

ASKETEN OG FORFÆDRENE: ET INDISK FORTÆLLINGS- MOTIV

Formålet med nærværende artikel er at fremdrage et endnu ikke tilstrækkeligt påagtet fortællingsmotiv i den indiske episke og purāniske litteratur og forsøge at vise, hvorledes dette motiv umiddelbart illustrerer et strukturelt modsætningsforhold af stor betydning i hinduismen, som indenfor de sidste par årtier, ud fra forskellige synsvinkler, er blevet fremdraget af flere fremtrædende forskere inden for indisk religionshistorie. Herudover er det endvidere meningen at gøre opmærksom på, hvorledes dette motiv er i stand til at udvide vores forståelse af det pågældende modsætningsforhold og visse af dets motiverende faktorer.

Den strukturelle model

Inden behandlingen af selve det pågældende motiv skal jeg imidlertid ganske kort gøre rede for, hvad det er for et modsætningsforhold, som jeg har i tankerne, og hvilke forskere det er, som primært har fremdraget sider heraf.

Som samlende poler i dette modsætningsforhold har jeg, for at være i stand til heri at inkorporere alle relevante modsætningspar, valgt at benytte mig af begreberne *sociale idealer* versus *asketiske idealer*, og som det skal vise sig, så er man faktisk ved hjælp af dette modsætningspar, samt forskellige kompromisser herimellem, i stand til at omfatte de fleste religiøse og filosofiske foreteelser inden for hinduismen og endvidere bringe en vis struktur i det flimrende billede, som hinduismen ofte efterlader hos den interesserede vesterlænding.

Den første forsker, der har været inde på dette modsætningsforhold, er den franske sociolog og etnograf Louis Dumont, der i en artikel med titlen: "World Renunciation in Indian Religions"¹ ud fra modsætningen *mennesket-i-verden* versus *forsageren* eller *individet-udenfor-verden* gør en distinktion imellem, hvad han kalder for henholdsvis *gruppe-religion* og *frelse-discipliner*, samt disses interaktion (p. 50). Af disse styres gruppe-

religionen af tre af de såkaldte *puruṣārtha*'er eller menneskelige bestræbelser, nemlig henholdsvis *dharma*, stræben efter udførelse af det rette, *artha*, stræben efter velstand, og *kāma*, stræben efter tilfredsstillelse af ens, først og fremmest erotiske, begær, dog således, at *dharma* er overordnet de andre to (p. 40f.), medens frelседisciplinerne styres af den fjerde *puruṣārtha*, nemlig *mokṣa*, den endelige frigørelse, som i bund og grund bygger på og er en konsekvens af idéerne om henholdsvis *karman*, handlingen, og *samsāra*, eksistensernes kredsløb (p. 43f.).

På basis af Dumont's artikel kan vi altså opstille følgende 'strukturskema':

gruppe-religion - frelse-discipliner

mennesket-i-verden - mennesket-uden-for-verden

dharma, artha og kāma - mokṣa

Dumont standser imidlertid ikke hermed, men giver ligeledes et grundrids af disse to modsatrettede religiøse tendenser, samt deres forskellige syntesers, historie. Hvad angår teorien om *karman* og *samsāra*, der jo, således som vi netop var inde på, er forudsætningen for frelse-disciplinernes opståen i Indien, så anfører han (p. 48), at denne teori formodentlig er "et tidligt produkt af den ekstraordinære post-vediske og præ-hinduistiske udvikling, som går fra de første upanishader til Bhagavadgītā". Endvidere forsøger han at vise, hvorledes forskellige religiøse og sociale idealer og bevægelser bør ses som forsøg på synteser imellem de to ovenfor anførte modpoler. Blandt disse kan nævnes det såkaldte *āśrama*-system, d.v.s. de fire livsstadier (hvorom senere p. 110), tantrismen, samt de forskellige *bhakti*-bevægelser, tillige med Bhagavadgītā's budskab om, at det er muligt at opnå *mokṣa*, eller den endelige frigørelse, inden for ens *dharma*, d.v.s. ved at udføre sine pligter i forhold til samfundet, og uden på nogen måde i det ydre at forsage verden.

En anden forsker, som ligeledes bør nævnes i denne sammen-

hæng, er Wendy Doniger O'Flaherty, som i sit arbejde *Asceticism and Eroticism in the Mythology of Śiva*² også har beskæftiget sig med dette strukturelle modsætningsforhold, omend fra en noget anden, og primært mytologisk, synsvinkel. Det aspekt af modsætningsforholdet, som O'Flaherty i dette arbejde trækker frem, er primært modsætningen imellem *kāma*, det erotiske begær, og *tapas*, askesen. O'Flaherty er endvidere af den opfattelse, at disse to modsætninger i myterne om Śiva og Pārvatī oftest forliges, således at forstå, at Śiva skiftevis praktiserer *tapas* og overgiver sig til *kāma*. Hun beskriver denne løsning på konflikten som "the constant motion of a pendulum" (p. 318).

For imidlertid at klargøre denne modsætnings relevans til, hvad ovenfor er anført med hensyn til Dumont's teorier, så vil jeg her citere, hvad O'Flaherty (p. 254) skriver om denne konflikts betydning for det almindelige menneske:

The opposition on the mortal level is between the two goals: it is best to be a holy man, to give up sensual pleasures, and it is best to beget sons, to fulfil one's duty to society. This is of course a problem known to other cultures as well, but in Hinduism it is exaggerated, because passionless sages are so deeply venerated, and the ties of family and children, strengthened by caste strictures and the importance of the rituals for the dead are so very compelling.

