

HINDUISTISKE HELLIGSTEDER I RELIGIONSFÆNOMENOLOGISK OG FORSKNINGSTEORETISK BELYSNING

Studiet af hinduistiske helligsteder har indenfor de seneste årtier fået en stadigt stærkere placering indenfor studiet af indisk religionshistorie, hvilket forekommer ganske naturligt, eftersom det netop er på eller omkring helligstedet, at mennesket møder og kommer i direkte kontakt med det overnaturlige eller guddommelige, og det derfor også er her, at megen central religiøs aktivitet og religiøs adfærd udspiller sig. Ydermere har dette studium den fordel, at det netop på helligstederne ofte er muligt at sammenholde religiøse tekster med andet historisk kildemateriale og dermed danne sig et klarere billede af den rolle, som religionen gennem tiden har spillet i forhold til det omgivende samfund. Endelig er det endvidere med dette materiale muligt for religionshistorikeren at iagttage, hvorledes disse fænomener tager sig ud den dag i dag i den levende hinduisme og derigennem få inspiration til sin historiske forskning¹.

I det følgende skal vi forsøge først at give en generel religionsfænomenologisk og geografisk oversigt over den mangfoldighed, som møder os i beskæftigelsen med fænomenet helligsted i hinduismen. Derefter vil vi gøre rede for, hvorledes denne mangfoldighed afspejler en generel problemstilling indenfor studiet af indisk religion og samfund, nemlig problemstillingen omkring de forskellige niveauer i hinduismen, og til sidst vil vi endelig se på nogle af de overvejelser af både positiv og negativ art, som disse forhold kunne give religionshistorikere anledning til.

I. Hinduistiske helligsteder: En religionsfænomenologisk og geografisk oversigt.

Desværre findes der ikke, udover enkelte større behandlinger af hindu-templer², hvor hovedvægten oftest ligger på det arkitektoniske, og meget generelle overvejelser over den vediske offerplads, *vedi*'en, nogle religionshistoriske behandlinger af det hellige rum som sådan i hinduismen, og hvorledes dette opleves og påvir-

ker menneskets adfærd. Årsagen dertil skal muligvis søges deri, at det er vanskeligt at finde religionshistorisk tekstmateriale, der belyser disse forhold.

Jeg har derfor i denne sammenhæng, som udgangspunkt for en systematisering af det mangfoldige materiale, valgt at benytte mig af begreberne *hierophani* og *theophani*, idet jeg dog straks må gøre opmærksom på, at jeg ikke her benytter disse begreber i en snæver "Eliade'sk" forstand; men i stedet, under inspiration fra kulturgeografien, benytter disse til at betegne henholdsvis naturfænomener, som af det religiøse menneske anses for at være manifestationer af noget upersonligt helligt eller "overnaturligt", og objekter eller idoler, som på den anden side anses for at være manifestationer af noget personligt helligt, det være sig en gud eller en dæmon³. Det er naturligvis klart, at der ikke her kan være tale om en absolut sondring, idet der ofte, således som vi skal se i det følgende, er tale om glidende overgange imellem de to kategorier.

Udover det forhold, at der ikke findes nogle behandlinger af selve det hellige rum i hinduismen, er årsagen til denne fremgangsmåde i øvrigt den, at det netop er disse hierophanier eller theophanier, der er det centrale på helligstedet, og som gør de pågældende steder og de pågældende rum hellige⁴ (jvf. i øvrigt den nedenfor citerede tekst, der bekræfter dette synspunkt).

En af de første ting, der slår én ved beskæftigelsen med indisk helligstedsproblematik, er i øvrigt den overordentlig store bredde, der er i det ord, som på sanskrit og de ny-indoariske sprog oftest anvendes til at betegne et helligsted, nemlig ordet *tīrtha*. Foruden grundbetydningen "vadested" eller "et sted, hvor man krydser en flod", så er betydningsspektret så bredt, at det nærmest svarer til vort ord "hellig". Således kan det udover den netop citerede, etymologiske grundbetydning eksempelvis angive forskellige hellige objekter og hellige personer⁵.

Desværre er dette forhold ofte blevet overset, især af forskere af indologisk og religionshistorisk observans, som traditionelt bygger på sanskrit-materiale i deres forskning, hvilket har haft til følge, at ordet *tīrtha* traditionelt oversættes alt for snævert

med: "place of pilgrimage" eller "Wallfahrtsort", en oversættelse, der, således som vi senere skal komme ind på det, kun dækker sanskrit-traditionens pan-indiske eller større regionale helligsteder⁶.

En langt bedre, og meget mere dækkende, oversættelse af begrebet *tīrtha* ville være i stedet konsekvent at oversætte det med det mere inklusive "helligsted" eller "sacred place". Ved således at løse ordets forbindelse med pilgrimsfærd og pilgrimsrejser ville en sanskrit-orienteret forsker som Diana L. Eck ikke for fremtiden behøve, efter at have defineret ordet *tīrtha* som primært associeret med de større helligsteder, som er mål for pilgrimsrejser, at tilføje følgende:

In addition, there are countless local and regional *tīrthas* visited regularly by pilgrims from their immediate areas. No place is too small to be counted a *tīrtha* by its local visitors. In a sense, each temple is a *tīrtha*, especially consecrated as a crossing place between heaven and earth⁷.

At man i øvrigt også i sanskrit-litteraturen kan finde steder, der bekræfter denne bredde, som jeg i det følgende vil lægge til grund for min oversigt, illustreres endelig af et *purāṇa*-citāt, som giver denne definition på ordet *tīrtha*:

Et sted, hvor et *agnihotra* (ildoffer) eller et *śrāddha* (forfædreoffer) har været udført, et tempel, et hus, hvor *veda*'erne studeres, en kostald, et sted, hvor en soma-drikker lever, et parkanlæg, et sted, hvor et *āsvattha*-træ gror, et sted, hvor *purāṇa*'erne reciteres, eller hvor en hengiven hus-tru befinder sig, eller hvor en fader eller en værdig søn er: alle disse (steder) er *tīrtha*'er⁸.

Hierophani og helligsted

Således som M. Eliade flere steder har været inde på, så er hierophanier ofte naturfænomener, som på en eller anden måde afviger fra sine omgivelser og derved af det religiøse menneske anses for at manifestere noget helligt. Hierophanier er i følge Eliade objekter, i hvilke det hellige og det profane mødes⁹.

Som vi allerede ovenfor antydede, så sker der ofte en glidende overgang imellem, hvad vi i denne sammenhæng har kaldt

hierophanier, dvs. manifestationer af noget upersonligt "helligt", og hvad vi her har kaldt theophanier, hvilket vil sige manifestationer af noget mere personligt "helligt". I første omgang vil vi imidlertid holde os til de "rene" hierophanier, der, således som det vil fremgå af det følgende, oftest er fænomener af meget lokal karakter, og afspejler, hvad man oftest har kaldt for den "folkelige" hinduisme.

Blandt de hierophanier, som man oftest støder på rundt omkring i Indien, er vel nok de hellige træer og de hellige sten. Ofte finder man et helligt træ sammen med en eller flere hellige sten, som befinder sig i træets skygge ved dets fod.

De træer, som hinduerne hyppigst ærer, er det såkaldte *pipal*-træ (*Ficus religiosa*) og det såkaldte *banyan*-træ (*Ficus indica*), begge store og majestætisk udseende træer, af hvilke *pipal*-træet vil være mange bekendt, idet det var under et sådant træ ved det nuværende Bodh Gaya, at Buddha i følge legenden opnåede erkendelsen, hvorefter træet fik tilnavnet Bodhi-træet¹⁰.

Det er især kvinder, som opsøger disse træer og circumambulerer dem, ligesom de ofrer mønter eller fæstner klude til dem, ofte med det formål at blive frugtsommelige, men også med andre, mere materielle formål i tankerne. Et eksempel på et sådant kvinderitual, som udføres af kvinder mange steder i det nordlige og det vestlige Indien, har vi i det såkaldte *Vaṭasāvitrīvrata*, der er et ritual, som fejres hvert år i maj-juni (på fuldmånedagen i måneden *jyēṣṭha*), og som centrum har det lokale *banyan*- eller *vaṭa*-træ¹¹.

Hvad de ovenfor anførte hellige sten angår, så ser man ofte, at disse æres med ofre af blomster og besmøres med rød farve, hvilket sandsynligvis er et substitut for blodige ofre og formentlig skyldes, at disse sten ofte ikke er rene hierophanier eller manifestationer af noget upersonligt helligt, men snarere manifestationer af lokale landsbyguder eller "skytsånder"¹².

Udover træer og sten har endvidere bjerge og bakketoppe gennem tiderne spillet en rolle som hierophanier i Indien. Således er det almindeligt kendt, at Himalaya-bjergene anses for hellige, men rundt omkring på det mere lokale plan vil man ligele-

des se, at bakketoppe har spillet og spiller en rolle som helligsteder, dog atter som regel som kultsteder for en personlig guddom eller en theophani.

I denne forbindelse kunne man også nævne, at termitboer øjensynlig fra gammel tid, og endnu den dag i dag, mange steder i Indien anses for særdeles hellige og af stor betydning for både menneskets og vegetationens frugtbarhed¹³.

Det naturfænomen, som mere end noget andet i hinduismen er blevet anset for helligt er imidlertid vandet, først og fremmest det rindende vand, men også vandet i søer og damme. At dette går langt tilbage i tiden, ser man eksempelvis af, at forskellige floder allerede i *Rgveda* X,75,5-6 (den såkaldte *nadīstuti*) er blevet anset for hellige. Utvivlsomt skal årsagen hertil søges i det forhold, at vand allerede fra gammel tid i Indien har spillet en vigtig rolle som rensende potens i adskillige rituelle sammenhænge.

