

Jacques Scheuer, *Śiva dans le Mahābhārata*, Paris 1982 376s.

Undertiden hører man indologer af den ældre skole tale bekymret om "the decline of scholarship". Som karakteristisk af den aktuelle indologi indskriver den sig klart i en mytisk guldalders perspektiv. På den anden side rummer den også en åbenbar sandhed. For når man tager den aktuelle forskning inden for det meget omfattende felt, der udgøres af indisk religion, i betragtning, falder det temmelig let at tale om "the decline of scholarship": i den stadige strøm af mere eller mindre ligegyldig litteratur, der oversvømmer det skolære marked, er det sjældent at komme over en bog, der bringer noget afgørende nyt, set i et forskningsmæssigt perspektiv.

Der er derfor god grund til at hæfte sig ved Jacques Scheuer's afhandling om Śiva i Mahābhārata (MBh), som på afgørende måde bryder med den hidtidige opfattelse af Śiva's rolle i MBh.

Śiva har generelt været betragtet som en perifer figur, uden nogen integreret funktion i MBh's centrale fortælling. Specielt inden for den filologisk orienterede forskning har man hævdet, at Śiva's rolle i MBh er et resultat af en senere indarbejdning af traditionslag, der er fremmede for det oprindelige epos.

I sin introduktion til afhandlingen giver forfatteren en kortfattet kritisk redegørelse for de vigtigste bidrag til MBh forskningen - de fleste har nu kun historisk interesse - og kommer i den forbindelse bl.a. ind på den franske religionshistoriker George Dumézil's læsning af MBh (*Mythe et Épopée*, I-II, Paris 1968-71).

Som bekendt læser Dumézil MBh som en episk refleks på indisk grund af en fælles indoeuropæisk eskatologi (se f.eks. *De nordiske Guder*, 1969) og påviser, at de centrale aktører i MBh's fortælling om den verdensødelæggende kamp mellem to grene af samme familie i et komparativt perspektiv lader

sig forstå som inkarnationer af "de tre funktioners ideologi" (*l'idéologie tripartite*), der, som Dumézil overbevisende har vist, er det strukturerende princip i den indoeuropæiske mytologi og sociale taxonomi.

Et af Dumézil's hovedproblemer er imidlertid, at det tilsyneladende ikke er muligt på basis af de tre funktioners ideologi at forklare Śiva's rolle i den kosmiske krise, hvis katalysator han er. Dumézil konstaterer, at hvis man i en vis forstand kan betragte MBh's Viṣṇu - Śiva's modsætning i MBh - som en lineær udvikling af den vediske Viṣṇu (=2. funktion ved sin tilknytning til krigsguden Indra), kan man ikke anlægge samme synspunkt på Rudra-Śiva. Det synes ikke muligt at placere denne gud inden for de tre funktioners ideologi; Viṣṇu og Rudra-Śiva indgår ikke i en klart defineret struktur i vedisk sammenhæng. Et af problemerne for den analytiske optik, som Dumézil anlægger, er formodentlig, at den ikke tilstrækkelig konsekvent tager i betragtning, at de enkelte funktioner potentielt indebærer muligheden for oppositionelle spaltninger inden for hver enkelt funktion, og at man følgelig må regne med muligheden af binære bestemmelser af de enkelte funktioner, der på et andet niveau indskriver sig i de tre funktioners overordnede hierarki.

Der er adskillige forhold, der tyder på, at Rudra-Śiva og Indra-Viṣṇu, i klar modstrid med Dumézil's påstand, indgår i en strukturel sammenhæng på 2. funktions niveau. Det vil føre for vidt at gå ind på en detaljeret redegørelse herfor; men i forkortet perspektiv er der grund til at anføre et par faktorer, der synes at begrundede denne antagelse: for det første må man konstatere, at Indra på den ene side er forbundet med Viṣṇu, på den anden side er han også nært tilknyttet Marutterne, men karakteristisk nok kun, når disse ikke optræder i sammenhæng med Rudra, der er deres fader ifølge vedisk mytologi. Denne strukturelle spaltning begrundes yderligere gennem den utvetydige identifikation af *vrātya*'en en "Maruttisk" figur - med Rudra-Śiva, som man finder i Atharvaveda's 15. bog. I dette perspektiv kan man betragte modsætningen mellem Viṣṇu og Rudra-Śiva som en binær re-

