

DET HELLIGE OG DET PROFANE

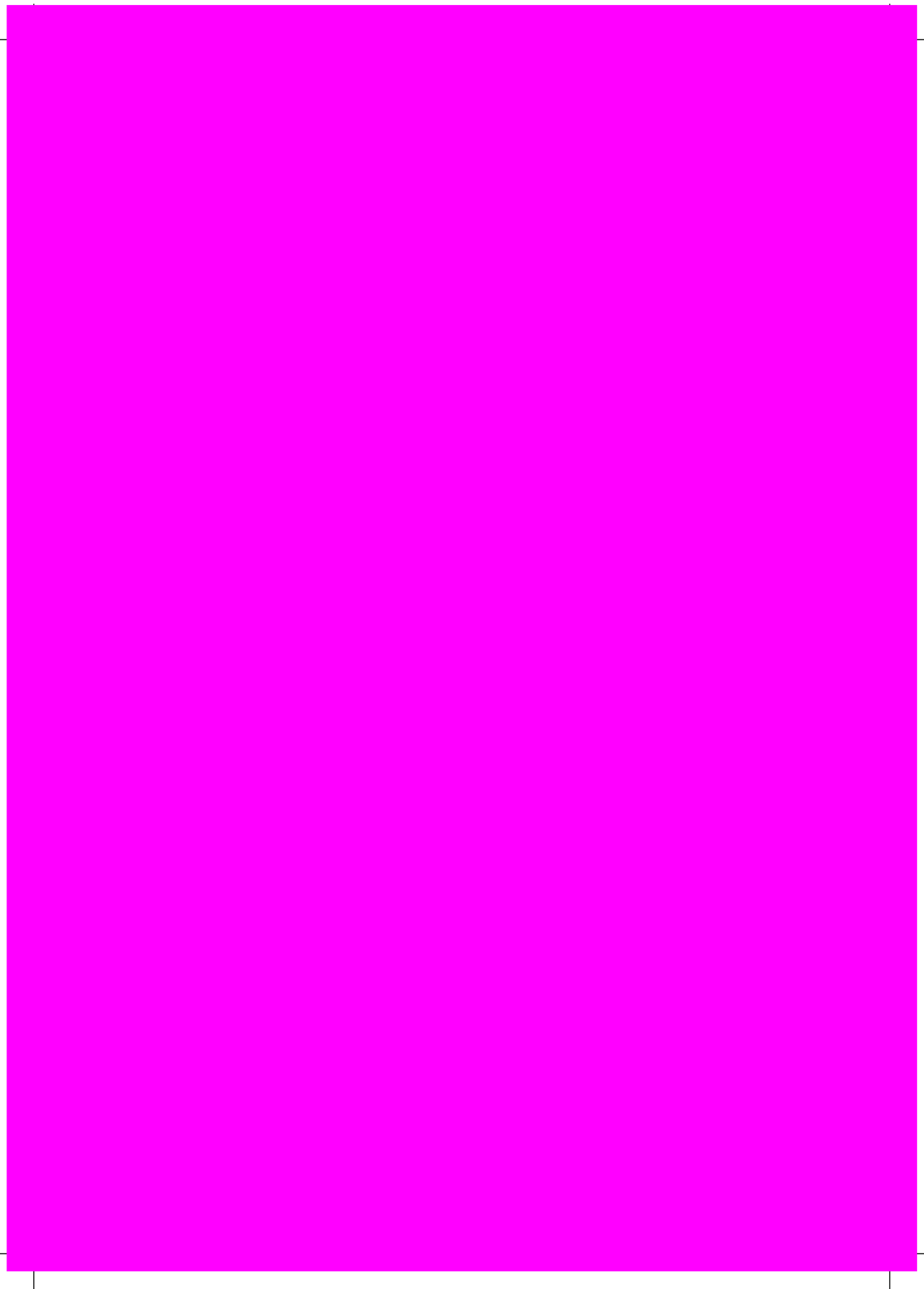
B O K K L U B B E N S K U L T U R B I B L I O T E K

Mircea Eliade

DET HELLIGE OG DET PROFANE
og andre skrifter

Oversatt av Trond Berg Eriksen, Øyunn Hestetun
og Einar Thomassen
Innledende essay av Einar Thomassen

De norske Bokklubbene 2003



INNHold

IX		Innledende essay
IX		DET HELLIGE OG DET PROFANE
IX		Forord til den franske utgaven
IX		INNLEDNING
		Når det hellige manifesterer seg
		To måter å være i verden på
		Det hellige og historien
IX		I. DET HELLIGE ROM OG HELLIGGJØRINGEN AV VERDEN
		Det homogene rom og hierofani
		Teofanier og tegn
		Kaos og kosmos
		Innvielse av et sted som gjentakelse av kosmogonien
		«Verdens midtpunkt»
		«Vår verden» ligger alltid i sentrum
		By – kosmos
		Om å overta skapelsen av verden
		Kosmogoni og byggeoffer
		Tempel, basilika, katedral
		Noen konklusjoner
IX		II. DEN HELLIGE TID OG MYTENE
		Profan varighet og hellig tid
		Templum – tempus

Årlig gjentakelse av kosmogonien
Regenerasjon gjennom tilbakevending til urtiden
Høytid og høytidenes struktur
Om med jevne mellomrom å bli samtidig med gudene
Myten er det første forbildet
Mytene reaktualiseres
Hellig historie, historie, historisme

IX | **III. DEN HELLIGE NATUR OG KOSMISK RELIGION**

Himmelhellighet og himmelguder
Den fjerne gud
Den religiøse opplevelse av livet
Himmelsymbolene forblir
Vannets symbolikk
Dåpens historie som eksempel
Symbolenes universalitet
Terra Mater
Humi positio: å legge barnet på jorden
Kvinne, jord og fruktbarhet
Det kosmiske tre og vegetasjonskult
Avsakralisering av naturen
Andre kosmiske hierofanier

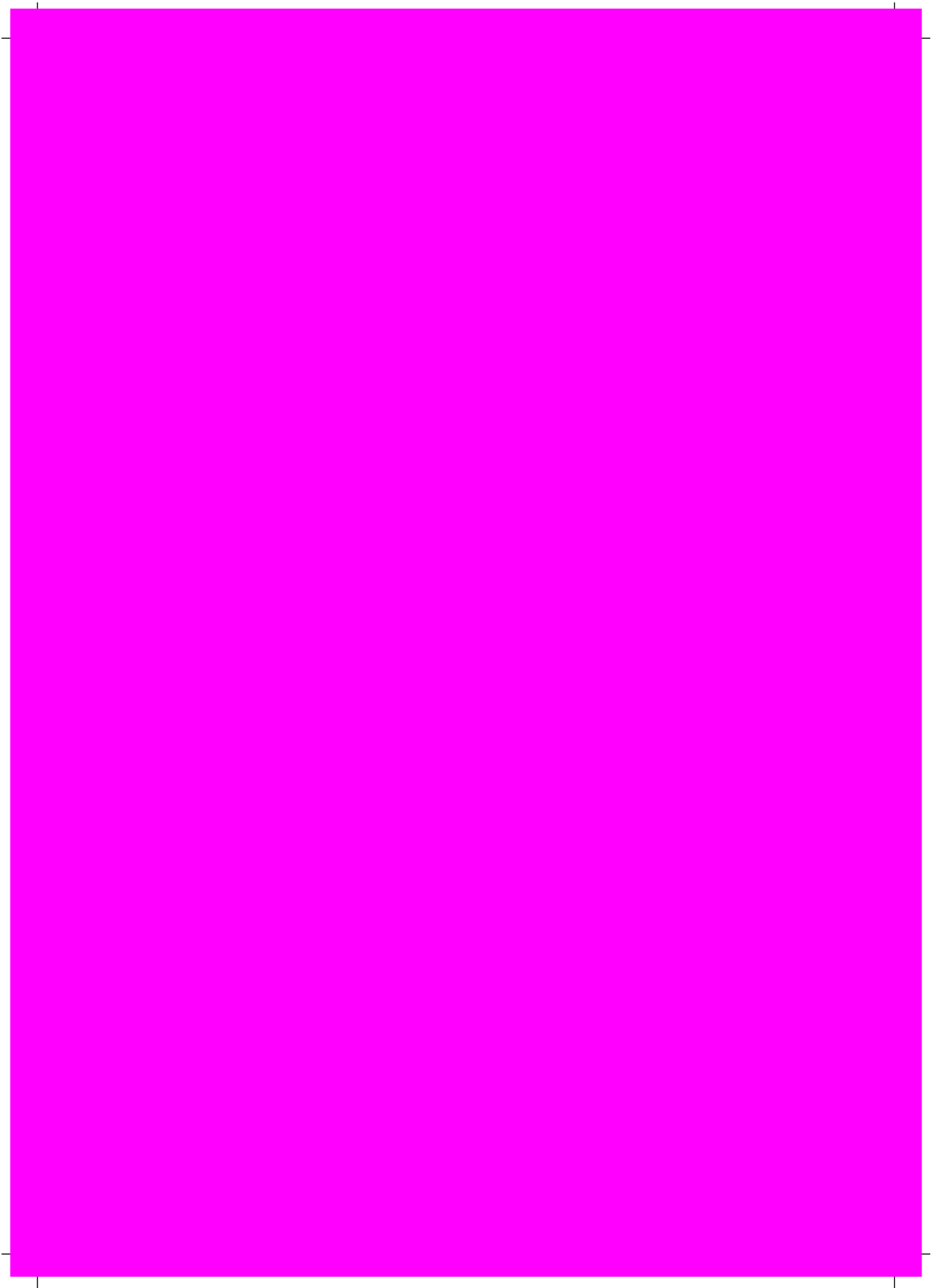
IX | **IV. MENNESKETS EKSISTENS OG DET HELLIGGJORTE LIV**

«Verdensåpen» eksistens
Helliggjøring av Livet
Kropp – hus – kosmos
Å gå gjennom den trange port
Overgangsriter
Initiasjonens fenomenologi
Mannsforbund og hemmelige kvinnesamfunn
Død og initiasjon

«Annen fødsel» og åndelig gjenfødelse
Hellig og profant i den moderne verden

IX | **Utvalgte tekster**

Metodologiske bemerkninger om studiet av religiøse symboler
Mørkets symbolikk i arkaiske religioner
Mefistofeles og det androgyne, eller helhetens mysterium
Mytens aspekter
En ny humanisme



Mircea Eliade – en problematisk klassiker

Mircea Eliade 1907–86

DA DEN RUMENSKE skribenten og religionsforskeren Mircea Eliade i 1956 ble bedt av det tyske Rowohlt-forlaget om å skrive en kortfattet innføring i religionsvitenskapen, hadde han alt bak seg en rekke betydelige publikasjoner. *Det hellige og det profane* er en sammenfatning av disse tidligere arbeidene. Det er ikke det ene skjellsettende verk som presenterer en ny teori i vitenskapen, slik tilfellet er med mange av de andre bøkene som inngår i Kulturbiblioteket. Den store betydningen *Det hellige og det profane* fikk, ligger snarere i at den ble en vellykket popularisering av det Eliade tidligere hadde skrevet i mer vanskelig tilgjengelige arbeider – fremfor alt i sin *Traité d'histoire des religions*, men til en viss grad også i sine store verker om yoga og sjamanisme, og i *Le Mythe de l'éternel retour*. *Det hellige og det profane* er altså et bestillingsverk, og ikke en bok som forfatteren selv hadde planlagt å skrive. Når boken likevel ble en suksess, beror det utvilsomt på at den ble skrevet på det lykkelige tidspunkt i en vitenskapelig forfatters liv da han etter mange spesialiserte arbeider var både moden og motivert for å fremlegge sine kunnskaper i en forenklet form for et større publikum.

For øvrig ble *Det hellige og det profane* skrevet på en tid som markerte et vendepunkt i Mircea Eliades liv. I 1956 dro han for første gang til USA, invitert til å gjesteforelese ved universitetet i Chicago. Der gjorde han et så sterkt inntrykk at han ble kalt til et fast profesorat og til styrer for et religionshistorisk institutt ved Chicago Divi-

nity School. Her kom han til å bli værende de siste tretti årene av sitt liv, og der skulle han utøve en grunnleggende, men også stadig mer kontroversiell, innflytelse på religionsvitenskapens utvikling i Nord-Amerika.

Eliades faglige så vel som personlige livsløp deler seg slik i to, i en europeisk og en amerikansk periode. Han ble født i Bucuresti i 1907; faren var offiser. Allerede som gymnasiast markerer Eliade seg som skribent, med tidsskriftartikler om de forskjelligste emner – fra entomologi og botanikk til litteratur, reisebeskrivelser, alkymi og østlige religioner. Han er en bråmoden intellektuell som ønsker å la sin stemme høres på den offentlige arena. Når han blir student i 1925, har han alt hundre artikler bak seg. Han er allerede kjent og blir snart en lederskikkelse i intellektuelle studentkretser. Eliades karismatiske personlighet er for øvrig et trekk som også bidrar til å forklare hans sterke innflytelse senere – helt frem til hans siste Chicago-studenter, som forble bemerkelsesverdig lojale mot Eliade på tross av at de ofte kom til å distansere seg fra mange av hans ideer.

På universitetet i Bucuresti studerer Eliade filosofi og tar lisensiatgraden på en avhandling om renessansefilosofene Marsilio Ficino og Giordano Bruno. Samtidig blir interessen for indisk filosofi stadig sterkere, og i 1928 reiser han til India. Der blir han i tre år, mens han fordyper seg i sanskrit og studerer klassiske tekster med indiske lærere. Interessen retter seg fremfor alt mot yoga-tradisjonen. Eliade lar seg innvie i praktisk yoga, og går også i gang med en doktoravhandling om yoga-teknikkens historie.

I 1933 tar Eliade doktorgraden på sin yoga-avhandling i Bucuresti. Tre år senere utgis dette hans første store vitenskapelige arbeid i Paris, under tittelen *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne*. Eliade har i disse årene en assistentstilling i filosofi ved universitetet i Bucuresti. Men samtidig utfolder han en intens skribentvirk-

somhet, og utgir flere romaner, så vel som artikler og essays. En av romanene, *Maitreyi*, prisbelønnes. Eliade befester sin stilling som en ledende litterær personlighet i Romania.

I 1940 går Eliade inn i diplomatiet og tjenestegjør som kulturattasjé ved den rumenske ambassaden i London og siden i Lisboa. Når krigen er over, og kommunistene har kommet til makten i Romania, kan ikke Eliade vende tilbake til hjemlandet. Politisk sett stod Eliade, i alle fall på denne tiden, temmelig langt til høyre. I stedet etablerer han seg i Paris. I årene som følger er det at han for alvor blir internasjonalt kjent som religionshistoriker. Noen fast undervisningsstilling har han ikke, men han holder seminarer på *École pratique des Hautes Études* ved Sorbonne, og deltar på internasjonale konferanser. I disse årene utgir han også sine viktigste bøker: *Traité d'histoire des religions* (1949), *Le Mythe de l'éternel retour* (1949), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), *Images et symboles* (1952), en sterkt omarbeidet versjon av yoga-boken (*Le Yoga: Immortalité et liberté*, 1954) og en bok om alkymiens symbolikk og ideologi, *Forgerons et alchimistes* (1956). Han omgås med en rekke av datidens religionsforskere og andre intellektuelle – Georges Dumézil, Henry Corbin, Jean Daniélou, Gaston Bachelard, Georges Bataille, Ernst Jünger – og deltar på de berømte Eranos-symposiene i Ascona i Sveits, der han bl.a. møter C.G. Jung og G. van der Leeuw.

I 1956 begynner så hans amerikanske periode med invitasjonen til å holde de såkalte *Haskell lectures* ved universitetet i Chicago. Disse forelesningene tar for seg initiasjonsritualene og deres symbolikk, og kommer til å danne grunnlaget for boken *Birth and Rebirth* (1958; senere utgitt på nytt under tittelen *Rites and Symbols of Initiation*). Som professor i Chicago blir Eliade en forgrunnsskikkelse i etableringen av religionsvitenskap som universitetsfag i USA. Som han selv gjerne oppsummerte det mange år senere: Da han kom til USA, fantes det tre lærestoler i faget i hele landet; da han gikk av

med pensjon tjue år senere, var tallet tretti – og halvdelen av dem var besatt av hans egne tidligere studenter.

Det er vanskelig å overvurdere den betydning Eliade kom til å få for fremveksten av religionsvitenskap som et selvstendig universitetsfag. Han snakket om religion på en måte som gjorde det klart at en her står overfor et fenomen som utgjør et eget og sammenhengende studiefelt i humanistisk vitenskap, et emne som ikke kan overlates til teologene med deres dogmatikk og særinteresser, men heller ikke til sosiologene, sosialantropologene eller psykologene, som alle helst ser religion som uttrykk for noe *annet* – sosial struktur eller mekanismer i personligheten. Ikke minst i USA på 1960- og 70-tallet fortonte dette seg som et frigjørende budskap. *Det hellige og det profane* ble grunnboken i utallige innføringskurs i nyopprettede religionsvitenskapelige studieprogrammer. Også her hjemme, og i Europa for øvrig, fikk Eliade posisjonen som religionsvitenskapens fremste teoretiker på denne tiden. Flere nye bøker kom også fra hans hånd i disse årene: den omfattende kildesamlingen *From Primitives to Zen*, og fremfor alt hans siste hovedverk, *A History of Religious Ideas*. Dette siste, en storslått religionshistorie, var planlagt i fire bind, men Eliade ble tvunget til å oppgi prosjektet midt i det tredje bindet, i 1985, sterkt svekket av sykdom og stadig dårligere syn.

Det varte likevel ikke lenge før motforestillingene begynte å melde seg. Den økende teoretiske bevisstheten på 70- og 80-tallet, innen religionsvitenskapen som i humanistiske fag ellers, brakte med seg et voksende ubehag ved Eliades tenkning og skrivemåte. Der man før opplevde inspirerende nye perspektiver, insiterende formuleringer og spennende fortolkninger, så man nå kun masser av dårlig begrunnede påstander, fremført i et forkynnende og grumsete språk. Beundringen ble avløst av hoderystende avvisning.

I dag ser vi klarere at Eliade, som på grunn av omstendigheter av

tid og sted kom til å ha en grunnleggende innflytelse på utviklingen av moderne religionsvitenskap, snarere representerer avslutningen på en epoke. Eliade står i forlengelsen av religionsvitenskapen fra tiden omkring forrige århundreskifte. Det er den tidens etnografi han bygger på – Spencers og Gillens Australia-studier, Mannhardts *Wald- und Feldkulte*, osv. James Frazer og hans *Golden Bough* står han i en stadig dialog med. Evolusjonismen ligger som et uproblematisk bakteppe for Eliades tenkning – selv om kontrasten mellom det «primitive» og «det moderne menneske» for hans del som regel kommer ut til det førstnevntes fordel. Videre merker man også innflytelsen fra filosofiske strømninger som gjorde seg gjeldende i Eliades ungdom – sjargongen om «væren» fra eksistensfilosofien, for eksempel, eller den marxistiske «historismen» som det er så maktpåliggende for ham å ta avstand fra. Og endelig, blandet inn i alt dette finnes det også et element av fascinasjon for det esoteriske – alkymi, hermetisme, faustisk romantikk og gotikk, ispedd en dash mystisk rumensk folketro.

For dagens religionsvitenskap blir dette fort ufordøyelig kost. Man finner at Eliade bygger på foreldet etnografi, en etnografi som selv var styrt av foreldete fortolkningsmønstre – vegetasjonens årlige fornyelse, «fruktbarhetskult», etc. Hans filosofiske anliggender er både uklare og uaktuelle – hva mener han egentlig med «væren», eller «det virkelige»? Han idealiserer, generaliserer og skjematiserer på en i dag utillatelig måte, ved å snakke om «*det primitive menneske*», og motsatt, «*det moderne menneske*». (At ordet «primitiv» selv for lengst er utdatert, er for så vidt et mindre problem.) Like idealiserende snakker han om «*det religiøse menneske*» (eller *homo religiosus*), som om det var en entydig størrelse, hevet over tid og sted. (Og hvor blir det av den religiøse *kvinnen*, innvendes det dessuten i dag.) Også begrepet «*det hellige*» er en tingliggjørende talemåte som moderne religionshistorikere helst unngår – om

adjektivet «hellig» vel fremdeles er gangbart nok, representerer det substantiverte uttrykket en retorisk mystifikasjon.

At Eliades sammenlignende metode setter side om side ulikt historisk og etnografisk materiale uten hensyn til forskjeller og kontekst, har vært en annen vanlig innvending. Dette er imidlertid en type kritikk som usvikelig rettes mot alle forsøk på krysskulturell sammenligning, og ikke berører substansen i Eliades metode. Da er det større grunn til å kritisere Eliade for at han ikke sjelden henter sine eksempler fra heller marginale kilder og fenomener innenfor de enkelte religioner – kuriositeter som ikke nødvendigvis er representative eller typiske for den religionen der de forekommer. Det innebærer at teorien blir viktigere enn empirien, og at utplukkede enkeltdata som kan illustrere teorien, tillegges større betydning enn det som utgjør normaliteten i en gitt religions praksis og forestillingsverden.

En siste, alvorlig kritikk mot Eliade som skal nevnes her, er mangelen på enhver politisk og sosial dimensjon i hans fortolkninger av religiøse symboler. Rett nok insisterer han på at religion aldri kan reduseres til politikk og sosiale funksjoner, men fortolkningene blir fort tilslørende når det aldri tas hensyn til at religiøse symboler også svært ofte handler om politisk makt. De årlige fornyelsesritualene han så entusiastisk beskriver, handler ikke bare om en lengsel etter med jevne mellomrom å gjenoppleve «det virkelige», men også om å bekrefte og konsolidere en sosial orden med alle dens maktrelasjoner. Etableringen av et «midtpunkt» er ikke bare et uttrykk for et eksistensielt orienteringsbehov, men skaper også et etnosentrisk hierarki mellom «vår sivilisasjon» og «de andre». Det hellige midtpunkt er som regel dessuten et symbol på kongemakt: Herskeren bygger sitt palass – ofte vegg i vegg med rikets sentralhelligdom – som midtpunktet i rikets hovedstad, og symboliserer dermed sin overlegne posisjon som maktinnehaver med potensielt

kosmisk myndighet og utstrålingskraft. Likeledes er mange viktige «hierofanier» – himmelen og solen, for eksempel – som regel nær knyttet til kongemaktens symbolikk. Dette politiske innholdet i de religiøse symbolene og ritualene er så godt som helt fraværende i Eliades analyser, som i stedet beveger seg i «det religiøse menneskets» tidløse og apolitiske sfære. Ikke minst dette er en grunn til at dagens religionshistorikere opplever ham som passé.

En slik dom er likevel både forhastet og urimelig. Om vi skreller bort den ofte tydelig tidsbestemte språktonen, og lar være å bry oss om den idealiserende påkallelsen av «det religiøse mennesket», eller sjablonmotsetningen mellom primitive/arkaiske og moderne mennesker og lignende, fremstår *Det hellige og det profane* i dag fremdeles som en bok fylt av grunnleggende religionsvitenskapelige innsikter. Eliade var ikke bare en umåtelig kunnskapsrik religionshistoriker, men hadde også en enestående evne til å forstå den religiøse tenkningens logikk slik den uttrykker seg gjennom symboler, myter og ritualer. Dagens religionsvitenskap står på skuldrene til Eliade, som utvilsomt må regnes som fagets fremste klassiker. Når denne innledningen i det følgende kommer til å legge vekt på de problematiske sidene ved Eliades tenkning, skal kritikken derfor ikke oppfattes som en avskrivning av Eliades bidrag til faget, men snarere som et vitnesbyrd om at religionsvitenskapen som teoretisk disiplin i dag står i en stadig dialog med Eliades innspill til en helhetsforståelse av religion som et menneskelig fenomen. Som andre klassikere innen vitenskapen har også Eliade den egenskapen at han er interessant ikke bare når han har rett, men i like høy grad når han utfordrer til kritikk.

Det hellige

Utgangspunktet for Eliades innføring i religionsvitenskapen er begrepet om «det hellige». Dette er utgangspunktet fordi det definerer religionsvitenskapens særlige studieobjekt – ikke «Gud» som i teologien, eller «samfunnet» som i sosiologien. En forestilling om, og en opplevelse av, at noe er «hellig», er det som kjennetegner all «religion». Det er noe alle religioner har felles, og det som skiller religion fra alt som ikke er det. Opplevelsen av hellighet har der nesten en bestemt struktur, som Eliade beskriver i dens mest grunnleggende former ved hjelp av kategoriene rom og tid – det hellige rommet (helligstedet) og den hellige tiden (høytiden). Dermed viser han at opplevelsen av hellighet er noe som kan gjøres til gjenstand for en teoretisk analyse, og slik være objekt for en egen vitenskap.

Eliade var ikke den første som brukte begrepet «det hellige» i faglig sammenheng. To eldre teoretikere peker seg her ut. Den ene er Émile Durkheim, som i *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) gjorde skillet mellom hellig og profant til utgangspunktet for en sosiologisk teori om religionen. For ham er hellighet en egenskap som samfunnet tillegger visse forestillinger, handlinger og gjenstander som symboliserer det som går ut over individets snevre egeninteresser. «Det hellige» er et sosialt fenomen, som dels gir opphav til forbud, som for eksempel tabuer, og dels uttrykker tilslutning til felles, overordnede og absolutte verdier. Den religiøse forestillingen om hellighet er en nødvendig betingelse for at et samfunn skal fungere, og er til syvende og sist ikke noe annet enn et uttrykk for samfunnet selv som et moralsk fellesskap som forener et visst antall mennesker og avgrenser det fra andre.

Den andre klassiske teorien om det hellige ble fremsatt av Rudolf Otto, i *Das Heilige* (1917). Her er det samfunnsmessige aspektet helt fraværende; det hellige er opplevelse og følelse, en irrasjonell erfa-

ring som finner sted i møtet med noe som er større enn en selv. Det er møtet med «det helt annerledesartede» (*das Ganz andere*), et mysterium som både inngir skrekk (*mysterium tremendum*) og er uimotståelig tiltrekkende (*mysterium fascinans*) på én og samme tid. Mens Durkheim tolket det hellige som en sosial kategori, plasserte Otto det altså helt og holdent i individets psyke.

Eliade kjenner naturligvis godt begge to. Men i sin egen analyse følger han ikke egentlig noen av dem. Durkheim har han åpenbart liten sans for. Han henviser ytterst sjelden til ham og ser ham utvilsomt som en representant for den type sosiologiske reduksjonisme han så ofte advarer mot: Religion skal ikke forklares ut fra noe annet enn seg selv, den må forstås «på sitt eget referanseplan». Men Eliades begrep om det hellige er heller ikke det samme som Ottos, selv om han har langt mer til overs for ham enn for Durkheim og ofte gjør bruk av Ottos begreper og uttrykk. Eliade er ikke primært interessert i psykologi, eller i religionens følelsesmessige kvaliteter. Hans begrep om det hellige er ingen følelse i mennesket, for følelseslivet er bare en liten del av mennesket. Snarere er «det hellige» en helhetlig, eksistensiell orientering, som ytrer seg som tenkning, trosforestillinger, symboler og handlinger, og langt fra bare som emosjoner og affekter. Det er det religiøse symbolspråket og dets logikk Eliade er ute etter, slik dette uttrykker en allmennmenneskelig orientering i verden, og ikke den religiøse erfaringens subjektive psykologi.