Vandets centrale betydning i denne sammenhæng fremgår tillige af, at det ligger bag selve det ord, der er blevet standardbetegnelsen for et helligsted i Indien, nemlig ordet *tīrtha*, der jo, således som vi allerede var inde på ovenfor, oprindeligt betød "et vadested" eller "et sted, hvor man krydser en flod". Senere har ordet så fået den symbolske betydning "et sted, hvor man krydser fra denne verden til det hinsidige", hvorved vandets rensende effekt får en eskatologisk betydning, idet et bad ved et helligsted eller i en hellig flod renses én for tidligere synd, *pāpa*, og dermed sætter én i stand til i næste tilværelse at komme i Himlen, *svarga*, eller endog at nå den endelige frigørelse fra eksistensernes kredsløb, *saṃsāra*¹⁴.

Som det turde være de fleste bekendt, så er Gangesfloden, eller Gaṅgā, som dens indiske navn er, den hellige flod par excellence i Indien, men også floder som Yamunā, Godāvarī, Narmadā, Kṛṣṇa og Kāverī regnes for overordentlig hellige. Generelt bliver imidlertid selv det mindste lille vandløb ved et fænomen, som man kunne kalde hellighedsoverførsel, og som hyppigt ses i Indien, identificeret med selve Gaṅgā af dets lokale benyttere, og man kan således sige, at Gaṅgā gennem tiden er blevet

indbegrebet af vandets rensende og helliggørende egenskaber. Som et produkt af den reproduktion, der med hinduiseringen har fundet sted i Sydindien, kaldes Kāverī-floden i øvrigt ofte i Sydindien for sydens Gaṅgā¹⁵.

Som det indirekte vil fremgå af det foregående, så bliver renselse naturligvis et vigtigt element ved ethvert besøg på et af de større helligsteder, hvor et bad vil være en fast rituel ingrediens, og hvor der da også i de fleste tilfælde vil være vand til stede, hvis ikke i kraft af helligstedets naturlige beliggenhed, så i form af en kunstig dam, *kuṇḍa*.

Som følge af vandets hellighed bliver de steder, hvor store floder udspringer, mål for pilgrimsfærd og valfarter. Således er Gangotri og Jamnotri, de steder højt oppe i Himalaya hvor henholdsvis Gaṅgā og Yamunā springer ud, yndede pilgrimsål.

På samme måde bliver de steder, hvor en større flod udmunder, hellige. Mest kendt blandt sådanne steder er Gaṅgāsāgara, det sted hvor Gaṅgā løber ud i Den bengalske Havbugt.

Er en enkelt flod hellig, så er dette så meget desto mere tilfældet for de steder, hvor to floder løber sammen, et såkaldt *saṃgama*. Det mest berømte *saṃgama* er det sted, hvor floderne Gaṅgā og Yamunā løber sammen på det sted, som tidligere kaldtes Prayāga, men som nu går under navnet Allahabad. Dette sted er så helligt, at det i vide kredse går under betegnelsen Tīrtharāja, hvilket vil sige *tīrtha*'ernes konge.

Endelig finder vi ligeledes, at nogle af de vigtigste helligsteder ligger ved havet. Dette gælder således for Kanya Kumari, ved Indiens sydspids, ligesom det gælder for Dwarka og Puri, på henholdsvis vest og østkysten.

Hierophani, lokal theophani og helligsted

Vi vil herefter forlade de rene hierophanier og i stedet gå over til at se på, hvad vi her har kaldt for theophanier og disses relation til hierophanierne og til de større helligsteder.

Generelt kan man herom sige, at der er en udpræget tendens i materialet til, at theophanier og større helligsteder, der oftest vil være domineret af en theophani af en af de store hindu-gu-

der, enten Śiva eller Viṣṇu i en af dennes inkarnationer, ofte findes i forbindelse med, hvad vi her har kaldt hierophanier.

Skelner vi imidlertid imellem mere lokale fænomener og de større regionale eller pan-indiske helligsteder, så har vi allerede i det foregående været inde på, at lokale guddomme eller "skytsånder" ofte identificeres med den sten, som hyppigt befinder sig under det lokale *pipal*- eller *banyan*-træ¹⁶. Ligeledes er det hyppigt mange steder, især i det sydlige Indien, at finde mere lokale eller regionale guder dyrkede i tilknytning til høje og bjerge. Begge fænomener er eksempler på, hvorledes en theophani formodentlig, uden at jeg her forsøger på at opstille en evolutionistisk teori, har lagt sig ovenpå en tidligere hierophani. I denne forbindelse er det interessant, at ganske nylige eksempler på denne proces faktisk er bevidnede fra Sydindien, hvor Irwin har iagttaget, hvorledes en lokal gudinde kan opstå ud af et termitbø¹⁷.

Selv om man nok må sige, at disse meget nære sammenknytninger af hierophani og theophani først og fremmest gør sig gældende, hvor talen, således som det er tilfældet i de ovenfor angivne eksempler, er om lokale eller regionale guddomme, så er der dog også sjældne eksempler på, hvorledes hindu-guder kan knytte an til hierophanier af ganske lokal art. Dette støder vi således på i de folkelige overleveringer, der knytter de store guder Brahmā, Viṣṇu og Śiva enten til forskellige lokale træer, eller til henholdsvis rod, stamme og top af det lokale *pipal*-træ¹⁸.

Man bør dog nok være varsom med at tillægge sådanne folkeløstiske oplysninger al for megen vægt, idet det karakteristiske for netop de store hindu-guder er, at de, i modsætning til deres mere lokale kolleger, er repræsenteret ved gudebilleder eller idoler, *murti*'er, og ikke direkte ved naturlige objekter.

At der imidlertid ikke altid er særligt langt fra, hvad man kunne kalde en anikonisk theophani til repræsentation ved hjælp af et idol, det har vi efter alt at dømme et eksempel på i det mest udbredte symbol for guden Śiva, nemlig den såkaldte *liṅga*, der netop er et anikonisk symbol, som vækker mindelser om

de enkle stensymboler, som rundt omkring i mange landsbyer repræsenterer den lokale guddom eller "skytsånd", og som således kan give os en idé om Śiva's oprindelse. Også på dette punkt har vi i øvrigt fra en senere tid et eksempel på en sådan proces, idet guden Jagannātha i Puri, som lokalt anses for en inkarnation af Viṣṇu, afbildes i form af en grov træfigur, hvis oprindelse efter al sandsynlighed skal søges i en type stolper, som dyrkes og er blevet dyrket af lokale stammefolk i regionen¹⁹.

Hierophani, theophani og større hinduistiske helligsteder

Hvis vi herefter fra de mere lokale fænomener går over til at beskæftige os med forholdene på de større indiske helligsteder, så ser vi, at det også for disse helligsteders vedkommende i stor udstrækning gælder, at de er beliggende i forbindelse med, hvad vi ovenfor har kaldt for hierophanier. Således har vi allerede i forbindelse med vores gennemgang af vandet ovenfor haft lejlighed til at nævne navnene på flere af de store helligsteder. Herudover kan man imidlertid ligeledes referere til Bhardwaj's undersøgelser, der viser, at næsten 60% af alle almindeligt anerkendte helligsteder i Indien er beliggende i umiddelbar forbindelse med vand, hvadenten dette er i form af en flod, dens udspring, to floders sammenløb eller havet. Herudover befinder yderligere 10 til 15% sig på bjerge eller på bakketoppe, således at de steder, der ikke befinder sig i forbindelse med disse hierophanier udgør en mindre del af de samlede større helligsteder²⁰.

Man bør endvidere gøre opmærksom på, at de fleste større indiske helligsteder, foruden den dominerende theophani, som er den, der giver stedet dets særpræg og tiltrækker pilgrimmene, ofte har en meget sammensat karakter, og består af mange underordnede hierophanier og theophanier. Oftest er der i virkeligheden tale om hele byer, hvor der naturligvis vil være en hel række forskellige helligsteder til stede²¹.

Denne sammensathed i et større helligsteds karakter betyder naturligvis, at man også på de større helligsteder, udover deres hyppige beliggenhed ved vand eller på bjerge eller bakketoppe,

vil finde flere af de tidligere omtalte mere lokale hierofanier og theofanier, så som sten og hellige træer. Således finder man som regel et *pipal*- eller et *banyan*-træ på stedet. Mest kendt blandt disse træer er vel nok den berømte *akṣaya-vāta*, eller det "udødelige" *banyan*-træ, som stod i Prayāga eller Allahabad, indtil det blev fældet af kejser Akbar omkring 1584, fordi denne ikke kunne akceptere den udbredte skik, at folk begik selvmord ved at kaste sig ud fra toppen af dette træ i den tro, at de herved vandt en plads i Himlen, *svarga*²². Set ud fra et analytisk synspunkt finder man således hyppigt på et større helligsted flere af de niveauer i hinduismen, som vi skal komme mere udføreligt ind på senere.

Som det i øvrigt ofte er tilfældet, så har hinduerne selv på dette punkt en terminologi, som dækker henholdsvis det mere inklusive og det mere eksklusive i denne sammensathed, idet de nemlig ofte, selv om ordet *tīrtha* også kan anvendes herfor, betegner selve det hellige område på et større helligsted med ordet *kṣetra*, der egentlig på sanskrit betyder "jordejendom" eller "mark", medens ordet *tīrtha* ofte reserveres til at betegne de enkelte hierofanier eller theofanier, der indgår som elementer i helligstedet²³.