Som det senere skal vise sig, så er dette, især for den sidste bemærknings vedkommende, en overordentlig rigtig betragtning. Her skal vi dog blot begrænse os til på basis af O'Flaherty's arbejde at føje følgende modsætningspar til vores strukturskema:

kāma - *tapas*

familiefader - helgen

Udover Dumont og O'Flaherty har også andre forskere arbejdet med dette modsætningsforhold inden for hinduismen. Således kan man nævne, at den amerikanske antropolog J. Gabriel Campbell³ under sit feltarbejde i Kangra-dalen har opnået resul-

tater, som synes at bekræfte både Dumont's og O'Flaherty's ovenfor anførte teorier. Endvidere har englænderen Patrick Olivelle i en ikke videre original artikel⁴ arbejdet lidt videre med Dumont's teorier angående Bhagavadgītā's stilling som syntese-skaber imellem de to modsætningspoler.

Asketen og forfædrene. Version 1

Lad os imidlertid nu gå over til at behandle selve det pågældende fortællingsmotiv, der, som det tidligere er nævnt, findes i flere varianter i både det store indiske epos Mahābhārata (herafter Mbh.) og i enkelte purāṇa'er, og hvis kerne består i, at en omvandrende asket konfronteres med sit manglende afkom som et problem, der afbryder hans askese.⁵

Den hyppigst forekommende version af dette tema er den, i hvilken en asket under sine vandringer møder sine afdøde forfædre hængende med hovederne nedad i en grube, lidende, eftersom den pågældende asket er den sidste af deres levende, mandlige efterkommere, og de således har udsigt til, at deres slægt vil dø ud. Den mest kendte variant af denne version er uden tvivl fortællingen om asketen Jaratkāru i Mbh.,⁶ som lyder således:

Āstika's fader var mægtig, Prajāpati's⁷ lige, kysk (*brahmacārin*) fastende, altid optaget af anstrengende askese (*tapas*). Jaratkāru kaldtes han, den store vismand (*ṛṣi*), hvis sæd var tilbageholdt (*ūrdhwaretas*), den mest fremragende kender af det rette (*dharma*) iblandt Yāyāvara'erne⁸, urokkelig i sine løfter.

Lidet han vandrede omkring, så han engang sine forfædre (*pitṛ*'er) hænge i en stor grube med fødderne opad og hovederne nedad. Da han havde set forfædrene, sagde han til dem: "Hvem er I, som hænger i denne grube med hovedet nedad, fæstnet til et græsstrå, som fra alle sider ædes op af en rotte, som, skjult, til stadighed dvæler i denne grube?" Forfædrene svarede "Vi er nogle vismænd ved navn Yāyāvara'erne, urokkelige i vore løfter, som er i færd med at falde til jorden på grund af slægtens undergang. Lidet lykkelige er vi. Vores eneste efterkommer er en vis Jaratkāru, en ulykkelig, som kun er optaget af askese. Tåben ønsker ikke at gifte sig og avle sønner; derfor hænger vi her i gruben

på grund af slægtens ophør. Eftersom vi er hjælpeløse med ham som hjælper,⁹ så er vi lig syndere; men hvem er du, gode mand? Du sørger over os som en slægting. Oh brahmin! vi vil vide, hvem du er, som står foran os, og hvorfor du viser os medfølelse". Jaratkāru svarede: "I er mine tidligere slægtinge, fædre og bedstefædre. Sig, hvad jeg skal gøre nu; jeg er Jaratkāru". Hertil svarede forfædrene: "Bestræb dig flittigt på vores slægts fortsættelse; for både din egen og for vores skyld, thi netop dette er det rette (*dharmā*), oh herre! Thi hverken ved hjælp af de rette dyder eller ved hjælp af omhyggeligt opsparede bodsøvelser (*tapas*) når man det mål, til hvilket de, der har sønner, går.¹⁰ Derfor, anstreng dig i overensstemmelse med vores ordre for at skaffe dig en hustru og koncentrer dig om at få afkom, oh søn! Du er vores sidste tilflugt".

Fortællingen fortsætter herefter med, at Jaratkāru lover sine forfædre at gifte sig; dog på den betingelse, at hans kommende hustru skal være hans navnefælle, samt at hun bliver givet ham som gave. Begge disse betingelser bliver naturligvis opfyldt, og Jaratkāru avler sønnen Āstika, men forlader allerede sin hustru under svangerskabet.

Samme version genfinder vi også andre steder i den episke og purāṇiske litteratur. Således ser vismanden Agastya i Mbh. 3,94,11ff. på samme måde en dag sine forfædre hængende med hovedet nedad i en grube. Adspurgt om, hvorfor de hænger dér, svarer de ham: "På grund af efterkommere" og siger derefter følgende:

Vi er dine egne forfædre. Efter at vi er kommet til denne grube, hænger vi her, idet vi har behov for efterkommere. Hvis du, oh Agastya! vil avle os efterkommere, så vil vi blive frigjort fra dette helvede (*niraya*), og du, oh søn! vil nå målet.¹¹

Agastaya svarer sine forfædre, at han vil udføre deres ønske; men eftersom han ikke finder nogen passende kvinde, så skaber han selv en smuk kvinde ved navn Lopāmudrā, ved hjælp af hvem han er i stand til at skaffe sine forfædre de nødvendige efterkommere.

En mere anonym udgave af samme motiv finder vi endvidere i Brahmapurāṇa 34,58ff. Her drejer det sig blot om en tilfældig

brahmin (*dvija*), der i en grube ser sine forfædre hænge i et græsstrå med hovederne nedad. Det svar, som han får af sine forfædre er imidlertid, skønt en kende pedantisk, ganske oplysende:

”Vi er dine fædre (sic!), bedstefædre og oldefædre, og vi pines af din syndefulde adfærd. Dette helvede (*naraka*), oh lykkelige! har form af en grube, og du er græsstræet. Vi hænger i dig. Så længe, du lever, så længe vil vi forblive her; men når du er død, så vil vi gå til helvede med ondt sind. Hvis du imidlertid, efter at have indgået ægteskab med en hustru, avler godt afkom, så vil vi derved blive frigjort fra denne ulykke; derimod ikke ved hjælp af askese (*tapas*), pilgrimsfærd, eller resultater af rituelle handlinger (*phala*). Gør dette, oh viise! og frels forfædrene fra denne fare”.