fleks af 2. funktion, krigerfunktionen. Det er et forhold, som forfatteren ikke tager i betragtning i sin kritiske redegørelse for Dumézil's bidrag til MBh forskningen. For Dumézil er der først og fremmest tale om en "śiva'isering" af den oprindelige indoeuropæiske eskatologi. Men det forbliver et åbent spørgsmål, som forfatteren konstaterer, hvad der mere præcist er blevet "śiva'iseret", og hvorfor denne "śiva'isering" har fundet sted, specielt når man tager de åbenbare reflekser i MBh af de tre funktioners ideologi, som Dumézil har påvist, i betragtning. Problemet med en tolkning af MBh inden for rammerne af de komparative perspektiver, som "l'idéologie tripartite" åbner for, er, som forfatteren påpeger, at MBh ikke restløst lader sig analysere på indoeuropæisk baggrund. De vanskeligheder, som Śiva's rolle i MBh's beskrivelse af den kosmiske krise rejser for analysen af den centrale fortælling, angår i realiteten hele MBh, der ikke udelukkende lader sig anskue som en "transposition" af en vedisk-indoeuropæisk myte til epos. De indoeuropæiske elementer forbliver sekundære, set i relation til de specifikt indiske (hinduistiske).

I et forsøg på at nå til en bestemmelse af Śiva's rolle i MBh analyserer forfatteren alle de beretninger i MBh, hvor Śiva spiller en væsentlig rolle. Det er umuligt inden for de givne rammer at gå nærmere ind på de enkelte analyser. Jeg skal i stedet forsøge at sammenfatte de væsentligste elementer i forfatteren's analyser: de viser, at Śiva's rolle i modsætning til, hvad man almindeligvis har antaget, langt fra er perifer, men tværtimod en integrerende del af selve grundfortællingen i MBh. De episoder, hvor Śiva intervenserer i fortællingen, forholder sig ikke rent udvendigt til grundfortællingen og lader sig ikke reducere til senere tilføjelser, uden indre sammenhæng med den centrale fortælling. Endelig lader det, som MBh beretter som Śiva, sig ikke reducere til en ren og skær akkumulation af tilfældige elementer. De elementer, der definerer Śiva's funktion i MBh udviser både konsistens og homogenitet: gennem hele MBh, fra heltens fødsel til den afsluttende massakre, spiller Śiva en sammenhængende rolle, der er

klart integreret i grundfortællingen.

I MBh er Śiva primært bestemt ved sin marginale position, sin *udvendighed*, set i forhold til *dharm*a og det "dharmiske" samfund. Denne position, der tydeligvis er en refleks af den vediske Rudra's position, indskriver sig i hinduismens religiøse og sociale univers på en måde, der omstrukturerer Rudra's funktion i vedisk tid.

Śiva's *udvendighed* kommer først og fremmest til udtryk i a) *spatiale* og b) *temporale* termer:

a) i geografisk og topografisk perspektiv er Śiva bestemt ved sin relation til *skoven* (*vana*), der er absolut modsætning til det "dharmiske" samfund, dvs. byen, eller mere præcist: den kongelige residens. Selv mens Pandu'erne lever i exil i skoven (hvor de i realiteten repræsenterer et minisamfund), intervenserer Śiva ikke. Man kan kun etablere en forbindelse med Śiva i den "mennesketomme skov" (*sūnye vane*). Endelig møder man Śiva i *bjergene* og i *bjerghuler*, en yderligere accentuering af Śiva's *udvendighed* i forhold til det "dharmiske" samfund. I disse afsondrede regioner er Śiva ledsaget af skovboere og bjergboere, der socialt og geografisk lever i periferien af det brahminske samfund. De er uden fast bosted og flakker om i den mennesketomme skov. Hvis de bor noget sted, er det i *bjerghuler*. De ledsager Śiva og de dæmoner, der omgiver ham;

b) i *temporale* termer kommer Śiva's *udvendighed* til udtryk i hans forhold til *natten*: de sociale og religiøse aktiviteter udspiller sig sædvanligvis om dagen; *natten* repræsenterer uhygge og gøglerspillet; den er fantasmagoriens privilegerede tid. Denne sammenhæng vil utvivlsomt kunne kaste lys over Śiva's aldrig fuldt opklarede relation til det indiske teater, hvis skytsgud han er; nævnes ikke af forfatteren. (Jvnf. Dionysos' relation til det græske teater). Śiva er en "nattegænger" (*naktamcara*), der vandrer omkring, ledsaget af spøgelser og andre ildesindede væsener. Det er først og fremmest om *natten*, man træder i forbindelse med Śiva. Det er f.eks. om *natten*, Aśvatthāman ofrer sig til Śiva, og det er om *natten*, Arjuna