Theophani og større indiske helligsteder. En geografisk oversigt
 Inden vi går over til at give en oversigt over de større hinduistiske helligsteders geografi, bør vi først gøre opmærksom på, at de principper, ud fra hvilke den nærværende udvælgelse er foretaget, ingenlunde bygger på statistiske beregninger eller undersøgelser af, hvilke helligsteder, der faktisk er mest populære eller mest besøgte i Indien. Sådanne undersøgelser findes nemlig, med få regionale undtagelser, ikke. Snarere bygger de på en kombination af de mest fremtrædende helligsteder i den pan-indiske sanskrit-tradition og hvad man med Bhardwaj²⁴ kunne kalde et konsensus-princip, som i øvrigt, korrigeret for de mest oplagte regionale helligsteder, er mere eller mindre identiske, hvilket naturligvis skal ses i lyset af, at netop sanskrit gennem snart et par tusind år har været det eneste eksisterende pan-in-

diske sprog.

Det fremgår endvidere heraf, at de klassifikationer, der vil blive anvendt i det følgende, og som i øvrigt næsten alle stammer fra sanskrit-traditionen, ikke skal opfattes som faste, dogmatiske størrelser, ligesom den orden, hvori de her opregnes, ikke skal tages som udtryk for nogen rangorden.

Hinduerne omtaler ofte syv byer som værende særligt hellige, idet de er i stand til at give pilgrimme, som søger dertil, *mokṣa*, hvilket vil sige den endelige frigørelse fra *saṃsāra* eller eksistensernes kredsløb²⁵. Disse syv hellige byer er oftest følgende: Varanasi²⁶ (skt. ligeledes Kāśī), Kanchipura (skt. Kāñcī), Hardwar (skt. Māyā), Ayodhya²⁷, Dwarka (skt. Dvārakā), Mathura og Ujjain (Avantikā). Det forhold, at kun en af disse syv hellige byer, nemlig Kanchipura, befinder sig i Sydindien, viser i øvrigt med al ønskelig tydelighed, hvorledes den pan-indiske sanskrit-tradition altid har haft sit tyngdepunkt i det nordlige Indien, således at det hører til undtagelserne, at sydindiske helligsteder har haft held med at blive optaget i den.

Blandt disse syv hellige byer er Kanchipura knyttet til både Viṣṇu og Śiva, Ayodhya er knyttet til den episke helt Rāma og dennes kult, idet det i følge traditionen var her, at han voksede op og regerede, Varanasi og Ujjain er særligt helligede Śiva, medens Mathura og Dwarka begge er knyttede til Kṛṣṇa's liv og mytologi. Endelig er Hardwar ikke specielt helliget nogen af de store hinduguder, men skylder sin hellighed det forhold, at den ligger på et sted, hvor den hellige Gaṅgā fra bjergene løber ud på Gangessletten.

Herudover findes der endvidere en klassifikation, som knytter fire større helligsteder til de fire verdenshjørner og Indiens omkreds. Disse fire helligsteder er henholdsvis *Badrinath*, et sted i det sydlige Himalaya nær Gaṅgā's udspring, som er helliget Viṣṇu, *Rameshvar* i det sydlige Indien nær Śrī Lanikā, *Dwarka*, i det vestlige Indien og endelig *Puri*, på Indiens østkyst. Disse fire helligsteder går ofte under betegnelsen de fire *dhāma*'er og spiller nu om stunder en rolle for den nationale integration, idet man ved at besøge disse helligsteder siges at have omrejst hele

Indien.

En anden gruppe, ligeledes bestående af fire helligsteder, er de fire steder, hvor den såkaldte *kumbha melā*, som er en kæmpe-mæssig badefest, ofte med over en million deltagende, på skift afholdes. Disse helligsteder er *Hardwar*, *Allahabad* (skt. *Prayāga*), *Puri* og *Nasik* i det vestlige Indien i delstaten Maharashtra.

Hvis vi et øjeblik vender tilbage til den ovenfor anførte liste over de syv *mokṣa*-givende byer: *Varanasi*, *Kanchipura*, *Hardwar*, *Ayodhya*, *Dwarka*, *Mathura* og *Ujjain*, så er det bemærkelsesværdigt, at to af de byer, som normalt anses for at være blandt de helligste i Indien, nemlig *Allahabad* (*Prayāga*) og *Gaya* (skt. *Gayā*), ikke er nævnt. I følge nogle indiske autoriteter skyldes dette imidlertid, at de så at sige er indeholdt i *Varanasi* (*Kāśī*), eftersom *Varanasi*, *Allahabad* og *Gaya* tilsammen danner én kategori og går under navnet *Tristhalī*, "de tre (hellige) steder"²⁸.

Blandt disse udmærker både *Varanasi* og *Allahabad* sig ved at være helligsteder, hvor den person, der dør dér, automatisk når Himlen eller frigøres fra *samsāra*, et forhold som skyldes *Gaṅgā*'s rensende potentiel, og som gennem tiderne har medført, at tusinder og atter tudinder af hinduer er draget dertil for at tilbringe deres sidste dage dér og kunne dø ved *Gaṅgā*'s bred. I fald de ikke er så heldige at kunne drage dertil i levende live, så er generationer af sønner gennem tiderne draget afsted hjemmefra for at kaste deres forældres aske i den hellige flod. Nu om stunder er denne skik imidlertid ved at blive afløst af agenturer, der i stedet modtager asken per post og i de efterladedes sted ekspederer asken i floden.

Hvad angår *Gaya*, som ligger ikke så langt sydvest for *Varanasi* i delstaten Bihar, så er også dette helligsted tidligt blevet knyttet til hinduismens mere eskatologiske sider, idet traditionen byder folk at drage dertil for at udføre forfædreofre, *śrāddha*'er, med henblik på at hjælpe deres afdøde forfædre til den endelige frigørelse²⁹.

Foruden de allerede nævnte kategorier er der endvidere endnu et par helligsteder, hvis betydning nu om stunder er svundet

meget ind, men som uden tvivl fra meget gammel tid har været steder af overordentlig stor hellighed for den ariske befolkning i Nordindien. Dette gælder således for *Kurukṣetra*'s vedkommende, som vel er mest kendt derved, at det var her, at det store slag, som er rammen omkring *Bhagavadgītā* (jvf. *Bhagavadgītā* 1,1), udkæmpedes.

Et andet sted af lignende ælde er *Puṣkara* i det nuværende Rajasthan, som er det eneste tilbageblevne kultsted for den hinduistiske skabergud *Brahmā*. At dette sted uden tvivl tidligere er blevet anset for overordentligt helligt, kan man bl.a. se deraf, at det tilsyneladende var herfra, at man i *Mahābhārata*'s tredje bog i den såkaldte *Tīrthayātrāparvan* anbefalede at påbegynde og afslutte en rundtur til de store indiske helligsteder (*tīrthayātrā*).³⁰

Både *Kurukṣetra* og *Puṣkara* afspejler i øvrigt, i lighed med de fleste andre af de helligsteder, der nævnes i det pågældende afsnit af *Mahābhārata*, som er den ældste kilde vi overhovedet har til indiske helligsteder, en periode, hvor de store hinduguder *Viṣṇu* og *Śiva* endnu ikke indtog nogen central placering, i det mindste ikke i forbindelse med de helligsteder, som på daværende tidspunkt var akcepterede af sanskrit-traditionen. Det stemmer også godt overens med det forhold, at netop *Brahmā*, som dyrkedes i *Puṣkara*, er meget nært knyttet til den sene vediske kult, som uden tvivl på daværende tidspunkt har været dominerende i store dele af den indo-arisk talende befolkning.

Udover de ovenfor nævnte steder er der endvidere endnu et par kategorier af helligsteder, som ganske vist må siges at være af noget mere sekterisk art, men som dog alligevel for oversigtens skyld bør nævnes i denne sammenhæng.

Den første af disse kategorier er de 12 *jyotirlinga*'er eller *lysiṅga*'er³¹, som primært besøges af *śaiva*'er og som knytter an til en myte om *liṅga*'ens oprindelse, som man finder i flere versioner i *purāṇa*'erne³² og hvis sigte det, udover at vise *liṅga*'ens betydning som *axis mundi* eller verdensakse, også er at fremhæve *Śiva* frem for *Viṣṇu* og *Brahmā*. De mest kendte af disse *jyotirlinga*'er er vel nok: *Somnāth* på vestkysten i delstaten Sa-

urashtra, Mahākāla i Ujjain, Keḍāra i det sydlige Himalaya, Viśvanāth i Varanasi, Tryambaknāth nær Nasik ved Godāvārī-flodens udspring og Rāmnaṭh i Rameshvar i Sydindien.

Den anden kategori af helligsteder, som jeg vil nævne her, er de såkaldte *pīṭha*'er³³, som er tantriske kultsteder for forskellige mere eller mindre lokale manifestationer af gudinden, *devī*, Śiva's hustru. Disse helligsteder tilstrækker primært *śākta*'er, hvilket vil sige personer som anser det kvindelige aspekt af det guddommelige, *śakti*, for det højeste princip, og de knytter an til en forholdsvis sen myte³⁴, i følge hvilken Satī, som regnes for en tidligere inkarnation af Pārvaṭī, Śiva's hustru, begik selvmord som følge af, at hendes fader, Dakṣa, havde krænkert Śiva ved ikke at invitere ham med til offer. Af sorg drog Śiva dansende rundt med Satī's afsjælede legeme på sine skuldre, som de øvrige guder imidlertid, for at udfri Śiva fra hans sørgelige tilstand, fik til stykke for stykke at falde på jorden. De steder, hvor gudindens forskellige legemsdele faldt, opstod i følge traditionen de forskellige *pīṭha*'er, om hvis antal og identifikation, der hersker mange forskellige traditioner, lige fra en ældre tradition om, at der kun er fire *pīṭha*'er, til en senere, der opregner 108. Mest berømt blandt disse er imidlertid helligstedet Kamakhya i Assam, hvor gudindens kønsdele siges at være faldet.