Som det turde fremgå af de ovenfor citerede tekster, så fremviser de med al ønskelig tydelighed et stærkt interessermodsningsforhold imellem på den ene side den omvandrende asket, hvad enten denne hedder Jaratkāru, Agastya eller noget helt andet, og på den anden side dennes afdøde forfædre. Som det endvidere indirekte fremgår, så bunder dette modsætningsforhold i virkeligheden i en konflikt imellem *individet* og dets trang til frelse og *slægten* og dennes fælles skæbne i det hinsidige; en konflikt, som får så meget desto større betydning på grund af forfædrenes direkte afhængighed af slægtens fortsatte enhed og eksistens og dermed af asketen eller, om man vil, af de efterlevende. Som vi ydermere skal se i det følgende, så er denne konflikt et udtryk for det allerede fremdragne strukturelle modsætningsforhold imellem på den ene side de *sociale idealer* og på den anden de *asketiske idealer*, og som sådan i virkeligheden et resultat af vidt forskellige motivationer.

Men hvori består da egentlig i følge teksterne det omtalte modsætningsforhold? Jo, på den ene side har vi asketen, som vandrer omkring på jorden og besøger pilgrimssteder, samtidig med at han udøver *askese* og praktiserer de rette dyder. Endvidere får vi for Jaratkārus's vedkommende en ganske tydelig forklaring på, hvori denne *askese* eller *tapas* består, idet han indledningsvis beskrives som én, der er *kysk* og *én, hvis sæd er tilbageholdt*, hvilket netop må siges at være centralt, hvad mod-

sætningsforholdet til forfædre angår. Med andre ord kunne vi faktisk her have at gøre med en hvilken som helst indisk asket eller tiggermunk, som, med undtagelse af regntiden, bruger det meste af året til at vandre omkring fra pilgrimssted til pilgrimssted, samtidigt med, at han lever afholdende og asketisk. Jaratkāru og hans fæller repræsenterer altså den indiske asket, respektive tiggermunk *par excellence*.

På den anden side har vi så asketens forfædre (*pitṛ'er*), der over for asketen må siges at repræsentere samfundets eller rettere slægtens krav over for individet. For dem er der først og fremmest tale om at undgå *slægtens ophør* eller *slægtens undergang* og sikre dens kontinuitet og fortsatte eksistens. Dette kan naturligvis kun ske ved, at de efterlevende gifter sig eller *indgår ægteskab* med en hustru for derefter at *avle afkom*, hvilket i indisk sammenhæng først og fremmest vil sige sønner.

På basis af disse bemærkninger skulle vi altså nu kunne trække linjerne tilbage til det tidligere nævnte strukturelle modsætningsforhold, idet vi på basis af de citerede tekster kan indføje følgende modsætninger under henholdsvis de sociale og de asketiske idealers poler:

forfædre	-	asket	
slægt	-	individ	
ægteskab	}	- askese	(kyskhed, tilbage-
avl af sønner			holdelse af sæd)

Hvis man endvidere tager i betragtning, at forfædre selv er ganske magtesløse med hensyn til at sørge for slægtens kontinuitet, men fuldstændigt afhængige af de efterlevende, så bliver det endvidere klart, at konflikten imellem de to idealsæt aktivt, ved en form for internalisering af forfædre og deres idealer, må udspilles på de efterlevendes plan, eftersom det kun er disse, der har en realistisk valgmulighed imellem de to idealsæt. Set

fra de levendes synspunkt kunne vi derfor supplere med endnu et modsætningspar (jvf. p. 109):

familiefader - asket

Som det endvidere vil ses af de netop behandlede tekster, så er udgangen på fortællingen den, at asketen afbryder sin askese og finder en hustru, ved hjælp af hvem han kan føre sin slægt videre, hvilket fra fortællingens synspunkt må betragtes som en løsning på konflikten imellem de to idealsæt, imellem henholdsvis slægtens og individets krav. Det er dog nødvendigt at understrege, at der ingenlunde her er tale om, at det asketiske helt giver efter for det sociale, men snarere om et kompromis imellem de to modsætninger. Således kræves det nemlig ingen steder af asketen, at han skal vedblive med at leve som familiefader, men blot at han sammen med en hustru avler mandligt afkom. Dette bekræftes også af fortsættelsen på fortællingen om Jaratkāru, idet han faktisk her atter forlader sin hustru allerede under dennes svangerskab.

Selv om det altså ikke direkte kræves af asketen, at han skal leve sammen med sin hustru, indtil deres børn er vokset op, og han har set en sønnesøn blive født, men blot at han skal sørge for at skaffe sig afkom, så er der dog med dette fortællingsmotiv tale om et kompromis imellem de to idealsæt, som, strukturelt set, er ganske på linje med den tidligere nævnte teori om menneskets fire livsstadier eller *āśrama*'er. Man kunne måske sige, at fortællingen om asketen og forfædrene er et udtryk for de minimumskrav, som slægten må stille til individet, mens teorien om livsstadierne lader de asketiske idealer foretage mere vidtgående indrømmelser over for de sociale. I følge denne teori inddeles menneskets, og det vil i praksis sige mandens, tilværelse i fire faser, barndommen undtaget: først studentertid, *brahmacārya*, hvor man går i lære hos en *ācārya*, hvilket vil sige en lærer i de vediske tekster og discipliner. Dernæst følger familiefaderstadiet, *gṛhasthāśrama*, hvor man primært er beskæftiget med sin nedarvede profession og med at ernære sig selv og sin

familie, passe sine rituelle forpligtelser og sidst, men ikke mindst, med at skaffe sig mandligt afkom og sikre slægtens fortsættelse. Siden følger to livsstadier, som betragtes som frivillige, og som manden først bør træde ind i, når han har set sin første sønnesøn blive født, nemlig henholdsvis livet som mediterende skovbo, *vanaprasthāśrama*, og endelig livet som omvandrende asket, *samnyāsāśrama*.¹² I praksis har vel blot et mindretal af folk igennem tiderne benyttet sig af disse to sidste livsstadier.