henvender sig til Śiva for at få sine våben. Det er også om *natten*, Aśvatthāman, besat af Śiva (invers *bhakti*), massakrerer Pāñcāla lejren. Der er også grund til at notere, at *natten* ikke blot er gøglespillet og det frygtindgydendes domæne, den er også et billede på tidernes ende, den kosmiske destruktion af den civiliserede verden (*pralaya*), hvor verdens differencer opløses og mister "navn-og-form" (*nāmarūpa*), for at synke ned i det kosmiske mørke, hvorfra de vil blive genskabt. Rudra-Śiva i sin rolle som "Tiden" (*kāla*) er denne opløsnings aktør.

Śiva intervenserer i den "dharmiske" orden fra sin plads uden for denne: når han forlader *skoven* eller *bjergene* for at nærme sig byen eller det kongelige palads, er det ofte forklædt som asket. Men ikke som den ortodokse *saṃnyāsin*. Śiva er i den egenskab snarere prototypen på den asociale *yogin*, med klare berøringsflader til det fantastiske, kapriciøse, kole-riske og voldelige. Alene navnene på hans principale inkarnationer er typiske reflekser heraf: Durvāsa ("Lazaronen"), Caṇḍakauśika ("Voldsmanden"), Saṃvarta ("Destruktøren"). Den omflakkende *yogin* er karakteriseret ved at leve uden for det "dharmiske" samfund, hvis opfattelse af rent og urent, han prætenderer at overskride. I MBh's optik gælder det også en række personer, der af forskellige grunde befinder sig i en marginal position, set i forhold til *dharma*. Det gælder f.eks. kong Marutta, der, berøvet sin offerpræst (*rtvij*), er nødsaget til at acceptere Saṃvarta's tjenesteydelser, - en *yogin* snarere end en offerpræst, hvis navn peger på hans relation til volden og det normoverskridende.

Volden, grusomheden og alt, hvad der er farefuldt, er Śiva's domæne. Slagmarken er Rudra-Śiva's "legeplads" (*ākṛīḍa*), hvor man finder ham i selskab med alt, hvad der er grusomt (*ugra*) og afskyeligt (*ghora*), hvor vreden (*krodha*) og begæret (*kāma*) udfolder sig.

Selvom Rudra-Śiva er grusom i sin overskridelse af alle de normer, der sættes af *dharma*, er han ikke udelukkende et udtryk for ren terror. *Urenheden*, *volden*, *overskridelsen*, er

ikke noget, som man i MBh's optik instiktivt vender sig fra. Uden *vold* (i større eller mindre målestok) er opretholdelsen af den "dharmiske" samfundsorden umulig. Skønt Śiva principielt bevarer sin *udvendighed* i forhold til den "dharmiske" orden, er hans rolle ikke udelukkende negativt bestemt. For med sin utvetydige relation til *offeret* som religiøs og social institution er han på tvetydig vis integreret i det "dharmiske" univers: som symbolsk repræsenteret ved offerpælen (*sthānu*), hvortil man binder offerdyret, placerer han sig på grænsen mellem den kultisk rene offerplads (*vedi*) og det ydre sociale rum og tilhører for så vidt hverken det ene eller det andet af disse to domæner, men repræsenterer en tvetydig integrering af volden, sanktioneret af dharma, i den "dharmiske" orden, hvorved han påtager sig den urenhed, den vold og det mord, som ethvert offer uundgåeligt indebærer, og således sikrer offerhandlingens egentlige funktion ifølge brahmisk tradition: opretholdelsen af den "dharmiske" verden.

Volden, som den udfolder sig på offerpladsen, har sit modstykke i det sociale rums vold. Den principale aktør er her kongen (*rājan*), hvis rolle, foruden den at være den principale sakrifiant, består i at opretholde *dharma*. Indadtil gennem sin *retshåndhævelse* (*daṇḍa*), "stokkens princip", - uden *daṇḍa* ingen *dharma*, og udadtil gennem sin *krigsførelse*, - begge former for nødvendig vold og *eo ipso* retfærdig vold.

Som selve det "dharmiske" samfunds grundpille har offerhandlingens vold tjent de indiske teoretikere som model for krigens vold. På slagmarken spiller Śiva den samme rolle, som han tilskrives i offerhandlingen: på samme måde som han udløser den vold, der udspiller sig på offerpladsen, er han også slagmarkens principale voldudøver som repræsentant for kongen.