Helt, helgen og helligsted

Udover den klassifikation, som vi ovenfor har benyttet, og hvor vi klassificerede de hinduistiske helligsteder alt efter, om deres hellighed kan tilskrives hierofanier eller theofanier, så bør det nævnes, at der herudover kan udskilles en tredje kategori af helligsteder, som ikke direkte kan tilskrive deres hellighed en manifestation af noget guddommeligt, men hvis hellighed er begrundet i, at de erindringer om handlinger og bedrifter, som enten skyldes episke eller purāniske personligheder eller mere almindelige dødelige. Fælles for disse er dog, at de oftest er af mere eller mindre lokal karakter.

Hvad den første af disse grupper angår, så kan man således nævne en lang række steder, primært i det sydlige Indien, som

er knyttede til den ariske "kulturspreder" Agastya's virke, og hvorom det oftest fortælles, at han dér enten mediterede eller byggede sig et eremitbo, *āśrama*. Ligeledes kunne man nævne de mange forskellige steder, også primært i det sydlige Indien, som på en eller anden måde er knyttede til fortællingen om Rāma, Sītā og Lakṣmaṇa fra det store epos *Rāmāyaṇa*³⁵.

Hvad den anden gruppe angår, så kan man her først og fremmest nævne de mange forskellige *samādhi*'er eller gravsteder, som overalt i Indien er oprejst for mere eller mindre lokale helgener, og hvor disse helgener som regel stadig æres og dyrkes, ofte på lige fod med guder³⁶.

Dernæst kan man nævne de monumenter eller *sati*-sten som er rejst til minde om en lokal *sati*, hvilket vil sige en enke, som har fulgt sin mand i døden og ladet sig brænde med på dennes ligbål, og til hvilke man ofte den dag i dag ser indiske kvinder ofre blomster og lignende³⁷; ligesom man også kan nævne de mange såkaldte *vīraḡa*-sten, som man finder rundt omkring især i det sydlige og vestlige Indien, og som er rejst for en såkaldt helt, *vīra*, som i følge de indskrifter, som man finder på stene- ne, oftest er en person, som er død i kamp med kvægtyve under et forsøg på at beskytte sit kvæg.

II. Hinduismens niveauer. En forskningsteoretisk problemstilling

Således som det turde være fremgået af den foregående oversigt over helligstedet i hinduismen, så finder vi her en overordentlig stor spredning lige fra fænomener, som synes kun at have en rent lokal betydning, så som hellige træer og stene rundt omkring i landsbyerne, til de store panindiske helligsteder, som f.eks. Varanasi, hvortil folk kommer valfartende fra alle dele af Indien. Vi har ligeledes været inde på, at af disse fænomener er det kun de større regionale og panindiske helligsteder, der har fået plads i sanskrit-litteraturen og i store træk i nogen religiøs litteratur overhovedet, hvilket har medført, at den metodiske tilgang til de pågældende fænomener er og har været forskellig, og at forskningshistorien i overensstemmelse hermed i store

træk viser, at de mere lokale, ikke litterært fæstnede fænomener er blevet studeret af folkloristikken, eller, om man vil, af den tidlige etnografi i Indien, medens de større helligsteder næsten udelukkende har været studeret af folk med et filologisk-historisk udgangspunkt, så som indologer og religionshistorikere, og for de sidstes vedkommende næsten uden nogen interesse for det materiale, som de første arbejdede med. Dette kan man forvisse sig om ved at tage næsten en hvilken som helst oversigt over hinduismen forfattet af indologer eller religionshistorikere. Når måske bortses fra den senere bhakti-kult, så er grundlaget som regel udelukkende det materiale, som man finder i sanskrit-litteraturen.

Således var situationen indenfor forskningen stort set indtil kort efter den anden verdenskrig, hvor mange moderne uddannede social-antropologer, især amerikanske, men også engelske og indiske, kastede sig over studiet af indiske landsbyer og småsamfund. Dette medførte, at enkelte antropologer, konfronteret med den ovenfor anførte mangfoldighed, samt med deres egne traditionelle metoders manglende evne til at beskrive og analysere de religiøse fænomener, som de stødte på, i deres totalitet, blev optaget af at klassificere og systematisere hinduismens mangfoldighed ud fra en forestilling om, at det i den er muligt at udskille forskellige niveauer. Stort set kan man sige, at der fra starten af opstod to forskellige modeller for dette forhold, som begge supplerer hinanden, idet de understreger forskellige aspekter af denne niveau-problematik.

”Udbredelse” og ”sanskritisering”

Den første af disse modeller er den, der opstilledes af den indiske antropolog M.N. Srinivas i dennes bog *Religion and Society among the Coorgs of South India*³⁸, og som lægger hovedvægten på det dynamiske, på den konstante og stadige udbredelse, der igennem tiden er foregået og hele tiden foregår, både geografisk og socialt, af de normer, forestillinger og værdier, der er nedlagt i sanskrit-traditionen, og som følge heraf kan karakteriseres med nøgleordene ”udbredelse” og ”sanskritisering”.

I følge Srinivas går skellet imellem de forskellige niveauer primært imellem, hvad han kalder sanskritiske og ikke-sanskritiske elementer, idet han definerer hinduismen som "a fusion of Sanskritic and non-Sanskritic systems of rituel and beliefs"³⁹. Herudover opstiller Srinivas ved hjælp af begrebet udbredelse ydermere et finere, geografisk baseret, analyseapparat, idet han siger følgende:

The concept of 'spread' has been used throughout this book: Hinduism has been split up, for purposes of analysis, into 'All-India Hinduism', 'Peninsular Hinduism', 'Regional Hinduism', and finally purely 'Local Hinduism'. All-India Hinduism is Hinduism with an All-India spread, and this is chiefly Sanskritic in character. Peninsular Hinduism spreads over the entire peninsular part of India, while Regional Hinduism has a more restricted spread. A 'Region' has to be defined in every case, and in this book Malabar, South Canara, and Coorg Proper may be said to constitute a Region. Local Hinduism is Hinduism with its spread confined to Coorg Proper, or even a smaller area within it⁴⁰.

Hvad angår den ovenfor omtalte dynamik imellem de forskellige niveauer i hinduismen, så betoner Srinivas, således som vi allerede har nævnt det, udbredelsen af elementer fra den pan-indiske, sanskritiske tradition til de øvrige niveauer, en proces, som han kalder "sanskritisering". Herom siger han:

All-India Hinduism, as mentioned earlier, is chiefly Sanskritic and it spreads in two ways: by the extension of Sanskritic deities and ritual to an outlying group, as well as by the greater Sanskritization of the ritual and beliefs of groups inside Hinduism⁴¹.

Således som det fremgår heraf, så har denne "sanskritisering" to aspekter, nemlig henholdsvis en udbredelse af sanskritiske traditioner til folk uden for hinduismen, en proces som er foregået i årtusinder, og som man, hvilket Srinivas ganske vist ikke gør, kunne kalde "hinduisering", og dernæst en udbredelse af disse traditioner fra de højere, mere sanskritiserede, først og fremmest brahminske, kaster til kaster, der står lavere i hierarkiet, og ved hjælp af hvilken disse herved ved identifikation med tiden får mulighed for at klatre opad i kastesystemet. Den første af disse udbredelsesprocesser kunne man groft karakterisere

som geografisk og den anden som social. Srinivas selv taler om henholdsvis "horizontal spread" og "vertical spread".

Selv om dette ikke direkte er tilfældet i Srinivas' bog, så er betegnelsen "sanskritisering", hvad der i og for sig er meget forståeligt af faglige grunde og eftersom den "horisontale" udbredelse med tiden får mindre og mindre betydning, efterhånden, især i den antropologiske litteratur, blevet identisk med den anden eller såkaldt "vertikale" udbredelsesproces.

Det har naturligvis ikke skortet på kritik af Srinivas' ovenfor skitserede model. En af de væsentligste indvendinger, der er blevet gjort, er vel nok den terminologiske, at sanskrit langt fra har været det eneste medium, ved hjælp af hvilket den pan-indiske hinduisme har været viderebragt og de "sanskritisering"-processer, som Srinivas har behandlet, har fundet og finder sted⁴². Ligeledes har flere forskere indvendt at også sådanne fænomener som dyrkelse af landsbyguder m.m. med en vis ret kan siges at være pan-indiske⁴³.

Denne kritik til trods så må Srinivas model dog siges at være ganske sober og anvendelig både for den historisk orienterede forsker, idet den kan anvendes til at beskrive hinduismens gradvise "udbredelse" sydpå i Indien, og for den social-antropologisk orienterede forsker, idet den også kan anvendes til at beskrive fænomener i den nyere religiøse og sociale udvikling⁴⁴.

"Den store tradition" og "den lille tradition"

Den anden model, som er taget i anvendelse for at beskrive de forskellige niveauer i hinduismen, er den model, i følge hvilken der skulle være tale om to forskellige lag af traditioner, som modellens ophavsmænd har kaldt henholdsvis "den store tradition" (*the Great Tradition*) og "den lille tradition" (*the Little Tradition*).

Denne model blev første gang fremsat af antropologerne Robert Redfield og Milton Singer i fællesskab i en artikel fra 1954 med titlen "The Cultural Role of Cities"⁴⁵, men bygger for det meste på det arbejde, som Redfield i trediverne og fyrrerne udførte i Mexico i fire forskellige stadier i udviklingen fra, hvad

han kaldte "folkekultur" til urbanisering, ligesom de i deres oprindelige form bærer stærkt præg af Redfield's teorier om små samfund (*little communities*) som isolerede enheder med en homogen kultur⁴⁶. Denne model er således ikke, således som det også vil fremgå af det følgende, alene blevet taget i anvendelse til at beskrive forholdene i hinduismen, men er en bredere kulturmodel, som, i følge dens ophavsmænd, i lige så høj grad er gyldig for en række andre "civilisationer", så som islam, og forholdene i det gamle Kina.