Det hellige er en realitet, mener Eliade. Men hva slags eksistens har det? Her er det lett å misforstå (og Eliade har vel ikke helt forstått seg selv heller). Det som synes klart, er at for Eliade er «det hellige» ikke noe som eksisterer «objektivt», noe som finnes i den ytre verden. For det religiøse mennesket er det riktignok slik at helighet knyttes til ulike ting og personer (synlige og usynlige) som finnes i verden og som der skiller seg fra sine profane omgivelser.

Men det begrepet om det hellige som vitenskapsmannen Eliade arbeider med, refererer ikke til noe som har denne type empirisk eller ytre eksistens. Eliade mener ikke at det hellige eksisterer på samme måte som en troende tror at en gud eksisterer, like lite som han mener at visse naturfenomener eller gjenstander som tilskrives hellighet i en religion faktisk *er* hellige. Det hellige eksisterer for Eliade bare som en forestilling og et særlig atferdsmønster hos mennesker.

Men på den andre siden er det hellige heller ikke et rent subjektivt fenomen, en følelse eller en formening som bare forekommer blant et tilfeldig antall mennesker. Det å si at noe er hellig, er ikke bare en subjektiv påstand, men uttrykker en allmennmenneskelig erfaring. Det betyr at Eliade tillegger «det hellige» – eller mer presist *erfaringen* av hellighet – en ontologisk status som kan sammenlignes med Kants og Husserls transcendentale universalier, eller med Heideggers eksistensialer. Det dreier seg med andre ord om noe som verken er et empirisk eller et psykologisk fenomen, men en konstituerende instans i menneskesinnet som utgjør en forutgående betingelse for erfaringen av verden og derfor er mer fundamental enn både spesifikk empirisk kunnskap og den individuelle psykologi.

Dessverre er det et faktum at Eliade aldri brydde seg om å gi noen erkjennelsesteoretisk begrunnelse for den status han i praksis tillegger «det hellige» som en transcendental kategori av apriorisk karakter. Tvert imot argumenterer han empirisk, og ikke filosofisk, for denne status, ved å legge frem et antall eksempler fra religionshistorien. Metodologisk er dette inkonsekvent, for man kan ikke begrunne transcendental universalitet ved hjelp av kontingente empiriske belegg. Denne sammenblandingen av det filosofiske a priori med historiens empiri fører videre til en indre motsigelse i det begrepet om «det religiøse mennesket» (*homo religiosus*) som

Eliade så flittig benytter seg av. For på den ene siden må dette begrepet tolkes som en ideell størrelse, et teoretisk konstrukt som skal kunne brukes til å kaste lys over religiøs tenkning og adferd i alminnelighet. På den andre siden lokaliserer han det til en bestemt fase av menneskets historie, nemlig i de «primitive» og/eller «arkaiske» samfunn. Det religiøse mennesket er i praksis ensbetydende med det primitive mennesket. Motsigelsen blir ikke minst påfallende når han beskriver «det moderne mennesket» og dets religion: Eliade hevder at det moderne mennesket har «glemt» det hellige, men samtidig sier han at det hellige viser seg på utallige måter også i det moderne menneskets adferd, uten at vi er oss det bevisst. Eliade er her ambivalent. «Det hellige» og «det religiøse mennesket» skal på den ene siden være universelt gyldige som ontologiske kategorier, på den andre siden er deres gyldighet begrenset til en viss epoke i menneskets utviklingshistorie. Eliade forsøker å si begge disse tingene på én og samme tid.

Selve begrepet «religion» viser hos Eliade den samme ambivalens. Det religiøse menneskets måte å forholde seg til verden på, kommer til uttrykk dels gjennom at det helliggjør rommet og tiden, ved å innrette hellige steder og hellige tider som etablerer midtpunkter og struktur i det som ellers ville være en uendelig utstrekning. Dels uttrykker religionen seg også gjennom en rekke symboler som utnytter potensielle betydningsinnhold som menneskets analogiskapende fantasi kan finne i den naturlige omverden: himmelen, solen og andre himmellegemer, vann, trær, osv. Religionen uttrykker seg videre gjennom myter, det vil si fortellinger om grunnleggende hendelser som fant sted en gang i fortiden, og som har forbildlig karakter og feires den dag i dag. Og endelig viser religionen seg i ritualer – enten kollektive fester som feires regelmessig, eller overgangsritualer som forvandler et individ fra å være én slags person til en annen. Imidlertid er det lett å se at alle disse religionens

uttrykksformer også forekommer i varianter som vi i dag gjerne oppfatter som «sekulære». Den romlige sentrumssymbolikken kan manifestere seg i en byarkitektur som ikke nødvendigvis oppfattes som sakral i religiøs forstand. Det finnes høytider og overgangsritualer som mangler et uttalt religiøst innhold. Det samme kan sies om fortellinger, som for eksempel kan handle om avgjørende begivenheter i en nasjons historie og slik fungere på samme måte som religionens myter om de skapende bedrifter i urtiden. Og naturfenomenenes symbolpotensiale har på sin side en sekulær anvendelse i diktning, kunst eller rett og slett i dagliglivets retorikk.

Hele repertoaret av det helliges uttrykksformer har dermed anvendelsesmuligheter som går langt ut over det vi oppfatter som religion i egentlig forstand, det vil si som noe som har med guder eller overnaturlige vesener og hendelser å gjøre. Dette faktum kan muligens gi grunnlag for å anta, på enten filosofisk eller evolusjonsteoretisk grunnlag, at det her må dreie seg om universelle strukturer i menneskets adferd, og dermed at «det hellige» selv er universelt, såfremt det defineres i kraft av disse strukturene som det manifesterer seg gjennom. Men samtidig hevder Eliade at det bare er når disse strukturene har en *bestemt*, og altså ikke universell, type *innhold* at vi kan snakke om et *sant* uttrykk for en erfaring av det hellige, det vi si om religion. Om denne type innhold, altså en referanse til overnaturlige vesener og hendelser, ikke er til stede, dreier det seg for Eliade om en degenerert fornemmelse av denne erfaring, om pseudoreligion.

I grunnen er det ganske påfallende at de symboluttrykk for erfaringen av det hellige som Eliade velger å beskrive, er slike som også kan opptre i sammenhenger hvor det ikke foreligger noen eksplisitt referanse til religion i vanlig betydning. Eliade tematiserer derimot ikke i sin fremstilling den slags religiøse fenomener hvor forestillinger om guder og overnaturlige vesener *nødvendigvis* må være til

stede. Ikke bare lar han være å diskutere forestillingen om guddommelige vesener som sådan, men heller ikke de former for religiøs adferd som innebærer en forestilt kommunikasjon med slike vesener har fått plass i hans generelle oversikt over religionens fenomener: Sentrale emner som bønn og offer glimrer med sitt fravær. Grunnen til dette er formodentlig at disse emnene er så tydelig spesifikt religiøse at de ikke lett lar seg innordne i en teori som ønsker å beskrive den religiøse adferd som noe *universelt*.

Eliades beskrivelse av det hellige og dets strukturer henger derfor i en uavklart spenning mellom filosofisk-antropologisk universalitet på den ene siden, og spesifikt religiøse trosforestillinger på den annen. Eliade kan i så måte anklages for en viss begrepsimperialisme, fordi han slår opp et allmenngyldig perspektiv på menneskelig adferd for så i neste omgang å identifisere dette perspektivet med en bestemt type innhold. Når så det bestemte innholdet mangler, kan dette bare forklares ved at man står overfor ikke-autentiske, eller tilslørte, varianter av det. Dermed blir Eliade selv skyldig i en form for reduksjonisme, men med motsatt fortegn av den han beskylder andre for. I stedet for å redusere religion til sosiale funksjoner (Durkheim) eller økonomiske mekanismer (Marx), postulerer Eliade at menneskets erfaring av det hellige danner grunnlaget for all menneskelig adferd, en erfaring som uttrykker seg i sin reneste form hos det primitive menneske, som har evnen til å leve hele sitt liv i et helliggjort kosmos.

Hellig rom og hellig tid

Denne kritikken er likevel ikke til hinder for å erkjenne at Eliade gir innsiktsfulle og fruktbare analyser av strukturer som regelmessig opptrer i religionenes forestillingsverden. Hans beskrivelser av den religiøse organiseringen av rom og tid er eksempler på dette.

«Det hellige stedet» er et grunnfenomen for religionsvitenskapen, og det er et faktum at helligsteder og helligdommer regelmessig aktiverer en symbolikk knyttet til «midtpunktet». En trenger bare tenke på Jerusalem, Mekka og Roma, og helligdommene der, for å innse hvor grunnleggende en slik symbolikk kan være innen en religion. Det samme symbolspråket kan knytte seg til hellige fjell i mange religioner, eller til helligdommer bygd med menneskenes egne hender. Denne sentrumssymbolikken har både en horisontal dimensjon, der helligstedet representerer et midtpunkt (*axis mundi*) i det todimensjonale rommets utstrekning, og en vertikal dimensjon, der helligdommen åpner en forbindelse oppover til «himmelen», og iblant også nedover til underverdenen. Samtidig kan en helligdom også være et bilde av kosmos som helhet (*imago mundi*), der veggene symboliserer de fire himmelretningene, mens for eksempel en kuppelform avbilder kosmos som en sluttet totalitet. Alt dette er gode analyser, om enn ikke fullstendige, fordi de overser det faktum at denne symbolikken, som før nevnt, også alltid inneholder en politisk ideologi.

Like grunnleggende er den hellige tiden. Alle religioner har helligdager og høytider. På samme måte som hellige steder markeres i rommet ved innhegninger som avgrenser dem fra deres profane omverden, skilles det i tidsforløpet mellom helligdager og hverdager. Helligdagene kommer regelmessig, som årlige høytider, men også med kortere (ukentlig, for eksempel) eller lengre (jubileer) intervaller. Et hovedmotiv i Eliades analyse av «høytiden» er at den på en måte trer ut av den vanlige, «løpende» tid, og hensetter oss i et tidløst øyeblikk. Alle høytidene befinner seg således i den samme «tid», som ikke er noen tid i vanlig forstand. At dette er en riktig observasjon, vet vi godt av egen erfaring: Julaften er alltid den samme julaften, både slik vi feirer den hjemme hos oss selv, og slik den høytideliggjøres i kirken, der Jesusbarnet hvert år blir født på

nytt, med hyrder på marken og engler i det høye. Liksom det hellige stedet åpner en forbindelse oppover, ut av denne verdens rom, åpner høytiden en kanal tilbake til et øyeblikk som befinner seg hinsides tidens forgjengelighet.

Nå hevder Eliade at dette tidløse øyeblikk som man i høytiden alltid vender tilbake til, i sin grunnleggende idé er selve skapelsen. Det er dette som er den prototypiske urtid, begynnelsestiden da de mest grunnleggende handlinger fant sted *in illo tempore*, («den gang da»). Dette er imidlertid en problematisk tese. Det er lett å se at blant alle de høytider som feires, enten vi tenker på våre egne eller på dem som finnes i andre religioner og kulturer, opptrer slett ikke skapelsen av verden alltid som et sentralt motiv. Endog nyttårsfesten, som Eliade særlig oppholder seg ved i denne forbindelse, tematiserer ofte ikke de myter og forestillinger som måtte finnes i kulturen om verdens skapelse. Det *kan* selvfølgelig forekomme, og da gjerne med stor effekt, som for eksempel i den jødiske liturgien for Rosj ha-sjaná, men universell er denne koblingen på ingen måte.

Eliade var på dette punktet særlig inspirert av teorier som var utbredt i første halvdel av 1900-tallet, om et rituell mønster man mente å finne overalt i det gamle Midtøsten, der nyttårsfesten var forbundet med en myte som fortalte om hvordan guden beseiret og drepte et urmonster og dermed skapte verden. Hvert nyttår ble denne myten påkalt, fremført, eller endog oppført dramatisk. Man mente å gjenfinne mønsteret blant annet i Det gamle testamente, men fremfor alt i nyttårsfesten i det gamle Mesopotamia. Nyere forskning har imidlertid vist at koblingen mellom nyttårsfesten og skapelsesmyten verken var så sterk eller inntok en så dominerende plass i Midtøstens gamle religioner som man før hadde antatt, og denne besnærende teorien er derfor nå blitt betydelig modifisert.

Generelt må man nok derfor si at Eliade overdriver betydningen

av mønsteret nyttårsfest-skapelsesmyte, som han faktisk betrakter som grunntypen for all kobling mellom en høytid og en mytisk fortelling. Det man kan holde fast på, er at det så godt som alltid finnes en kobling mellom en rituell høytid og en bestemt fortelling som forklarer hvorfor høytiden feires. Det er også slik at feiringen av høytiden som regel har et sterkt innslag av gjenopplevelse av de begivenhetene som skildres i den mytiske fortellingen, og endog av en rituell identifikasjon med fortellingens skikkelser som kan ha karakter av imiterende rollespill og lignende. Men dette mønsteret av kobling mellom høytid og myte er for generelt til at det lar seg sammenfatte av modellen nyttårsfest-skapelsesmyte. Det er heller ikke et mønster som er utelukkende religiøst, for vi finner det også i forbindelse med nasjonale høytider – for eksempel vår egen 17. mai-feiring, med dens tilbehør av fortellinger om 1814, frigjøringen, osv. – og endog i anledning private åremålsdager. I beste fall må «skapelsesmyte» i slike sammenhenger forstås svært bredt: Det dreier seg om grunnleggende øyeblikk i fortiden som har «skapt» den «verden», det vil si den tilværelse eller livsverden, vi nå lever i og som vi derfor kjenner grunn til å feire – hva enten det er et avgjørende øyeblikk i tilblivelsen av en religion, en begivenhet i historien til en nasjon, eller andre hendelser som oppleves som skjellsettende. Tolket slik beholder Eliades analyser sin gyldighet, men det forutsetter at «skapelsesmyte» og «den rituelle gjenskapelsen av verden med jevne mellomrom» forstås mer metaforisk enn bokstavelig: Alle jevnlig høytider og festdager har et vesentlig element av regelmessig *fornyelse* i seg, en fornyelse som tar form av en gjenopplevelse av en «mytisk» urbegivenhet og som kan tolkes både som et uttrykk for eksistensielle eller psykologiske behov og som en sosiologisk institusjon som bidrar til å vedlikeholde solidariteten i et samfunn. Dette betyr også at den typen opprinnelsesmyter vi her har nevnt, og de høytidene som reaktualiserer dem, ikke

kan regnes som degenererte eller forvrengte utgaver av ett rent og autentisk urmønster, det vil si av nyttårsfest-skapelsesmyte-scenariet, men snarere at dette siste selv bare er én variant av et mer allment mønster som består i den regelmessige rituelle reaktualiseringen av en opprinnelsesmyte.

Myte og rite

I religionsvitenskapen var det i første halvdel av 1900-tallet et utbredt synspunkt at myter og ritualer var nær forbundet med hverandre. Det ble blant annet diskutert hva som kom «først» – hvorvidt ritualer er en iscenesetting av en mytisk fortelling, eller myter tvert imot ble dannet for å forklare nedarvede rituelle handlinger som ble oppfattet som ubegripelige. I dag er det enighet om at denne «myte-rite-skolen» overdrev sammenhengen mellom myter og riter. Det finnes mange myter som ikke realiseres rituelt: Det gjelder ikke minst mange skapelsesmyter, som ofte synes mer å ha til hensikt å tilfredsstille kognitive forklaringsbehov enn å være tekster ment for rituell fremføring. De norrøne skapelsesmytene i *Voluspå* og *Gylfaginning* er eksempler på dette. Tilsvarende finnes det mange ritualer som ikke har noen viktig mytisk fortelling knyttet til seg – det islamske bønneritualet, for eksempel. På den annen side må det også erkjennes at koblingen mellom en myte og en rituell seremoni er en vanlig og svært effektiv mekanisme, som forsterker den virkningen myten og riten kan ha hver for seg.

Eliade står i tradisjonen fra myte-rite-skolen. Også for ham er det koblingen mellom myte og rite som står i fokus. Begrepene om reaktualisering, gjenopplevelse, gjenskapelse og fornying har til hensikt å beskrive denne koblingen, og gjennom disse begrepene får vi tilgang til mytens så vel som ritualenes natur. Det må imidlertid sies at både myter og ritualer kan ha mange aspekter og funksjoner som

ikke nødvendigvis forutsetter en slik kobling – kognitive, estetiske, ekspressive, pedagogiske, disiplinerende eller legitimerende funksjoner for eksempel – og at slike ting ikke tematiseres av Eliade. Fremstillingen av myter og riter blir derfor noe ensidig – en ensidighet som ikke blir mindre av at skapelsesmyten fremholdes som selve prototypen på myten, slik nyttårsfesten og initiasjonsritualet er prototypene på ritualer.

I ritualforskningen er det vanlig å skille ut to hovedtyper ritualer. Den ene er de regelmessig gjentatte høytider og ritualer, den andre er overgangsritualer som bringer et individ fra én tilstand eller status til en annen. De første har vi alt diskutert. Overgangsritualene omfatter både livssyklusritualer (fødsel, pubertet, ekteskap, død) og initiasjonsritualer (opptakelse i et mer eller mindre eksklusivt selskap). Heller ikke her dekker Eliades betraktninger hele spekteret av varianter. Han fokuserer på initiasjonsritualer, ikke minst slike som samtidig er pubertetsritualer (eller «modningsritualer», som vi i dag helst sier). Grunnen er at Eliade der gjenfinner skapelsestemaet: Innvielsen forestilles ofte som en død fulgt av gjenfødelse: Man vender tilbake til den formløse, mørke urmaterie – livmoren, Moder Jord, kaosmonsterets mage, osv. – for så å komme ut i lyset og bli født på nytt på samme måte som verden i sin tid steg frem fra urkaoset.

Dette er imidlertid bare ett perspektiv på overgangsritualer. Og selv om perspektivet er både interessant og stimulerende, er ikke symbolikken knyttet til død og gjenfødelse universelt til stede i overgangsritualer, og ikke engang i initiasjonsritualer. Mange ganger kan overgangen fra én status til en annen symboliseres gjennom for eksempel renselsesritualer, hårklipp og andre kroppslige markeringer, bytte av klær etc., heller enn gjennom symboler på død og gjenfødelse. Overgangsritualenes viktige sosiale betydningsinnhold forsvinner dessuten helt i Eliades eksistensielt orienterte tolkning.

Dette er ytterligere et eksempel på at Eliades overordnede tolkningsnøkler knyttet til tematikken kaos, skapelse og kosmos bestemmer både utvalget av eksempelmaterialet og fortolkningen av det, slik at generaliseringer som ikke er dekkende for mangfoldet i den religionshistoriske empirien privilegeres på en heller vilkårlig måte. Eliades behandling av overgangsritualer er derfor temmelig mangelfull om man sammenligner med de mer komplekse diskusjonene man kan finne i den klassiske faglitteraturen om emnet, som Arnold van Genneps *Rites de passage* og Victor Turners *The Ritual Process*.

Det bør likevel erkjennes at Eliade gjør innsiktsfulle observasjoner angående symbolenes betydning i ritualer. Rituelle handlinger er alltid symbolske i den forstand at de har tegnkarakter: De er noe mer enn rent individuelt motiverte handlinger og kroppslige funksjoner, de er realiseringer av generaliserte skjema som har overpersonlig karakter og er gjenkjennbare i den kultur de hører hjemme i. Når vi utfører et ritual, går vi derfor inn i en rolle som gjør oss til noe mer enn et tilfeldig individ; vi blir delaktige i noe objektivt gyldig, noe som er større enn oss selv. I artikkelen om «Mørkets symbolikk», som er med i denne boken, uttrykker Eliade dette slik:

Den som forstår et symbol, ikke bare «åpner» seg mot den objektive verden, men er på samme tid i stand til å tre ut av sin individuelle situasjon og å tilegne seg en forståelse av det universelle. Neofytten som er isolert i initiasjonshytten, han som betrakter en *t'ao-t'ieh*-maske og forstår hva den betyr, eller han som lytter til myten om Maui eller en fortelling om Jona, oppfatter intuitivt den felles struktur som forbinde hans egen individuelle «natt-tilværelse» med alle de andre. (...) Å «leve» et symbol og å kunne avkode dets budskap rett er derfor det samme som å tilegne seg noe universelt. Det å forvandle en individuell erfaring ved hjelp av symboler er det samme som å åpne den mot Ånden.

Sitatet er et godt eksempel både på Eliades styrke og hans svakhet. På den ene siden beskriver han her med stor innlevelsessevne den internalisering av symboler som finner sted i den religiøse praksis, og som særlig uttrykker seg gjennom ritualer. Symbolene gjør det mulig for individet å se seg selv og sine handlinger som en eksemplifisering av et allment mønster. De eliminerer den individuelle eksistensens kontingens, og har i så måte en soteriologisk – «frelsende» – funksjon. På den andre siden er det vanskelig å følge Eliade når han derfra går videre til å si at individet gjennom symbolene tilegner seg en forståelse av «det universelle», og at det åpner seg mot «Ånden». Det vanskelige her er at Eliade synes å bevege seg fra en beskrivelse av den dialektikken mellom det individuelle og det allmenne som utspiller seg gjennom bruken av symboler, og som beror på selve det faktum at symbolene er *tegn* og derfor i sitt vesen *generelle*, til å postulere at denne generaliteten har et bestemt *innhold*, som er menneskets streben etter noe som er universelt, transcendent og «åndelig». Man kunne også hevde at Eliade her gjør seg skyldig i et illegitimt sprang fra en deskriptiv redegjørelse for de religiøse symbolenes funksjon til en normativ påstand om deres dypere mening ut fra hans egen filosofiske ontologi.

Det finnes jo andre måter å tolke symbolenes generaliserende funksjon på: For eksempel var Durkheim svært opptatt av hvordan de religiøse symbolene, ikke minst formidlet gjennom ritualer, hadde en avgjørende betydning for å definere individets sosiale identitet – både dets tilhørighet til et bestemt samfunn og de særlige roller det har å utføre i det. Symbolenes overindividuelle karakter er i et slikt perspektiv derfor ikke noe annet enn et uttrykk for det sosiale som sådant, for den «transcendens» som består i at mennesket som sosialt vesen både behøver og tvinges til å identifisere seg med noe som er større og viktigere enn det selv som individ. De religiøse identifikasjonsobjektene som finnes i myter og symbo-

ler, og som gjerne er realisert i ritualer, tjener og artikulere derfor individets integrasjon i det sosiale kollektivet. Durkheims fortolkningsperspektiv blir ikke mindre tankevekkende om vi observerer at de samme mekanismene gjør seg gjeldende i forhold til myter, symboler og ritualer som vi i dag ikke opplever som primært religiøse, men som sekulært nasjonale eller borgerlige.

Til syvende og sist er det utvilsomt slik at alle religiøse myter, symboler og ritualer også samtidig har sosiale funksjoner. Ethvert religiøst ritual enten tildeler eller bekrefter tilhørighet til en gruppe, samtidig som det lover «frelse» i en eller annen form. Religionsvitenskapen i dag må ta hensyn til begge disse dimensjonene og kan verken tillate seg å neglisjere sosiologien, slik Eliade gjør, eller å redusere soteriologi til sosiologi, slik Durkheim ønsket.

Religiøse symboler

De religiøse symbolene var ett av Eliades viktigste interesseområder, også langt ut over den rolle de spiller som innslag i ritualer. Hovedverket hans i sammenlignende religionsvitenskap, *Traité d'histoire des religions* (på engelsk *Patterns in Comparative Religion*), er fremfor alt en utførlig studie av den religiøse symbolverden, på tvers av enkeltreligionene. Primært dreier det seg om symboler som er hentet fra naturen: himmelen, solen, månen, vannet, steiner, jorden, vegetasjon og jordbruk. Mye av dette stoffet fra *Traité* gjenfinner man i kortversjon i det tredje kapitlet av *Det hellige og det profane*. Eliades opptatthet av natursymboler fører seg inn i en lang religionsfenomenologisk tradisjon, fra Max Müller og Chantepie de la Saussaye på 1800-tallet til W. Brede Kristensen og G. van der Leeuw i første halvdel av 1900-tallet. Grunnen er selvfølgelig at akkurat denne typen symboler er svært utbredt i religionene, hvor naturfenomener ofte er assosiert med forestillinger om gudene. I dag finner

vi nok denne fokuseringen på den ytre natur som kilde til menneskets språk for det guddommelige noe ensidig. Religiøs symbolikk øser også av andre kilder: I de senere år har religionshistorikere ikke minst vært opptatt av hvordan også menneskekroppens egne motoriske, sensoriske og fysiologiske erfaringer gjenspeiler seg i det religiøse symbolspråket (noe som kanskje er ensidig det også, på sin måte).

Eliade kaller natursymbolene for *hierofanier*, det vil si manifestasjoner av det hellige. Det er viktig å merke seg at Eliade uttrykkelig sier at de fysiske fenomenene aldri oppfattes som hellige i seg selv. Nå man påkaller himmelen, ofrer til solguden eller dyrker Moder Jord, er det ikke naturfenomenene i seg selv som tilbes som guder, men det de «åpenbarer», nemlig en egenskap som oppleves som et aspekt av det hellige: Himmelen er et tegn på opphøydhed og overveldende makt, solen gir liv og utstråler suveren makt, jorden er kilden til alt liv og samtidig dødens rike. Alle disse symbolene åpenbarer en form, en «modalitet», av det som oppleves som hellig.

Minst like viktig er det at symbolene har evnen til å danne hele systemer av betydninger som til sammen skaper en kompleks og meningsfylt helhet. Et tre, for eksempel, symboliserer det vegetative livet, som enten visner og blir gjenfødt i en evig rytme, eller er eviggrønt levende. Det finnes myter og forestillinger om døde som blir til et tre, eller en plante, og dermed blir gjenfødt til et nytt liv. Vi har juletre og maistang som symboliserer livets årvisse gjenfødelse. Vi har forestillingen om «livets tre» som var utbredt i den gamle fororienten. Også det kristne korssymbolet er ofte blitt assimilert til treet som livssymbol. Det finnes naturligvis også guder som bor i, eller manifesterer seg i trær. Samtidig er treet også et svært vanlig symbol på verden som helhet, der det brer sine grener i alle retninger fra én stamme og én rot – det er nok å minne om den norrøne religionens Yggdrasil. Treet som symbol kombinerer dermed

en rekke betydningsmuligheter, og denne assosiative rikdommen bidrar til at det oppfattes som et hellig symbol.

Like komplekst er for eksempel solsymbolet: Solen sender ikke bare ut varme som får alt liv til å gro, og er kilden til alt lys som bringer verden ut av skyggene. Den har også en daglig og en årlig rytme, hvor den må kjempe mot mørkets makter, som den triumferende beseirer hver morgen når den stiger opp på synsranden, eller hvert år ved vintersolverv. Slik blir solen også en kaosbeseirerende skapergud, og symboliserer livets seier over døden. Han er dessuten kongemaktens særlige gud. Kongen kan være solens sønn, eller «solkongen» selv, for solen overvinner alltid sine demoniske fiender, den utstråler makt og herlighet og inntar suverent førsteplassen blant alle himmellegemer.