Kongens funktion i samfundet udfolder sig ikke i et homogent rum og homogen tid. Den udspilles, ifølge brahmisk teori, inden for rammerne af hinanden afløsende tidsaldre (*yuga*), der uundgåeligt ender i opløsning (*pralaya*) ved slutningen af en kosmisk periode (*kalpa*).

I den nuværende Kali tidsalder, der er præget af krise, og hvor den "dharmiske" orden er undergravet og står for fald, er avatarens intervention nødvendig for at genetablere den traditionelle orden. Ganske vist er avataren i MBh Viṣṇu, men hans rolle som den, der genetablerer *dharma* er ikke mulig uden vold. Avataren har følgelig affinitet til *volden*, et "rudra" isk" aspekt. I MBh kæmper Kṛṣṇa, Viṣṇu's avatar, ganske vist ikke, men han er uadskillelig fra Arjuna, kongen og *kṣatriya* (= 2. funktion i den sociale taxonomi), som Kṛṣṇa ved flere lejligheder sætter i forbindelse med Śiva for at Pandu'erne kan vinde. Avataren har altså to aspekter: han er både tilintetgører og genopretter, hvad der f.eks. skinner igennem den strukturelle modsætning mellem den voldelige Duryodhana, der personificerer kongen i den sidste tidsalder, *kaliyuga*, og den ikke-voldelige Kṛṣṇa, der skal genoprette *dharma* ved en tidsalders afslutning.

Men enhver voldsudøvelse står bestandig i fare for at overskride nødvendighedens grænser, og MBh (og iøvrigt store dele af offerlitteraturen) kan betragtes som en refleksion over og fremstilling af *voldens tvetydighed*, dens implicite farer: hvis Śiva er den, der udløser den socialt og religiøst sanktionerede vold på offerpladsen og slagmarken, er han samtidig også en potentiel fare for offeret og krigen, og dermed for selve samfundets "dharmiske" fundament. Når de normale grænser for offer og krig overskrides, indtræder en krisetilstand med offerhandlinger, der overskrider grænserne for det normgivne, og uhæmmede massakrer på slagmarken.

Śiva er utvetydigt forbundet med unormale offerhandlinger: det er til ham man henvender sig, når offerets formål er hævn eller tilintetgørelse. F.eks. ofrer Ambā sig til Śiva for at hævne sig på Bhīṣma; og det samme gælder Aśvatthāman, der ønsker at hævne sig på Dhṛṣṭadyumna og massakrere de overlevende efter den store kamp. Den "Rudra'iske" ild (Aśvatthāman) destruerer den normale ild (Dhṛṣṭadyumna). Śiva hersker over disse overdrevne, "vilde" ofre, der truer hele det sociale og religiøse rums "dharmiske" fundament.

Disse "vilde" ofre tjener i MBh som model for kosmologien; de repræsenterer verdens destruktion og opløsning (*pralaya*), der på en gang er et udtryk for dens resorbition i skaberguden og et *total-offer* (*sarvamedha*), et begravelsesoffer, hvor hele verden reduceres til aske. Det er Śiva i sin egenskab af altfortærende ild (*kālāgnirudra*), der er dette total-offers iværksætter.

Der synes at være en direkte sammenhæng mellem Śiva og de offerhandlinger, der inden for rammerne af den brahminske offerteori tilskrives totalitetskarakter, og som derved har potentielle berøringsflader med verdens destruktion. I teoriens optik betragtes f.eks. hesteofferet (*aśvamedha*) som et offer, der bringes af en universal-hersker. Dets totalitetskarakter gør dette offer potentielt farligt, fordi dets grænser er vanskelige at definere. En universal-hersker er i princippet i stand til at bringe hele verden som offer, hvad der er ensbetydende med dens destruktion. Det synes f.eks. at være meningen med beretningen om Arjuna Kārtavīrya's offer - den alt for fromme konge, der ofrede hele jorden i den altopslugende offerild. Den samme tankegang går igen i de fortællinger i MBh, hvor hele jorden bliver givet som offerløn (*dakṣiṇā*) til brahmanerne, sædvanligvis i forbindelse med hesteofret, et kongeligt prærogativ. Resultatet beskrives i alle tilfælde som katastrofalt: brahmanerne kan ikke beskytte jorden, der uden konge går til grunde i kaos.

I MBh celebrerer Yudhiṣṭhira hesteofret og giver hele jorden som offerløn til Vyāsa, der dog straks giver ham den tilbage, hvorved katastrofen undgås, samtidig med at de to første funktioners komplementaritet (*brāhman* vs *kṣātram*) understreges.