Selv om Redfield og Singer senere i nogen grad har modereret deres model⁴⁷, så vil vi dog her alligevel se på den form, som den oprindeligt fik i den ovennævnte artikel, idet dette på glimrende vis illustrerer den større kultur- og civilisationshistoriske ramme, hvori modellen efter dens ophavsmænds opfattelse skal ses.

I følge denne artikel skal de to traditioner nemlig ses som et produkt af den tidligere anførte udvikling fra en "folkekultur" til en bykultur, en udvikling, som de karakteristisk kalder for "*the story of civilization*"⁴⁸. I følge forfatterne kan denne udvikling ses i tre tidsperspektiver, nemlig henholdsvis et langt, som dækker den menneskelige civilisation og dens udvikling som sådan, et kort, som dækker enkelte byers udvikling, og endelig et mellemlangt, som dækker en enkelt bykulturs udvikling, eksempelvis den mexikanske, den indiske eller den kinesiske.

Idet forfatterne gør opmærksom på, at de har valgt det sidste eller det mellemlange tidsperspektiv, skelner de derefter imellem to typer af byer, og to typer af urbanisering. Den første type af byer, hvis funktion de kalder "orthogenetisk", viderebringer og udvikler en længst etableret lokal kultur eller civilisation. Den anden type, hvis funktion kaldes for "heterogenetisk", består af byer, i hvilke fællesskabet primært er baseret på "*the technical not the moral order*", og hvis indbyggere er folk med forskellig baggrund⁴⁹. Udviklingen af den første type byer kaldes endvidere for "primær urbanisering", medens udviklingen af den anden kaldes for "sekundær urbanisering"⁵⁰.

I nærværende sammenhæng er det først og fremmest den såkaldte "primære urbanisering", der altså i følge Redfield og Singer kan opfattes som en udvikling fra en oprindelig "folkekultur" til en "orthogenetisk" bykultur, der interesserer os, og det er i forsøget på at beskrive de kulturelle transformationer, som følger med denne udvikling, at forfatterne for første gang introducerer begreberne "den store tradition" og "den lille tradition". Eftersom dette vel nok er den mest koncise formulering af disse begreber, der findes, vil vi her tillade os at citere den i sin helhed:

The most important cultural consequence of primary urbanization is the transformation of the Little Tradition into a Great Tradition. Embodied in "sacred books" or "classics", sanctified by a cult, expressed in monuments, sculpture, painting, and architecture, served by the other arts and sciences, the Great Tradition becomes the core culture of an indigenous civilization and a source, consciously examined, for defining its moral, legal, aesthetic and other cultural norms. A Great Tradition describes a way of life and as such is a vehicle and standard for those who share it to identify with one another as members of a common civilization. In terms of social structure, a significant event is the appearance of literati, those who represent the Great Tradition. The new forms of thought that now appear and extend themselves include reflective and systematic thought; the definition of fixed idea-systems (theologies, legal codes); the development of esoteric or otherwise generally inaccessible intellectual products carried forward, now in part separate from the tradition of the folk; and the creation of intellectual and aesthetic forms that are both traditional and original (cities of the Italian Renaissance; development of "rococo" Maya sculpture in later cities)⁵¹.

Eftersom den ovenfor citerede formulering næsten udelukkende omtaler "den store tradition", så bør dette citat for at komplettere billedet af begge traditioner imidlertid sammenholdes med, hvad Redfield og Singer andetsteds i samme artikel siger om begreberne "*folk society*" og "*folk culture*":

The folk society may be conceived as that imagined combination of societal elements which would characterize a long-established, homoge-

nous, isolated and non-literate integral (self-contained) community; the folk culture is that society seen as a system of common understandings.

Such a society can be approximately realized in a tribal band or village; it cannot be approximately realized in a city . . . ⁵².

Som det vil fremgå af disse citater, samt af det ovenfor beskrevne, så opstiller Redfield og Singer, i og med deres distinktion mellem to kulturelle traditioner, en lille og en stor, i virkeligheden en historisk model, i følge hvilken dannelsen af "den store tradition" skal ses som et produkt af en "primær urbanisering". "Den store tradition" er opstået som en systematisering af "den lille tradition" eller en oprindelig "folkekultur", og den adskiller sig fra denne ved at være udstyret med *en litterær, religiøs tradition* tillige med andre af "civilisationens" produkter, så som kunst og arkitektur. Endvidere adskiller den sig fra "den lille tradition" ved i modsætning til denne, der ses som "*a system of common understandings*", ligeledes at have uddifferentieret en særlig klasse af *literati*, dvs. en intellektuel elite, der er i stand til at forvalte "den store tradition", og som i modsætning til deres mere "folkelige" medmennesker ydermere repræsenterer en ny og mere reflekteret og systematisk tankegang.

I en teori af så generel art, som den vi netop har skitseret, vil der naturligvis altid være mange usikre og uklare punkter. Redfield's og Singer's model har derfor også, uden tvivl i et større omfang end Srinivas', der kan siges at være mere umiddelbart tilpasset og opbygget på hinduismens virkelighed, været udsat for kritik af folk, hovedsagelig antropologer, der har beskæftiget sig med Indien, hvilket har ført til, at forestillingen om "en stor tradition" og "en lille tradition" nu om stunder kun bør benyttes i en noget modereret form med henblik på hinduismen.

Det er desværre ikke muligt for os her at komme ind på alle de svage sider ved modellen. Derfor må vi lade sådanne punkter som dens noget udviklingshistoriske præg, og den noget snævre litteraturopfattelse, der synes at ligge bag det forhold, at den slet ikke tager stilling til den mundtlige overlevering, men udelukkende sammenknytter "den store tradition" med en religiøs litteratur i traditionel forstand, ligge og i stedet nøjes med at

koncentrere os om et enkelt punkt, hvori det meste af den antropologiske kritik af teorien i virkeligheden samles.

Kort og godt består dette kritikpunkt i, at Redfield og Singer med deres distinktion imellem "den store tradition" og "den lille tradition", i den form, som den har fået her, foretager et alt for skarpt skel imellem by og land på den ene side og imellem literati og folk på den anden. Dette skel opstår i og med, at deres udgangspunkt, således som vi har set det ovenfor, er diakronisk eller historisk, og ikke som de kritiserende antropologers synkronisk, og derved på en kunstig måde identificerer "den lille tradition" med landsbyen (the Little Community) og dens kultur og "den store tradition" med byen og dens kultur.

Således viste McKim Marriott allerede i 1955 i en artikel med titlen: "Little Communities in an Indigenous Civilization"⁵³ ved at gøre op med den forestilling, at den indiske landsby kan ses som en isoleret enhed, hvorledes det ikke er muligt at lade skellet imellem "den store tradition" og "den lille tradition" gå parallelt med skellet imellem by og land, eftersom begge traditioner i lige høj grad er til stede i landsbyen. Ydermere viste han, hvorledes forholdet imellem de to traditioner ingenlunde var statisk, eller kun til "den lille traditions" fordel, men hvorledes han i landsbyen Kishan Garhi, hvor han havde udført feltarbejde, havde været i stand til at iagttage påvirkninger både fra "den store tradition" og af "den lille tradition" og den modsatte vej. Den første proces, hvorved elementer fra "den store tradition" optages i "den lille tradition" og derved transformeres kaldte han for "*parochialization*", medens han kaldte den anden proces, hvorved elementer fra "den lille tradition" optages i "den store tradition" og derved spredes, for "*universalization*".

Også fra anden side er der siden blevet rettet kritik imod en alt for firkantet anvendelse af denne distinktion på hinduismen. Ironisk nok er meget af denne kritik foretaget af antropologer, der her anvender, hvad man kunne kalde et helhedssyn, i deres analyser af indisk landsby-religion. Stort set kan man sige, at de fleste af disse forskere er af den opfattelse, at de to traditioner

snarere er komplementære end skarpt adskilte, selvstændige fænomener. Dette gælder således for L. Dumont og D. Pocock i en artikel med titlen: "On the Different Aspects or Levels in Hinduism"⁵⁴ og for David Mandelbaum⁵⁵, som foreslår, at man ser de to traditioner som komplementære komplekser med hver sine funktioner, hvorefter man i stedet for "den store tradition" skulle tale om et "transcendentalt kompleks" og i stedet for "den lille tradition" om et "pragmatisk kompleks". I følge denne opfattelse har eksempelvis brahminerne og shamanerne hver deres religiøse funktion, ligesom man opsøger henholdsvis de store hinduguder og de mindre lokale guder eller skytsånder ud fra forskellige motiver.

Dette synspunkt bekræftes også af antropologer, som indenfor de seneste år i stigende grad har lagt vægten på studiet af religionen i mere geografisk begrænsede områder. Således har Lawrence A. Babb⁵⁶ valgt at se sit materiale, hentet fra et mindre område i delstaten Madhya Pradesh, som et samlet religiøst system, hvor de forskellige niveauer, og deres rituelle og andre religiøse manifestationer, med et udtryk hentet fra sprogvidenskaben, ses som forskellige "dialekter"⁵⁷.