«Symbolet gir oss noe å tenke på,» sier Paul Ricoeur, utvilsomt inspirert av Eliade, som han samarbeidet med i flere år i Chicago. Eliades forståelse av symbolenes mangefasetterte betydningssystemer er ett av hans mest verdifulle og inspirerende bidrag til religionsvitenskapen. Det må også sies å ha overlevd angrepet fra strukturalismen, som satte inn med Claude Lévi-Strauss' berømmelige artikkel om «Mytenes strukturer» i 1955, der han innledet med blant annet å ta avstand fra religionsfenomenologien og dens tro på at de religiøse symbolene har noen betydning i seg selv. Tegnet er arbitrært, hadde jo Saussure lært oss, det får bare mening gjennom et system av forskjeller. Men som Lévi-Strauss' egen anvendelse av den strukturalistiske metoden i praksis viste, er ikke symbolene arbitrære på samme måte som de grunnleggende elementene i et språk-system. Solen kan ikke symbolisere hva som helst, slik tilfellet er med fonemet 'a', som ikke har noen mening før det settes sammen med andre fonemer. Solen som symbol har allerede et semantisk innhold som må tolkes *før* det kan tildeles en plass i en strukturell analyse. Vi kan derfor ikke unnvære den «kreative hermeneutikk»

som består i anstrengelsen for å leve seg inn i den assosiasjonsverden som knytter seg til bruken av symboler i religionen, og som er fremkalt av de naturlige symbolenes egen form og struktur. Når man i dag snakker om symbolenes «multivalens», «polysemi» eller *multivocality* (Victor Turner), eller om «nøkkelsymboler» (Sherry Ortner) som samler opp i seg og gir tilgang til forståelsen av en rekke andre symboler, er man i virkeligheten på linje med Eliades innsikt i de religiøse symbolenes komplekse men likevel sammenhengende system av betydninger.

Helt det samme er det likevel ikke. Eliade var overbevist om at de religiøse symbolene, med hele sin betydningskompleksitet, var universelle. De tilhører dypstrukturene i det religiøse menneskets sinn, i siste hånd uavhengig av hvordan de konkret artikuleres og er belagt innen de enkelte kulturer. Om man i en gitt kultur finner «livets tre» – symbolet på den stadige regenerasjon og på fruktbarhet – men ikke noe eksempel på «det kosmiske tre» – symbolet på verden i sin totalitet – synes Eliade å forutsette at dette siste betydningsaspektet likevel må være til stede. Det tilhører nemlig normalutrustningen i det religiøse menneskets verdenserfaring. Er en betydningsmodalitet av en hierofani ikke eksplisitt belagt i kildene til en gitt religion, må den likevel være der, implisitt eller ubevisst – om den da ikke er sunket ned i glemsel og fortrenkning, slik den er hos det moderne mennesket etter Eliades oppfatning. Mot slutten av *Traité*, når han behandler «symbolenes koherens», sier han:

En symbolikk er ikke avhengig av å bli forstått. Den forblir konsistent på tross av enhver forvrengning, og bevarer sin struktur også når den forlengst er glemt. Et vitnesbyrd om dette er de forhistoriske symboler hvis mening var tapt i tusenvis av år for så å bli «gjenoppdaget» senere.

Det spiller ingen som helst rolle hvorvidt de «primitive» i dag innser at neddykking i vann betyr det samme som en syndflod og ned-

synkningen av et kontinent i havet, og at begge deler symboliserer at en «utslitt form» forsvinner for at en «ny form» skal komme til syne. I religionshistorien er det bare én ting som er viktig, og det er det faktum at nedsynkningen i vann av et menneske eller et kontinent, sammen med den kosmiske og eskatologiske mening en slik nedsynkning har, er nærværende i myter og ritualer – det vil si det faktum at alle disse mytene og ritualene hører sammen, eller med andre ord danner et symbolsystem som i en viss forstand eksisterte forut for dem alle. Vi kan derfor (...) med full rett snakke om en «symbolenes logikk», en logikk som ikke bare blir bevitnet av symbolikken i magi og religion, men også i menneskets underbevisste og overbevisste handlinger.

På dette punktet – som for øvrig er der han kommer nærmest sin venn C.G. Jungs lære om det ubevisstes arketyper – er det meto- disk umulig å følge Eliade. Religionshistorikere og etnologer kan ikke annet enn å arbeide induktivt, på grunnlag av det som er kil- demessig belagt og attestert for den enkelte religion og kultur. Elia- des homo religiosus viser seg her som en tidløs idealstørrelse med et a priori gitt repertoar av uforanderlige symbolsystemer, som de konkrete religioner og deres empiriske data bare har verdi som mer eller mindre fullstendige eksemplifiseringer av. Dette religiøse ide- almennesket med sine symbolsystemer forblir et ubeviselig postu- lat som på tross av alt det Eliade anfører av religionshistoriske «vit- nesbyrd», forutsettes alltid å eksistere, uavhengig av hva som måtte finnes av konkrete historiske og etnografiske belegg.

Når Eliades analyser av de religiøse symbolene likevel er verdi- fulle, er det fordi de egentlig ikke behøver noe postulat om univer- salitet. Innenfor horisonten av et gitt kildemateriale vil større eller mindre deler av de symbolsystemene Eliade beskriver, ofte kunne påvises. Symbolets mangetydighet og evne til å syntetisere ulike aspekter av virkeligheten slik at de danner en meningsfylt og tan- kevekkende religiøs helhet, fungerer også på det historisk konkrete nivå, innenfor en bestemt kultur eller religion, et forfatterskap, en

individuell tekst, et ritual osv. Eliades analyse av symbolsystemet knyttet til solen kan for eksempel anvendes med hell i et studium av solsymbolikken i gammelegyptisk religion, hvor solguden faktisk inngår i de aller fleste av de betydningsdimensjonene Eliade beskriver. Snudd på hodet, så å si, på denne måten, blir Eliades beskrivelse av hierofaniene et glimrende verktøy til å utforske symbolenes mangetydighet og indre sammenheng i et gitt empirisk materiale. Han åpner øynene våre for sammenhenger og betydningsdimensjoner som ikke er umiddelbart synlige, men som kan fremkomme gjennom en sensitiv fortolkning av et faktisk kildemateriale. Slik er det mulig å «redde» store deler av Eliade og fortsatt la seg inspirere av hans analyser, uten å ta med på kjøpet hans idealiserte og historieløse *homo religiosus*.

Eliade i dag

Det er ikke tvil om at *Det hellige og det profane* fortjener plassen som en av det tjuende århundres viktige fagbøker. Den bidro på en avgjørende måte til å definere og befeste religionsvitenskapen som et selvstendig fag, fristilt fra teologien og med en egen teoretisk selvforståelse overfor andre humanistiske og samfunnsvitenskapelige disipliner. Boken kom også til å spre interessen for religion som et allmennmenneskelig fenomen langt utover de akademiske sirkler, og har dermed hatt en kulturhistorisk innflytelse som knapt kan anes. Arkitekter lar seg inspirere av Eliades analyser av det hellige rom. Nyreligiøse bevegelser, søkende enkeltmennesker og endog eksperimenterende grupper innen Kirken finner veiledning i Eliades fortolkninger av myter og symboler. På denne måten er *Det hellige og det profane* også kommet til å bli en levende inspirasjonsfaktor i religionshistorien selv, og ikke bare et bidrag til studiet av den.

Boken kan dermed også leses som en tekst som har hatt og fortsatt har formende betydning for religiøs søken i vår egen tid. Det er et perspektiv som antagelig ikke ville vært helt fremmed for Eliade selv. Han var jo ingen rendyrket akademiker, men en intellektuell som var sterkt opptatt av at religionsvitenskapen både kunne og måtte spille en viktig rolle i kulturlivet som helhet. Det vil man se flere eksempler på i tekstene i denne boken. I denne innledningen har det imidlertid vært det vitenskapelige bidraget som har vært hovedsaken. Boken er jo også skrevet som en vitenskapelig, om enn populærvitenskapelig, tekst. Den vil være en innføring i religionsvitenskapen. Det er *Det hellige og det profane* ikke uten videre i dag. (Hvilke lærebøker fra 1950-tallet er forresten fremdeles i bruk på universitetene i dag?) Man kan selvfølgelig alltid lese boken som et faghistorisk dokument, og som sådan er den ett av religionsvitenskapens viktigste og mest innflytelsesrike. Under alle omstendigheter er Eliade en referanse som alle som arbeider faglig med religion nødvendigvis må være fortrolige med. Om ikke for annet, trenger man det for å forstå de ofte heftige angrepene på Eliades teorier og tilnærningsmåter innen visse deler av faget, angrep som paradoksalt nok ikke viser noen tegn på å avta i styrke, til tross for at Eliade samtidig erklæres å være for lengst passé.

I denne innledningen har vi forsøkt å vise både hva som er godt og stadig er gyldig hos Eliade, og hva som ikke lenger er gangbart i religionsvitenskapen slik vi forstår den i dag. I så måte må *Det hellige og det profane* dele skjebne med mange andre klassiske fagtekster: Her finnes varige innsikter som ikke kan overses uten at man blir nødt til å finne dem opp på nytt – hellig rom og tid, koblingen av ritualer til myter og symboler, de religiøse symbolenes mangetydige systematikk. Men side om side med dette finnes det også påstander om menneskets tidløse natur som i dag ikke oppleves som faglig meningsfylte, og som heller må tolkes som uttrykk for Eliades per-

sonlige livsanskuelse. Å skille klinten fra hveten er nødvendig for en strengt faglig lesning av Eliade i dag.

Det hindrer ikke at for enkelte kan også Eliades filosofi om mennesket ha sin appell, som et tankevekkende alternativ til de tanke-mønstre som i dag dominerer den intellektuelle «diskurs», hvor politikk og maktkonstellasjoner gjerne spiller rollen som de grunnleggende tolkningsnøkler for all menneskelig adferd, inkludert religionen. Eliade snur dette på hodet og beskriver i stedet religionen som menneskenes fremste anliggende, og lengselen etter det hellige som dets dypeste adferdsbestemmende drivkraft. Nettopp fordi den er utidsmessig og kjettersk, fortjener kanhende også en slik tanke å tenkes i dag.

Om oversettelsene

Det hellige og det profane ble utgitt på norsk første gang i 1969, oversatt av Trond Berg Eriksen. Lettere reviderte utgaver av denne oversettelsen kom i 1997 og 2002. Den foreliggende oversettelsen har lagt Berg Eriksens oversettelse til grunn (1997-utgaven), men fremstår i en omfattende revidert form. Berg Eriksens oversettelse bygger på den tyske førsteutgaven fra 1957. Det er imidlertid et faktum at Eliade skrev urteksten til *Det hellige og det profane* på fransk, for så å la den oversette til tysk av Rowohlt-forlaget, som hadde bestilt boken. I 1965 utgav så Eliade boken på fransk (Paris: Gallimard), i en revidert utgave av den teksten han hadde skrevet i 1956–57. Revisjonen av den norske oversettelsen er ikke minst gjort for å bringe den i overensstemmelse med den franske utgaven av 1965. Dessuten er notene tatt med, som var utelatt i den tidligere norske utgaven.

Artikkelen «Metodologiske bemerkninger om studiet av religiøse symboler» er en oversettelse av «Methodological Remarks on

the Study of Religious Symbolism» i *The History of Religions: Essays in Methodology*, utg. M. Eliade og J.M. Kitagawa (Chicago: Chicago University Press 1959), 86–107. Dette er en av Eliades mest kjente artikler om emnet symboler.

«Mørkets symbolikk i arkaiske religioner» er oversatt fra «Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques», Eliades bidrag i artikkelsamlingen *Polarité du symbole*, Les Études Carmélitaines (Bruges: Desclée de Brouwer 1960), 15–28. Denne artikkelen er nesten ukjent, men illustrerer godt Eliades tilnærminingsmåte til religiøs symbolikk.

«Mefistofeles og det androgyne, eller helhetens mysterium» er oversatt fra «Méphistophélès et l'androgyne, ou le mystère de la totalité», i *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris: Gallimard 1962), III–179. (På engelsk er denne artikkelsamlingen mest kjent under tittelen *The Two and the One*.) Den var et Eranos-foredrag i 1958, først publisert i *Eranos Jahrbuch* 27 (1959). Her viser Eliade sin evne til å sammenfatte et enormt religionshistorisk materiale med utgangspunkt i ett symbol: symbolet om motsetningenes sammenfall, *coincidentia oppositorum*, et tema som fascinerte ham hele livet. Han tolket dette som det fremste symbolske uttrykket for den religiøse streben etter transcendens. Samtidig røper han sine litterære interesser ved å ta for seg Goethe og Balzac.

«Mytens aspekter» er de fire første kapitlene av boken *Aspects du mythe* (Paris: Gallimard 1963), på engelsk kjent som *Myth and Reality*. Her redegjør Eliade for sitt syn på myten, mer utførlig enn i *Det hellige og det profane*.

Avslutningsartikkelen «En ny humanisme» finnes i to versjoner. Den ble først trykt som innledning i første nummer av tidsskriftet *History of Religions* i 1961, som Eliade startet. Siden utvidet han artikkelen og brukte den som første kapittel i boken *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: Chicago University Press 1969),

I–II. Den norske oversettelsen er i hovedsak basert på den siste, utvidete versjonen, men enkelte henvisninger til senere deler av *The Quest* er utelatt. Denne programmatisk-artikkelen er en av Eliades mest kjente. Den ikke bare viser hans syn på religionsvitenskapens oppgaver, men virker også i enkelte avsnitt ganske «moderne» i sin visjon om det kommende globale samfunn og møtet mellom kulturer.

«Metodologiske bemerkninger om studiet av religiøse symboler», «Mytens aspekter» og «En ny humanisme» er oversatt av Øyunn Hestetun, de øvrige tekstene av Einar Thomassen.

Henvisninger til Eliades egne arbeider i tekstene er som hovedregel brakt i samsvar med de engelske utgavene. Av Eliades bok om sjamanismen foreligger det en norsk (ufullstendig) utgave (*Sjamanisme: Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*, Oslo: Pax 1998), og henvisningene er til denne utgaven i den grad tekstene er tatt med der.

DET HELLIGE OG DET PROFANE

FORORD TIL DEN FRANSKE UTGAVEN

DETTE LILLE ARBEIDET ble skrevet i 1956 på anmodning fra professor Ernesto Grassi, for å inngå i en pocketbokserie han nylig hadde lansert på forlaget Rowohlt: Rowohlts Deutsche Enzyklopädie. Det innebærer at boken var tenkt og skrevet for et stort publikum, som en allmenn innføring i det fenomenologiske og historiske studiet av religion.

Det var Georges Dumézils vellykkede forbilde som fikk oss til å ta imot utfordringen. I 1949 hadde denne franske forskeren samlet resultatene av sine studier av den indoeuropeiske tredelingsideologien og av romersk mytologi i en bok med tittelen *L'Héritage indoeuropéen à Rome*. Der fremla han for leseren, i form av lange utdrag og sammenfatninger, essensen i de syv bind han hadde utgitt i løpet av de åtte foregående år.

At Dumézil hadde fått det til, oppmuntret oss til å prøve det samme. I vårt tilfelle kunne det rett nok ikke dreie seg om å gi et sammendrag av enkelte av våre tidligere arbeider. Ikke desto mindre tok vi oss den frihet å gjengi enkelte tekster derfra, og fremfor alt å bruke eksempler som var omtalt og drøftet i eldre publikasjoner. For hvert av emnene som behandles (hellig rom, hellig tid osv.), hadde det vært lett å bringe inn nye eksempler. Det gjorde vi også iblant. Men som regel foretrakk vi å velge våre eksempler fra kilder vi før hadde brukt, for dermed å gi leseren muligheten til å ta seg videre til en dokumentasjon som både var mer utførlig og mer presis og nyansert.

Et foretagende som dette har sine fordeler, men også sine farer, noe ulike reaksjoner fremkalt av oversettelsene av denne lille boken til andre språk har minnet oss om. En del lesere satte pris på forfatterens ønske om å gi dem en innføring i et enormt område uten å overvelde dem med en uhyre mengde dokumentasjon eller analyser som var altfor tekniske. Andre hadde mindre sans for et slikt forsøk på forenkling; de hadde foretrukket rikere dokumentasjon og mer detaljerte fortolkninger. Det var ikke feil av dem å ønske seg dette. Men de tok ikke hensyn til vår ambisjon om å skrive en kortfattet bok, klar og enkel og egnet til å vekke interesse hos lesere som i liten grad var fortrolige med religionsfenomenologiens og religionshistoriens problemer. Og nettopp for å komme denne type kritikk i forkjøpet hadde vi angitt i fotnoter de publikasjoner der de ulike problemene som var berørt, ble mer utførlig diskutert.

Det gjenstår som uomtvistelig, noe vi har forstått bedre etter å ha lest denne teksten på nytt åtte år senere, at et slikt foretagende stiller seg åpent for misforståelser. Å forsøke å beskrive på to hundre sider, med forståelse og sympati, hvordan *homo religiosus* handler, i første omgang mennesket i tradisjonelle samfunn og i Østen, er ikke farefritt. En slik åpen og lydhør holdning står i fare for å bli oppfattet som uttrykk for en skjult nostalgi for den forgangne tilstand det arkaiske *homo religiosus* befant seg i, noe som var forfatteren fremmed. Vår hensikt var å hjelpe leseren ikke til bare å forstå at religiøs eksistens i sin arkaiske og tradisjonelle form besitter en dyp betydning, men også til å erkjenne dens verdi som menneskelig beslutning, til å verdsette dens skjønnhet, dens «edelhet».

Det dreide seg ikke bare om noe så enkelt som å vise at en australler eller en afrikaner ikke er de stakkars halvville dyr (ute av stand til å telle til fem osv.) som den antropologiske folkløse ville ha oss til å tro for mindre enn et århundre siden. Vårt mål var å vise noe mer: logikken og storheten i deres verdensoppfatninger – i deres

adferd, i deres symboler og i deres religiøse systemer. Når det gjelder å forstå en fremmedartet adferd eller et eksotisk verdisystem, er det meningsløst å prøve å avmystifisere dem. Det er fåfengt å erklære, når man stilles overfor den tro som finnes blant så mange «primitive» folk, at deres landsby og deres hus faktisk *ikke* befinner seg i verdens midtpunkt. Det er bare i den grad man *godtar* denne tro, og forstår hva «verdens midtpunkt» innebærer som symbol og hvilken rolle dette symbolet spiller i et arkaisk samfunns liv, at man blir i stand til å avdekke dimensjonene i en eksistens som konstituerer seg som sådan nettopp i kraft av at den betrakter seg som plassert i verdens midtpunkt.

For at de kategoriene skulle tre tydeligere fram som særpreger en religiøs eksistens av arkaisk og tradisjonell type (for vi forutsetter at leseren til en viss grad alt er fortrolig med jødedommen, kristendommen og islam, og endog med hinduismen og buddhismen), har vi ikke gjort noe stort nummer av enkelte frastøtende og grusomme fenomener, som kannibalisme, hodejakt, menneskeoffer eller orgiastiske eksesser – ting vi for øvrig har analysert i andre arbeider. Heller ikke har vi omtalt den prosess av forfall og degenerering som intet religiøst fenomen noensinne har lyktes å unnslippe. Og endelig, ved å sette «det hellige» i motsetning til «det profane» har vi fremfor alt ønsket å fremheve den utarming som finner sted når religiøs adferd blir sekularisert. Om vi så har latt være å tale om hva mennesket har vunnet ved avsakraliseringen av verden, er det fordi dette var noe som forekom oss å være mer eller mindre velkjent for leserne.

Det gjenstår et problem som vi har berørt bare antydningsvis: I hvilken grad kan det «profane» i seg selv bli «hellig»; i hvilken grad er en radikalt sekularisert eksistens, uten verken Gud eller guder, i stand til å danne utgangspunkt for en ny type «religion»? Det er et problem som overstiger religionshistorikerens kompetanse, og

desto mer fordi dette er en prosess som fremdeles er i sin første fase. Men det er rimelig å gjøre det klart allerede i utgangspunktet at en slik prosess vil kunne spille seg ut på flere plan og gå i ulike retninger. I første omgang har vi å gjøre med de mulige konsekvensene av det man kunne kalle vår tids «Guds død»-teologier, som etter at de til fulle har demonstrert meningsløsheten i samtlige av de kristne kirkenes begreper, symboler og ritualer, ikke desto mindre synes å håpe at en bevisstgjøring om verdens og den menneskelige eksistens radikalt profane karakter vil være i stand til å legge grunnlag, takket være en mysteriøs og paradoksal *coincidentia oppositorum*, for en ny form for «religiøs erfaring».

Dernest dreier det seg om de mulige implikasjonene som følger av den idé at religiøsiteten utgjør en ytterste grunnstruktur i bevisstheten – at den ikke er avhengig av de utallige og forgjengelige (det vil si historisk bestemte) motsetningene mellom «hellig» og «profant» som vi møter i historiens løp. Med andre ord, at «religionene» forsvinner, betyr ikke at «religiøsiteten» blir borte. Det at en religiøs verdi sekulariseres, innebærer ganske enkelt at et religiøst fenomen her illustrerer den forvandlingens lov som alle menneskelige verdier til syvende og sist er underlagt. At en adferd som før var «hellig» har antatt «profan» karakter, betyr ikke at kontinuiteten er brutt: Det «profane» er ikke noe annet enn en ny manifestasjon av den samme grunnstrukturen i mennesket som tidligere manifesterte seg i form av «hellige» uttrykk.

Endelig finnes det en tredje utviklingsmulighet: Man forkaster motsetningen hellig–profant som noe som er karakteristisk for religionene, samtidig som man fremhever at kristendommen ikke er en «religion» ved å hevde at kristendommen ikke har bruk for en slik todeling av virkeligheten, at den kristne ikke lenger bor i et kosmos, men i Historien.

Enkelte av de ideene vi her har anført, er allerede blitt uttrykt i

mer eller mindre systematisk form, andre kan anes som underliggende i ulike militante teologiske posisjoner inntatt i nyere tid. Man vil forstå hvorfor vi ikke kjenner oss forpliktet til å diskutere disse ideene: De er kun uttrykk for tendenser og begynnende orienteringsforsøk, og det er uvisst hvorvidt de vil overleve og kommer til å utvikle seg videre.

Enda en gang har vår kjære og kunnskapsrike venn dr. Jean Gouillard påtatt seg å se gjennom den franske teksten; til ham rettes her vår oppriktige takk.

University of Chicago
Oktober 1964

Innledning

ALLE HUSKER ENNÅ den gjenklang Rudolf Ottos bok *Das Heilige* (1917) vakte over hele verden. Bokens suksess skyldtes uten tvil det nye og originale perspektiv forfatteren anla. I stedet for å beskjeftige seg med begrepene «Gud» og «religion» analyserte Rudolf Otto de forskjellige former for *religiøs erfaring*. Hans psykologiske skarpsinn, og hans utdannelse som både teolog og religionshistoriker, gjorde ham i stand til å fremstille denne erfarings innhold og særtrekk. Han så bort fra religionens fornuftsmessige og spekulative side, og gikk i stedet inn for å utforske dens irrasjonelle side. Otto hadde lest Luther og forstått hva «den levende Gud» vil si for den troende. Det er ikke filosofenes Gud – Erasmus' Gud for eksempel. Det er ingen «idé», intet abstrakt begrep eller et moralsymbol, men en fryktelig *makt* som manifesterer seg i den guddommelige «vrede».

I sin bok forsøker Otto å finne fram til særtrekk ved denne forferdende og irrasjonale erfaring. Han oppdager *følelsen av skrekk* overfor det hellige, overfor dette *mysterium tremendum*, overfor den *majestas* som utløser en knusende overlegen makt. Han oppdager den *fromme frykt* overfor et *mysterium fascinans* hvor det som *er*, manifesterer seg i hele sin fylde. Alle disse erfaringer kaller Otto *numinøse* (fra latin *numen*, «guddom») fordi de fremkalles ved at et aspekt av den guddommelige makt åpenbarer seg. Det numinøse fremstår som noe for seg selv, som *das Ganz andere*, grunnleggende og fullstendig annerledesartet, det ligner ikke noe mennes-

kelig eller noe som tilhører denne verden. Overfor det numinøse føler mennesket sin intethet, det føler at det «ikke er annet enn en skapning», eller som Abraham sa til Herren, «bare støv og aske» (1 Mos 18:27).

Det hellige manifesterer seg alltid som en realitet av et helt annet slag enn de «naturlige» realiteter. Riktignok kan språket uttrykke dette *tremendum*, denne *majestas* eller dette *mysterium fascinans* i naive ord som er lånt fra naturens domene eller det profane åndsliv, men slike analogiserende uttrykkssett skyldes nettopp menneskets manglende evne til å betegne *das Ganz andere*. Språket er henvist til å kle alt som går utover den naturlige menneskelige erfaring, i ord som stammer fra denne samme erfaring.

Rudolf Ottos analyser har fortsatt sin gyldighet etter 40 år. Man vil ha glede av å lese dem og reflektere over dem. Men på de følgende sider skal vi anlegge et annet perspektiv. Vi ønsker å presentere det hellige som fenomen i hele dets mangfold og ikke bare dets *irrasjonelle* aspekter. Det som interesserer oss, er ikke forholdet mellom de fornuftsmessige og de ikke-rasjonelle elementer i religionen, men *det hellige i sin totalitet*. Den første definisjonen man da kan gi av det hellige, er at *det står i motsetning til det profane*. De følgende sider har som mål å belyse og forklare nærmere denne motsetningen mellom det hellige og det profane.

Når det hellige manifesterer seg

Mennesket får kjennskap til det hellige fordi det *manifesterer seg*, fordi det viser seg som noe helt forskjellig fra det profane. Som navn på denne manifestasjonen av det hellige har vi innført uttrykket *hierofani* (fra gresk *hieros* = hellig, *faínomai* = vise seg). Dette uttrykket er praktisk, ikke minst fordi det ikke impliserer noe annet enn det som ligger i dets etymologiske betydning: *at noe hellig viser seg for*

oss. Man kunne si at religionenes historie – fra de mest primitive til de høyest utviklede – består av en stor samling hierofanier, manifestasjoner av hellige realiteter. Fra den mest elementære hierofani, for eksempel manifestasjonen av det hellige i en eller annen gjenstand, stein eller tre, og like til den høyeste hierofani av alle, som for en kristen er Guds inkarnasjon i Jesus Kristus, er det en ubrutt kontinuitet. Vi står alltid overfor den samme mysteriøse begivenhet: Noe «helt annerledesartet», en realitet som ikke tilhører vår verden, manifesterer seg i gjenstander som er integrerte bestanddeler av vår «naturlige», «profane» verden.

Det moderne vestlige menneske føler ubehag når det stilles overfor visse former for manifestasjoner av det hellige. Det er vanskelig for oss å forstå at det hellige for noen mennesker kan manifestere seg i steiner og trær. Men vi skal se at det ikke dreier seg om en tilbedelse av steinen eller av treet *i og for seg*. Den hellige stein og det hellige tre blir ikke æret som sådanne – de blir æret fordi de er *hierofanier*, fordi de «viser til» noe som selv verken er stein eller tre, men det *hellige*, *das Ganz andere*.