Hvis man vil drage en parallel imellem vort fortællingsmotiv og teorien om de fire livsstadier, så vil det ses, at det som asketen i vores fortælling egentlig har gjort sig skyld i er, at han så at sige har sprunget familiefaderstadiet eller *gṛhasthāśrama*'et over og er gået direkte fra studenterstadiet til det sidste livsstadium, livet som omvandrende asket.

Asketen og forfædrene. Version 2

Men hvilke dybere religiøse motiver er det egentlig, som adskiller forfædrene og asketen i vores fortællingsmotiv? Dette får vi noget mere at vide om i en anden version af dette motiv, som findes i henholdsvis *Mārkandeyapurāna* 95ff. og *Garuḍapurāna* 1,88ff.¹³ Denne version tilføjer således et nyt aspekt til vores foregående analyse og synes i et og alt at være mere reflekteret og filosofisk end den netop behandlede, samt at forudsætte denne.

I denne version, hvor det fortællende element endvidere ikke er særligt fremtrædende, er det interessante motiv, at asketen møder forfædrene i en grube, hængende med hovedet nedad, forsvundet. Her fortælles det blot, at en asket ved navn Ruci i gamle dage vandrede rundt på jorden, og at hans forfædre, da de så hans forfatning, henvendte sig til ham med følgende ord:

Barn! hvorfor er du ikke indgået i det hellige ægteskab, som er årsag til, at man når himlen og den endelige frigørelse (*apavarga*), og uden hvilket der er stadig binding (*bandha*)? Familiefaderen (*gṛhastha*'en), som tilbeder guderne, forfædrene, *ṛṣi*'erne og gæsterne, opnår himlen (*svarga*). Han ofrer til guderne ledsaget af ordet *svāha* og til forfædrene ledsaget af ordet *svadhā* og til væsnerne m.fl.,¹⁴ samt gæsterne ved hjælp af gaver bestående af føde. Dag efter dag bindes du på grund af

Asketen og forfædrene

gælden over for guderne og gælden over for os, samt over for mennesker og væsner. Når du på grund af dårskab ikke har avlet sønner og ikke har tilfredsstillet guderne og forfædrene, hvorledes ønsker du da at gå den gode vej?¹⁵ Lidelse, tror vi, oh søn! at du vil få her, igen og igen, helvede, når du er død, og ligeledes lidelse i en anden tilværelse.

Hertil svarer Ruci:

Ægteskab fører til stor lidelse og er en vej, som går nedad imod synd. Derfor har jeg ikke tidligere ægtet en hustru. Midlet til frigørelse (*mukti*) er kontrol over sig selv. Denne skabes på basis af fast disciplin og ikke ved hjælp af ægteskab. Sandelig er det bedre, at selvet (*ātman*), selv om det er indsmurt i selvishedens smuds, dag for dag renses af tankens vande af dem, som ikke er bundet af familiebånd. Selvet, som er mærket af smuds fra handlinger, der er udviklet igennem adskillige eksistenser, bør renses af de viise, hvis sanser er under kontrol, og ved hjælp af gode indtryks (*vāsanā*'ers) vande.

Herpå svarer forfædrene:

At foretage en renselse af selvet er passende for dem, hvis sanser er under kontrol; men mon denne vej, ad hvilken du går, fører til frigørelse (*mokṣa*)? Synd (*aśubha*) fjernes imidlertid ved hjælp af uegennyttige gaver, og ved opsparing af gode resultater (*phala*), samt nydelse (*bhoga*) af effekten af ens tidligere handlinger, som kan være god eller dårlig, alt efter handlingernes karakter. Således opnår den, der udfører en ting med medfølelse ingen tilknytning (*bandha*) og den handling, som er uegennyttig, fører ikke til tilknytning. Blandt menneskene formindskes tidligere *karman*, hvad enten den er god eller dårlig, dag og nat ved hjælp af nydelser, som enten kan have form af lykke (*sukha*) eller lidelse (*duhkha*). Således renses selvet af de viise og afholdes fra binding, medens det på den anden side, takket være indiskrimination (med hensyn til gaver), ikke overvældes af syndens smuds.

Hertil Svarer Ruci:

Oh bedstefædre (sic!)! handlingens vej (*karmamārga*) kaldes i *veda*'en for uvidenhed (*avidyā*). Hvorfor vil I, ærværdige, derfor holde mig fast på handlingens vej?

Hvortil forfædrene svarer:

Det er sandt: "Handling er uvidenhed". Dette¹⁶ udsagn er ikke forgæves: men alligevel er handling årsag til fuldkommen opnåelse af viden;

herom er der ingen tvivl. Thi på grund af manglende udførelse af de foreskrevne handlinger, så fører den ¹⁷ selvkontrol (*samyama*), som udføres af gode mennesker, imidlertid ikke til frigørelse; derimod fører den ad vejen nedad. Alligevel tror du, oh søn! at du renser dit selv, men i virkeligheden opbrændes du af synder, som skyldes manglende udførelse af de foreskrevne handlinger. Ligesom gift, således er også uvidenhed til gavn for menneskene; thi selv om den er forskellig (fra den sande viden), så fører den dog, takket være det anvendte middel (d.v.s. den indiskrimination med hensyn til gaver, som er nævnt ovenfor) ikke til tilknytning. Derfor, oh søn! indgå ægteskab i overensstemmelse med reglerne. Når du endnu ikke har overstået denne verdens affærer, så lad ikke din fødsel blive frugtesløs.

Og Ruci svarer:

Oh fædre! nu er jeg gammel. Hvem vil give mig en hustru? Og endvidere er ægteskab vanskeligt at indgå for en fattig mand.

Til slut siger forfædrene formanende:

Vores fald, så vel som din egen vej nedad, vil ganske sikkert blive til virkelighed, og du afviser vores tale?

Efter at have sagt dette forsvandt Ruci's forfædre pludseligt ud af syne.