Totalitetens iboende fare kommer også til udtryk i de fortællinger, der beskriver kongens totale afkald på sin "dharma" pligt, jordens beskyttelse og opretholdelse af *dharma*, for at leve sit liv som *saṃnyāsin* i skoven. Endnu engang risikerer jorden, berøvet sin beskytter, at vende tilbage til en kaotisk og lovløs tilstand. Som bekendt er Yudhiṣṭhira's til-

bøjelig til at give afkald på al rigdom og give den til brahmanerne. Det kongelige hesteoffer er for ham ikke et middel til at fastslå det kongelige dynastis magtposition og sikre *dharmas* kontinuitet ved at celebrere sin suverænitet over hele jorden og sin besiddelse af alle jordens rigdomme. Han benægter ikke hestefrets totalitetskarakter, ("Hestefret er alt, *sarvam*, og tjener til opnåelse af alt, til besiddelse af alt". Śatapatha-brāhmaṇa 13.4.1.5 og passim). [Bemærk at *sarva* (al, hel, total) betegner en ikke-differentieret totalitet i modsætning til *viśva* (do.), der betegner en totalitet af differentierede og identificerbare elementer. *Sarva* er således et udtryk for totalitetens fantasmatiske karakter, hvad der også forklarer ordets centrale placering i den indiske mystik. Totalitetsbetænkningen er en uadskillelig komponent i den indiske mystiske diskurs. Forfatteren synes ikke at have været sig denne sammenhæng tilstrækkelig bevidst]. Men han betragter først og fremmest dette offer som et udtryk for det totale afkald. Herved har *aśva-medha* en klar affinitet til *sarvamedha* (totaloffer), der i den brahminske teori betragtes som indgangen til et liv som *saṃnyāsin*. Den, der vælger at leve et liv som *saṃnyāsin*, celebrerer i symbolsk forstand sin egen begravelse. Og når det drejer sig om en universal-hersker, involverer det hele verdens vé og vel. Destruktion og afkald er i denne optik én og samme ting. Giver kongen afkald på alt, bliver hele den "dharmiske" verden en afkaldets verden ifølge den logik, der bestemmer brahminsk tankegang. Det er i modstrid med samfundets "dharmiske" grundlag og repræsenterer et brud med dets bærende logik. At give afkald på alt og samtidig undgå, at verdens forskelle, dens "navn-og-form", ophæves, er kun muligt for kongen i det omfang han fortsætter med at ofre, straffe og beskytte, dvs. i det omfang der er tale om en "indre" attitude og ikke en given afkald på at udøve sin funktion inden for det "dharmiske" univers. Det er i denne sammenhæng, *bhakti* tjener som religiøs model for en forsoning - set fra et "dharmisk" synspunkt - af den sociale modsætning mellem livet som *saṃnyāsin* og rollen som konge: den suveræne hersker - og i brahminsk

Anmeldelse

tankegang er enhver konge universal-hersker - bør være i stand til at handle i overensstemmelse med sin traditionelle bestemmelse uden at knytte sig til handlingernes frugt. Det er som bekendt Bhagavadgīta's budskab og i samme forstand også MBh's. Hvis denne funktionelle balance ikke opretholdes, ophører Rudra-Śiva med at være en konstituerende, men kontrolleret, ikke-totaliserende faktor i kongens rolle; den udfolder sig "vildt", antager en total karakter, og forvandler sig til en destruktiv magt.

Som det forhåbentlig er fremgået, er Scheuer's afhandling rig på refleksionsstof. Med sin klare påvisning af Śiva's relation til *volden* og *overskridelsen* i religiøs og social forstand og deres samfundsmæssige udtryk - *offerhandling* og *krig* - er det lykkedes forfatteren at kaste lys over det bærende logik i MBh's fortælling. I dette lys må de komparative perspektiver forekomme mindre relevante, selvom MBh i indoeuropæisk kontekst har bevaret reminiscenser af en oprindelig eskatologi. For MBh's centrale anliggende er først og fremmest *volden* og *overskridelsen* samt deres religiøse og samfundsmæssige implikationer i en indisk, hinduistisk kontekst. I den forstand kan MBh's grundfortælling betrages som en tydeliggørelse af den sammenhæng mellem *volden* og *det hellige*, som René Girard brillant har påvist i *La Violence et le Sacré*, uden iøvrigt at gå nærmere ind på den indiske traditions vedholdende refleksion over denne problematik.

Ole Holten Pind
Cand.mag.
Ny Munkegade 52
8000 Århus C.