= Harvard Oriental Series 7-8)).

- Jaiminiya Upaniṣad Brāhmana*: Udgivet og oversat til engelsk af Hans Oertel, *Journal of the American Oriental Society*, 16, 1896, 79-260.
- Kauṣītaka Brāhmana*: Udgivet af E. R. Sreekrishna Sarma, Wiesbaden 1968; oversat af Arthur Berriedale Keith, *Rigveda Brahmanas: The Aitareya and Kauṣītaki Brāhmanas of the Rigveda*, Cambridge, Massachusetts 1920 (= Harvard Oriental Series 23)).
- Manusmṛti*: Udgivet af J. Jolly, London 1887; oversat af G. Bühler *Sacred Books of the East* 25, Oxford 1886.
- Pāraskara Grhyasūtras*: Udgivet med tysk oversættelse af A. F. Stenzler, Leipzig 1876-1878; oversat til engelsk af Hermann Oldenberg i *Sacred books of the East* 29, Oxford 1886.
- Śatapatha Brāhmana*: Udgivet af Śricandradhara Śarmā i 2 bind, Varanasi 1936-1939; oversat til engelsk af J. Eggeling i *Sacred Books of the East* 12, 26, 41, 43 og 44, Oxford 1882-1900.
- Taittirīya Samhitā*: Udgivet af Kāśināthaśāstri Āgāṣe, 8 bind, Poona 1978-1980; oversat til engelsk af Arthur Berriedale Keith i 2 bind, Cambridge, Mass. 1914 (= Harvard Oriental Series vols. 18-19).

Sekundærlitteratur

- Baal, J. van, *Symbols for Communication*, Assen 1971, p. 138 (ny udgave, sammen med W. E. A. van Beek, 1985).
- Bloch, Maurice, *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge 1992.
- Burkert, Walter, *Homa Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley 1983.
- Böhtlingk, Otto og Rudolph Roths, *Sanskrit-Wörterbuch. Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, 7 bind, St. Petersburg 1855-1875 (genoptryk, Delhi 1990).
- Caland, W. og V. Henry, *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme du sacrifice de soma dans le culte Védique I-II*, Paris 1906.
- Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957.
- Eliade, Mircea, *Rites and Symbols of Initiation*, New York 1975.
- Gennep, Arnold van, *The Rites of Passage*, London og Henley 1960 (fransk original: *Les rites de passage*, Paris 1909).
- Gonda, J., *Change and Continuity in Indian Religion*, 'S-Gravenhage 1965.
- Gonda, J., *Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart 1960.
- Gonda, J., »A Note on the Vedic Student's Staff«, *Journal of the Oriental Institute of Baroda* 14, 1965, 262-272.

Offer og initiation i vedisk religion

- Heesterman, J. C., »Self-Sacrifice in Vedic Ritual«, *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions. Dedicated to R. J. Zwi Werblowsky*, Leiden 1987, 91-106.
- Heesterman, J. C., *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated*, 'S-Gravenhage 1957.
- Heesterman, J. C., »The return of the Veda scholar (*samāvartana*)«, *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F. B. J. Kuiper on his sixtieth Birthday*, Haag 1968, 436-447.
- Heesterman, J. C., »Vedic Sacrifice and Transcendence«, *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago og London 1985, 81-94.
- Heestermann J. C., *The Broken World of Sacrifice. An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago og London 1993.
- Hillebrandt, Alfred, *Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber*, Strassburg 1897.
- Hubert, Henri og Marcel Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Function*, 1964 (originalens titel: »Essai sur la Nature et la Fonction sociale du Sacrifice«, *Année Sociologique* II, 1898, 29-138).
- Kaelber, Walter O., *Tapta Mārga. Asceticism and Initiation in Vedic India*, New York 1989 (indisk udg., Delhi 1990).
- Kane, P. V., *History of Dharmasāstra*, vol. II, Part I (Second Edition), Poona 1974.
- Keith, Arthur Berriedale, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1925
- Lévi, Sylvain, *La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmanas*, Paris 1898.
- Lommel H., »Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals«, Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung I*, Zürich 1955, 107-130.
- Oldenberg, Hermann, *Die Religion des Veda* (2. udg.), Stuttgart og Berlin 1917.
- Pandey, R. B., *Hindu Samskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Delhi 1976.
- Schjødt, Jens Peter, »The Relation between the two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree«, Tore Ahlbäck (ed.): *The Problem of Ritual*, Åbo 1993, 262-273.
- Schjødt, Jens Peter, »Initiation and the Classification of Rituals«, *Temenos* 22, 1986, 93-108.
- Schmidt, Hans Peter, »The origin of *ahimsā*«, *Mélanges d'Indianisme a la Mémoire de Louis Renou*, Paris 1968.
- Smith, Brian K., »Gods and Men in Vedic Ritualism: Toward a Hierarchy of Resemblance«, *History of Religions* 24, 1985, 291-307.
- Smith, Brian K., »Ritual, Knowledge, and Being«, *Numen* 33, 1986, 65-89.
- Stanner, W. E. H., *On Aboriginal Religion*, 2. impression, 1966 (= The Oceania Monograph No. 11; genoptryk fra *Oceania* 30-33, 1959-1963).

Versnel, H. S., »What's Sauce for the Goose Is Sauce for the Gander: Myth and Ritual, Old and New«, Lowell Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore og London 1990, 25-90.

Widengren, Geo, *Religionens Värld*, Stockholm 1945.

Summary

After a short presentation of various scholarly views regarding the affinity between initiation and sacrifice in general, the present paper investigates various parallels on the structural, the formal, and the symbolic level between the Vedic student (brahmacārī) and the consecrated sacrificer (dīkṣita) of the Vedic soma-sacrifice. Especially, it is shown how both the upanayana and the Vedic consecration (dīkṣā) transform the Veda student and the sacrificer into an embryonical state, which, most evident in the case of the sacrificer, is connected with symbols of death and self sacrifice, and how both initiation and sacrifice are seen as a symbolic rebirth by the help of sacred knowledge (brahman). On this basis it is concluded that the Vedic Soma sacrifice, containing elements of death, rebirth and knowledge, thus seems to have much in common with initiation, but nevertheless one should be careful not to draw too hasty general conclusions because of the special nature of the Vedic material.

Erik Reenberg Sand

Lektor, mag.art.

Institut for Religionshistorie

Københavns Universitet