Som det forhåbentlig vil fremgå, så giver denne fortælling os en noget dybere forståelse af, hvilke forhold det er, der skiller asketen fra forfædrene og slægten, idet den i dialogform trækker de to standpunkter op, nemlig henholdsvis asketens og forfædrenes, og dermed slægtens. Disse to standpunkter fokuserer væsentligst på to punkter, to begreber, nemlig begrebet *karman*, handling, og begrebet *bandha*, tilknytning eller binding, underforstået til handlingens frugter og dermed til eksistensernes kredsløb, *samsāra*.

Asketens standpunkt

Asketens synspunkt i denne dialog er i og for sig ganske enkelt og for indisk filosofi almindeligt kendt; det er endvidere overordentlig oplysende, hvad angår de motiver, som er vægtigst på de asketiske idealers side i det ovenfor beskrevne modsætningsforhold. For asketen er enhver handling, *karman*, det være sig

både en almindelig og en rituel handling, derved at den automatisk på et eller andet tidspunkt afføder en frugt, *phala*, noget der knytter ham til tilværelsen eller skaber en binding eller tilknytning, *bandha*, hertil. For at undgå disse bindinger og dermed slippe ud af tilværelsens uendelige kredsløb, *samsāra*, og opnå frigørelse, *mokṣa*, drager han derfor den logiske slutning, at det er nødvendigt at afholde sig helt og aldeles fra at handle. Metoden til at undgå at handle og dermed at skabe fremtidige bindinger kaldes i denne fortælling for selvkontrol (*ātmanah samyamah*) og indebærer bl.a. isolation og ikke-tilknytning til sociale relationer, først og fremmest af familiemæssig art, så som hustru og børn.

Forfædrenes standpunkt. Gældsforpligtelserne

Heroverfor står så forfædrenes synspunkt, som vi kunne karakterisere som det mere ortodokse og sociale. I følge dette er mennesket først og fremmest bundet af den gæld, som han skylder henholdsvis guder, forfædre, mennesker, *ṛṣi*'er og andre levende væsner, og som han tilbagebetaler ved dag for dag at yde ofre og mad til disse, d.v.s. ved hjælp af rituelle handlinger, samt ved at sørge for at føre slægten videre. Såfremt man ikke overholder disse gældsforpligtelser eller *ṛna*'er, så er der intet håb om at opnå frigørelse; tværtimod vil resultatet blive, at man ender i helvede.

Hvad angår den tilknytning, som ifølge asketen skulle blive resultatet af de rituelle handlinger m.m., så eksisterer den ifølge forfædrene ikke, såfremt gaver og ofre ydes uegennyttigt og akkompagneret af medfølelse. På dette punkt synes man i vores fortælling at spore nogen indflydelse fra Bhagavadgītā,¹⁸ der jo også lærer, at handlinger, der udføres uden begær efter resultater eller som udføres med henblik på Kṛṣṇa eller idet man mediterer på ham, ikke fører til tilknytning.

De gældsforpligtelser, som mennesket ifølge forfædrenes standpunkt fødes med, synes at udgøres af henholdsvis mandligt afkom og daglige ofre, som at dømmes efter teksten synes at være de fem daglige ofre (*pañcamahāyajñāḥ*), til henholds-

vis guderne, forfædrene, *ṛṣi*'erne, menneskene og andre levende væsner.¹⁹

I følge den "klassiske" formulering af disse gældsforpligtelser, som vi klarest finder i *Manusmṛti* 6,35, hvor deres opfyldelse beskrives som en forudsætning for, at en person kan begive sig ud i det fjerde livsstadium, *saṃnyāsāśrama*, er der imidlertid mere præcist tre gældsforpligtelser. Det hedder her følgende:

Idet han har betalt de tre gældsforpligtelser, lad ham da rette sindet imod frigørelsen (*mokṣa*); hvis han derimod ikke har betalt dem, så går han, selv om han stræber efter frigørelse, nedad (mod helvede). I de følgende to vers bliver det klart, hvad *Manusmṛti* har opfattet som de tre gældsforpligtelser:

Idet han på korrekt vis har studeret veda'erne og avlet sønner i overensstemmelse med loven (*dharma*),²⁰ samt foranstaltet ofre efter evne, lad ham da rette sindet imod frigørelsen.

(Men) hvis den tvefødt²¹ ikke har studeret veda'erne og ikke har avlet sønner, samt foranstaltet ofre, så går han nedad, selv om han ønsker frigørelse.

Som det vil ses, så er forfædrenes standpunkt i den ovenfor citerede fortælling blot en udvidelse af *Manusmṛti*'s synspunkt, at *mokṣa* ikke kan opnås uden, at man først har opfyldt sine forpligtelser over for guder, forfædre og *ṛṣi*'er, hvilket kort sagt vil sige overfor samfundet og dets traditioner.²² Dog er de tre gældsforpligtelser ikke her formuleret så klart, som tilfældet er i *Manusmṛti* og i en mængde andre tekster, hvor deres opfyldelse som regel sker gennem henholdsvis ofre for gudernes vedkommende, afkom for forfædrenes vedkommende og vedastudium, hvormed som regel hentydes til det første livsstadium i *āśrama*-teorien, for *ṛṣi*'ernes vedkommende.

Ganske vist nævner teksten, at man er forpligtet til at avle sønner, hvilket jo strengt taget også er forfædrenes væsentligste motiv til at henvende sig til Ruci; men ellers gøres der i starten af deres indlæg meget ud af det faktum, at en familiefader, *grhin*, dagligt bør ofre til henholdsvis guder, forfædre, *ṛṣi*'er, mennesker og andre levende væsner, hvilket må opfattes som en

allusion til de tidligere omtalte fem daglige ofre. Det er dog sandsynligt, at der her forekommer en sammenblanding af begreberne, som er foranlediget både af overlapningen for guderne, forfædrenes og *ṛṣi*'ernes vedkommende og af det forhold, at der for både de tre gældsforpligtelsers og for de fem daglige ofre er tale om forpligtelser, der binder individet. Dette er allerede rigeligt illustreret for de tre gældsforpligtelsers vedkommende, og hvad de fem ofre angår, så hører de, ifølge hinduernes rituelle klassifikationssystem til blandt de riter, som regnes for obligatoriske, *nitya*, og som det påhviler enhver familiefader at udføre.²³

Hvorom alting er, så kan vi dog, hvis vi holder os til den klassiske definition af de tre gældsforpligtelser, konstatere, at af disse tre samfundsmæssige forpligtelser synes gælden til forfædrene for ens liv, som kun kan gengældes ved, at man avler mandlige efterkommere, at have udgjort en yderst levedygtig og stærk faktor, i alle tilfælde blandt det ortodokse brahminske præsteskab.