Man kan ikke nok understreke at enhver hierofani, også den mest elementære, representerer et paradoks. Når en eller annen gjenstand åpenbarer det hellige, blir den til noe *annet*, uten å opphøre å være *seg selv*, for den har fortsatt del i den verden som omgir den. En *hellig* stein er ikke desto mindre *stein*: Tilsynelatende (mer presist: for profane øyne) er det intet som skiller den fra alle andre steiner. Men den steinen åpenbarer seg som hellig for, for den blir dens umiddelbare realitet forvandlet til en overnaturlig realitet. Med andre ord: For mennesker som har en religiøs opplevelse, kan hele naturen åpenbare seg som kosmisk sakralitet. Kosmos i sin totalitet kan bli en hierofani.

Mennesket i arkaiske samfunn ønsker å leve *i* det hellige eller i umiddelbar nærhet av helliggjorte gjenstander. Dette ønsket er for-

ståelig: For «primitive» folkeslag så vel som for menneskene i alle førmoderne samfunn er det *hellige* det samme som *kraft*, eller *virkelighet* rett og slett. Det hellige er mettet med væren. Hellig kraft betyr på én og samme tid virkelighet, uforgjengelighet og potens. Motsetningen hellig–profant viser seg ofte som en motsetning mellom det *virkelige* og det *ikke-virkelige*, eller det bare tilsynelatende virkelige. (Man kan naturligvis ikke vente å finne i arkaiske språk en slik filosofisk terminologi som «virkelig», «ikke-virkelig» osv., men *saken* er der.) Derfor er det forståelig at det religiøse menneske lengter dypt etter å *være*, ha del i *virkeligheten*, å fylles med kraft.

Hvordan det religiøse menneske bestreber seg på å bli værende i et hellig univers så lenge det kan, hvordan hele dets livsopplevelse fremstår i forhold til den opplevelse det mennesket har som mangler religiøse følelser og som lever, eller ønsker å leve, i en avsakralisert verden – dette er det sentrale tema i denne boken. La det straks være sagt at en verden som *i sin totalitet* er profan, det fullstendig avsakraliserte kosmos, er en ny oppdagelse i menneskeåndens historie. Det er ikke vår oppgave å vise hvilke historiske prosesser, hvilke forandringer i menneskets åndelige innstilling, som kan ha ført til at det moderne menneske har avsakralisert sin verden og antatt en profan eksistens. Vi nøyer oss her med å fastslå at en slik avsakralisering karakteriserer det ikke-religiøse menneske i de moderne samfunn i alle dets erfaringer. Følgelig blir det også stadig vanskeligere for oss å gjenoppdage de eksistensielle dimensjoner hos det religiøse menneske i de arkaiske samfunn.

To måter å være i verden på

Hvilken dyp kløft som skiller den hellige og den profane erfaringsmodus, vil man kunne avlese av de beskrivelser vi kommer til å gi

av det hellige rom og den rituelle bygging av menneskenes bosteder, av de forskjellige religiøse tidsopplevelser, av det religiøse menneskes forhold til naturen og redskapenes verden, av hvordan selve menneskelivet gjøres til noe hellig og dets livsfunksjoner (ernæring, seksualitet, arbeid) kan fylles med sakralitet. Man behøver bare tenke på hva byen, huset, naturen, redskapene eller arbeidet er blitt for det moderne, areligiøse menneske, så vil man straks forstå hva som skiller dette fra et menneske som tilhører de arkaiske samfunn eller for den saks skyld fra en bonde i det kristne Europa. For den moderne bevissthet er en fysiologisk handling – å ta til seg næring, seksualitet osv. – bare en organisk prosess, uansett hvor mange tabuer som ennå kan omgi den (regler for bordskikk eller grenser for seksuell adferd satt av «god moral»). Men for den «primitive» er en slik handling aldri bare fysiologisk. Den er – eller kan bli – et «sakrament», en måte å tre i kontakt med det hellige på.

Leseren vil straks innse at det *hellige* og det *profane* konstituerer to måter å være i verden på, to eksistensielle situasjoner som mennesket har satt seg i i løpet av sin historie. Disse to måtene å være i verden på interesserer ikke bare religionshistorien eller sosiologien, de er ikke bare en gjenstand for historiske, sosiologiske eller etnologiske studier. De *hellige* og *profane* eksistensformer beror i siste hånd på ulike posisjoner som mennesket har erobret i kosmos, og angår derfor også filosofene og enhver forsker som vil lære å kjenne alle de mulige dimensjoner av den menneskelige eksistens.

Det er grunnen til at forfatteren av denne lille bok, skjønt han er religionshistoriker, har satt seg som mål å skrive ikke utelukkende ut fra hans eget faglige perspektiv. Mennesket i de tradisjonsbundne samfunn er riktignok et *homo religiosus*, men dets måter å være på føyer seg inn i rammen av alminnelig menneskelig adferd og er

derfor av interesse også for den filosofiske antropologi, fenomenologien og psykologien.

For bedre å vise hva som kjennetegner eksistensen i en verden som har evnen til å bli hellig, har vi ikke nølt med å gi eksempler valgt fra et stort antall religioner og som tilhører forskjellige tidsaldrer og kulturer. Intet kan erstatte eksemplet, det konkrete faktum. Det ville være fåfengt å legge ut om det hellige roms struktur uten å gi presise eksempler på hvorledes man bygger et slikt rom, og hvorfor det blir kvalitativt forskjellig fra det profane rom som omgir det. Vi skal hente våre eksempler fra babylonerne, inderne, kineserne, så vel som fra kwakiutlene og andre «primitive» folk. Fra et kulturhistorisk synspunkt er det ikke helt ufarlig å stille ved siden av hverandre på denne måten religiøst materiale som er hentet fra folkeslag som levde til ulike tider og på ulike steder. For man løper bestandig den risiko å falle tilbake i de feil som ble gjort i det 19. århundre – å gjøre som Tylor og Frazer, som antok at menneskeånden alltid reagerer likt på naturlige fenomener. I mellomtiden har fremskrittene i kulturetnologi og religionshistorie vist at dette ikke alltid er tilfelle, men at tvert imot «menneskets reaksjoner overfor naturen» ofte er betinget av kulturen, altså i siste hånd av historien.

For vårt formål kommer det imidlertid mer an på å få fram de spesifikke kjennetegn for den religiøse erfaring enn dens mangfoldige variasjoner og de historisk betingede forskjeller. Det er i en viss forstand som om vi, for bedre å forstå fenomenet diktning, ville trekke fram en rekke heterogene eksempler og ved siden av Homer, Vergil og Dante siterte indiske, kinesiske og meksikanske dikt, altså både verk som står i historisk sammenheng innbyrdes (Homer, Vergil, Dante), og verk som hører hjemme i andre kulturtradisjoner. Fra et litteraturhistorisk synspunkt bør slike sammenligninger anvendes med forsiktighet, men de er verdifulle når det

gjelder å beskrive det poetiske fenomen som sådant og vise den vesentlige forskjell mellom poetisk og formålsbestemt, dagligdags språk.

Det hellige og historien

Vårt fremste anliggende er å fremstille de spesifikke dimensjoner i den religiøse erfaring og vise hvorledes den skiller seg fra den profane erfaring av verden. Vi akter ikke å oppholde oss ved de talløse begivenheter som i tidens løp har forandret den religiøse erfaring. Det er for eksempel innlysende at symboler og kult som knytter seg til Moder Jord, den menneskelige og åkerens fruktbarhet, kvinnens hellighet osv. først kunne utvikle seg etter oppdagelsen av jordbruket og da danne et rikt differensiert religiøst system. Et samfunn som hører hjemme i tiden før oppdagelsen av jordbruket og som er spesialisert for jakt, kan ikke oppleve Moder Jords hellighet på samme måte og med samme intensitet. Det finnes altså forskjeller i den religiøse opplevelse som kan forklares ut fra økonomiske, kulturelle og sosiale forskjeller, kort sagt: ut fra historien. Likevel finnes det en overensstemmelse mellom den nomadiske jegers adferd og den fastboende jordbrukers som forekommer oss uendelig mer viktig enn forskjellene: *Begge levde de i et hellig kosmos*, begge hadde del i en kosmisk sakralitet som manifesterte seg i både dyre- og planteverdenen. Man behøver bare å sammenligne deres eksistensielle situasjon med mennesket i de moderne samfunn, *som lever i et avsakralisert kosmos*, for å finne ut hva som skiller dette siste fra de to andre. I samme øyeblikk blir man klar over det berettigede i å sammenligne religiøst materiale fra forskjellige kulturer: Hele dette materiale avslører den samme adferd – den som karakteriserer *homo religiosus*.

Den foreliggende bok kan tjene som en allmenn innføring i religi-

onshistorien for så vidt som den beskriver manifestasjoner av det hellige og menneskets situasjon i en verden fylt av religiøse verdier. Likevel er det ikke noe religionshistorisk arbeid i ordets egentlige betydning, fordi forfatteren ikke har forsøkt å angi den kulturhistoriske sammenheng ved de anførte eksempler. Det ville ha krevd flere bind.

Saint-Cloud, april 1956

I. Det hellige rom og helliggjøringen av verden

Det homogene rom og hierofani

FOR DET RELIGIØSE menneske er rommet *ikke homogent*. Det oppviser brudd og sprekker. Det inneholder områder som er kvalitativt forskjellige fra resten. «Kom ikke nærmere!» sa Herren til Moses, «Ta dine sko av deg! For det stedet du står på er hellig jord» (2 Mos 3:5). Det finnes altså et hellig, og dermed «kraftladet», betydningsfullt rom, og det finnes andre rom, områder som ikke er hellige og følgelig uten struktur og fasthet, kort sagt: «formløse». Hva mer er: Det religiøse menneske opplever denne inhomogenitet i rommet som en motsetning mellom det hellige rom – det eneste *virkelige, virkelig eksisterende* rom – og alt det øvrige, som omgir det som en formløs utstrekning.

La det med én gang være sagt at den religiøse erfaring at rommet ikke er homogent, representerer en urerfaring som kan sammenlignes med en «verdensgrunnleggelse». Det dreier seg ikke her om teoretisk spekulasjon, men om en religiøs primærerfaring som går forut for all refleksjon over verden. Først etter at et slikt brudd i rommet var oppstått kunne verden konstitueres, for først dette skapte det «faste punkt», sentralaksen, som all fremtidig orientering gikk ut fra. Når det hellige viser seg ved en hierofani, markerer det ikke bare et brudd i rommets homogenitet, men også en *åpenbaring av en absolutt virkelighet* som står i motsetning til den *ikke-virkelighet* som kjennetegner den uendelige utstrekning om-

kring. Gjennom åpenbaringen av det hellige blir verden ontologisk grunnlagt. Ved hierofanien blir det avslørt et «fast punkt» som er absolutt, et «midtpunkt» i det grenseløse homogene rom hvor man ellers ikke kan orientere seg.

Man forstår hvilken eksistensiell verdi denne oppdagelsen, denne åpenbaringen av det hellige rom har for det religiøse menneske. For intet kan ta til, intet kan *skje* uten forutgående orientering, og enhver orientering forutsetter et fast punkt. Derfor har det religiøse menneske alltid forsøkt å slå seg ned i «verdens midtpunkt». *For å kunne leve i verden må man grunnlegge den*, og ingen verden kan oppstå i det profane rom, i homogenitetens og relativitetens «kaos». Oppdagelsen eller projeksjonen av et fast punkt, et «midtpunkt», er ensbetydende med en verdensskapelse, og vi skal snart legge fram overbevisende eksempler på at den rituelle orientering og konstruksjonen av det hellige rom har samme betydning som en verdensskapelse.

For den profane erfaring er derimot rommet homogent og nøytralt. I dette rom finnes det ikke noe brudd mellom kvalitativt forskjellige deler. Det geometriske rom kan deles og avgrenses i alle retninger, men det finnes ikke noen kvalitativ differensiering i dets struktur, og det gir følgelig heller ingen orientering. Vi må naturligvis holde to ting strengt adskilt, nemlig *begrepet* om et homogent og nøytralt geometrisk rom og *opplevelsen* av det «profane» rom, som står i motsetning til opplevelsen av det hellige rom. Det er bare dette siste som interesserer oss her. *Begrepet* om det homogene rom, og dette begrepets historie (for det har vært en del av den filosofiske og vitenskapelige tenkning siden antikken), utgjør et ganske annet problem, som vi ikke skal gå inn på her. Det som interesserer oss er hvorledes rommet blir *opplevd* av det ikke-religiøse menneske, det som avviser verdens sakralitet og bare godtar en «profan» eksistens, renset for enhver religiøs forutsetning.

Det må straks tilføyes at en slik *fullstendig* profan eksistens ikke

finnes. Uansett hvor langt det menneske som har valgt et profant liv har nådd i sin avsakralisering av verden, makter det aldri helt å avskaffe den religiøse adferd. Vi skal se at selv den mest avsakraliserte eksistens ennå bevarer spor av en religiøs holdning til verden.

Men dette aspekt av problemet vil vi foreløpig se bort fra, og nøye oss med å sammenligne de to typene erfaring det her er tale om: opplevelsen av det hellige rom og opplevelsen av det profane rom. Vi husker hva den første av disse innebærer: Åpenbaringen av et hellig rom gjør det mulig å ha et «fast punkt» og dermed å orientere seg i den kaotiske homogenitet, å «grunnlegge verden» og å leve *virkelig*. Den profane opplevelse fastholder derimot rommets homogenitet og dermed dets relativitet. Enhver *ekte* orientering blir borte, for det «faste punkt» besitter ikke lenger en unik ontologisk status. Det dukker opp og forsvinner igjen alt etter dagliglivets behov. I egentlig forstand finnes det ikke lenger noen «verden», men bare fragmenter av et knust univers, en formløs masse av mer eller mindre nøytrale «steder» hvor mennesket beveger seg, drevet av de plikter som ledsager enhver eksistens som er integrert i et industrielt samfunn.

Men innenfor denne profane romopplevelsen fortsetter likevel verdier å gjøre seg gjeldende som i større eller mindre grad minner om den ikke-homogenitet som kjennetegner den religiøse opplevelsen av rommet. Det finnes stadig vekk privilegerte steder som er kvalitativt forskjellige fra de andre: barndommens landskap, stedet hvor man opplevde sin første kjærlighet, eller en gate eller plass i den by i utlandet man først besøkte i ungdommen. Slike steder beholder, selv for det mest uttalte ikke-religiøse menneske, en helt spesiell og «enestående» kvalitet. De er de «hellige steder» i dette menneskets private univers: Det er som om dette ikke-religiøse menneske der har fått seg åpenbart en *annen* virkelighet enn den det lever i til daglig.

La oss holde fast i tankene dette eksemplet på «kryptoreligiøs» adferd hos det profane menneske. Senere skal vi møte flere lignende illustrasjoner på hvordan religiøse verdier og religiøs adferd lever videre i avsvakket og avsakralisert form. Vi skal også forsøke å forstå hva de dypest sett betyr.

Teofanier og tegn

For å illustrere den ikke-homogenitet i rommet som det religiøse menneske erfarer, kan man ty til et enkelt eksempel: en kirke i en moderne by. For den troende har kirken del i et annet rom enn gaten den står i. Døren som fører inn til kirkens indre, markerer et brudd i kontinuitet. Terskelen som skiller de to rommene, markerer samtidig også avstanden mellom de to værensformer, den profane og den religiøse. Terskelen er på én og samme tid skranken og grensen som skiller og kontrasterer to verdener og det paradoksale sted hvor disse to verdener møtes, og hvor en overgang fra den profane til den sakrale verden kan finne sted.

En lignende rituell funksjon tilkommer også terskelen ved menneskets bolig, og det er grunnen til at den blir tillagt en så stor betydning. Tallrike riter har sammenheng med det å gå over dørstokken: Man bøyer seg for den eller kaster seg til jorden, man berører den fromt med hånden osv. Terskelen har sine «voktere»: guder og ånder som beskytter inngangen både mot menneskelige fiender og demoniske, sykdomsbringende makter. Det er på terskelen man bringer offer til beskyttende guddommer. Der holdt man også dom i noen gammelorientalske kulturer (Babylon, Egypt, Israel). Terskelen og døren er umiddelbare og konkrete *tegn* på brudd i rommets kontinuitet. Deri ligger deres store religiøse betydning, for de representerer *overgangen* både som symboler og formidlere.

Vi forstår nå hvorfor kirken har del i et helt annet rom enn de

menneskelige anlegg som omgir den. Innenfor det innhegnede hellige rom er den profane verden transcendent. På tidligere kulturtrinn ble denne transcenderingsmulighet uttrykt ved hjelp av forskjellige billedframstillinger av en *åpning*. Der, i det innhegnede hellige rom, er det blitt mulig å oppnå kontakt med gudene. Derfor må det finnes en «dør» oppover som gudene kan komme ned til jorden gjennom, og hvor menneskene symbolsk kan stige opp til himmelen. Vi skal snart se at dette er tilfelle i mange religioner: Templet danner en «åpning» oppover og sikrer forbindelsen med gudenes verden.

Til ethvert hellig rom er det knyttet en hierofani hvor det hellige bryter fram. Derved blir et bestemt område løst fra sine omgivelser og kvalitativt forvandlet. Da Jakob på flukten til Haran i en drøm så stigen som nådde til himmelen, og engler som steg opp og ned på den, hørte han ovenfra Herrens stemme som sa: «Jeg er Herren, din far Abrahams Gud.» Da våknet han forskrekket og ropte: «Hvor skremmende dette stedet er! Her er Guds hus, her er himmelens port.» Han tok steinen han hadde lagt under hodet sitt, stilte den opp som minnesmerke, helte olje på den og kalte stedet Betel, dvs. Guds hus (1 Mos 28:12–19). Den symbolikk som ligger i uttrykket «himmelens port», er rik og kompleks. Teofanien gjør et sted hellig nettopp ved å «åpne» det oppover, sette det i forbindelse med himmelen, som et paradoksalt overgangspunkt mellom én værensform og en annen. Vi skal i det følgende møte enda bedre eksempler på helligdommer som er «gudenes porter», overgangssteder mellom himmel og jord.

I mange tilfeller er det ikke engang nødvendig med en teofani eller hierofani i egentlig forstand. Et *tegn* kan være nok for å tilkjennegi stedets hellighet. «Den marabut (hellige mann) som ifølge legenden grunnla El-Hemel mot slutten av det 16. århundre, tilbrakte natten i nærheten av en kilde og stakk sin vandringsstav i jorden. Neste morgen, da han skulle dra videre og grep etter staven,

så han at den hadde slått rot og fått knopper. Han tolket det som et tegn på Guds vilje og slo seg ned på stedet.»¹ Et *tegn* som er bærer av religiøs betydning fører nemlig inn et element av noe absolutt og bringer dermed relativitet og forvirring til opphør. *Noe* som ikke er av denne verden, har gitt seg til kjenne på en uimotsigelig måte, og har dermed angitt en retning eller foreskrevet en adferd.

Om intet tegn gir seg til kjenne i omgivelsene, fremkaller man ett. Man utøver for eksempel det som kalles *evocatio*, og bruker dyr som *viser* et sted egnet til å bygge en helligdom på eller anlegge en by. Det dreier seg da kort fortalt om å mane fram hellige makter eller skikkelser som muliggjør *orientering* i det homogene rom. Man ber om et *tegn* som kan bringe til opphør den spenning som blir skapt av relativiteten og den angst som næres av retningsløsheten, for at man skal finne et absolutt holdepunkt. Et eksempel: Man forfølger et vilt dyr, og der det blir nedlagt, reises så helligdommen. Eller man slipper løs et husdyr – en okse, for eksempel – leter det opp igjen noen dager senere og ofrer det på stedet hvor det ble funnet. Dernest reiser man et alter og anlegger så byen omkring dette. I alle disse tilfellene er det dyrene som åpenbarer stedets hellighet. Menneskene står ikke fritt til å *velge* hvor det hellige sted skal ligge. Alt de gjør er at de leter etter det og finner det ved hjelp av hemmelighetsfulle tegn.

Disse få eksemplene har vist oss hvordan det religiøse menneske kan få seg åpenbart et hellig sted på forskjellig vis. I alle disse tilfellene har hierofaniene opphevet rommets homogenitet og avslørt et «fast punkt». Men fordi det religiøse menneske bare kan leve i en atmosfære som er fylt av det hellige, vil vi støte på mange ulike teknikker som tjener til å bestemme et område som hellig. Det hellige er, som vi har sett, det *virkelige* rett og slett; det er makt, virkningskraft, kilde til liv og fruktbarhet. At det religiøse menneske streber etter å leve i *det hellige*, innebærer at det har et behov for å stille seg

selv innenfor den objektive virkelighet, et behov for ikke å la seg lamme av de rent subjektive opplevelsers endeløse relativitet. Det vil leve i en virkelig verden fylt av kraft, og ikke i en illusjon. Denne lengselen ytrer seg på alle plan av dets eksistens, men finner sitt sterkeste uttrykk i det religiøse menneskes trang til å bevege seg i en helliget verden, i et hellig rom. Dette er grunnen til at det ble utviklet tekniske hjelpemidler til *orientering*, som egentlig er teknikker for å *konstruere* et hellig rom. Men man må ikke tro at det her dreier seg om en *menneskelig* gjerning, at det er gjennom sine egne anstrengelser at mennesket blir i stand til å gjøre et rom hellig. Det ritual mennesket benytter seg av for å konstruere et hellig rom, er i virkeligheten bare virksomt i den grad det er en gjentakelse av det verk gudene har utrettet. Men for bedre å forstå hvorfor det er nødvendig at det hellige rom blir rituelt konstruert, må vi først fordype oss i den tradisjonelle oppfatning av «verden». Det vil da straks bli klart at for det religiøse menneske er enhver «verden» en «hellig verden».

Kaos og kosmos

Karakteristisk for de tradisjonsbundne samfunn er den for dem selvfølgelige motsetning mellom det område de selv bor på og det ukjente, ubestemte rom som omgir det. Det første er «verden» (mer nøyaktig: «vår verden»), kosmos; alt det andre er ikke lenger kosmos, men en slags «annen verden», et fremmed, kaotisk rom befolket av spøkelser, demoner og «fremmede» (de siste sidestilles med demoner og gjenferd). Ved første øyekast synes det som dette brudd i rommet skyldes selve motsetningen mellom et bebodd og ordnet, altså «kosmisert», territorium og det ukjente rom som strekker seg bortenfor dets grenser – altså på den ene siden et «kosmos» og på den andre siden et «kaos». Men som vi skal se er et bebodd område

et «kosmos» bare i kraft av at det på forhånd er gjort hellig, fordi det på en eller annen måte er gudenes verk eller står i forbindelse med gudenes verden. «Verden» (det vil si «vår verden») er et univers hvor det hellige allerede har manifestert seg, og hvor et gjennombrudd mellom de to nivåene derfor er blitt mulig og kan gjentas.

Alt dette fremgår meget tydelig av det vediske landnåmsritualet: Landnåmet blir rettsgyldig først ved byggingen av et ildalter som er viet Agni. «Man sier at man har slått seg ned så snart man har bygget et ildalter (*garhapatya*), og alle som har bygget et ildalter, har slått seg ned på rettsgyldig måte» (*Shatapatha Brahmana* VII 1:1:1–4). Når ildalteret er bygget, er Agni blitt nærværende, og forbindelsen med gudenes verden er sikret. Alterområdet blir et hellig rom. Men ritualets betydning er langt mer kompleks enn dette, og først når man betrakter alle dets aspekter, kan man forstå på hvilken måte helliggjøringen av et territorium innebærer en kosmisering. Byggingen av Agni-alteret er intet annet enn en gjentakelse av skapelsen i mikrokosmisk målestokk. Vannet som man rører sammen med leiren, blir identifisert med urvannet. Leiren som tjener til underlag for alteret, symboliserer jorden, sideveggene representerer atmosfæren osv. Mens alteret blir reist, resiterer man strofer som forkynner hvilken kosmisk region som nettopp nå ble skapt (*Sha. Brah.* I 9:2:29 osv.). Kort sagt: Byggingen av et ildalter – betingelsen for at et landnåm skal ha gyldighet – blir sidestilt med en kosmogoni.

Et ukjent, fremmed, ubesatt (som ofte betyr: ubesatt av «våre folk») territorium har ennå del i den flytende og embryoniske tilstand som kjennetegner «kaos». Men når mennesket tar det i besittelse, og fremfor alt når det bosetter seg der, forvandles området symbolsk – gjennom en rituell gjentakelse av kosmogonien – til kosmos. Det som skal bli «vår verden», må først «skapes», og all skapelse har et modelleksempel: gudenes skapelse av universet. Da de skandinaviske nybyggerne tok Island i besittelse (*landnáma*) og

ryddet landet, forekom dette dem verken å være en original handling eller et profant, menneskelig arbeid. Det de gjorde var for dem ikke noe annet enn en gjentakelse av en urtidsgjærning: forvandlingen av kaos til kosmos gjennom den guddommelige skaperakt. Og når de arbeidet med det øde landet, gjentok de kun det gudene hadde utrettet den gang de ordnet kaos og gav det struktur, skikkelse og normer.²

Enten det dreier seg om å rydde udyrket land eller om å erobre og besette et territorium som allerede er bebodd av «andre» menneskelige vesener, så må under alle omstendigheter den rituelle bemektigelsen som finner sted, være en gjentakelse av kosmogonien. Fra de arkaiske samfunns synspunkt er nemlig alt som ikke er «vår verden», ennå ingen «verden» i det hele tatt. Man gjør et territorium til «sitt» bare om man «skaper» det på nytt, dvs. innvier det. Denne religiøse adferd overfor ukjent land holdt seg, endog i Vesten, like til begynnelsen av moderne tid. De spanske og portugisiske «conquistadorer» tok de nyoppdagede og erobrede land i besittelse i Jesu Kristi navn. Ved at korset ble reist, ble området innviet og dermed i en viss forstand «født på ny». For ved Kristus «er det gamle borte, se, det nye er blitt til» (2 Kor 5:17). Det nyoppdagede land var blitt «fornytt», «gjenskapt» ved korset.