Allerede Redfield modificerede tidligt, formodentlig under indtryk af Marriott's kritik, sin opfattelse af de to traditioner, således at den i højere grad tilpasses en nutidig, synkronisk synsvinkel og realiteterne i de indiske "Little Communities", og vi kan altså som afslutning på dette afsnit om teorierne angående de forskellige niveauer i hinduismen konkludere, at disse er nyttige som et redskab til at systematisere og beskrive den mangfoldighed, som vi finder i hinduismen, eftersom de til en vis grad udtrykker en strukturel virkelighed i denne religion og kultur, men at man på den anden side også til stadighed bør være bevidst om de korrektioner og forbehold, som vi ovenfor har refereret og ikke i for høj grad understrege skellet imellem de to traditioner eller de forskellige niveauer.

III. Niveauer og helligsteder: En feltundersøgelse

Lad os i det følgende atter for en stund vende tilbage til vores

indiske helligsteder for, med denne teoretiske baggrund i baghovedet, at se hvorledes beskæftigelsen hermed kan belyse og konkretisere disse teorier om forskellige niveauer i hinduismen.

Udover at de forskellige hierofanier og theofanier, med hvilke vi beskæftigede os i det indledende, fænomenologiske afsnit, tilsyneladende selv er udtryk for disse forskellige niveauer, så er en af de største fordele, som helligstederne giver os i denne forbindelse, den, at de kan tjene som bekvemme fikspunkter for en undersøgelse af "udbredelsen" af disse forskellige hierofaniers og theofaniers kult. En sådan undersøgelse kan således foretages ved hjælp af interviews at iagttage pilgrimmenes rejsemønster, sociale baggrund motiver til at besøge helligsted m.m., tilsammen hvad David Sopher har kaldt for "*Pilgrim Circulation*"⁵⁸. Disse interviews vil så i vid udstrækning give oplysninger, først og fremmest om helligstedets "horisontale udbredelse", og derefter om dets "vertikale udbredelse".

For en ordens skyld bør det måske indskydes, at vi naturligvis ikke herved bliver i stand til at danne os en fuldstændig opfattelse af forholdet og interaktionen imellem de forskellige niveauer. En fuldstændig undersøgelse af religiøse fænomeners "udbredelse" ville naturligvis også kræve minutiøse undersøgelser af religiøse forestillinger og ritualer, hvilket måtte foregå under betydeligt større vanskeligheder, eftersom man i disse tilfælde ville være nødsaget til at opsøge fænomenerne, hvilket ikke med forskningens nuværende ressourcer ville kunne gøres på en fyldestgørende måde.

I det følgende vil jeg ved hjælp af kulturgeografen Surinder Mohan Bhardwajs feltundersøgelser af repræsentative helligsteder i et mindre område i det nordvestligste Indien forsøge at illustrere dette.

Bhardwaj arbejder i sin bog med tre forskellige tilgange til fastsættelse af en niveaufordeling blandt indiske helligsteder. Af disse bygger kun to på hans feltresultater, medens den tredje, den såkaldte konsensusmetode, som vi allerede tidligere har stiftet bekendtskab med, af ham benyttes til at fastsætte en

vis niveaufordeling blandt helligsteder i hele Indien, for hvilket der så godt som ingen feltresultater foreligger.

Den anden af disse tilgange består i, at Bhardwaj blandt de spørgsmål, som han har stillet pilgrimmene rundt omkring på de forskellige helligsteder, ligeledes har stillet dem spørgsmålet, hvilke helligsteder, der, efter deres opfattelse, er de tre helligste i Indien, og den tredje tilgang er den, at Bhardwaj ved hjælp af sine interviews af pilgrimme på et enkelt helligsted er i stand til med nogenlunde sikkerhed at fastsætte, fra hvor stort et område dette helligsted trækker sine pilgrimme.

Hvad resultaterne af disse tre tilgange angår, så vil disse for de to førstes vedkommende begge vise noget om forskellige helligsteders reception, dog således at konsensus-metoden vil bære et ikke ringe præg af sanskrit-traditionens propaganda, eftersom de generelle værker om helligsteder, hvorpå Bhardwaj bygger sin konsensus, er skrevet af folk med et indgående kendskab til denne tradition. Den anden metode vil i langt højere grad vise, hvorledes helligstederne rent faktisk reciperes blandt hinduer i forskellige sociale lag.

Hvad endelig den tredje tilgang angår, så vil denne, foruden naturligvis ligeledes at vise helligstedernes reception, endvidere fortælle noget om de forskellige helligsteders evne til aktivt at motivere folk til at aflægge dem et besøg, og således give et forholdsvis præcist billede af det mønster, der i hinduismen eksisterer for helligstedsbesøgs og pilgrimsrejsers vedkommende. I denne sammenhæng vil vi kun interessere os for de to sidste af disse tilgange, nemlig dem, der direkte baserer sig på Bhardwajs feltundersøgelser.

Starter vi med den første af disse, så er en af de ting, der falder én mest i øjnene ved Bhardwajs resultater, at det sted, som ofte i vestlige behandlinger af hinduismen regnes for det helligste sted i Indien, nemlig Varanasi eller Benares, i de adspurgtes bevidsthed langt fra spiller denne rolle. Således kom dette helligsted kun på to af de tolv helligsteder, hvor Bhardwaj foretog sine interviews, ind blandt de tre mest foretrukne svar på spørgsmålet: "Hvilke er efter Deres mening de tre helligste *tīrtha*'er i

Indien", og selv i disse tilfælde er svarprocenten meget lav, nemlig henholdsvis ni og syv procent af den samlede mængde adspurgte på stedet⁵⁹.

Det vil med andre ord sige, at den opfattelse, at Varanasi skulle være det helligste *tīrtha* i Indien, tilsyneladende ikke bekræftes af en bredere social kontekst; men hvorledes er den da kommet ind i den indiske religionshistorie? Jo, den er kommet ind ved, at religionshistorien traditionelt har baseret sig på den pan-indiske sanskrit-litteratur, hvori Varanasi, lige siden den tid, hvor denne litteratur primært afspejlede forholdene i Gangeslandet, har indtaget en fremtrædende position. Dette afspejles i øvrigt også indirekte i Bhardwajs resultater derved, at de to steder, hvor svaret Varanasi forekom blandt de tre hyppigste svar, var i henholdsvis Badrinath og Hardwar, der begge selv hører til blandt de helligsteder, som længe har haft indpas i den pan-indiske sanskrit-tradition, hvilket kan forklare, at en forholdsvis stor del af pilgrimmene ligeledes har haft kendskab til Varanasi.

Går vi herefter over til den anden, og vel nok mest præcise, af de feltbaserede af Bhardwajs undersøgelsestilgange, så ser vi her, at han på grundlag af pilgrimmenes hjemsted og den afstand, som de i gennemsnit rejser til de forskellige helligsteder, er i stand til at opstille en tydelig, prioriteret liste over de undersøgte helligsteder, inddelt efter kategorierne: Panhinduistiske, supraregionale, regionale og subregionale eller lokale helligsteder⁶⁰.

Endvidere viser hans undersøgelser tydeligt, at sammensætningen af pilgrimme varierer alt efter, om man går opad eller nedad på listen. Således er det klart, at der er en overvægt af pilgrimme fra de højere kaster blandt de besøgende på det panhinduistiske og supraregionale, medens andelen af lavkaste pilgrimme omvendt stiger væsentligt på det regionale og subregionale niveau. Det er endvidere interessant, at af de eksempler på helligsteder, som Bhardwaj har udvalgt, er alle de seks regionale og subregionale helligsteder, på nær ét, helligsteder, som er viet dyrkelsen af gudinden, *devī*, i en af hendes mange lokale

former, medens de tre panhinduistiske eller subregionale helligsteder er viede Viṣṇu, Śiva eller, for Hardwars vedkommende, ingen specifik af de hinduistiske guder. Selv om man skal være varsom med at lægge alt for meget i disse resultater, eftersom også økonomiske forhold kan spille ind, når talen er om at tage på længere pilgrimsrejser, så afspejler disse resultater uden tvivl en rigtig tendens i forholdet imellem forskellige hinduistiske kulter og deres sociale rekruttering.

Forsøger vi nu atter at relatere Bhardwajs resultater til den pan-indiske sanskrit-tradition, så ser vi, at det kun er de helligsteder, som på basis af deres rekrutteringsområde af Bhardwaj er blevet karakteriseret som pan-hindustiske eller supraregionale, nemlig henholdsvis Badrinath, Hardwar og Ujjain, der har placeret sig i denne tradition.

Hvad endvidere det forhold angår, at vi ikke blandt disse finder nogle helligsteder for gudinden, så støttes dette ligeledes af Bhardwajs konsensusundersøgelser, der viser, at kun en forholdsvis beskeden del af de kendteste hinduistiske helligsteder er helligsteder for *devī*, og afspejler ganske det faktum, at langt hovedparten af den mere ortodokse episke og purāniske litteratur ikke, således som det er tilfældet med meget af den tantriske litteratur, tildeler gudinden nogen betydelig selvstændig placering.

Forlader vi nu relevansen af Bhardwajs undersøgelser for forestillingen om "udbredelse", så kan vi til slut nævne, at disse undersøgelser også på et andet mindre punkt har betydning for den tidligere refererede diskussion om hinduismens niveauer. Således ser vi, at Bhardwajs undersøgelser af pilgrimmenes formål med eller motiver til at besøge de enkelte helligsteder bekræfter tendensen i Mandelbaums hypotese om henholdsvis et transcendent og et pragmatisk niveau i hinduismen, idet de viser, at de panhinduistiske eller supraregionale helligsteder væsentligst besøges ud fra "transcendente" motiver, dvs. med tanke på renselse fra tidligere, negative handlinger, *pāpa*, og en bedre genfødsel, medens de regionale eller subregionale helligsteder i højere grad besøges ud fra mere materielle eller sociale

motiver⁶¹. Det kan således være som tak for en gunst fra en gud eller gudinde, det kan være med henblik på frugtsommelighed, eller, hvad der ofte er tilfældet på helligsteder for gudinden, det kan være med henblik på at udføre den såkaldte *munda-* eller tonsurceremoni, som normalt udføres på børn før deres fyldte sjette år.