Som det turde være fremgået, både af de fremdragne tekster og af vores analyse heraf, så synes det, der ligger til grund for denne gældsforpligtelse over for forfædrene og dermed også, i vores fortællingsmotiv, for forfædrenes bekymring og ulykkelige situation, ganske enkelt at være nødvendigheden af *slægten* *kontinuitet*.

Denne nødvendighed synes imidlertid atter at have to grundlæggende faktorer. Den mest umiddelbare, og desværre også vanskeligst efterviselige, er den, at slægten efter alt at dømme er blevet opfattet som en helhed eller rettere som ét legeme, hvori både de levende og de afdøde slægtninge indgår, og hvori de enkelte individer indgår og mister deres individuelle betydning. I alle tilfælde synes det at være denne opfattelse, der ligger bag et, ganske vist ældre, men indholdsmæssigt beslægtet sted,²⁴ nemlig *Aitareyabrāhmaṇa* 7,13,9-10, hvor det om forplantningsprocessen og hustruen hedder følgende:

Manden træder ind i hustruen, idet han er blevet til et foster (træder han ind i) moderen; efter at være blevet fornyet i hende, så fødes han

i den tiende måned. Eftersom han genfødes i hende, bliver hustruen i sandhed hustru.

Endvidere bekræftes denne slægtsenhed indirekte af, at slægten tilsyneladende lider kollektivt ved en eventuel undergang; dette fremgår således med al ønskelig tydelighed af vores fortællingsmotiv, hvor slægtens forfædre alle som én synes at være på vej til helvede på grund af asketens skødesløshed, og tillige af Jaratkāru-fortællingen, hvori forfædrene formaner ham om, at han skal avle børn for både hans egen og for deres skyld, idet han i modsat fald vil dele skæbne med dem.

Den anden, og efter min mening lige så vigtige, faktor for nødvendigheden af slægtens fortsættelse er den ganske enkelte, at det kun er herved, at de ligbegængelsesriter og forfædreofre (*śrāddha*'er),²⁵ som er nødvendige for, at slægtens døde kan opnå at komme i himmelen, *svarga*, eller forfædreverdenen, *pitṛloka*, og endvidere for at de kan opretholde deres eksistens dér, kan sikres udførelse. Selv om heller ikke dette udtales direkte i teksterne, så fremgår det imidlertid indirekte af *Brahmapurāṇa*-versionen, hvori forfædrene præsenterer sig over for asketen som hans fædre, bedstefædre og oldefædre, hvilket er betydningsfuldt, eftersom det netop er til ens fader, bedstefader og oldefader, at man først og fremmest ofrer i et *śrāddha*. Dette understøttes ligeledes af andre tekster, så som f.eks. *Vāsiṣṭha-dharmaśāstra* 17,5,²⁶ hvor disse tre generationer af efterkommere på samme måde er sammenknyttet med saligheden i det hinsidige. Her hedder det: "Ved hjælp af en søn vinder man verdenerne (*loka*'erne),²⁷ ved hjælp af en sønnesøn nyder man evigheden og ved hjælp af en søns sønnesøn opnår man solens verden".

Et eskatologisk paradoks

Hermed føres vi over i en eskatologisk problemstilling af stor interesse, som dette fortællingsmotiv åbner op for, men som vi i denne sammenhæng blot kan tillade os at berøre uden at gå i detaljer hermed.

Denne problemstilling skyldes primært, at vi i vores fortæl-

lingsmotiv, tillige med i den indiske forfædreku­lts fortsatte eksistens overhovedet, har at gøre med det forhold, at gamle vediske eskatologiske forestillinger tilsyneladende synes at leve livskraftigt videre, skønt de på ingen måde rimer med de senere hinduistiske forestillinger om *karman* og *samsāra*.

Ifølge disse vediske forestillinger var forfædrenes eksistens i det hinsidige nemlig afhængige af netop de to forhold, som vi lige har nævnt, d.v.s. på den ene side af slægtens kontinuitet, og på den anden side af, at de efterlevende til stadighed sørger for dem med ofre, først og fremmest af mad og fødevarer.

Vores fortællingsmotiv er så at sige en illustration af, hvad der sker med forfædrene, såfremt disse to forudsætninger ikke opfyldes. Således fortælles det i vores version 1, at forfædrene hænger i en grube med hovedet nedad, og at de er på vej ned i jorden (*adho gacchāma medinīm*, Mbh. 1,13,14), hvilket, således som det også fremgår af Jaratkāru-fortællingens lange version (*patāmo niraye' śūcau*, Mbh. 1,41,13), samt af Brahmapurāṇa's version (*mṛte tvayi gamiṣyāmo narakam pāpacetasah*, Brahmapurāṇa 34,68), betyder, at de er på vej ned i helvede. Af sammenhængen kan vi vel slutte, selv om teksterne ikke er eksplicite på dette punkt, at forfædrene kommer fra himmelen eller forfædreverdenen.²⁸ De befinder sig med andre ord i en slags mellemtilstand imellem himmelen og helvedet, som kan minde én om den tilstand, hvori de afdøde ånder (*bhūta*'er) befinder sig. De afdøde ånder er de, der, som oftest på grund af manglende ligbegængelse eller ofre, ikke er i stand til at forlade menneskeverdenen og drage til det hinsidige.