Innvielse av et sted som gjentakelse av kosmogonien

Det er viktig å forstå at kosmiseringen av ukjente territorier alltid er en innvielse. Den som ordner et rom, har gudenes skaperverk som forbilde og gjentar det. Den nære forbindelse mellom kosmisering og innvielse er bevitnet allerede på elementære kulturtrinn, for eksempel hos australierne, hvis næringsliv ennå avhenger av matsamling og jakt på småvilt. Ifølge overleveringene til Achilpa-folket, en Arunta-stamme, «kosmiserte» det guddommelige vesen

Numbakula i mytisk tid deres fremtidige territorium, skapte deres Stamfar og stiftet deres institusjoner. Fra stammen av et gummitre laget Numbakula den hellige pæl (*kauwa-auwa*). Han smurte den inn med blod, klatret opp i den og forsvant inn i himmelen. Denne stolpen forestiller en verdensakse, for det er rundt den at landet blir beboelig, forvandler seg til en «verden». Derfor spiller den hellige pæl hos Achilpa-folket en så stor rolle i ritualene. De tar den alltid med seg på sine vandringer, og dens helling bestemmer hvor de skal dra. Dette gjør det mulig for dem, på tross av stadige vandringer, alltid å forbli i deres «egen verden», og samtidig i forbindelse med den himmel som Numbakula forsvant inn i. Om pælen brekker, betyr det katastrofe; det er i en viss forstand «verdens» ende, et tilbakefall til kaos. Spencer og Gillen forteller at ifølge en myte ble hele stammen grepet av dødelig angst da den hellige pæl en gang gikk i stykker. Stammens medlemmer streifet omkring en stund, men satte seg til slutt ned på jorden for å dø.³

Dette eksemplet viser med all ønskelig tydelighet at den hellige pæl spiller både en kosmologisk og en frelsesbringende rolle. På den ene side avbilder *kauwa-auwa* den pæl Numbakula brukte for å kosmisere verden; på den annen side tror Achilpa-folket at de gjennom den kan tre i forbindelse med den himmelske sfære. Menneskelig eksistens overhodet er bare mulig takket være denne permanente forbindelse med himmelen. Achilpa-folkets «verden» blir virkelig *deres* verden bare i den grad den gjenskaper det kosmos som Numbakula ordnet og gjorde hellig. Man kan ikke leve uten en «åpning» mot det transcendent, man kan med andre ord ikke leve i «kaos». Om kontakten med det hinsidige en gang går tapt, er det ikke lenger mulig å eksistere i verden, og Achilpa-folket gir seg hen for å dø.

Å slå seg ned på et territorium betyr i siste instans å innvie det. For fastboende folk som vil bosette seg på et sted, ikke slik som nomadene bare for en kort tid, men for alltid, innebærer dette en livsviktig

avgjørelse som hele samfunnets eksistens avhenger av. Å «slå seg ned» på et sted, organisere det og bygge boliger, er handlinger som forutsetter et eksistensielt valg, valget av det univers man er rede til å «skape» og dermed ta på seg. Dette «univers» er imidlertid alltid en etterligning av det forbilledlige univers som gudene har skapt og bor i. Det har altså del i det guddommelige verks hellighet.

Achilpa-folkets hellige pæl «bærer» *deres* verden og sikrer forbindelsen med himmelen. Vi har her prototypen på et kosmologisk bilde som er svært utbredt: verdenssøylen som bærer himmelen og samtidig åpner vei til gudenes verden. Keltene og germanerne bevarte kulten av slike hellige søyler like til kristendommen kom. Av *Chronicum Laurissense breve*, skrevet omkring år 800, får vi vite at Karl den store under en av sine kriger mot sakserne (772) lot ødelegge kultstedet og den hellige trestøtten viet den «berømte Irminsul» i byen Eresburg. Rudolf av Fulda (ca. 860) forteller videre at denne berømte søylen er «universets søyle, som bærer nesten alle ting» (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Det samme kosmologiske bilde møter vi hos romerne (Horats, *Oder* III 3) og i det gamle India med den såkalte *skambha*, verdenssøylen (*Rig Veda* I 105; X 89:4 osv.), men også hos innbyggerne på Kanariøyene og i så fjerne kulturer som Kwakiutl-folket (Britisk Columbia) og Nad'-a-folket på Flores (Indonesia). Kwakiutl-folket tror at en kopperpæl gjennomborer de tre kosmiske plan (underverdenen, jorden og himmelen). Der hvor den trenger inn i himmelen, finnes «porten til oververdenen». Denne verdenssøylens synlige bilde på himmelen er Melkeveien. Men dette gudenes verk, universet, blir gjentatt og etterlignet av menneskene i deres egen målestokk. Den *axis mundi*, verdenssøylen, som man kan se på himmelen i form av Melkeveien, gjøres nærværende i kultbygningen i form av en hellig pæl. Det er en stamme av sedertre, ti til tolv meter lang, der mer enn halvparten rager opp over taket på kultbygningen. Denne pælen spiller

en avgjørende rolle i ritualene. Den tilfører nemlig huset en kosmisk struktur. I kultsangene blir huset kalt «vår verden», og initiasjonskandidatene, som bor i det, forkynner: «Jeg er i verdens midtpunkt ..., jeg er ved verdenssøylen» osv.⁴ Den samme identifisering av verdenssøylen med den hellige pæl, kultbygningen og universet, finnes hos Nad'a-folket på Flores. Offerpælen kalles «himmelpæl» og bærer himmelen.⁵

«Verdens midtpunkt»

Kwakiutl-neofyttens utrop: «Jeg er i verdens midtpunkt!» avslører for oss med én gang en av det hellige roms dypeste betydninger. Der hvor en hierofani har skapt et gjennombrudd mellom ulike plan, er det samtidig oppstått en «åpning» oppover (til gudenes verden) og nedover (til de nedre regioner, de dødes verden). De tre kosmiske plan – jord, himmel og underverden – er satt i forbindelse med hverandre. Som vi allerede har sett, blir forbindelsen ofte uttrykt med bildet av en verdenssøyle, *axis mundi*, som på samme tid bærer og forbinder himmel og jord, og som har sitt fundament festet i den nedre verden (det man kaller «underverdenen»). En slik kosmisk søyle kan bare stå i selve verdens midtpunkt, for hele den beboelige verden brer seg ut omkring den. Vi har altså her å gjøre med en kjede av religiøse forestillinger og kosmologiske bilder som henger sammen og danner et «system», som man kan kalle de tradisjonsbundne samfunns «verdenssystem»: a) et hellig sted danner et brudd i rommets homogenitet; b) dette bruddet symboliseres av en «åpning» som muliggjør overgang fra en kosmisk region til en annen (fra himmelen til jorden og *vice versa*, og fra jorden til underverdenen); c) forbindelsen med himmelen kan uttrykkes ved hjelp av forskjellige bilder som alle refererer til en *axis mundi*: en søyle (jf. *universalis columna*), en stige (jf. Jakobsstigen), et fjell, et tre, en

liane osv.; d) omkring denne verdensaksen utbrer «verden» (= «vår verden») seg, følgelig befinner aksens seg «i midten», i «jordens navle», den er verdens midtpunkt.

Et betydelig antall trosforestillinger, myter og riter har sin grunn i dette tradisjonelle «verdenssystem». Vi kan ikke her anføre dem alle, men innskrenker oss til noen eksempler utvalgt fra forskjellige kulturer, og som er egnet til å vise oss hvilken rolle det hellige rom spiller i de tradisjonsbundne samfunn, hva enten dette hellige rom opptrer som hellig sted, kultbygning, by eller «verden». Vi vil overalt støte på verdensmidtpunktets symbolikk, og det er den som i de fleste tilfeller kan forklare oss den religiøse adferd i forhold til «det rom man lever i».

La oss begynne med et eksempel som er egnet til straks å tydeliggjøre sammenhengen og mangfoldet i denne symbolikk: det kosmiske fjell. Vi har allerede nevnt at fjellet opptrer blant de bilder som uttrykker båndet mellom himmel og jord. Derfor tenker man seg også at det ligger i verdens midtpunkt. Slike mytiske eller virkelige fjell som ligger i verdens midtpunkt, spiller en rolle i mange kulturer. Vi kan nevne fjellet Meru i India, Haraberezaiti i Iran, det mytiske «landenes fjell» i Mesopotamia, Garisim – som for øvrig ble kalt «jordens navle» – i Palestina.⁶ Fordi det hellige fjell er en *axis mundi* som forbinder jorden med himmelen, berører det i en viss forstand himmelen og markerer verdens høyeste punkt. Av det følger også at landet omkring fjellet, det som danner «vår verden», blir betraktet som det høyestliggende av alle land. Dette er hva som hevdes i jødisk tradisjon: Fordi det var jordens mest opphøyede land, ble Palestina ikke oversvømmet av syndfloden.⁷ Ifølge islamsk tradisjon er Ka'baen jordens høyeste sted, for «polarstjernen bevitner at Ka'baen befinner seg rett under himmelens midtpunkt».⁸ For de kristne er det Golgata som ligger på toppen av det kosmiske fjell. Alle disse trosforestillingene er uttrykk for én og samme følelse,

som er dypt religiøs: «Vår verden» er et hellig land, *fordi det er stedet nærmest himmelen*, fordi man herfra, fra der vi bor, kan nå himmelen. Vår verden er dermed et «høytliggende sted». I kosmologiske termer finner denne religiøse forestilling sitt uttrykk ved at det privilegerte område som er vårt eget, projiseres opp på toppen av det kosmiske fjell. Så har man spekulert videre derfra og kommet til alle mulige slags konklusjoner, som for eksempel den vi nettopp så, at det hellige land Palestina ikke ble oversvømmet av syndfloden.

Denne sentrumssymbolikk forklarer også andre grupper av kosmologiske bilder og religiøse trosforestillinger. De viktigste av dem er: a) hellige byer og helligdommer som befinner seg i verdens midtpunkt; b) at templene er etterligninger av det kosmiske fjell og derfor danner båndet *par excellence* mellom jord og himmel; c) at templets grunnmurer strekker seg dypt ned i de nedre regioner. Noen få eksempler vil være tilstrekkelig. Deretter skal vi forsøke å ordne alle disse forskjellige aspektene av den samme symbolikk til et helhetsbilde som klarere vil vise oss hvordan disse tradisjonelle verdensforestillingene har en indre sammenheng.

Hovedstaden til Kinas fullkomne hersker befinner seg i verdens midtpunkt. Der må solurets viser ved sommersolverv ikke kaste skygge i middagstimen.⁹ Den samme symbolikk var knyttet til templet i Jerusalem. Klippen det stod på var «jordens navle». Den islandske pilegrimen Nikolas fra Tverrå, som besøkte Jerusalem i det 12. århundre, skrev om den hellige grav: «Der er verdens midtpunkt, der faller sollyset loddrett fra himmelen ved sommersolverv.»¹⁰ Den samme forestilling møter oss i Iran: Landet Iran (*Airyanam Vaejah*) er verdens midtpunkt og hjerte. På samme måte som hjertet befinner seg midt i kroppen, «er landet Iran mer kostbart enn alle andre land, fordi det ligger midt i verden».¹¹ Derfor gjaldt Shiz, iranernes «Jerusalem» (fordi den lå i verdens midtpunkt), for å være kongemaktens opprinnelsessted og samtidig Zarathustras fødeby.¹²

At templene ble sammenlignet med de kosmiske fjell og representerte «båndet» mellom jord og himmel, vitner allerede navnene på babylonske tårn og helligdommer om: De heter «husets fjell», «alle lands fjells hus», «stormenes fjell», «båndet mellom himmel og jord» osv. *Ziqquraten* var egentlig et kosmisk fjell. Dens syv etasjer forestilte de syv planethimlene. Når presten steg opp gjennom dem, nådde han til sist universets topp. En tilsvarende symbolikk forklarer det kjempemessige tempelbygg i Barabudur på Java. Det er bygget som et kunstig fjell. Bestigningen av dette fjell sammenlignes med en ekstatisk reise til verdens midtpunkt. Når pilegrimen når fram til øverste avsats, har han brutt gjennom fra ett plan til et annet. Han trenger inn i en «ren sfære» som transcenderer den profane verden.

Dur-an-ki, «båndet mellom himmel og jord», var navnet på mange babylonske helligdommer (man finner dem i Nippur, Larsa, Sippar osv.). Babylon hadde en mengde navn, deriblant «Himmelens og jordens grunnvolls hus» og «Båndet mellom himmel og jord». Men i Babylon fantes også en forbindelse mellom jorden og de underjordiske regioner, for byen var bygget over *bab-apsu*, «apsus port». *Apsu* betyr kaosvannet, som var til før skapelsen. Den samme tradisjon finner vi hos israelittene. Klippen som Jerusalems tempel stod på, nådde dypt ned i *tehom*, den hebraiske ekvivalent til *apsu*. Og på samme måte som det i Babylon fantes en «apsus port», så lukket klippen under Jerusalems tempel «*tehoms munn*».¹³

Apsu og *tehom* symboliserer både «kaosvannet», den kosmiske materie som ennå ikke har fått noen form, og dødens verden – altså alt det som går forut for livet og som følger etter det. «Apsus port» og klippen som lukker «*tehoms munn*» henviser ikke bare til krysnings- og forbindelsespunktet mellom underverdenen og jorden, men også til den forskjell i ontologisk status som eksisterer mellom disse to kosmiske plan. Mellom *tehom* og tempelklippen som luk-

ker dets munn, er det et nivåbrudd og en overgang fra det potensielle til det ordnede, fra død til liv. Kaosvannet som fantes forut for skapelsen, symboliserer samtidig også tilbakefallet til formløsheten i døden, tilbakevendingen til en embryonisk eksistensform. I en viss forstand er underverdenens regioner beslektet med de øde og ukjente områder som omgir det bebodde territorium. Underverdenen, som vårt «kosmos» hviler over, tilsvarer det «kaos» som utbrer seg bortenfor dette kosmos' grenser.

«Vår verden» ligger alltid i sentrum

Av alt dette fremgår at den «sanne verden» alltid ligger i «midten», i «sentrum». For bare der finnes det et brudd mellom de ulike plan og dermed en forbindelse mellom de tre kosmiske sfærer. Det dreier seg alltid om et fullstendig kosmos, enten det er stort eller lite – et helt land (for eksempel Palestina), en by (Jerusalem), en helligdom (templet i Jerusalem) – de er alle på samme måte en etterligning av verden, et *imago mundi*. Flavius Josefus skrev om templets symbolikk at tempelgården representerte «havet» (det vil si de nedre regioner), det hellige hus forestilte jorden og det aller helligste himmelen (*Ant. Jud.* III 7:7). Som man ser, opptrer både *imago mundi* og verdens «midtpunkt» på nytt innenfor den bebodde verden. Palestina, Jerusalem og templet representerer hver for seg og alle samtidig bildet av universet og verdens midtpunkt. Dette mangfold av «sentra» og denne gjentakelse av verdensbildet i stadig mer beskjedne målestokk er et særlig kjennetegn ved de tradisjonsbundne samfunn.

Konklusjonen synes uavviselig: Mennesket i de førmoderne samfunn ønsker å leve så nær verdens midtpunkt som mulig. Det vet om sitt land at det ligger i verdens midte og om sin by at den danner universets navle, og fremfor alt at templet eller palasset er sanne verdens-sentra. Men det vil også at huset der det selv bor skal

befinne seg i sentrum og være et *imago mundi*. Og vi skal se at for dem lå virkelig deres boliger i verdens sentrum og var en avbildning av universet i mikrokosmisk målestokk. Med andre ord: Mennesket i de tradisjonsbundne samfunn kunne bare leve i et rom som var åpent «oppover», hvor gjennombruddet mellom planene var sikret ved hjelp av symboler og kontakten med den hinsidige, den «transcendente» verden dermed mulig gjennom ritualer. Riktignok var helligdommen – «midtpunktet» *par excellence* – alltid nærværende i byen, og man behøvde bare å gå inn i templet for å komme i kontakt med gudenes verden. Men *homo religiosus* kjente behov for *alltid* å leve i midten, akkurat som Achilpa-folket som alltid førte med seg sin hellige pæl, sin *axis mundi*, for ikke å fjerne seg fra midtpunktet og for å bevare forbindelsen med den overjordiske verden. Kort sagt: Uansett størrelsen på det rom hvor de kjenner seg hjemme – landet, byen, landsbyen eller boligen – så kjenner mennesket i de tradisjonsbundne samfunn en trang til å leve kontinuerlig i en hel og ordnet verden, i et kosmos.

Et univers blir til fra sitt midtpunkt, det utbrer seg fra et sentrum som er som dets «navle». Ifølge *Rig Veda* (x 149) oppstår og utvikler universet seg fra en kjerne, et midtpunkt. Den jødiske overlevering uttrykker dette enda tydeligere: «Den Aller Helligste har skapt verden som et foster. Liksom fosteret vokser fra navlen, således begynte Gud å skape verden ved navlen og derfra strakte den seg ut i alle retninger.» Og fordi «jordens navle», verdens midtpunkt, er det hellige land, sier Misjna-traktaten *Yoma*: «Verdens skapelse begynte med Sion.»¹⁴ Rabbi ben Gorion sa at Jerusalems klippe «blir kalt jordens grunnstein, det vil si jordens navle, fordi hele jorden foldet seg ut derfra».¹⁵ Og da dessuten menneskets skapelse er en etterligning av kosmogonien, ble det første mennesket skapt i «jordens navle» (mesopotamisk tradisjon), i verdens midtpunkt (iransk tradisjon), i paradiset, som lå ved «jordens navle», eller i Jerusalem (jødiske

og kristne tradisjoner). Noe annet ville heller ikke vært mulig, for et gjennombrudd mellom planene kan bare finne sted ved verdens midtpunkt, hvor rommet blir hellig og dermed mer *virkelig* enn alt annet. For all skapelse betyr en overflod av virkelighet, som er det samme som at det hellige bryter inn i verden.

Av dette følger at ethvert bygg, enhver tilvirkning har kosmologien som forbilde. Skapelsen av verden blir arketyper for enhver menneskelig skapende handling. At det å bosette seg på et territorium er en gjentakelse av kosmogonien, har vi allerede sett. Ut fra midtpunktets kosmogoniske betydning kan vi nå enda bedre forstå hvorledes enhver menneskelig bosetning representerer en gjentakelse av verdensskapelsen ut fra et midtpunkt («navlen»). Etter forbilde av universet som utfolder seg fra et sentrum og strekker seg ut i fire himmelretninger, brer også landsbyen seg ut fra et skjæringspunkt. Når man går i gang med å bygge en ny landsby på Bali, og også i andre områder i Asia, søker man først et naturlig skjæringspunkt hvor to veier krysser hverandre vinkelrett. Det kvadratet som så konstrueres om midtpunktet, er et *imago mundi*. Avdelingen av landsbyen i fire sektorer, som for øvrig impliserer en motsvarende inndeling av samfunnet, tilsvarer inndelingen av universet i fire himmelretninger. Midt i landsbyen avsetter man ofte en tom plass hvor kultbygningen senere blir reist. Bygningens tak representerer symbolsk himmelen (iblant markert ved en tretopp eller bildet av et fjell). Ved den andre enden av denne vinkelrette aksene ligger de dødes verden, symbolisert av bestemte dyr (slange, krokodille osv.) eller av ideogrammer som betyr mørke.¹⁶

Landsbyens kosmiske symbolikk gjentar seg i helligdommens eller kultbygningens struktur. I Waropen på Ny-Guinea ligger «mannshuset» midt i landsbyen. Taket representerer himmelhvelvingen, de fire veggene tilsvarer rommets fire retninger. På Ceram symboliserer landsbyens hellige stein himmelen, mens de fire stein-

søylene som bærer den, representerer de fire søylene som bærer himmelen.¹⁷ Tilsvarende forestillinger møter vi hos Algonkin- og Sioux-stammene. Den hellige hytte hvor initiasjonsritualene finner sted, forestiller universet. Taket symboliserer himmelhvelvingen, gulvet jorden og de fire veggene de fire retningene i det kosmiske rom. Den rituelle konstruksjonen av rommet blir understreket av at symbolikken gjentas tre ganger: De fire dørene, de fire vinduene og de fire fargene symboliserer alle de fire himmelretninger. Reisingen av den hellige hytten er således en gjentakelse av kosmogonien.¹⁸

At lignende forestillinger også finnes i det gamle Italia og hos de gamle germanere, er ikke forbausende. Det at man projiserer de fire horisonter ut fra et midtpunkt i de fire himmelretningene, er en gammel og svært utbredt tanke. Den romerske *mundus* var en sirkelformet grøft som var delt i fire. Den var på samme gang et bilde av kosmos og en modell for den menneskelige bosetning. Man har med rette foreslått at uttrykket *Roma quadrata* ikke skal forstås slik at byen var kvadratisk, men at den var firedelt.¹⁹ Denne *mundus* ble åpenbart identifisert med *omphalos*, jordens navle: Byen (*urbs*) befant seg midt i *orbis terrarum*. Det kan påvises at lignende forestillinger også forklarer strukturen i germanske landsbyer og byer.²⁰ I de forskjelligste kulturer finner vi ett og samme kosmologiske skjema og det samme rituelle handlingsmønster: *Å bosette seg på et territorium er det samme som en verdensgrunnleggelse.*

By – kosmos

Dersom «vår verden» er et kosmos, truer ethvert angrep utenfra med å forvandle den til «kaos». Og fordi «vår verden» er blitt til som en etterligning av gudenes verk, kosmogonien, blir de fiender som angriper den, identifisert med gudenes motstandere, demonene,

og fremfor alt med selve erkedemonen, urdragen som ved tidenes begynnelse ble beseiret av gudene. Et angrep på «vår verden» er en hevn fra den mytiske drage, som reiser seg i opprør mot gudenes verk, kosmos, og vil tilintetgjøre det. Fiendene tilhører kaosmakene. Hver gang en by legges øde, er det det samme som et tilbakefall til kaos. Hver seier over angriperen er en gjentakelse av gudenes seier over dragen (over «kaos») i urtiden.

Av denne grunn ble farao sidestilt med guden Ra, beseireren av dragen Apep, mens faraos fiender var personifikasjoner av den samme mytiske dragen. Kong Darius betraktet seg som en ny Thraetaona, en iransk sagnhelt som hadde drept en drage med tre hoder. I jødisk tradisjon ble hedenske konger utstyrt med dragelignende trekk, således Nebukadnesar slik han beskrives hos Jeremia (51:34) eller Pompeius i Salomos salmer (9:29).

Som vi senere skal se, er dragen bildet på havuhyret, urslangen, symbolet for det kosmiske vann, mørket, natten og døden – kort sagt for det formløse og potensielle, for alt som ennå ikke har noen «form». Dragen måtte beseires og sønderlemmes av en gud for at kosmos skulle oppstå. Av kroppen til havuhyret Tiamat skapte Marduk verden. Jahve skapte universet etter å ha beseiret urmonstret Rahab. Men, som vi skal se, denne gudens seier over dragen må gjentas symbolsk hvert år, for hvert år må verden skapes på nytt. På samme måte gjentas gudens seier over mørkets, dødens og kaos' makter med hver seier en by vinner over sine angripere.

Sannsynligvis hadde forsvarsanleggene ved byer og boliger opprinnelig en magisk hensikt, for disse anlegg – grøfter, labyrinter, voller – synes snarere å være anlagt for å holde demoner og de døde sjeler borte enn menneskelige angripere. I Nord-India tegner man, når pesten herjer, en ring omkring byen som skal hindre sykdomsdemonene å trenge inn.²¹ I middelalderens Europa ble bymurene rituelt innviet til vern mot Djevelen, sykdom og død. For øvrig lig-

ger sammenligningen av den menneskelige fiende med Djevelen og død svært nær for en symbolsk tankegang. Enten det dreier seg om demoniske eller krigerske angrep, blir resultatet i siste hånd det samme: undergang, oppløsning og død.

Ennå i dag blir de samme bilder anvendt for å betegne de farer som kan true en kultur. Man taler om «kaos», om «oppløsning», om «mørket» som «vår» verden vil gå til grunne i. Alle disse uttrykkene betegner tilintetgjørelsen av en orden, av et kosmos, av en organisk struktur, og tilbakefall til en flytende, formløs, kort sagt kaotisk tilstand. Det viser, etter vår oppfatning, at disse arketypiske bildene ennå lever videre i det moderne menneskes språk og klisjeer. Noe av den tradisjonelle verdensoppfatning henger fremdeles igjen i moderne menneskers adferd, selv om de ikke alltid er seg sin urgamle arv bevisst.

Om å overta skapelsen av verden

La oss nå betrakte den grunnleggende forskjell mellom de to måter å forholde seg på – den «tradisjonelle» og den «moderne» – når det gjelder menneskets bolig. Boligens betydning og funksjon i det industrielle samfunn trenger vi ikke å gå nærmere inn på – dette er kjent nok. Som en berømt arkitekt i vår tid, Le Corbusier, formulerte det, er huset en «bomaskin». Det hører altså med blant de talløse serieproduserte maskiner i industrisamfunnet. Det moderne idealhus skal fremfor alt være «funksjonelt», det vil si at det skal gjøre det mulig for menneskene å arbeide, samt å hvile så mye som arbeidet krever. Man kan skifte «bomaskin» like ofte som man bytter ut sin sykkel, sitt kjøleskap eller sin bil. Man kan på samme måte forlate sin fødeby og sitt hjemland uten å kjenne noe annet ubehag enn klimaforandringen.

Det er ikke vår oppgave å skrive historien om den menneskelige

boligs langsomme avsakralisering. Denne prosess er en integrert del av den gigantiske forvandling av verden som industrisamfunnet satte i gang og som ble muliggjort av den avsakralisering av kosmos som fant sted under inntrykk av den vitenskapelige tenkning, særlig de sensasjonelle oppdagelser innen fysikk og kjemi. Hvorvidt denne sekulariseringen av naturen virkelig er ugjenkallelig, hvorvidt det moderne menneske ikke lenger har noen mulighet til å gjenfinne den hellige dimensjon i tilværelsen, dette spørsmål skal vi ta opp senere. Som vi har sett, og som vi i det følgende skal se enda tydeligere, lever visse tradisjonelle bilder, visse spor av det førmoderne menneskets reaksjonsmønstre, videre som «overlevninger» endog i de mest industrialiserte samfunn. Men det som interesserer oss her og nå, er å beskrive den tradisjonelle måten å forholde seg til sin bolig på i sin mest opprinnelige form, og å trekke ut den verdensanskuelse som denne rommer.

Å slå seg ned på et territorium, bygge en bolig, innebærer alltid – både for individ og samfunn – en livsviktig beslutning. For det gjelder å *overta skapelsen av den «verden» man har valgt å bo i*. For å gjøre det, må man altså etterligne gudenes verk, kosmogonien. Men det er ikke alltid lett, for det finnes også tragiske, blodige kosmogonier, og når mennesket etterligner gudenes handlinger, må det gjenta også disse. Om gudene måtte slå i hjel og stykke opp et havuhyre eller et urvesen for å skape verden av det, må mennesket i sin tur gjøre det samme når det skal skape sin egen verden, sin by eller sitt hus. Det forklarer hvorfor det må blodige eller symbolske offer til i forbindelse med byggingen, noe vi skal komme tilbake til senere.

Uansett hvilken struktur et tradisjonsbundet samfunn har – om det dreier seg om samfunn av jegere og gjeterer, av jordbrukere eller byboere – er boligen alltid hellig fordi den er et *imago mundi*, og fordi verden er skapt av gudene. Men bostedene kan kosmiseres på forskjellig måte, for det finnes flere typer av kosmogonier. For

vårt formål er det tilstrekkelig å skille mellom to måter man rituelt kan forvandle bostedet til et kosmos på (både når det gjelder et territorium og et hus): a) bostedet gjøres til et kosmos ved at man projiserer de fire horisonter ut fra et midtpunkt (når en landsby skal grunnlegges), eller ved at man reiser en symbolsk *axis mundi* (når det dreier seg om en familiebolig); b) man gjentar i form av et byggeritual gudenes arketypiske handling den gang de frembrakte verden av kroppen til et havuhyre eller en urkjempe.