IV. Tekster og virkelighed. Nogle afsluttende religionshistoriske overvejelser

Således som det forhåbentlig er fremgået af det foregående afsnit, så viser Bhardwajs feltresultater på udmærket vis, hvorledes studiet af indiske helligsteder er i stand til at illustrere flere af de tidligere behandlede teorier om hinduismens niveauer, først og fremmest Srinivas' begreb "udbredelse", men også til en vis grad Mandelbaums teori om, at de forskellige niveauer i virkeligheden er udtryk for forskellige funktioner.

Man kunne ligeledes være kommet ind på, hvorledes organisationen af flere af de større helligsteder og tempelkomplekser med deres religiøse specialister og literati gennem tiderne har spillet en ganske afgørende rolle i Indien som kulturelle centre og mellemed imellem de forskellige niveauer af traditioner, og således bekræfter visse sider af Redfields og Singers teorier om forholdet imellem "den store tradition" og "den lille tradition". Dette ville imidlertid føre for vidt i nærværende sammenhæng⁶².

Lad os imidlertid som afslutning på denne artikel se lidt på et tredje forhold, som både illustreres af den indledende fænomenologiske oversigt og af Bhardwajs feltundersøgelser, nemlig forholdet imellem, hvad Singer, med det formål at skabe grundlag for et samarbejde imellem de historisk-filologiske fag, der traditionelt kun har beskæftiget sig med tekster, eller hvad Redfield og Singer kalder "den store tradition", har kaldt forholdet imellem tekst og kontekst⁶³, og de overvejelser om religiøse teksters kildeværdi, som dette giver og anledning til.

Hvad dette problem angår, så var vi allerede i forbindelse med den religionsfænomenologiske indledning inde på, at det for at belyse det indiske helligsted i hele dets fænomenologiske

bredde var nødvendigt udover tekstvidnesbyrd ligeledes at benytte sig af folkløst materiale, idet vi sjældent i sanskritlitteraturen støder på beskrivelser af mere lokale fænomener såsom lokale hierofanier og theofanier. Vi var endvidere inde på, hvorledes dette forhold afspejler sig i mere sanskrit-orienterede forskeres oversættelse og opfattelse af ordet *tīrtha*.

Dette billede bekræftes og uddybes endvidere af Bhardwajs undersøgelser, idet disse viser, at det kun er få af de større helligsteder i det område, som han har beskæftiget sig med, nemlig henholdsvis de pan-hinduistiske og de supraregionale helligsteder, som er kendte i den pan-indiske sanskritlitteratur.

Det vil med andre ord sige, at den pan-indiske sanskritlitteratur, som vi har til belystning af fænomenet helligsted, for det første kun drejer sig om en relativt lille del af de fænomener, som man kan klassificere under rubrikken: det hinduistiske helligsted, nemlig de større helligsteder med mere end rent lokal søgning, og for det andet inden for denne gruppe kun beskæftiger sig med de steder, som trækker pilgrimme fra et større område og, således som Bhardwaj's undersøgelser viser, langt fra altid er repræsentative med hensyn til de theofanier, der dyrkes dér, social rekruttering, samt de motiver, der får folk til at besøge dem.

Hvis vi yderligere hertil lægger det faktum, at disse tekster, nemlig de såkaldte *māhātmya*'er eller *sthalapurāṇa*'er, hvilket eksemplet med Varanasi i Bhardwajs undersøgelser illustrerer, langt fra altid kan tages for pålydende, eftersom de først og fremmest må anses for legitimerende tekster, hvis formål det er at propagandere for de forskellige helligsteder og derigennem øge deres ry og tilstrømningen af pilgrimme, så burde det være tydeligt for enhver, hvorledes disse tekster må behandles med varsomhed, og hvorledes det kan fortegne billedet af det hinduistiske helligsted og de fænomener, såsom eksempelvis pilgrimsfærd, der knytter sig hertil, såfremt man udelukkende støtter sig til sådanne tekster uden ligeledes at inddrage andre former for kilder.

Selv om det med nogen rette kan siges, at de tekster, som vi har til studiet af hinduistiske helligsteder, i ganske særlig grad er legitimerende, idet de ofte har været meget nært forbundne med brahminernes interesser, så er forholdet imellem disse tekster og den religiøse virkelighed, som de afspejler, blot et særligt grelt udtryk for, hvad der i varierende grader gælder for det meste af den sanskrit-litteratur, der hører til den såkaldte "store tradition"; dette gælder ganske særligt for purāṇa-litteraturen, men også for det meste af den mere ortodokse, filosofiske litteratur.

Kan studiet af de hinduistiske helligsteder således ses som et instruktivt eksempel for religionshistorien på dens traditionelle kildematerialers værdi med henblik på at gengive en nutidig, religiøs virkelighed, så er det dog, eftersom der ikke er nogen grund til at tro, at vi ikke i nogen udstrækning kan overføre vores begreber om niveauer også på historiske sammenhænge, på den anden side også muligt, at netop denne beskæftigelse med det nutidige perspektiv, ofte i samarbejde med de social-antropologiske fag, kan uddybe vores forståelse af teksterne og deres forhold til den historiske kontekst, og dermed berige religionshistorien i snævrere forstand. Som et eksempel herpå kunne man nævne, hvorledes begrebet "sanskritisering" er skabt med henblik på at beskrive nutidige processer, men i vid udstrækning kan anvendes til også at forstå historiske processer og den rolle, som sanskrit-tekster har spillet heri⁶⁴.

Desværre er der mange eksempler på, at indologer og religionshistorikere har haft meget overdrevne forestillinger om sanskrit-litteraturens kildeværdi. Et grelt eksempel herpå har vi i meget af den tidligere forsknings inddeling af den indiske kronologi efter de forskellige tekstkategorier i "veda-perioden", "brāhmaṇa-perioden", "sūtra-perioden" osv. De ovenfor anførte betragtninger skal derfor ikke opfattes som et forsøg på ganske at frakende teksterne nogen værdi overhovedet, men blot som en opfordring til en mere realistisk og nuanceret vurdering af deres kildeværdi. Når alt kommer til alt, så er disse tekster jo ofte for

lange perioder af indisk religionshistories vedkommende det eneste kildemateriale, vi har.

Noter

1. Blandt nyere generelle bidrag kan man nævne: Agehanda Bharati, "Pilgrimage in the Indian Tradition", *History of Religions* 3, 1963, 135-167; Surinder Mohan Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, Berkeley, Los Angeles, London 1973; Diana L. Eck, India's Tīrthas: "Crossings" in Sacred Geography", *History of Religions* 21, 1981, 323-44; J. Ensink, "Problems of the Study of Pilgrimage in India", *Indologica Taurinensia* 2, 1974, 57-79; Claude Jacques, "Les pèlerinages en Inde", *Sources Orientales*, 3, 1960, 157-197; af arbejder om enkelte helligsteder skal følgende endvidere særligt fremhæves: Diana L. Eck, *Banaras. The City of Light*, London, Melbourne, Henley 1983; L.P. Vidyarthi, *The Sacred Complex in Hindu Gaya*, Bombay, London 1961; A. Eschmann, H. Kulke og G. Ch. Tripathi, *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, New Delhi 1978; R. Geib, *Indradyumna-Legende. Ein Beitrag zur Geschichte des Jagannātha-Kultes*, Wiesbaden 1975; H. Kulke, *Jagannatha-Kult und Gajapati-Königtum: ein Beitrag zur Geschichte religiöser Legitimation hinduistischer Herrscher*, Wiesbaden 1979; J. Rösler, *Der Palast des Herrn der Welt. Entstehungsgeschichte und Organisation der indischen Tempel- und Pilgerstadt Puri*, München 1980 (den store tyske koncentration omkring Puri i Orissa skyldes et stort interdisciplinært forskningsprojekt med titlen: Das Orissa Projekt, som de tyske forskningsråd har støttet siden 1969); H. Kulke, *Cidambaramāhātmya. Eine Untersuchung der religionsgeschichtlichen und historischen Hintergründe für die Entstehung der Tradition einer südindischen Tempelstadt*, Wiesbaden 1970; G.A. Deleury, *The Cult of Vīṭhobā*, Poona 1960.
2. Se her først og fremmest: Stella Kramrish, *The Hindu Temple*, 2 vols., Calcutta 1946 og George Michell, *The Hindu Temple. An Introduction to its Meaning and Forms*, London 1977.
3. For Eliades opfattelse af disse begreber se eksempelvis *Le sacré et le profane*, Paris 1972, 21ff. Hvad den kulturgeografiske inspiration angår, kan jeg henvide til David E. Sopher, *Geography of Religi-*