Hvad det træk angår, at forfædrene hænger med hovedet nedad, så kan dette naturligvis blot skyldes deres fald fra himmelen; men det er dog også muligt, at der heri gemmer sig associationer til det såkaldte *śālmali*-træ, som ifølge mange tekster²⁹ befinder sig i underverdenen, og hvori de døde syndere, efter at være blevet dømt af Yama, hænges med hovedet nedad, inden de ligesom glødende trækul falder det sidste stykke ned i et af de mange helveder.³⁰ Denne association kunne så at sige styrke fornemmelsen af helvedets umiddelbare nærvær.

Det, som imidlertid er centralt i denne sammenhæng, er, at forfædrene i vores fortællingsmotiv ikke er på vej fra himmelen eller forfædreverdenen og ned i helvede som følge af, at den *karman*, som de sparede sammen i deres tidligere eksistens, er ved at være brugt op, men derimod som følge af en andens, nemlig en efterlevende slægtning, forsømmelser, både med hensyn til at føre slægten videre og med hensyn til at sørge for de nødvendige forfædreofre.

Herved kommer vores fortællingsmotiv til at stå i modsætning til den for hinduismen normalt grundlæggende teori om *karman* og *samsāra*, ifølge hvilken individet til stadighed er underkastet genfødsel (*punarjanman*) i stadigt skiftende legemer, som følge af sin egen adfærd og sine egne handlinger, og ifølge hvilken himmelen og forfædreverdenen nærmest er at opfatte som en slags mellemtilstand, hvor den afdøde nyder frugterne af sine tidligere handlinger, indtil disse er brugt op, og han atter fødes i denne handlingens verden.

Desværre er vi ikke her i stand til at gå nærmere ind på, hvilke konsekvenser der kan drages af dette såkaldte eskatologiske paradoks,³¹ men må nøjes med at konkludere, at der, foruden de ovenfor anførte modsætninger, tilsyneladende også i hinduismen eksisterer to sæt af eskatologiske forestillinger, som ligeledes indgår på hver sin side af det opstillede strukturelle modsætningsforhold, nemlig på den ene side et sæt gamle, vediske forestillinger og på den anden side de senere teorier om *karman* og *samsāra*. At disse to forestillingssæt ikke lever isoleret fra hverandre fremgår endvidere af det ovenfor fremhævede kompromis imellem vores fortællingsmotivs to hovedmodsætninger, asketen og forfædrene, eftersom forfædrene anerkender asketens ønske om frigørelse (*mokṣa*), når blot det realiseres, efter at deres krav om efterkommere er blevet opfyldt.

Hvis man skal svare på, hvad årsagen, til at disse gamle, vediske forestillinger så stædigt har overlevet, kan være, så må svaret blive, at de, således som det med al tydelighed fremgår af vores fortællingsmotiv, har overlevet, fordi de har været tæt knyttet til forfædrekulten, til *śrāddha*'erne, og dermed til fore-

stillingerne om slægtens enhed og slægtens kontinuitet; de udfylder således en social funktion og kan ikke lige med et udrydtes ved hjælp af en ny, mere filosofisk og individuel eskatologi.

Konklusion

Hvis vi skal sammenfatte de vigtigste af resultaterne af vores beskæftigelse med fortællingsmotivet om asketen og forfædrene, så kunne vi sige, at dette motiv har bidraget til at uddybe forståelsen af det strukturelle modsætningsforhold, som først og fremmest er blevet fremdraget af franskmanden L. Dumont, nemlig modsætningsforholdet imellem asketens og gruppens religion, idet det har tilføjet dette et vigtigt eskatologisk perspektiv, men først og fremmest, fordi dette motiv viser, at et af de forhold, der er drivende på, hvad vi her har kaldt de sociale idealers pol i modsætningsforholdet, ganske klart er slægten og dennes behov for kontinuitet, både her blandt de levende, hvilket sker ved hjælp af nye medlemmer, og i det hinsidige, hvilket sker ved hjælp af ofre.

Noter

1. Oprindeligt trykt i *Contributions to Indian Sociology* IV, 1960; her citeret efter den let reviderede udgave i Louis Dumont: *Religion, Politics and History in India*, Paris, the Hague, 1970.
2. Oxford, 1973; oplægget hertil er trykt under titlen: "Asceticism and Sexuality in the Mythology of Siva" i *History of Religions*, Vols. 8 and 9, 1969.
3. Se: J. Gabriel Campbell, *Saints and Householders. A study of Hindu ritual and myth among the Kangra Rajputs*, Kathmandu, 1976 (Bibliotheca Himalayica, Series III, Vol. 6).
4. Se: Patrick Olivelle, "The Interpretation of Renunciation by Orthodox Hinduism", *Journal of the Oriental Institute of Baroda*, Vol. 28, 1978.
5. Mig bekendt findes dette motiv i to versioner følgende steder i Mbh. (som i denne artikel overalt citeres efter den kritiske udgave, Poona, 1933-66) og purāṇa'erne: *Version 1*: Mbh. 1,13,9ff. og 1,41,1ff. (Jaratkāru-episoden); Mbh. 3,94,11ff. (Agastya-episoden) og *Brahmapu-*