Vi trenger ikke her å dvele ved den vesensforskjell i verdensanskuelse som kommer til uttrykk i de to måter å helliggjøre bostedet på, eller deres ulike kulturhistoriske forutsetninger. Det skal bare nevnes at den første måten – å «kosmisere» et rom ved å projisere ut de fire horisonter eller ved å reise en *axis mundi* – er belagt allerede på de aller eldste kulturtrinn (jf. pælen *kauwa-auwa* hos det australske Achilpa-folket), mens den andre måten synes å ha oppstått i de eldste jordbrukskulturene. Vi er imidlertid fremfor alt opptatt av den kjensgjerning at i alle tradisjonsbundne kulturer har bostedet et sakralt aspekt, og at det har det fordi det avspeiler Verden.

Bostedene hos primitive folk i Arktis, Nord-Amerika og lengst nord i Asia har således en midtstolpe som blir identifisert med *axis mundi*, det vil si med verdenssøylen eller verdenstreet som forbinder jord og himmel. Med andre ord: *Den kosmiske symbolikk blir fremhevet i selve boligens struktur.* Man tenker seg himmelen som et veldig telt som holdes oppe av en midtstolpe. Teltstangen eller midtstolpen i huset blir identifisert med verdenssøylen og kalles med samme navn. Ved denne midtpælens fot finner det offer sted som utføres til ære for det høyeste himmelvesen. Det viser hvilken betydningsfull rituell funksjon denne pælen har. Den samme symbolikk har holdt seg hos kvegdrivere i Sentral-Asia, bare med den forskjell at boligen med konisk tak og midtpæl er blitt avløst av jurten, og pælens rituelle funksjon er overført til åpningen i toppen, røykhullet. I lik-

het med stolpen (*axis mundi*) blir det treet uten grener som der rager opp gjennom røykhullet øverst i jurten (og som symboliserer verdenstreet), oppfattet som en himmelstige. På den klatrer sjamanene opp når de gjør sin himmelreise. Gjennom røykhullet øverst flyr de ut.²² Den hellige pæl midt i bostedet finner vi også i Afrika, hos hamittiske og hamittoide gjeterfolk.²³

Enhver bolig ligger altså inntil *axis mundi*, for det religiøse menneske vil leve i «verdens midtpunkt», det vil si i det som er *virkelig*.

Kosmogoni og byggeoffer

En lignende forestilling møter vi i en så høyt utviklet kultur som den indiske, men her fremtrer også en annen måte å identifisere hus og kosmos på. Før murerne legger ned sin første stein angir astrologene det punkt hvor grunnsteinen må legges, og dette punkt ligger over den slangen som bærer verden. Murmesteren spisser en pæl og kjører den i jorden nøyaktig på det sted som er anvist, for at slangens hode skal holdes godt fast. Deretter blir grunnsteinen lagt over pælen. *Hjørnesteinen befinner seg altså nøyaktig i «verdens midtpunkt»*.²⁴ Men på den annen side er grunnsteinnedleggelsen en gjentakelse av kosmogonien; for når pælen slås inn i slangens hode og «holder det fast», etterlignes den urgjerning som ble utført av Soma eller Indra, som ifølge *Rig Veda* «har slått slangen i dens skjulested» (VI 17:9), og «hugget hodet av den» med sitt lyn (I 52:10). Som vi allerede har sagt, symboliserer slangen kaos, det formløse, det ikke-manifesterte. Å hugge hodet av den er det samme som en skaperakt, overgangen fra det potensielle og formløse til form og skikkelse. Vi husker at Marduk formet verden av havuhyret Tiamats kropp. Denne seier ble symbolsk gjentatt hvert år, for hvert år ble kosmos fornyet. Men denne arketypiske guddommelige seiersakt ble også gjentatt ved hvert bygg, for hvert nybygg var en reproduksjon av verdens skapelse.

Denne andre type kosmogoni er betydelig mer kompleks og kan her bare skisseres. Men vi må nevne den fordi alle de utallige former for byggeoffer henger sammen med denne type kosmogoni. Byggeofferet er i grunnen intet annet enn en – ofte symbolsk – gjentakelse av det urtidsoffer som verden ble til av. Innen en bestemt kulturtype forklarer nemlig kosmogonimyten at verden ble skapt gjennom drapet på en kjempe (Ymir i germansk mytologi, Purusha i den indiske, P'an-ku i Kina). Av kjempens organer oppstår så de forskjellige kosmiske regioner. Andre grupper av myter lar ikke bare kosmos selv oppstå gjennom offeret av et urvesen, og av dette urvesenets substans, men også næringsplantene, menneskerasene og de forskjellige sosiale klasser. Det er denne type kosmogoniske myter som ligger til grunn for byggeofferet. Et «byggverk» (hus, tempel, teknisk konstruksjon osv.) som skal bestå, må være besjelet, det må forsynes med både liv og sjel. Men «overføringen» av en sjel kan bare skje gjennom et blodig offer. Religionshistorien, etnologien og folkloristikken kjenner til utallige former for byggeoffer, blodige eller symbolske offer til gavn for et byggverk.²⁵ I Sydøst-Europa har slike riter og trosforestillinger gitt opphav til vakre folkeviser: De skildrer blant annet hvorledes bygmesterens hustru måtte ofres for at et bygg skulle kunne fullføres (balladen om broen Arta i Hellas, om klosteret Argesh i Romania, om byen Skutari i Jugoslavia osv.).

Nok er alt blitt sagt om den menneskelige boligs religiøse betydning til at visse konklusjoner gir seg selv. På samme måte som byen eller helligdommen, blir også huset – i sin helhet eller en del av det – helliget ved hjelp av kosmogonisk symbolikk eller et kosmogonisk ritual. Dette er grunnen til at det å slå seg ned på et sted, å bygge en landsby eller bare et hus, betyr en alvorlig avgjørelse som involverer selve menneskets eksistens. Det dreier seg om intet mindre enn å skape sin egen «verden» og ta på seg ansvaret for dens opprettholdelse og fornyelse. Man bytter ikke bopel med lett hjerte, for

det er ikke lett å oppgi sin «verden». Boligen er ingen gjenstand, ingen «bomaskin». *Den er det univers som mennesket bygger seg ved å etterligne gudenes arketypiske skapelse, kosmogonien.* Ethvert byggeprosjekt og enhver innvielse av et nytt bosted er i en viss forstand det samme som en *ny begynnelse*, et *nytt liv*. Og hver begynnelse er en gjentakelse av den første begynnelse da universet for første gang så dagens lys. Til og med i moderne samfunn, så avsakraliserte de enn er, bevarer de feiringer og fester som ledsager innflyttingen i en ny bolig, ennå minnet om de støyende festligheter som en gang i tiden markerte dette *incipit vita nova*.

Fordi boligen utgjør et *imago mundi*, er den plassert i «verdens sentrum». Det store, ja, uendelige antall slike verdenssentra representerer ingen vanskelighet for den religiøse tenkning. Her dreier det seg jo ikke om det geometriske, men om et eksistensielt og hellig rom som har en helt annen struktur og tillater en uendelig mengde gjennombrudd og forbindelser til det transcendent. Vi har allerede sett takåpningens kosmologiske betydning og rituelle funksjon i visse boligtyper. I andre kulturer blir denne kosmologiske betydning tillagt skorsteinen (røykhullet) og den del av taket som ligger over det «hellige hjørne». Om en av husets beboere ligger i langvarig døds-kamp, blir denne delen av taket fjernet eller rett og slett ødelagt. Når vi senere tar for oss sammenstillingen kosmos – hus – menneskekropp, skal vi vise den dype betydning som ligger i denne «takbrekkingen». Foreløpig er det nok å minne om at de eldste helligdommene var åpne oventil eller hadde en åpning i taket, det såkalte «kuppeløye» som symboliserte gjennombruddet mellom planene og forbindelsen med det transcendent.

Den sakrale arkitektur har således ikke gjort annet enn å ta opp i seg og videreutvikle den kosmologiske symbolikk som allerede var til stede i de primitive boligers struktur. Og forut for den menneskelige bolig fantes enda tidligere det provisoriske «hellige sted», det provisorisk

innviede og kosmiserte rom (jf. det australske Achilpa-folket). Med andre ord: Alle de symboler og ritualer som knytter seg til templet, byen og huset, *går i siste instans tilbake til uopplevelsen av det hellige rom.*

Tempel, basilika, katedral

I de store orientalske sivilisasjoner – fra Mesopotamia og Egypt til Kina og India – kom templet til å bli gjenstand for en betydningsfull nytenkning: Det er ikke lenger bare et *imago mundi*, men blir også betraktet som et jordisk avbilde av en overjordisk modell. Også jødedommen overtok denne gammelorientalske forestilling om at templet var en kopi av en himmelsk arketypp. Dette er trolig en av de seneste tolkninger det religiøse menneske har gitt av uopplevelsen av det hellige rom som motsetning til det profane rom. Vi må derfor oppholde oss en stund ved de perspektivene denne nye religiøse forestilling åpner.

Vi minner om hovedsaken: Når templet er et *imago mundi*, er det fordi verden er gudenes verk og derfor hellig. Men det faktum at templet har en kosmologisk struktur, gir det en ny religiøs betydning: Som hellig sted *par excellence*, gudenes bolig, helliger templet verden stadig på nytt fordi det både representerer og omfatter den. Til syvende og sist er det takket være templet at verden i sin totalitet kan bli helliget på nytt. Hvor uren verden enn er, blir den stadig rensset gjennom helligdommenenes hellighet.

Ut fra denne ontologiske forskjell som gjør seg stadig sterkere gjeldende mellom *kosmos* selv og *dets helliggjorte avbilde*, templet, springer enda en forestilling. Det er forestillingen om at templets hellighet er skjermet fra enhver jordisk fordervelse, og at grunnen til dette er at templets byggeplan er gudenes eget verk og derfor befinner seg hos dem, i himmelen. Templenes transcendent for-

bilder besitter en åndelig, uforgjengelig, himmelsk eksistens. Ved gudenes nåde kan en strålende visjon av disse forbildene blir mennesket til del, og siden gjør det hva det kan for å gjenskape forbildet på jorden. Babylons konge Gudea så i en drøm gudinnen Nidaba vise ham en tavle hvor de gunstige stjerner var oppteignet, og en gud åpenbarte ham templets plan. Sankerib bygde Ninive etter «den plan som siden de eldste tider var oppstilt i himmelens mønster».²⁶ Dette betyr ikke bare at en slik «himmelgeometri» gjorde de første bygninger mulige, men fremfor alt at bygningenes modell befant seg i himmelen og dermed hadde del i himmelens hellighet.

For Israels folk hadde Jahve fra evighet av skapt modellen til tabernaklet, de hellige kultredskaper og templet. For sine utvalgte hadde han åpenbart disse ting for at de skulle bli gjenskapt på jorden. Han taler til Moses med ordene: «La dem så reise en helligdom for meg, og jeg vil bo midt iblant dem. Denne boligen og alt det som hører til i den, skal dere lage nøyaktig etter det forbildet jeg vil vise deg» (2 Mos 25:8–9); «Se til at du gjør arbeidet etter det forbildet som ble vist deg på fjellet!» (25:40). Når David gir sin sønn Salomo planen for tempelbygningene, tabernaklet og alle kultredskapene, blir det forsikret at «alt dette stod i et skrift fra Herrens hånd, der han forklarte David hvordan alt skulle gjøres etter tegningen» (1 Krøn 28:19). David har altså sett den himmelske modell som Jahve hadde skapt ved tidenes begynnelse. Dette er hva Salomo forkynner: «Du bad meg bygge et tempel på ditt hellige fjell, og et alter i den by du valgte deg til bolig. De skulle være avbilder av den himmelske helligdom som du skapte i opphavet» (Visd 9:8).

Det himmelske Jerusalem ble skapt av Gud samtidig med paradiset, altså *in aeternum*. Byen Jerusalem var bare en tilnærmet avbildning av dens himmelske modell. Byen selv kunne skjendes av menneskene, men modellen var ukrenkelig, for den stod utenfor tiden. «Ikke denne by som ligger foran dere med sine bygninger er den

som er åpenbart hos meg, den som allerede ligger ferdig fra den tid da jeg besluttet å skape paradiset, og som jeg viste Adam før han syndet ...» (2. Baruks bok 4:3–7).

Den kristne basilika, og senere katedralen, tar opp på nytt hele denne symbolikk og viderefører den. På den ene side forstås kirken som en etterligning av det himmelske Jerusalem – en forestilling som går helt tilbake til kirkefedrene – på den annen side gjengir den paradiset eller den himmelske verden. Men også det hellige byggs kosmologiske struktur lever videre i kristenhetens bevissthet. Den er tydelig for eksempel i bysantinske kirker:

Kirkerommets fire deler symboliserer de fire verdenshjørner. Kirkerommet er verdensaltet. Alteret er paradiset, som man tenkte seg lå i øst. Alterrommets keiserdør ble også kalt «paradisets dør». I påskeuken står døren åpen under hele gudstjenesten. Hva denne skikken betyr, fremgår tydelig av påsekanonen: «Kristus er stått opp av graven og har åpnet for oss paradisets porter.» Motsatt er Vesten mørkets, gremmelsens og dødens land hvor de døde evige boliger befinner seg, og hvor man venter på oppstandelsens dom. Kirkebygningens midte er jorden. «Slik Kosmas Indikopleustes oppfattet det, er jorden firkantet og blir avgrenset av fire vegger som har en kuppel over seg. Kirkerommets fire deler symboliserer de fire verdenshjørner».²⁷

Fordi den er et avbilde av kosmos, legemliggjør den bysantinske kirke verden og gjør den på samme tid hellig.

Noen konklusjoner

Av de tusener av eksempler som står til rådighet for religionshistorikeren, har vi her bare valgt ut et lite antall, men likevel mange nok til å vise mangfoldet i den religiøse erfaring av rommet. Vi har valgt våre eksempler fra forskjellige kulturer og tidsperioder for å presentere i det minste de viktigste mytologiske uttrykk og rituelle handlingsmønstre som utgår fra opplevelsen av det hellige rom. I

historiens løp har det religiøse menneske forstått denne grunnleggende erfaring på ulike måter. Man trenger bare å sammenligne oppfatningen av det hellige rom, og dermed av kosmos, hos det australske Achilpa-folket med de tilsvarende forestillinger hos Kwa-kiutl-folket, altaiske folkeslag eller i det gamle Mesopotamia for å få forskjellene klart for seg. At menneskehetens religiøse liv utfolder seg i historien, og at dets uttrykksformer er betinget på avgjørende vis av forskjellige historiske situasjoner og kulturelle stilarter, forstår man uten videre. Vi er likevel mindre interessert i den uendelige forskjelligartethet som finnes i den religiøse romerfaring enn i de elementer de har felles. For man behøver bare å sammenligne det ikke-religiøse menneskes forhold til det rom det lever i med det religiøse menneskes forhold til det hellige rom for straks å oppfatte den forskjell i struktur som skiller dem fra hverandre.

For nå å sammenfatte resultatet av beskrivelsene i det foregående, kan vi si at erfaringen av det hellige rom muliggjør en «verdensgrunnleggelse»: Der hvor det hellige manifesterer seg i rommet, *blir det virkelige avdekket*, verden blir til. Men når det hellige bryter inn, skapes ikke bare et fast punkt midt i det profane roms formløse ubestemmelighet, et «sentrum» i «kaos»; det skjer også et brudd mellom to plan, en forbindelse åpnes mellom ulike kosmiske plan (jord og himmel) og en overgang av ontologisk art fra én eksistensform til en annen blir mulig. Et slikt brudd i det profane roms homogenitet er det som skaper det «midtpunkt» hvorigjennom man kan tre i forbindelse med det «transcendente» og som dermed grunnlegger «verden», for først et «midtpunkt» muliggjør *orientering*. Det helliges manifestasjon i rommet har dermed også en kosmologisk betydning: Enhver romhierofani og enhver innvielse av et rom er det samme som en «kosmogoni». En første konklusjon blir da: *Verden lar seg fatte som verden, som kosmos, i den grad den åpenbarer seg som en hellig verden.*

Enhver verden er gudenes verk, for den er enten skapt direkte av gudene selv eller er blitt innviet, og dermed «kosmisert», av mennesker gjennom en rituell reaktualisering av den arketypiske skapelsesakt. Det religiøse menneske kan med andre ord bare leve i en hellig verden, for bare en slik verden har del i *væren*, *eksisterer virkelig*. Denne religiøse nødvendighet er uttrykk for en uutslukkelig ontologisk tørst. Det religiøse menneske tørster etter *væren*. Frykten for det «kaos» som omgir den verden det bor i, tilsvarer dets angst for intetheten. Det ukjente rom som brer seg ut hinsides dets «verden», et rom som er ikke-kosmisert fordi det er uinnviet, som bare er en formløs utstrekning hvor ingen orientering ennå er skapt og ingen struktur ennå har trådt fram, dette profane rom representerer for det religiøse menneske den absolutte ikke-væren. Om det ved et uhell forviller seg dit, kjenner det seg tomt for «ontisk» substans. Det er som om det oppløses i kaos, og det slukner.

Denne tørst etter *væren* viser seg på mange ulike måter. Akkurat når det gjelder det hellige rom, kommer den mest slående til uttrykk i det religiøse menneskes ønske om å plassere seg i hjertet av det virkelige, i verdens midtpunkt, der hvor kosmos først ble til og begynte å utbre seg i de fire himmelretninger, der hvor også muligheten finnes til å tre i kontakt med gudene – med andre ord: der hvor man er *nærmest gudene*. Som vi har sett, har symbolikken om verdens midtpunkt ikke bare satt sitt preg på land, byer, templer og palasser, men også på den mest beskjedne menneskelige bolig: nomadejegerens telt, gjeterfolkenes jurte, den fastboende åkerbrukers hus. Kort sagt: Ethvert religiøst menneske stiller seg i verdens sentrum og samtidig ved selve kilden til den absolutte virkelighet, helt inntil den «åpning» som sikrer forbindelsen med gudene.

Men ettersom det å slå seg ned i et område, det å bosette seg i et rom betyr å gjenta kosmogonien og dermed etterligne gudenes verk, så utgjør for det religiøse menneske enhver eksistensiell avgjø-

relse som «plasserer» det i rommet, også en «religiøs» avgjørelse. Straks det påtar seg ansvaret for å «skape» den verden det vil bo i, «kosmiserer» det ikke bare kaos, men det helliger også sitt eget lille univers ved å gjøre det likt gudenes verden. Det religiøse menneske nærer en dyp lengsel etter å bo i en «guddommelige verden», etter å eie et hus som ligner «gudenes hus», på samme måte som dette senere kom til uttrykk i templer og helligdommer. I denne religiøse lengsel uttrykkes *ønsket om å leve i et kosmos som er rent og hellig, slik det var i begynnelsen da det utgikk fra skaperens hånd.*

Det er opplevelsen av den hellige tid som så tillater det religiøse menneske med jevne mellomrom å gjenfinne dette kosmos slik det var *in principio*, i skapelsens mytiske øyeblikk.

II. Den hellige tid og mytene

Profan tidsutstrekning og hellig tid

LIKE LITE SOM rommet er tiden homogen og uavbrutt for det religiøse menneske. Det finnes på den ene side intervaller av hellig tid, høytidenes tid (de fleste av dem regelmessige høytider), og på den annen side den profane tid, den vanlige utstrakte tid hvor begivenheter inntreffer uten å ha religiøs betydning. Mellom disse to formene for tid er det naturligvis et kontinuitetsbrudd. Men ved hjelp av riter kan det religiøse menneske «gå over» fra den vanlige utstrakte tid til den hellige tid.

En vesentlig forskjell mellom de to slags tid faller en straks i øynene: *Den hellige tid er i selve sitt vesen reversibel*, den er i virkeligheten *en mytisk urtid som gjøres nærværende*. Enhver religiøs høytid, enhver liturgisk tid, innebærer en reaktualisering av en hellig begivenhet som har funnet sted i en mytisk fortid, «i begynnelsen». Religiøs deltakelse i en høytid betyr at man trer ut av den vanlige utstrakte tid for å vende tilbake til den mytiske tid som blir reaktualisert gjennom høytiden. Den hellige tid er derfor noe som kan gjenvinnes og gjentas uendelig mange ganger. I en viss forstand kan man si at den ikke «løper», at den ikke utgjør en irreversibel «utstrekning». Den er en eminent ontologisk, en «parmenidisk» tid som alltid blir seg selv lik, som verken forandres eller uttømmes. Med hver regelmessige høytid finner man tilbake til den samme hellige tid, den samme tid som manifesterte seg ved høytiden i fjor

eller for hundre år siden. Det er den tid som ble skapt og gjort hellig av gudene den gang de utførte sine bedrifter – bedrifter som også selv reaktualiseres i høytiden. Med andre ord: I høytiden finner man tilbake til *den første tilsynekomst av den hellige tid* slik den utspant seg *ab origine, in illo tempore*. For denne hellige tid som høytiden utspiller seg i, fantes ikke før de guddommelige bedrifter fant sted som høytiden feirer. Da gudene skapte de ulike realiteter som verden i dag består av, *grunnla de samtidig den hellige tid*. For den tid som skapelsen utspant seg i, ble med nødvendighet gjort hellig av gudenes nærvær og virksomhet.

Det religiøse menneske lever således i to slags tid. Den viktigste av dem, den hellige tid, har det paradoksale ved seg at den er sirkulær, reversibel, kan gjenvinnes – den er en slags evig, mytisk nåtid som man ved hjelp av riter regelmessig kan vende tilbake til. Allerede denne måten å forholde seg til tiden på skiller det religiøse menneske fra det ikke-religiøse. Det religiøse menneske nekter å leve utelukkende i det som i moderne språkbruk kalles «historisk nåtid». Det bestreber seg på å vende tilbake til en hellig tid som i visse henseender kan være ensbetydende med «evigheten».

Det ville være vanskeligere å si med få ord hva tiden er for det ikke-religiøse menneske i det moderne samfunn. Vi skal her verken ta for oss tidsbegrepet i moderne filosofi eller de modeller av tiden som anvendes i våre dagers vitenskap. Ikke systemer eller filosofier, men eksistensielle måter å forholde seg på er det vi her skal stille opp mot hverandre. Man kan imidlertid konstatere at også det ikke-religiøse menneske kjenner til en viss diskontinuitet og heterogenitet i tiden. Også det skiller mellom den mer ensformige tid som tilhører arbeidet og tiden for fornøyelse og forlystelser, kort sagt «tiden for fest». Også det lever i forskjellige tidsrytmer og kjenner til tider med forskjellig intensitet. Når det lytter til sin yndlingsmusikk, når det venter på eller er sammen med den det elsker, for-

nemmer det opplagt en annen tidsrytme enn når det arbeider eller kjeder seg.

Likevel finnes det en vesentlig forskjell sammenlignet med det religiøse menneske. Dette siste vet om tidsrom som er «hellige», som ikke har del i den tidsutstrekning som går forut for og følger etter dem, som har en helt annen struktur og en annen «opprinnelse». For det dreier seg om en urtid som er helliget av gudene og som kan gjøres nærværende i høytiden. For det ikke-religiøse menneske er denne egenskap ved den liturgiske tid som gjør den til noe som overskrider det menneskelige, utilgjengelig. For det ikke-religiøse menneske inneholder tiden verken noe brudd eller noe «mysterium»; den er menneskets dypeste eksistensielle dimensjon, den knytter seg til dets eksistens som sådan, har dermed en begynnelse og en ende – døden, eksistensens tilintetgjørelse. Hvor mange ulike tidsrytmer det enn fornemmer, hvor forskjellig deres intensitet enn kan føles, så vet det ikke-religiøse menneske likevel at det alltid dreier seg om en rent menneskelig erfaring som ikke gir plass for noe guddommelig nærvær.

For det religiøse menneske derimot kan den profane tidsutstrekning med jevne mellomrom bli «stanset» ved at det inntreffer, ved hjelp av ritualer, en tid som er hellig og ikke-historisk (i den forstand at den ikke tilhører den historiske nåtid). På samme måte som en kirke skaper et nivåbrudd i det profane rom i en moderne by, markerer gudstjenesten som finner sted innenfor dens vegger, et brudd i den profane tidsutstrekning. Det er ikke lenger den historiske nåtid som er nærværende – den tid, for eksempel, man lever i på gaten eller i husene utenfor – men den tid som Jesu Kristi historiske eksistens utspant seg i, den tid som ble gjort hellig ved hans forkynnelse, lidelse, død og oppstandelse. La det likevel være sagt at dette eksemplet ikke er tilstrekkelig til å kaste lys over hele den forskjell som finnes mellom profan og hellig tid. Sammenlignet med andre

religioner har kristendommen i virkeligheten fornyet opplevelsen av og begrepet om liturgisk tid ved å understreke Kristus-skikkelsens historisitet. For den troende foregår den kristne liturgi *i en historisk tid som er gjort hellig ved Guds sønns inkarnasjon*. Den hellige, jevnlig reaktualiserte tid i de førkristne (og fremfor alt de arkaiske) religioner er en *mytisk tid*, en urtid som ikke kan identifiseres med den historiske fortid. Den er en *opprinnelsestid* i den forstand at den brøt fram «med ett slag» uten at noen annen tid var gått forut for den, for ingen annen tid kunne finnes *forut for tilsynekomsten av den realitet som myten forteller om*.

Det er fremfor alt denne arkaiske oppfattelse av den mytiske tid som interesserer oss her. Senere skal vi se på de forskjeller som skiller den fra jødedommen og kristendommen.

Templum – tempus

La oss ta utgangspunkt i noen eksempler som er egnet til å vise oss med én gang hvilket forhold det religiøse menneske har til tiden. Først en ikke uviktig bemerkning: I flere av de språk som tales blant Nord-Amerikas urfolk blir ordet for «verden» (= kosmos) også brukt i betydningen «år». Yokut-folket sier «verden er forbi» når de vil uttrykke at «et år er forløpt». Hos Yuki-folket blir «år» betegnet med ordene for «jord» eller «verden». På samme måte som Yokut-folket, sier de «jorden er forbi» når det er gått et år. Språkbruken avslører den religiøse sammenheng som finnes mellom verden og den kosmiske tid. Man forestiller seg kosmos som en levende enhet som blir født, utvikler seg og slukner hen med årets siste dag, for så å bli gjenfødt nyttårsdag. Vi skal se at denne *gjenfødelse* er en *fødsel*, at kosmos blir gjenfødt hvert år fordi tiden ved hvert nyttår begynner *ab initio*.

Denne sammenhengen mellom kosmos og tid er av religiøs

natur. Kosmos kan settes likt med den kosmiske tid (= «år») fordi de begge er hellige realiteter, skapt av gudene. Hos visse nordamerikanske stammer blir en slik sammenheng mellom kosmos og tid også tydeliggjort i selve strukturen i de hellige bygninger. Fordi templet er et bilde av verden, fremviser det også en tidssymbolikk. Det kan man se, for eksempel, hos Algonkin- og Sioux-indianerne. Deres hellige hytte er, som vi alt har sett, en avbildning av universet. Men den symboliserer samtidig året. For året tenkes som et løp gjennom de fire himmelretninger, som representeres av de fire vinduer og de fire dører i den hellige hytten. Dakota-indianerne sier: «Året er en krets som går rundt verden» – det vil si rundt deres hellige hytte som er et *imago mundi*.¹

I India finner vi et enda tydeligere eksempel. Vi har allerede sett at det å reise et alter innebærer å gjenta kosmogonien. Tekstene tilføyer imidlertid også at «ildalteret er året» og forklarer denne tidsymbolikk på følgende måte: De 360 mursteinene i ringmuren tilsvarer årets 360 netter, og de 360 *yajusmati*-steinene de 360 dagene (*Shatapatha Brahmana* x 5:4:10 osv.). Med hvert alterbygg blir altså ikke bare verden skapt på nytt, men også «året blir bygget». Med andre ord: *Man regenererer tiden ved å skape den på nytt*. På den annen side blir året identifisert med Prajapati, den kosmiske gud. Med hvert nytt alter får dermed Prajapati nytt liv, og således blir verdens hellighet styrket på nytt. Det dreier seg ikke her om den profane tid, den som bare vedvarer og løper, men om en helliggjøring av den kosmiske tid. Formålet med å bygge ildalteret er å helliggjøre verden og dermed føye den inn i en hellig tid.