- ons, Englewood Cliffs, N.J., 1967, 49ff., samt til Bhardwaj 1973, 85ff.
4. Jvf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1970², 310ff.
 5. For disse betydninger på sanskrit se Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899, 449.
 6. For en diskussion af denne problemstilling se Erik Reenberg Sand: "Pilgrimsfærd i hinduismen", bidrag til Religionshistorisk Forenings symposium: Valfart og pilgrimsrejse, 1983, og under publicering i *Chaos*, særnummer 2, Kbh. 1984.
 7. Eck 1981, 325.
 8. *Padmapurāna* 2, 39, 56-61, citeret efter Ānandāśrama-udgaven Poona 1893.
 9. Jvf. note 3.
 10. For beskrivelser af træcult se eksempelvis R.E. Enthoven, *The Folklore of Bombay*, Oxford 1924, 117ff.; W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, Westminster 1896², vol. 2, 83ff.; W. Crooke, *Religion & Folklore of Northern India*, Oxford 1926, 400ff. og Sankar Sen Gupta (ed.), *Tree Symbol Worship in India*, Calcutta 1965.
 11. For dette ritual se Albert Henry Allen "The Vatasāvitṛī-vrata, according to Hemādri and the Vratārka", *Journal of the American Oriental Society*, 21, 1900, 53-66 og i P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. 5, part 1, Poona 1974, 91ff. I øvrigt havde jeg selv i 1982 lejlighed til at overvære udførelsen af dette ritual i Poona. Ritualet er interessant ved formodentlig at være et eksempel på et ældgammelt kvinderial, knyttet til *vaṭa-træet*, som med tiden har fået så at sige en sanskrit-"myte" knyttet til sig, nemlig fortællingen om Sāvitrī, den dydige kvinde, der frelser sin mand fra døden. Denne fortælling finder man første gang i *Mahābhārata* 3, 277-283. Sanskrit-beskrivelser af ritualet finder man i *Skandapurāna*, Prabhāsakhaṇḍa, 166, samt i mangfoldige folkelige tekster under titlen *Vatasāvitṛī-vrata-kathā*, som som regel bygger på Skandapurāna.
 12. For kult af hellige sten se Enthoven 1924, 111ff.; Crooke 1896, 2, 163ff.; Crooke 1926, 317ff. og W. Kirfel, "Von Steinkult in Indien", *Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens*, festschrift for Paul Kahle, udg. af W. Heffening og W. Kirfel, Leiden

Hinduistiske helligsteder

- 1935, 163-172.
13. Se John C. Irwin, "The Sacred Anthill and the Cult of the Primordial Mound", *History of Religions* 21, 1982, 339-360.
 14. Jvf. Eck 1981, passim.
 15. Se eksempelvis M.N. Srinivas, *Religion & Society Among the Coorgs of South India*, Bombay 1965², 215ff. (1. udg. Oxford 1952).
 16. Se eksempelvis Henry Whitehead, *The Village Gods of South India*, Calcutta 1921², passim; samt ovenfor note 12. For et forsøg på at give en historisk behandling af disse lokale guder, som er knyttede til naturfænomener så som træer, sten og høje, se Ananda K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, 2 parts, New Delhi 1971².
 17. Se Irwin 1982, 359f.
 18. Se eksempelvis Enthoven 1924, 118.
 19. Se Eschmann, Kulke og Tripathi 1978, kapitlerne 4, 5, 6 og 10 for redegørelser for udviklingen i Jagannātha's ikonografi.
 20. Bhardwaj 1973, 87.
 21. Jvf. Vidyarthi 1961, 3ff.
 22. Se *Matsyapurāṇa* 106, 11-13, Ānandāśrama-udgaven Poona 1907. Se i øvrigt også s. 144ff. i Giorgio Bonazzoli's artikel "Prayāga and its Kumbha Melā", *Purāṇa*, 19, 1977, 81-179. For en mere almen behandling af religiøst selvmord i Indien, se D.C. Sircar, *Studies in the Religious Life of Ancient and Medieval India*, Delhi 1971, 206-220.
 23. Formodentlig er det også denne indiske terminologi, der i virkeligheden ligger bag Vidyarthi's skelnen imellem "sacred center" (= *tīrtha*) og "sacred zone" (= *kṣetra*), se Vidyarthi 1961, 5ff.
 24. Jvf. Bhardwaj 1973, 80ff.
 25. Se eksempelvis *Skandapurāṇa*, Kāśīkhaṇḍa 1, 6, 68 (citeret efter Mora-udgaven, Calcutta 1961) og *Brahmāṇḍapurāṇa* 4, 40, 91 (J.L. Shastri's udgave, Delhi 1973).
 26. Med hensyn til transskriptionen af stednavne har jeg, hvor der er tale om endnu eksisterende, identificerbare steder, valgt at benytte den moderne standardtransskription, idet jeg dog, første gang navnet forekommer, i parantes vil angive vedkommende steds sanskritnavn.
 27. For en nyere behandling af Ayodhya som helligsted se Hans Bakker, "The Rise of Ayodhyā as a Place of Pilgrimage", *Indo-Iranian Journal*, 24, 1982, 103-26.

28. Et helt sanskrit-værk med titlen *Tristhalīsetu* og forfattet af Nārāyaṇabhaṭṭa er helliget beskrivelsen og lovprisen af disse tre byer. Dette værk er udgivet i Ānandāśrama Sanskrit Series, No. 78, Poona 1915.
29. For Gaya kan bl.a. henvises til Vidyarthi 1961 og Claude Jacques' udgave af *Gayāmāhātmya* med fransk oversættelse, indledning og kommentarer, Pondichery 1962 (Publications de l'institut Français d'indologie, No. 20).
30. Jvf. Bhardwaj 1973, 45ff.
31. For en beskrivelse af disse helligsteder og den dertil knyttede mytologi se *Śivapurāṇa*, Koṭirudrasaṃhitā 1-33 (engelsk oversættelse Delhi 1969).
32. Se eksempelvis *Kūrmapurāṇa* 1, 25, 64ff. (citeret efter A.S. Gupta's udgave med engelsk oversættelse, Varanasi 1972).
33. For en behandling af disse se D.C. Sircar, *The Śākta Pīṭhas*, Delhi 1973.
34. Se *Devībhāgavatapurāṇa* 7,30 (Varanasi, ingen dato) og *Kālikapurāṇa* 18ff. (Bombay 1891).
35. For Agastya se G.S. Ghurye, *Indian Acculturation. Agastya and Skanda*, Bombay 1977. For kult af episke helte se f.eks. Crooke 1926, 173ff.
36. For helgenkult se eksempelvis Enthoven 1924, 151ff.; Crooke 1926, 152f. og Crooke 1896, 1, 183ff.
37. For *satī*-kult se f.eks. Crooke 1896, 1, 185ff.; Crooke 1926, 155f. og Sir W.H. Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official*, Westminster 1893², 1, 132f.
38. Jvf. note 15.
39. Srinivas 1965, 213.
40. Ibid. 214.
41. Ibid 215.
42. Se J.F. Staal, "Sanskrit and Sanskritization", *Journal of Asian Studies* 22, 1962-63, 261-275.
43. Se eksempelvis Gerald D. Berreman, *Hindus of the Himalayas*, Bombay 1963, 108.
44. Man noterer sig, at f.eks. J. Gonda benytter sig af begrebet "Sanskritisering" i dets historiske funktion i *Die Religionen Indiens*, Bd. 2,

Stuttgart 1963, 1ff.

45. *Economic Development and Cultural Change* 3, 1954, 53-73.
46. Se Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago 1941 og Robert Redfield, *The Little Community. Viewpoints for the Study of the Human Whole*, Uppsala og Stockholm 1955 (The Gottesman Lectures, Uppsala University 1955).
47. Se eksempelvis Robert Redfield, *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago 1956.
48. Redfield og Singer 1954, 53.
49. Ibid. 58f.
50. Ibid. 60ff.
51. Ibid. 63.
52. Ibid. 58.
53. I McKim Marriott (ed.), *Village India*, Chicago 1955, 171-222.
54. *Contributions to Indian Sociology* 3, 1959, 40-54.
55. I E.B. Harper (ed.), *Religion in South Asia*, Seattle 1964. Introduction, 10.
56. L.A. Babb, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, New York og London 1975, 23ff.
57. For lignende synspunkter i den nyere antropologiske litteratur om Indien, se eksempelvis J. Gabriel Campbell, *Saints and Householders. A study of Hindu Ritual and Myth among the Kangra Rajputs*, Kathmandu 1976, 154 og Marie-Louise Reiniche, *Les dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli Inde du Sud*, Paris 1979, 64.
58. David E. Sopher, "Pilgrim Circulation in Gujarat", *Geographical Review* 58, 1968, 392-425.
59. Bhardwaj 1973, 101 (tabel 6.1).
60. Ibid. 125 (tabel 7.5).
61. Ibid. 155.
62. For et udmærket studium af dette forhold kan henvises til Vidyarthi 1961.
63. Singer har i flere forskellige sammenhænge været inde på denne problemstilling, men lettest tilgængelig er afsnittet "Text and Context in the Study of Hinduism" i M. Singer, *When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization*, New York, Washington og London 1972, 39-52.

64. Som et eksempel på fra en historisk-filologisk orienteret forskers side at inddrage begreberne tekst og kontekst kan nævnes J.A.B. van Buitenen's artikel "On the Archaism of the Bhagavata Purana" i M. Singer (ed.), *Krishna: Myths, Rites, and Attitudes*, Honolulu 1966.

Summary – The subject of the present article is the tīrthas or sacred places in Hinduism. The first part deals with the manifold concept of tīrtha, by giving a general phenomenological analysis of the concept in relation to what is called hierophanies and theophanies, and by giving a geographical survey of the more well-known tīrthas.

The second part shows how the tīrtha as a phenomenon reflects the problem of idfferent levels in Hinduism. First the theories of M.N. Srinivas, concerning "spread" and "sanskritization", and of R. Redfield and M. Singer, concerning the dichotomy between "the Great Tradition" and "the Little Tradition", as well as some of the criticism of these theories are being discussed. Secondly, it is shown, by the help of the results of the cultural geographer S.M. Bhardwaj, how the tīrthas might be particularly helpful in the attempt to systematically uncover these levels.

Finally, some more general considerations are set forth about the significance of these methodological problems for the more traditional, textually based History of Religions.

Erik Reenberg Sand
Kandidatstipendiat, mag.art.
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet

Hinduistiske helligsteder