- rāna* 34,58ff. (*Ānandāśrama Sanskrit Series* No. 28, Poona, 1895).
Version 2: (Ruci-episoden) *Mārkaṇḍeyapurāna* 95ff., (her citeret efter Jivānanda Vidyāsāgara's udgave, Calcutta 1879, det tilsvarende sted i Venkateshvara Press-udgaven, Bombay, ingen dato, findes i 92ff.) og *Garuḍapurāna* 1,88ff. (*Kashi Sanskrit Series* 165, Varānasi 1964).
6. Jeg citerer af pladshensyn efter den korte udgave af denne episode: Mbh. 1,13,9ff.
 7. 'Skabningens herre', vedisk skabergud, i den episke og purānisk litteratur synonym for Brahmā.
 8. Egentlig en betegnelse for en person, der ikke har nogen fast bopæl, d.v.s. en omvandrende asket; men her opfattet som et slægtsnavn.
 9. Det fremgår heraf, at forfædrene er direkte afhængige af de efterlevende. Hvori denne afhængighed består skal vi se nedenfor.
 10. D.v.s. himlen.
 11. Målet for hans askese er, som vi skal se nedenfor: *mokṣa*, d.v.s. frigørelse fra eksistensens kredsløb.
 12. For en beskrivelse af disse fire livsstadier se: *Manusmṛti* kap. 2-6 (udgave med Kullūka's kommentar, Bombay 1946; oversat af G. Bühler i *Sacred Books of the East*, Vol. 25, Oxford 1886).
 13. Denne versions tekst synes sine steder at være ret korrupt, idet der er ganske mange varianter imellem de tre udgaver heraf, som jeg har benyttet (se note 5). I denne oversættelse har jeg med få undtagelser, som vil fremgå af noterne, valgt at holde mig til Jivānanda Vidyāsāgara's udgave af *Mārkaṇḍeyapurāna*.
 14. Jeg har her foretrukket Bombay-udgavens (92,5) læsemåde: *Bhūtādyaṅ* fremfor Jivānanda Vidyāsāgara's ret uforståelige: *bhūyādyān*. Denne læsemåde underbygges i øvrigt af de allusioner, som der netop i denne kontekst er til det daglige *vaiśvadeva*- eller *pañcamahāyajña*-offer, hvori der også skal ofres til de levende væsner eller *bhūta*'er.
 15. Enten til himlen, *svarga*, eller, hvad der er mere sandsynligt i sammenhængen, til *mokṣa*.
 16. I stedet for tekstens *evaitkarma* bør man på dette sted læse *evaitakarma*, hvilket er i overensstemmelse både med Bombay-udgaven og versemålet. Jvf. også noten s. 528 i Pargiter's oversættelse (*Mārkaṇḍeyapurāna*, tr. by F. Eden Pargiter, Calcutta 1904).

Asketen og forfædrene

17. I stedet for Jivānanda Vidyāsāgara's *so'nte* har jeg foretrukket Bombay-udgavens *nāsau*, der giver en mere glidende og normal udtryksform.
18. Se eksempelvis Bhagavadgītā 4,12-23; 9,26-28 og 12,6-12.
19. For disse riter se eksempelvis *Manusmṛti* 3,69ff.
20. Hvilket her formodentlig betyder, at børnene skal være frugten af et lovformeligt ægteskab med en kvinde fra ens egen stand eller kaste.
21. D.v.s. en person, som har gennemgået den såkaldte *upanayana*- eller initiationsceremoni og således er blevet udstyret med den hellige snor, *yajñopavita*, som bæres over venstre skulder. I bredere forstand dækker dette udtryk således mandspersoner fra de tre øverste samfundsklasser, *varna*'er, som alle er berettigede til at gennemgå dette ritual, medens det dog oftest blot benyttes om en brahmin.
22. Jvf. Rangaswami Aiyangar's bemærkninger i introduktionen til Lakṣmīdhara's *Kṛtyakalpataru*, *Gṛhasthakāṇḍa*, p. 123ff., Baroda, 1944 (*Gaekwad's Oriental Series* No. 101).
23. For denne klassifikation se eksempelvis P.V. Kane: *History of Dharmasāstra*, Vol. IV, s. 373, Poona, 1953 (*Government Oriental Series*, Class B, No. 6).
24. Citeret efter Th. Aufrecht's udgave, Bonn 1879. Muligvis finder vi her i fortællingen om den barnløse Harisćandra, der udspørger vismanden Nārada om, hvad nytte man har af en søn, kimen til vores fortællingsmotiv. Således lægges der også her vægt på slægtens kontinuitet og gældsforpligtelsen over for forfædrene, idet Nārada fortæller, at en søn frelser sine forfædre fra helvede og giver dem udødelighed (*amṛtatva*), ligesom det at avle en søn direkte sammenlignes med og anbefales fremfor det at leve som asket.
25. For *śrāddha*'et et i den vediske litteratur se: W. Calnd: *Altindischer Ahnencult*, Leiden 1893, samt for purāṇa'ernes vedkommende: E. Sand, *Det indiske nymāne-śrāddha og dets transformationer, således som dette fremgår af śrāddhakalpaerne i de fem purāṅger: Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya-, Matsya-, Brahmāṇḍa- og Vāyupurāṇa*, upubliceret magisterkonferensspeciale, Københavns Universitet 1981, tillige med E. Sand: "Śrāddha: Det indiske forfædritual i purāṇa'erne", *Chaos, Dansk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 1, Kbh., dec. 1982.
26. Udgivet af A.A. Fühler, 3. udg. Poona 1930 (*Bombay Sanskrit and*

Prakrit Series No. 23).

27. Hvilket her vil sige himmelen eller forfædreverdenen.
28. Dette bekræftes således indirekte af det tidligere nævnte sted i *Aitareyabrāhmaṇa*, hvor det siges, at en søn frelser sine forfædre fra helvede og giver dem udødelighed, underforstået i himmelen.
29. Se Emil Abegg: *Der pretakalpa des Garuḍa-Purāna, Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*, Berlin og Leipzig 1921, p. 64, note 1.
30. Samme p. 68ff.
31. O'Flaherty har allerede i en artikel med titlen "Karma and Rebirth in the Vedas and Purānas" i Wendy Doniger O'Flaherty (ed.): *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley, Los Angeles and London, 1980, været inde på nogle af disse for *karman's* vedkommende.

Summary — This article draws attention to a narrative motive found in several places in the Mahābhārata and in the purānas concerning an ascetic who meets his ancestors. After surveying the theories of L. Dumont and W.D. O'Flaherty about the structural opposition found in Hinduism between the religion of the ascetics and the religion of the group or society, the author shows how the motive concerned fits into this opposition and adds to it some new eschatological perspectives. Furthermore, he proposes that this motive shows that one of the leading forces motivating the religion of the group is the idea of the family and lineage, as well as the need for their continuity, both here in this world, by producing new family members, and in the next world, by giving gifts and food for the ancestors.

Erik Reenberg Sand

Mag. art.

Institut for Religionshistorie

Københavns Universitet