En analog tidssymbolikk finner vi knyttet til den kosmologiske symbolikk i templet i Jerusalem. Ifølge Flavius Josefus (*Ant. Jud.* III 7:7) betydde de tolv brødene som lå på bordet årets tolv måneder, og lysestaken med de 70 deler symboliserte dekanene (det vil si dyrekretsens inndeling i grupper på ti gjennom de syv planetene).

Templet var et *imago mundi*. Fordi det lå i Jerusalem, verdens midtpunkt, helliggjorde det ikke bare hele kosmos, men også det kosmiske «liv», det vil si tiden.

Det er Herman Useners fortjeneste å ha påvist den etymologiske forbindelse mellom *templum* og *tempus*. Han forklarte begge ordene med begrepet «skjæring», «krysning».² Senere undersøkelser har presisert denne oppdagelse nærmere: «*Templum* betegner det romlige, *tempus* det temporale aspekt av en horisont som beveger seg i rommet og tiden.»³

Den dype mening som alle disse eksemplene uttrykker, synes å være denne: For det religiøse menneske i de arkaiske kulturer *for-nyer verden seg årlig*. Med andre ord: *Ved hvert nyttår finner den igjen sin opprinnelige «hellighet»*, den som den hadde da den utgikk fra skaperens hånd. Denne symbolikk viser seg tydelig i helligdommenes arkitektoniske struktur. Fordi templet er på samme tid det hellige sted *par excellence* og et bilde av verden, gjør det hele kosmos hellig, og helliggjør likeledes det kosmiske liv. Dette kosmiske liv ble videre forestilt som en sirkelrund bane, det var identisk med året. Året var en sluttet krets. Det hadde begynnelse og ende, men hadde også den eiendommelighet at det kunne «gjenfødtes» i form av et nytt år. Med hvert nyttår oppstod en tid som var «ny», «ren» og «hellig» fordi den ennå var ubrukt.

Men tiden ble gjenfødt og begynte på nytt fordi verden ble skapt på nytt hvert nyttår. I forrige kapittel så vi hvor stor betydning den kosmogoniske myte hadde som arketypisk modell for all slags skapelse og byggevirksomhet. Nå kan vi tilføye at kosmogonien også omfatter skapelsen av tiden. Og ikke bare det, på samme måte som kosmogonien er arketypp for enhver «skapelse», slik er den kosmiske tid som utspringer av kosmogonien den arketypiske modell for alle andre tider, det vil si for de særlige tider som tilkommer de ulike kategorier av alt som er. La oss forklare: For det religiøse menneske

i de arkaiske kulturer begynner enhver skapelse, enhver eksistens i tiden. *Før en ting eksisterer, kan dens tid heller ikke eksistere.* Før kosmos ble til, fantes det ingen kosmisk tid. Før den eller den planteart ble skapt, fantes heller ikke den tid som nå får den til å spire, bære frukt og visne hen. Det er årsaken til at man forestiller seg at enhver skapelse har funnet sted *ved tidens begynnelse, in principio.* Tiden dukker opp sammen med den første tilblivelse av en ny kategori eksisterende ting. Derfor spiller myten en så viktig rolle. Som vi senere skal vise, er det myten som åpenbarer på hvilken måte en eksisterende realitet er blitt til.

Årlig gjentakelse av kosmogonien

Den kosmogoniske myte forteller hvorledes kosmos ble skapt. I Babylon resiterte man under *akitu*-seremonien, som utspant seg på den siste dagen i det gamle året og de første i det nye, høytidelig «Diktet om skapelsen», *Enuma elish*. Gjennom denne rituelle resitasjonen reaktualiserte man den kamp mellom Marduk og havuhyret Tiamat som hadde funnet sted i begynnelsen og som hadde gjort ende på kaos ved at guden seiret til slutt. Marduk hadde skapt kosmos av Tiamats opphakkede kropp og mennesket av blodet til demonen Kingu, som hadde vært Tiamats viktigste forbundsfelle. At denne feiring til minne om skapelsen virkelig var en *reaktualisering* av den kosmogoniske akt, bevises både av ritualene og av de ord som ble fremsagt under seremonien.

Kampen mellom Tiamat og Marduk ble etterlignet i form av en kamp mellom to grupper av skuespillere, en seremoni som også finnes hos hetittene – også her innenfor rammen av et nyttårsdrama – hos egypterne og i Ras Shamra. Kampen mellom de to skuespillergruppene *gjentok overgangen fra kaos til kosmos*, aktualiserte kosmogonien. Den mytiske begivenhet ble igjen *nærværende*. «Gid han

ennå måtte beseire Tiamat og forkorte hennes dager!» ropte presten. Kampen, seieren og skapelsen fant sted *i selve dette øyeblikk, hic et nunc*.

Som reaktualisering av kosmogonien innebærer nyttåret en *gjen-takelse av tiden i sin begynnelse*, det vil si en gjenopprettelse av urtiden, av den «rene» tid, den som var i skapelsens øyeblikk. Av denne grunn gir man seg ved nyttårsskiftet i kast med «renselsler», med fordrivelse av synder, av demoner eller rett og slett av en sydebukk. For det dreier seg ikke bare om at et bestemt tidsavsnitt er slutt og et nytt begynner (slik et moderne menneske, for eksempel, forestiller seg det), men også om at det forgangne år, den forløpte tid, blir tilintetgjort. Dette er meningen med de rituelle renselsler: Individets og samfunnets synder og feil *brennes opp*, annulleres – det handler om mer enn bare en «renselse».

Nauroz – det persiske nyttår – feires til minne om den dag da verden og mennesket ble skapt. På *Nauroz*-dagen finner «fornyelsen av skapelsen» sted, som den arabiske historikeren al-Biruni uttrykte det. Kongen forkynte: «Det er en ny dag i en ny måned i et nytt år! Det tiden har brukt opp, må fornyes!» Tiden hadde brukt opp mennesket, samfunnet, kosmos, og denne destruktive tid var den profane tid, tidsutstrekningen i egentlig forstand. Denne måtte oppheves, for at det mytiske øyeblikk kunne gjenvinnes da verden ble skapt, da den fløt i en tid som var «ren», «sterk» og hellig. Tilintetgjørelsen av den forløpte profane tid ble fremkalt gjennom ritualer som symboliserte en slags «verdens ende». Ilden som slukkes, de avdøde sjeler som kommer tilbake, de sosiale klasser som blander seg (på samme måte som ved saturnaliene), erotisk løssluppenhet, orgier – alt dette symboliserte at kosmos falt tilbake til kaos. På årets siste dag oppløste universet seg i urvannene. Havuhyret Tiamat, symbolet på mørket, det formløse, det ikke-manifesterte, stod opp igjen og truet. Verden som hadde eksistert et helt år, forsvant *virkelig*. Når Tiamat

var kommet tilbake, var kosmos til ende, og Marduk var nødt til å skape verden enda en gang etter på nytt å ha beseiret Tiamat.⁴

Hva dette jevnlige tilbakefall av verden til en kaotisk tilstand betydde, var følgende: Alle årets «synder», alt det tiden hadde gjort urent og utslitt, ble tilintetgjort i ordets fysiske forstand. Ved symbolsk å være delaktig i verdens utslettelse og nyskaping, ble også mennesket skapt på nytt. Det ble gjenfødt, for det begynte en ny tilværelse. Ved hvert nyttår kjente mennesket seg friere og renere, for det hadde befridd seg fra byrden av sine feil og synder. Det hadde vendt tilbake til skapelsens sagnomspunne tid, en tid som var hellig og «sterk» – hellig fordi den var blitt forvandlet ved gudenes nærvær, «sterk» fordi den var den særlige og enestående tid da det veldigste av alle skaperverk hadde funnet sted, skapelsen av universet selv. Da ble mennesket på symbolsk vis på nytt samtidig med kosmogonien og var til stede ved verdens skapelse. I den gamle Fororienten tok det endog selv aktivt del i denne skapelse (jf. de to stridende grupper som fremstilte guden og havuhyret).

Det er lett å forstå hvorfor erindringen om denne underfulle tid forfulgte det religiøse menneske, hvorfor det med jevne mellomrom forsøkte å komme tilbake dit på nytt. *In illo tempore* hadde gudene vist sin aller største makt. Kosmogonien er den ypperste av alle guddommelige manifestasjoner, urbildet på en handling utført med kraft og en overflod av skaperevne. Det religiøse menneske tørster etter virkelighet. Med alle midler streber det etter å plassere seg ved kilden til den virkelighet som fødtes i urtiden, den gang verden var *in statu nascendi*.

Regenerasjon gjennom tilbakevending til urtiden

Alt dette fortjener å utvikles nærmere, men i øyeblikket vil vi rette vår oppmerksomhet mot to punkter: 1) Gjennom den årlige gjen-

takelse av kosmogonien ble tiden regenerert; den begynte på nytt som hellig tid, for den falt sammen med den *illud tempus* som var da verden ble til for første gang; 2) ved rituelt å ta del i «verdens ende» og dens «gjenskapelse» ble mennesket samtidig med *illud tempus*. Det ble dermed født på nytt, det begynte sin eksistens enda en gang med et *uforminsket* forråd av livskraft, liksom i øyeblikket da det var nyfødt.

Dette er viktige observasjoner. De avslører for oss hemmeligheten bak det religiøse menneskes måte å forholde seg til tiden på. Fordi den hellige og sterke tid er *opprinnelsens tid*, det underfulle øyeblikk da en virkelighet ble skapt og manifesterte seg for første gang i sin fylde, streber mennesket etter å tre tilbake inn i denne urtid med jevne mellomrom. Denne rituelle reaktualisering av den *illud tempus* da en virkelighet åpenbarte seg for første gang, ligger til grunn for alle hellige kalendere. En høytid feires ikke «til minne om» en mytisk (og dermed religiøs) begivenhet, men er dens *reaktualisering*.

Opprinnelsens tid par excellence er kosmogoniens tid, øyeblikket da den største av alle virkeligheter, verden selv, kom til syne. Derfor er kosmogonien, som vi så i forrige kapittel, den arketypiske modell for enhver «skapelse», for alt som skal «utrettes». Av samme grunn tjener den *kosmogoniske tid* som forbilde for alle de *hellige tider*. For om den hellige tid er den tid da gudene manifesterte seg og skapte, er det åpenbart at den fulleste guddomsmanifestasjon og den velldigste skaperakt av alle fant sted den gang verden ble skapt.

Det religiøse menneske reaktualiserer således kosmogonien ikke bare hver gang det «skaper» noe (sin «egen verden» – det bebodde territorium, en by, et hus osv.), men også når det vil sikre en lykkelig regjeringstid for en ny hersker, når det gjelder å berge en truet høst, føre en krig, foreta en sjøreise osv. Men en særlig viktig rolle spiller den rituelle resitasjon av myten om verdens skapelse i forbindelse med helbredelser, hvor målet er å *regenerere* mennesket selv.

På Fidji kalles de seremonier som utføres ved en herskerinnsettelse for «verdens skapelse», og det samme seremoniell blir gjentatt for å redde en truet høst. Det er kanskje i Polynesia man finner den mest varierte rituelle anvendelse av myten om verdens skapelse. De ord som Io uttalte *in illo tempore* for å skape verden, er blitt til rituelle formuler. Menneskene gjentar dem ved en rekke anledninger: for å gjøre en steril livmor fruktbar, til helbredelser (av sykdommer både på kropp og sjel), ved krigsforberedelser, men også ved dødsfall eller for å gi dikterisk inspirasjon.⁵

Den kosmogoniske myte tjener således for polynesierne som arketypisk modell for alle «skapelser», uansett om de finner sted på det biologiske, psykologiske eller åndelige plan. Men fordi den rituelle resitasjon av den kosmogoniske myte betyr en reaktualisering av denne urbegivenhet, følger det at den man resiterer for, på magisk vis blir projisert tilbake til «verdens begynnelse» og blir samtidig med kosmogonien. Det dreier seg om å vende tilbake til opprinnelsens tid, med det terapeutiske mål å begynne sin eksistens forfra, å bli (symbolsk) født på nytt. Den forestilling som ligger til grunn for disse helbredelsesritualene synes å være denne: Livet kan ikke flikkes på, det kan bare skapes på nytt gjennom en symbolsk gjentakelse av kosmogonien, for kosmogonien er urbildet på enhver skapelse.

Den regenererende funksjon en slik tilbakevending til urtiden har, vil man forstå enda bedre ved å se nærmere på arkaiske helbredelsesritualer, for eksempel det som praktiseres hos Na-khi, et tibeto-burmansk folk som lever i Yunnan-provinsen i det sydøstlige Kina. Ritualet består i en høytidelig resitasjon av myten om verdens skapelse, etterfulgt av andre myter som handler om sykdommenes opprinnelse (frembrakt av Slangenes vrede), og om tilsynekomsten av den første helbredelsessjaman som brakte mennesket de nødvendige medikamenter. Nesten alle ritualene påkaller *begynnelsen*, den mytiske tid da verden ennå ikke var til: «I begynnelsen, ved

den tid da himmelen, solen, månen, stjernene, planetene og jorden ennå ikke var kommet til syne, da intet ennå var oppstått osv.» Så følger kosmogonien og Slangenes tilsynekomst: «På den tid da himmelen ble til, da solen, månen, stjernene, planetene og jorden bredte seg ut, da fjell og dal, trær og klipper trådte fram, da oppstod Nagaene og dragene ...» Så fortelles det om den første helbrederens fødsel og medikamentenes tilsynekomst. Og det tilføyes: «Man må fortelle om hvordan legemidlene oppstod, ellers kan man ikke tale om dem.»⁶

Det er viktig å understreke i forbindelse med disse magiske formularer som fremsies i helbredende hensikt, at *myten om legemidlenes opprinnelse* alltid er en del av den *kosmogoniske myte*. Innenfor de primitive og tradisjonelle helbredelsesteknikker blir et legemiddel først virksomt når man overfor den syke påkaller dets opprinnelse på rituelt vis. Et stort antall besvergelses fra Fororienten og Europa inneholder historien om sykdommen eller om demonen som har fremkalt den, og påkaller dermed det mytiske tidspunkt den gang det lyktes en guddom eller en hellig mann å få has på ondet.⁷ Besvergelsens helbredende virkning ligger i at den, fremført rituelt, reaktualiserer «opprinnelsens» mytiske tid, verdens opprinnelse så vel som opprinnelsen til sykdommen og kuren som helbreder den.

Høytid og høytidenes struktur

Tiden for en realitets *opprinnelse*, altså den tid som ble grunnlagt ved denne realitets første tilsynekomst, har forbilledlig gyldighet og funksjon. Derfor streber mennesket å reaktualisere den med jevne mellomrom ved hjelp av egnede ritualer. Men den «første manifestasjon» av en realitet er det samme som den *skapelsen* av denne realitet som ble utført av guddommelige eller halvguddommelige vesener. Å gjenvinne denne *opprinnelsestiden* betyr derfor at gude-

nes skaperakt gjentas rituelt. Den jevnlig reaktualisering av de skaperhandlinger gudene fullbyrder *in illo tempore*, danner den hellige kalender, rekken av høytider. En høytid finner alltid sted i urtiden, og nettopp denne reintegrerende deltakelse i den hellige urtid er det som gjør at mennesket oppfører seg annerledes *under* festen enn *før* og *etter*. I mange tilfeller er det de samme handlinger man hengir seg til under høytidene som i intervallene før og etter, men det religiøse menneske tror ikke desto mindre at det da lever i en *annen* tid, at det virkelig har funnet tilbake til den mytiske *illud tempus*.

Ved sin årlige totemseremoni *intichiuma* følger de australske aruntaer den samme vei som klanens guddommelige stamfar slo inn på i den tid som kalles *altcheringa* (ordrett «drømmetiden»). De gjør holdt ved de utallige steder hvor stamfaren den gang stanset, og gjentar det han utrettet *in illo tempore*. Under hele seremonien faster de, de bærer ingen våpen og holder seg unna enhver berøring med sine koner eller medlemmer av en annen klan. De har gitt seg fullstendig hen til «drømmetiden».⁸

De årlige fester på Tikopia, en øy i Polynesia, gjenskaper «gudenes verk», det vil si de gjerninger gudene utførte i mytisk tid da de skapte verden slik den nå er.⁹ Den «høytid» man lever i under seremoniene, preges av bestemte forbud (*tabu*): ingen støy, ingen lek, ingen dans. Overgangen fra profan til hellig tid markeres ved at et trestykke rituelt kløyves i to. De mangfoldige seremonier som inngår i de jevnlig høytidene, og som, for å gjenta det enda en gang, alle har gudenes gjerninger som forbilde, skiller seg *tilsynelatende* ikke fra normale beskjeftigelser. Det dreier seg om rituell utbedring av båter, om riter knyttet til dyrkingen av næringsplanter (jam, taro osv.), om å sette helligdommene i stand. Men i virkeligheten skiller alle disse rituelle aktivitetene seg fra de tilsvarende beskjeftigelser i den vanlige tid, for de blir bare foretatt med *noen få gjenstander*, som på en måte fremstår som arketyper for sine respektive katego-

rier, og de utspiller seg dessuten i en atmosfære fylt av hellighet. De innfødte legger bevisst vekt på å gjenskape, ned til minste detalj, de forbilledlige gjerninger som gudene utførte *in illo tempore*.

Med jevne mellomrom blir det religiøse menneske altså gudenes samtidige, i den grad det reaktualiserer den urtid da gudenes handlinger ble utført. På de «primitive» kulturers nivå har alt hva mennesket gjør, et overmenneskelig forbilde. Endog utenfor «høytiden» etterligner det i sine handlinger de forbilder som er gitt av gudene og sine mytiske forfedre. Men denne etterligning står i fare for å bli stadig mindre nøyaktig. Forbildet risikerer å bli forvrengt eller endog glemt. De jevnlig reaktualiseringene av gudenes gjerninger, de religiøse høytidene, er der for å lære menneskene på nytt forbildenes hellighet. Den rituelle utbedringen av båtene eller den rituelle dyrkingen av jam har ikke lenger noen likhet med de tilsvarende arbeidsoppgaver som finner sted utenfor de hellige tidsrom. De er mer nøyaktige, de ligner mer på sine guddommelige forbilder og de er dertil *rituelle*: De er bevisst religiøse. I ritualet reparerer man ikke en båt fordi den trenger reparasjon, men fordi gudene i mytisk tid har vist menneskene hvorledes man reparerer en båt. Det dreier seg ikke lenger om en empirisk operasjon, men om en religiøs handling, en *imitatio dei*. Det som er gjenstand for reparasjonen er ikke én av de mange gjenstander som tilhører klassen «båt», men en mytisk arketypp, *den selvsamme båt som gudene hadde å gjøre med «in illo tempore»*. Følgelig er den tid som den rituelle reparasjon av båten finner sted i, forbundet med denne urtiden: Det er den samme tid som gudene selv virket i.

Man kan naturligvis ikke redusere alle typer av regelmessige høytider til dette eksempel. Her er det imidlertid ikke høytidenes formasjon som interesserer oss, men strukturen i den hellige tid som blir nærværende i høytiden. Om den hellige tid kan man si at den alltid er den samme, at den er «en serie av evigheter» (Hubert og

Mauss). Hvor kompleks en religiøs høytid enn kan være, så dreier det seg alltid om en hellig begivenhet som fant sted *ab origine*, og som gjøres rituelt nærværende. Deltakerne blir samtidige med den mytiske begivenhet. Annerledes uttrykt: De «trer ut» av sin historiske tid – det vil si den tid som består av summen av profane, personlige og mellommenneskelige begivenheter – og finner tilbake til den urtid som alltid er den samme, som tilhører evigheten. Det religiøse menneske åpner seg med jevne mellomrom for den mytiske og hellige tid, og finner tilbake til den *opprinnelsens tid* som ikke «går» fordi den ikke er del av den profane varighet, men består av et *evig nærvær* som kan gjenvinnes uendelig ofte.

Det religiøse menneske kjenner et behov for med jevne mellomrom å dykke ned i denne hellige og uforgjengelige tid. For dette menneske er det den hellige tid som gjør den andre, vanlige tid mulig, den profane varighet som all menneskelig eksistens utspiller seg i. Det er den mytiske begivenhets *evige nærvær* som muliggjør den profane *varighet* som de historiske begivenheter har sin plass i. For å gi ett eneste eksempel: Det guddommelige hierogami som fant sted *in illo tempore*, er det som har gjort den seksuelle forening mellom mennesker mulig. Gudens forening med gudinnen fullbyrdes i et øyeblikk utenfor tiden, i en evig nåtid. Menneskenes seksuelle forening, såfremt den ikke er rituell, utspiller seg i den profane tid. Den hellige, mytiske tid begrunner også den eksistensielle og historiske tid, fordi den er forbildet for denne. Kort sagt: Alt som er, skylder et guddommelig eller halvguddommelig vesen sin eksistens. Opprinnelsen til alt som finnes, og til livet selv, er religiøs. Når man kan dyrke og fortære jam på «vanlig måte», er det fordi man med jevne mellomrom dyrker og fortærer den på rituelt vis. Og grunnen til at man kan utføre disse ritualer er at gudene åpenbarte dem *in illo tempore*, da de skapte både mennesket og jamsroten og viste mennesket hvorledes man dyrker og utnytter denne næringsplanten.

I høytiden gjenfinner man livets hellige dimensjon i dens fylde, man opplever helligheten i den menneskelige eksistens som en guddommelig skapelse. I den øvrige tid står man stadig i fare for å glemme det grunnleggende: at eksistensen ikke er «gitt» ved det som det moderne menneske kaller «natur», men er noe som er skapt av *andre*, de guddommelige eller halvguddommelige vesener. Høytidene gjenoppretter derimot eksistensens sakrale dimensjon, ved at den lærer mennesket på nytt hvorledes gudene eller de mytiske forfedre skapte det og underviste det i sosial adferd og praktisk arbeid.

Sett fra et bestemt synspunkt kunne man oppfatte denne jevnlig «avskjed» fra den historiske tid, og ikke minst de følger dette har for det religiøse menneskes eksistens som helhet, som en avvisning av den skapende frihet. Det dreier seg jo om en evig tilbakevending til *illud tempus*, til en mytisk fortid som ikke har noe historisk ved seg. Man kunne komme til den konklusjon at denne evige gjentakelse av forbilledlige gjerninger som er åpenbart av gudene *ab origine*, motsetter seg ethvert menneskelig fremskritt og lammer enhver skapende spontanitet. Denne konklusjon er delvis riktig. Men bare delvis. For det religiøse menneske, endog det mest «primitive», avviser ikke «fremskrittet» prinsipielt. Det godtar det, men tildeler det samtidig en guddommelig opprinnelse og dimensjon. Alt det vi fra et moderne standpunkt oppfatter som uttrykk for «fremskritt» (hva enten det er av sosial, kulturell eller teknisk natur) i forhold til en forutgående situasjon, alt det har de ulike primitive samfunn tatt opp i seg som like mange nye guddommelige åpenbaringer. Men vi skal foreløpig la denne side av problemet ligge. Her gjelder det fremfor alt å forstå den religiøse betydning som knytter seg til denne gjentakelse av de guddommelige gjerninger. Det som synes opplagt, er at når det religiøse menneske kjenner et behov for stadig å gjenskape de samme forbilledlige gjerninger, *så er det fordi det lengter og streber etter å leve i umiddelbar nærhet av sine guder.*

Om med jevne mellomrom å bli samtidig med gudene

I forrige kapittel viste vi hvordan den kosmologiske symbolikk i by, tempel og hus er knyttet til forestillingen om «verdens midtpunkt». Denne sentrumssymbolikk synes å ha sin grunn i følgende religiøse erfaring: Mennesket ønsker å stille seg i et rom som er «åpent oppover», som er forbundet med den guddommelige verden. Å bo ved et «verdens midtpunkt» er kort sagt det samme som å bo så nær gudene som mulig.

Det samme ønske om å komme nær gudene, viser seg når vi analyserer de religiøse høytider og deres betydning. Å gjenvinne opprinnelsens hellige tid betyr å bli «samtidig med gudene», altså å leve i deres nærvær, selv om dette nærvær kan være «gåtefullt» i den forstand at det ikke alltid er synlig. Den intensjonalitet som er avdekket i erfaringen av det hellige rom og av den hellige tid, tilkjennegir ønsket om å gjenvinne en ursituasjon, den situasjon da gudene og de mytiske forfedre var *nærværende*, i ferd med å skape verden, å ordne den eller å åpenbare for menneskene kulturens grunnlag. Denne «ursituasjon» er ikke av historisk karakter, den unndrar seg kronologisk beregning. Det dreier seg om en mytisk fortid, om «opprinnelsens» tid, tiden for det som skjedde «i begynnelsen», *in principio*.

Og det som skjedde «i begynnelsen» var dette: Guder og halvguder var virksomme på jorden. Lengselen etter «opprinnelsen» er derfor en religiøs lengsel. Mennesket ønsker gudenes aktive nærvær tilbake. Likeledes ønsker det å leve i en frisk, ren og «sterk» verden, slik den utgikk fra skaperens hånd. Denne lengselen tilbake til *begynnelsens fullkommenhet* er det som er hovedforklaringen på den jevnlige tilbakevending til *illud tempus*. Med en kristen ordbruk kunne man si at det dreier seg om en «lengsel etter paradiset», til tross for at den religiøse og ideologiske kontekst på de primitive

kulturtrinn er en helt annen enn i den jødisk-kristne religion. Men den mytiske tid som man forsøker å reaktualisere med jevne mellomrom, er en tid som er gjort hellig ved det guddommelige nærvær, og man kan derfor si at ønsket om et liv i *det guddommeliges nærvær* og i *en verden som er fullkommen* (fordi den er helt ny) er sammenlignbar med lengselen etter en paradissituasjon.

Denne lengsel hos det religiøse menneske etter med jevne mellomrom å vende tilbake, dets forsøk på å gjenvinne en mytisk situasjon slik den var *in principio*, kan, som vi alt har bemerket, synes utålelig og nedverdiggende i et moderne menneskes øyne. En slik lengsel fører uvegerlig til stadig gjentakelse av et begrenset antall handlinger og adferdsmønstre. Til en viss grad kan man endog si at det religiøse menneske, og ganske særlig det som lever i «primitive» samfunn, fremfor alt er et menneske som er lammet av myten om den evige tilbakekomst. En moderne psykolog kunne fristes til å tolke en slik adferd som en angst for faren ved alt som er nytt, som en avvisning av ansvaret for en autentisk, historisk eksistens, som en lengsel som ikke i tilstrekkelig grad har løsrevet seg fra naturen, rettet som den er mot en tilstand som er «paradisisk» nettopp fordi den er fosterlik.

Problemet er for innviklet til at vi kan ta fatt i det her. Dessuten fører det ut over vårt tema, for det involverer det problem som har å gjøre med motsetningen som finnes mellom det moderne og det førmoderne menneske. Men så meget vil vi si at det ville være feil å tro at det religiøse menneske i de primitive og arkaiske samfunn nekter å påta seg ansvaret for en autentisk eksistens. Tvert imot tar det, som vi allerede har sett og som vi ennå skal se, modig på seg et tungt ansvar – for eksempel ansvaret for å medvirke i skapelsen av kosmos, for å skape sin egen verden, for å sikre plantenes og dyrenes liv osv. Men det dreier seg om et annet slags ansvar enn dem som for oss moderne mennesker synes å være de eneste autentiske

og gyldige. Det dreier seg om *en ansvarlighet på det kosmiske plan*, til forskjell fra de ansvar av moralsk, sosial og historisk art som er de eneste de moderne kulturer kjenner. Innenfor horisonten av den profane eksistens kjenner mennesket bare ansvar for seg selv og for samfunnet. For dette mennesket utgjør ikke universet noe kosmos i egentlig forstand, en levende, sammensatt enhet; det er ikke noe annet enn ganske enkelt summen av planetens materielle forråd og fysiske krefter, og den største bekymring for det moderne menneske er at det ikke må uttømme klodens økonomiske ressurser på grunn av sin dumhet. Men eksistensielt plasserer den «primitive» seg bestandig i en kosmisk sammenheng. Hans personlige erfaring mangler verken autentisitet eller dybde, men fordi den taler et språk som for oss er uvant, fortøner den seg i moderne menneskers øyne som ikke-autentisk eller infantil.

For å komme tilbake til vårt egentlige tema: Vi har ikke rett til å tolke den jevnlige tilbakevending til den hellige, opprinnelsens tid som en avvisning av den virkelige verden og en flukt inn i drøm og fantasi. Tvert imot, her bryter enda en gang den *ontologiske besettelse* gjennom, dette vesentlige kjennetegn for mennesket i de primitive og arkaiske samfunn. For ønsket om å vende tilbake til *opprinnelsens tid* er til syvende og sist også et ønske om å gjenfinne *gudenes nærvær* så vel som å gjenvinne den *sterke, friske, rene verden* som var *in illo tempore*. Det er på én og samme tid en tørst etter det *hellige* og en lengsel etter *væren*. På det eksistensielle plan ytrer denne erfaring seg i vissheten om at man med jevne mellomrom kan begynne livet på nytt med et maksimum av gode «utsikter». Deri ligger ikke bare et optimistisk syn på eksistensen, men også en uforbeholden bekreftelse av *væren*. Med hele sin adferd forkynner det religiøse menneske at det ikke tror på noe annet enn *væren*, og at det har sikret seg delaktighet i *væren* gjennom den uråpenbaring som det er satt til å vokte. Og uråpenbaringene foreligger i sin helhet i dets myter.

Myten er det første forbildet

Myten forteller en hellig historie, om en urbegivenhet som fant sted ved tidens begynnelse, *ab initio*.¹⁰ Men det å fortelle en hellig historie, er det samme som å avsløre et mysterium, for mytens personer er ikke menneskelige vesener. De er guder eller kulturbringende helter, og deres gjerninger representerer derfor mysterier som mennesket ikke kunne få kjennskap til om de ikke var blitt avslørt for dem. Myten er altså historien om det som fant sted *in illo tempore*, beretningen om det som gudene eller guddommelige skikkelser gjorde ved tidens begynnelse. Å «fremsi» en myte vil si å forkynne hva som skjedde *ab origine*. Straks myten er blitt «fremsagt», det vil si avslørt, blir den til uomstøtelig sannhet: Den konstituerer den absolutte sannhet. «Det er slik fordi det ble sagt at det er slik,» erklærer Netsilik-eskimoene når de skal angi grunnen til at deres hellige historie og deres religiøse overleveringer er gyldige. Myten forkynner hvordan en ny kosmisk «situasjon» eller en urbegivenhet kom til. Den er altså alltid fortellingen om en «skapelse». Det fortelles om hvorledes noe ble utført, hvorledes noe begynte å være. Derfor står myten i nær sammenheng med en ontologi. Den taler bare om *virkelige ting*, om noe som *virkelig* har funnet sted, noe som har manifestert seg i all sin fylde.

Naturligvis dreier det seg om hellige realiteter, for det *hellige* er det som er *virkelig* fremfor noe annet. Intet av det som tilhører den profane sfære, har del i væren, for det profane er ikke blitt ontologisk konstituert gjennom en myte, det har ikke noen forbilledlig urmodell. Som vi senere skal se, er jordbruket et ritual som er blitt åpenbart av gudene eller av kulturbringende helter. Derfor er det en virksomhet som både er *virkelig* og *betydningsfull*. Til sammenligning er jordbruket i et avsakralisert samfunn blitt til en profan virksomhet som ene og alene har sin begrunnelse i den økonomiske avkastning den kan

gi. Man pløyer jorden for å utnytte den; ernæring og fortjeneste er det man er ute etter. Tømt for enhver religiøs symbolikk blir arbeidet på jorden «ugjennomsiktig» så vel som trettende. Det mangler et betydningsinnhold, skaper ingen «åpning» mot det universelle, mot åndens verden.

Ingen gud eller kulturbringende helt har noen gang åpenbart en profan handling. Alt det guder og forfedre har gjort, altså alt mytene kan fortelle om deres skaperaktivitet, tilhører det helliges sfære og har derfor del i *væren*. Det menneskene gjør på eget initiativ, det de gjør uten noe mytisk forbilde, tilhører derimot det profanes sfære. Slike gjøremål er derfor hensiktsløse og illusoriske – i siste hånd uvirkelige. Jo mer religiøst mennesket er, desto flere forbilder har det å holde seg til som modeller for sin adferd og sine handlinger. Eller sagt på en annen måte: Jo mer religiøst det er, desto mer knytter mennesket seg til noe som er *virkelig*, og desto mindre vil det risikere å fortape seg i gjøremål som mangler forbilde, som er «subjektive» og avvikende.

Ett aspekt ved myten fortjener å understrekes spesielt: Myten åpenbarer det absolutt hellige fordi den forteller om gudenes skapergjerning, den gjør kjent deres hellige verk. Med andre ord: Myten beskriver de forskjellige, iblant dramatiske, anledninger da det hellige har brutt gjennom og inn i verden. Hos mange primitive folk er det derfor slik at mytene ikke kan gjenfortelles hvor eller når som helst, men bare i de årstidene som er særlig rike på riter (høst og vinter), eller i løpet av den perioden hvor de religiøse seremoniene finner sted – altså i *et hellig tidsrom*. Det helliges gjennombrudd inn i verden, fortalt gjennom myten, er det som *grunnlegger* verden som virkelig. Enhver myte viser hvordan en realitet er oppstått, om det er virkeligheten som helhet, kosmos, eller bare en bit av den – en øy, en planteart, en menneskelig institusjon. Med fortellingen om *hvordan* tingene er oppstått, blir de forklart, og et ytterligere spørsmål

får indirekte et svar, nemlig *hvorfor* de er oppstått. Mytens *hvordan* svarer bestandig også på spørsmålet om *hvorfor*, og grunnen til det er enkel: Når det fortelles *hvordan* en ting er oppstått, åpenbares det helliges gjennombrudd inn i verden, det som er den ytterste årsak til all virkelig eksistens.

Men fordi enhver skapelse er en guddommelig gjerning og dermed et gjennombrudd av det hellige, innebærer den samtidig også et gjennombrudd av skaperkraft inn i verden. Enhver skapelse bryter fram fra en fylde. Gudene skaper ut fra et overmål av makt, en overflod av energi. Skapelsen skjer gjennom et overskudd av ontologisk substans. Myten som forteller om denne hellige ontofani, denne overlegne manifestasjon av værensfylde, fremstår derfor som den forbilledlige modell for alle menneskelige foretagender. For bare myten åpenbarer det virkelige, overfloden, det som har virkekraft. «Vi må gjøre hva gudene gjorde i begynnelsen» (*Shatapatha Brahmana* VII 2:1:4). «Slik gjorde gudene, slik gjør menneskene» tilføyer *Taittiriya Brahmana* (I 5:9:4). Mytens fremste funksjon er å «slå fast» de forbilledlige modeller for alle riter og all betydningsfull menneskelig virksomhet: ernæring, seksualitet, arbeid, oppdragelse osv. Når det oppfører seg som et fullt ansvarlig menneskevesen, etterlignermennesket gudenes forbilledlige gjerninger, gjentar deres handlinger, enten det dreier seg om en enkel fysiologisk funksjon, som ernæring, eller om en sosial, økonomisk, kulturell eller militær virksomhet.

På Ny-Guinea forteller mange myter om lange reiser over havet og gir på den måten «forbilder for de sjøfarende i våre dager». Men de omfatter også modeller for alle andre slags foretagender, «enten det dreier seg om kjærlighet, krig, fiske, å skaffe regn eller hva det enn kan være Myten byr på forbilder for de ulike fasene i byggingen av en båt, for de seksuelle tabubestemmelser som hører med til dette, osv.». En skipper som drar ut på havet, personifiserer den

mytiske helt Aori. «Han bærer den drakt som Aori hadde på seg i myten, som ham har han svertet ansiktet, og i håret bærer han en *love* lik den Aori tok fra Ivis hode. Han danser på plattformen og brer armene ut slik Aori spredte sine vinger En fisker fortalte meg at når han gikk på fiskejakt (med bue), tenkte han at han selv var Kivavia. Han ba ikke om gunst og hjelp fra denne mytiske helt – han identifiserte seg med ham.»¹¹

Slik symbolikk knyttet til mytiske forbilder finnes også i andre primitive kulturer. Om Karuk-stammen i California skriver J.P. Harrington:

«Hva en karuk enn gjorde, så gjorde han det bare fordi det ble trodd at ikxareyavene hadde gjort det før, i mytisk tid. Ikkxareyavene var det folket som bodde i Amerika før indianerne kom. Våre dagers karuker, som ikke lenger vet hvordan de skal forklare navnet, foreslår oversettelser som «fyrstene», «høvdingene», «englene» Ikkxareyavene ble værende bare så lenge som var nødvendig for å lære dem å øve inn alle seder og skikker, og for hver av disse sa de til karukene: «Slik skal menneskene gjøre.» Deres handlinger og ord blir den dag i dag gjenfortalt og sitert i karukenes magiske formler.¹²

Denne nøyaktige gjentakelse av de guddommelige forbilder fører til to ting: 1) Ved at det etterligner gudene, opprettholder mennesket en plass i det hellige, og dermed i virkeligheten; 2) ved at gudenes forbilledlige gjerninger uavbrutt reaktualiseres, blir også verden gjort hellig. Menneskets religiøse adferd bidrar til å opprettholde verden som hellig.

Mytene reaktualiseres

Det er ikke uten betydning å kunne konstatere at det religiøse menneske antar en måte å være menneske på som har et overmenneskelig, transcendent forbilde. Det ser seg selv som *et virkelig menneske*

bare i den grad det etterligner gudene, de kulturbringende helter eller de mytiske forfedre. Kort sagt: Det religiøse menneske vil være noe *annet* enn hva det finner at det er på sitt profane erfaringsplan. Det religiøse menneske er ikke noe *gitt*. Det *skaper seg selv*, ved å forholde seg til guddommelige modeller. Disse modellene er, som sagt, bevart i mytene, i historien om de guddommelige gjerninger. Følgelig betrakter det religiøse menneske seg, i likhet med det profane menneske, som *skapt* av historien. Men den eneste historie det bryr seg om, er den *hellige historie* som åpenbares i mytene, gudenes historie. Det profane menneske ser seg derimot bare som frembrakt av den menneskelige historie, av den sum av handlinger som på sin side er uten interesse for det religiøse menneske fordi de er uten guddommelige forbilder. Fra første stund henfører det religiøse menneske det forbilde som det etterstreber til det overmenneskelige plan, det plan som er åpenbart i mytene. *Man blir bare virkelig menneske ved å oppføre seg i samsvar med det mytene lærer, ved å etterligne gudene.*

Det bør legges til at for de primitive medfører en slik *imitatio dei* iblant et tungt ansvar. Vi har sett at visse blodige offer finner sin begrunnelse i en guddommelig urgjerning: *In illo tempore* drepte guden havuhyret og stykket opp kroppen for å skape kosmos. Mennesket gjentar dette blodige offer – iblant endog som et menneskeoffer – når det skal bygge en landsby, et tempel eller bare et hus. Hva en slik *imitatio dei* kan resultere i, fremgår ganske tydelig av mange primitive folks mytologi og riter. For å gi bare ett eksempel: Ifølge myter som var utbredt blant de eldste jordbrukerne, er mennesket blitt det det er i dag – nemlig dødelig, seksualisert og dømt til arbeid – som følge av et mord i urtiden. I førmytisk tid lot et guddommelig vesen seg ofre – ofte en kvinne eller en pike, iblant et barn eller en mann – for at rotknoller eller frukttrær kunne spire fram av dets kropp. Dette første mord forandret menneskenes tilvæ-

relse radikalt. Oftringen av dette guddommelige vesen førte både til at mennesket ble nødt til å spise for å leve og til at det var dømt til å dø, og, som en følge av dette, til seksualitet som det eneste middel til å sikre livets videre gang. Den ofrede guddommens kropp forvandlet seg til mat, mens sjelen gikk under jorden hvor den grunnla de dødes land. Ad. E. Jensen har viet denne typen guder, som han kaller *dema*-guddommer, et betydelig arbeid, hvor han har vist meget godt hvordan mennesket når det ernærer seg og dør blir delaktig i *dema*-guddommenes eksistens.¹³

Det som er vesentlig for alle disse eldste jordbrukskulturene, er at den urbegivenheten som grunnla menneskets nåværende tilstand, blir påkalt på nytt med jevne mellomrom. Hele deres religiøse liv består i å minnes, å erindre seg. Det minnet som reaktualiseres gjennom ritualer (i form av en gjentakelse av urdrapet), spiller en avgjørende rolle. Man må vokte seg vel for å glemme det som fant sted *in illo tempore*. Glemselen er den største synd: Den unge piken som ved sin første menstruasjon må oppholde seg i en mørk hytte i tre dager, uten å snakke med noen, gjør dette fordi mytens myrdede pike ble forvandlet til månen og befant seg i mørke i tre dager. Om den unge piken bryter taushetstabuet og snakker, gjør hun seg skyldig i å glemme en urbegivenhet. Personlige minner er uviktige; det som teller, er at man husker det som skjedde i myten. Bare *det* har interesse, fordi det er en begivenhet med skapende betydning. Opphavsmyten er fortellingen som inneholder den sanne historie, historien om den menneskelige tilstand; det er der man må søke, og kan finne, prinsippene og mønstrene for alt det menneskene foretar seg.

Det er på dette kulturtrinn man møter rituell kannibalisme. Det som beveger kannibalen, synes fremfor alt å være et hensyn som i sitt vesen er metafysisk: Han må ikke glemme det som skjedde *in illo tempore*. Volhardt og Jensen har vist dette meget klart: Når man

slakter og spiser svin under høytiden, eller når man spiser første-grøden av en rotknollhøst, *spiser man gudens legeme på samme måte som ved kannibalmåltider*. Svineoffer, hodejakt og kannibalisme står i nær symbolsk sammenheng med innhøstingen av rotknoller eller kokosnøtter. Det er Volhardts fortjeneste å ha påvist ikke bare menneskeetingens religiøse mening, men også hvilket menneskelig ansvar kannibalen påtar seg.¹⁴ Næringsplanten er ikke gitt i naturen. Den er produkt av et mord, for slik ble den skapt i tidenes morgen. Hodejakt, menneskeoffer, kannibalisme – alt dette har mennesket tatt på seg for å sikre plantenes liv. Volhardt har med rette fremhevet dette: Kannibalen tar på seg sitt ansvar i verden; kannibalisme er ingen «naturlig» adferd hos det «primitive» menneske (den finnes for øvrig ikke på de eldste kulturtrinn), men en kulturelt betinget adferd, grunnet i en religiøs livsanskuelse. For at planteverdenen skal bestå, må mennesket drepe og bli drept. Dessuten må det også ta på seg seksualiteten, like til dens ytterste grense: orgien. En abesinsk sang lyder: «Hun som ennå ikke har født, skal føde; han som ennå ikke har drept, skal drepe!» På denne måten sies det at begge kjønn er dømt til å ta sin bestemmelse på seg.

Før man feller en dom over kannibalismen, må man aldri glemme at den er blitt innstiftet av overnaturlige vesener. Og de har innstiftet den for å gjøre det mulig for menneskene å overta et ansvar i kosmos, for å sette dem i stand til å vokte over plantelivets fortsatte gang. Det dreier seg altså om et ansvar av religiøs natur. Uitoto-kannibalene sier: «Våre overleveringer er alltid levende blant oss, også når vi ikke danser. Men vi arbeider bare for å kunne danse.» Dansen består i at alt det fortelles om i mytene blir gjentatt, også det første mord, som førte til menneskeeting.

Med dette eksemplet har vi villet vise at hos de primitive så vel som i de gammelorientalske kulturer, er *imitatio dei* ikke oppfattet som noe idyllisk, men at det tvert imot innebærer et fryktelig men-

neskelig ansvar. Den som fordømmer menneskene i et gitt samfunn som «ville», må ikke glemme at endog de mest barbariske handlinger, selv den mest aparte adferd, har guddommelige forbilder. Et helt annet problem, som vi ikke skal ta opp her, er å forklare hvorfor bestemte religiøse adferdsmønstre, som følge av nedbrytning og misforståelser av den ene eller annen art, forfaller og perverteres. Det som er viktig å understreke her, er at det religiøse menneske ønsket og mente å etterligne sine guder også når det lot seg lede til handlinger som grenser til vanvidd, perversjon og forbrytelse.

Hellig historie, historien, historisme

La oss gjenta: Det religiøse menneske kjenner to slags tid, den profane og den hellige. Den første er en tid som vedvarer og svinner; den andre en «serie av evigheter» som med jevne mellomrom kan gjenvinnes under de høytider som sammen danner den hellige kalender. Kalenderens liturgiske tid løper i en sluttet krets. Det er årets kosmiske tid, helliggjort ved «gudenes gjerninger». Og fordi den mest storslagne guddommelige gjerning av dem alle er skapelsen av verden, spiller feiringen av kosmogonien en viktig rolle i mange religioner. Nyttår faller sammen med skapelsens første dag. Året er tidsdimensjonen av kosmos. Man sier «verden er utløpt» når et år er gått.

Hvert nyttår gjentar man kosmogonien. Man skaper verden på nytt, og dermed «skaper» man også tiden, man regenererer den ved å la den «begynne på nytt». Derfor tjener myten om verdens skapelse som forbilde for enhver «skapelse» og ethvert «byggverk», og blir endog anvendt som rituell helbredelsesmiddel. Ved på symbolsk vis å bli samtidig med skapelsen, finner man tilbake til den fylde som var i urøyeblikket. Den syke blir frisk fordi han begynner sitt liv på nytt med et ubeskåret forråd av energi.

Den religiøse høytid er reaktualiseringen av en urbegivenhet, av en «hellig historie», hvor guder eller halvguddommelige skikkelser er aktørene. Denne «hellige historie» blir fortalt i mytene. Det betyr at de som deltar i høytiden, blir samtidige med gudene og de halvguddommelige skikkelsene. De lever i den urtid som er gjort hellig gjennom gudenes nærvær og virksomhet. Den hellige kalender regenerer tiden med jevne mellomrom ved å la den falle sammen med *oppriinnelsens tid*, den «sterke» og «rene» tid. Den religiøse opplevelse av høytiden, deltakelsen i det sakrale, gjør det mulig for mennesket med jevne mellomrom å leve i gudenes nærvær. Det er grunnen til mytenes store betydning i alle førmosaiske religioner, for mytene forteller om gudenes gjerninger, og disse gjerningene danner forbildene for all menneskelig virksomhet. I samme grad som det religiøse menneske etterligner sine guder, lever det i *oppriinnelsens tid*, i mytens tid. Det «trer ut av» den profane varighet og går inn i en «ubevegelig» tid, «evigheten».

Fordi mytene danner dets «hellige historie» for det religiøse menneske i de primitive samfunn, må det vokte seg for å glemme dem: Når det reaktualiserer mytene, kommer det nær gudene og får del i hellighet. Men det finnes også «tragiske historier om gudene», og mennesket tar på seg et stort ansvar både overfor seg selv og overfor naturen når det med jevne mellomrom reaktualiserer disse. Den rituelle kannibalisme, for eksempel, er en konsekvens av en tragisk religiøs idé.

For å sammenfatte: Ved å reaktualisere sine myter streber det religiøse menneske etter å komme nær gudene og få del i *væren*. Etterligningen av de guddommelige forbilder uttrykker dets trang til hellighet og dets ontologiske lengsel.

I de primitive og arkaiske religioner blir den evige gjentakelse av gudenes gjerninger begrunnet som en *imitatio dei*. Den hellige kalender bringer hvert år de samme høytider, med minnet om de

samme mytiske begivenheter. I bunn og grunn fremstår den hellige kalender som den «evige tilbakekomst» av et begrenset antall guddommelige gjerninger, og dette er tilfelle ikke bare i primitive religioner, men også i alle de andre. Overalt bringer høytidskalenderen en regelmessig tilbakekomst av de samme situasjoner som var i urtiden, og dermed også en reaktualisering av den samme hellige tid. For det religiøse menneske utgjør denne reaktualisering av de samme mytiske begivenheter dets største håp. For med hver aktualisering får det en ny mulighet til å forvandle sin eksistens, til å gjøre den lik sitt guddommelige forbilde. Med andre ord: For det religiøse menneske i de primitive og arkaiske samfunn innebærer denne evige gjentakelse av de eksemplariske gjerninger, og dette evige møte med den samme mytiske opprinnelsestid, ikke på noen måte en pessimistisk livsanskuelse. Tvert imot: I dets øyne er det takket være denne «evige tilbakevending» til det helliges og det virkeliges kilder at den menneskelige eksistens kan bli frelst fra intetheten og døden.

Perspektivet forandres fullstendig når *meningsinnholdet i den kosmiske religiøsitet fordunkles*. Det er dette som skjer i mer utviklede samfunn når den intellektuelle elite fjerner seg mer og mer fra den overleverte religionens rammer. Den regelmessige helliggjøring i den kosmiske tid fremstår da som betydningsløs og overflødig. Gudene er ikke lenger tilgjengelige gjennom de kosmiske rytmer. Den religiøse betydning som ligger i gjentakelsen av forbilledlige handlinger, går tapt. *Men en gjentakelse som er tømt for sitt religiøse innhold, fører nødvendigvis til en pessimistisk livsanskuelse*. Når den sykliske tid ikke lenger fungerer som en måte å gjenvinne en urtilstand på, og som en vei tilbake til gudenes nærvær, *når den blir avsakralisert*, blir denne sykliske tid en kilde til skrekk: Den fremstår som en sirkel som uopphørlig dreier rundt seg selv, som gjentar seg selv i det uendelige.

Dette er det som skjedde i India, hvor læren om de kosmiske sykler (*yuga*) ble utbrodert med stor lærdom. En fullstendig syklus, en *mahayuga*, omfatter 12 000 år. Den ender med en «oppløsning», en *pralaya*, som gjentar seg på en særlig radikal måte ved slutten av hver 1000. syklus (*mahapralaya*, «den store oppløsning»). For modellskjemaet skapelse-oppløsning-skapelse osv. fortsetter i det uendelige. De 12 000 årene i en *mahayuga* blir regnet som «guddommelige år», som hvert av dem varer i 360 år. Det gir til sammen 4 320 000 år for én enkelt kosmisk syklus. Tusen slike *mahayugaer* danner én *kalpa* («form»), mens fjorten *kalpaer* er én *manvantara*. (Navnet kommer av at man antar at hver *manvantara* styres av én Manu, den mytiske konge og stamfar.) En *kalpa* er det samme som én dag i Brahmas liv, annenhver *kalpa* er en natt. Hundre slike Brahma-«år», det vil si 311 000 milliarder menneskeår, varer gudens liv. Men heller ikke denne betraktelige levealder for Brahma uttømmer tiden, for gudene er ikke evige, og skapelsene og oppløsningene av kosmos følger på hverandre *ad infinitum*.¹⁵

Dette er virkelig den «evige tilbakekomst», den evige gjentakelse av den kosmiske grunnrytme med dens regelmessige tilintetgjørelse og nyskapning. Det dreier seg stadig om den primitive forestilling om kosmos-året, men her tømt for sitt religiøse innhold. Det må skytes inn at læren om *yugaene* ble utarbeidet av den intellektuelle elite, og at selv om den kom til å bli fellesindisk læregods, så betyr ikke det at alle indiske folkeslag tok til seg dens skrekkinngytende implikasjoner. Fremfor alt var det de religiøse og filosofiske eliter som opplevde fortvilelsen i møtet med denne sykliske tid som bare gjentok seg selv i det uendelige. For denne evige tilbakekomst innebar for den indiske tenkning en evig tilbakevending til eksistens, på grunn av *karma*, den universelle årsakslov. Dessuten ble tiden gjort ensbetydende med den kosmiske illusjon (*maya*), og denne evige tilbakevending til eksistens ble tolket som en forlengelse av lidelse

og trelldom i det uendelige. Det eneste håp for disse religiøse og filosofiske elitene kom slik til å bli det å ikke bli gjenfødt, opphevelsen av *karma*, med andre ord: den endegyldige befrielse (*moksha*) ved at kosmos ble transcendent.¹⁶

Også grekerne kjente myten om den evige tilbakekomst, og filosofene i senantikken drev ideen om den sirkelformede tid til sine ytterste grenser. Vi siterer H.Ch. Puechs fine sammenfatning:

Ifølge Platons berømte definisjon er tiden, som bestemmes og måles av himmelsfærenes omdreining, det bevegelige avbilde av den ubevegelige evighet, som den etterligner ved å bevege seg i sirkel. Som en følge av dette vil alt som blir til i kosmos, og likeledes det som fortsetter å være ved i denne vår verden av fødsel og undergang, utspille seg i sirkel eller i en uendelig rekke sykler hvor den samme virkelighet oppstår, forgår og gjenoppstår i samsvar med en lov og alternativer som er uforanderlige. Slik blir ikke bare den samme sum av væren beholdt, uten at noe går tapt eller kommer i tillegg, men visse tenkere ved antikkens utgang – pytagoreere, stoikere, platonikere – gikk så langt som til å anta at innenfor hver av disse tidssykler, disse *aiones* eller *aeva*, ville de samme situasjoner vende tilbake som utspant seg i tidligere sykler, og at de igjen ville dukke opp senere. Ingen begivenhet er enestående og skjer bare én gang (som for eksempel dommen over Sokrates og hans død), men den har skjedd og vil skje igjen i det uendelige. De samme individer har dukket opp, dukker opp og vil dukke opp på nytt hver gang sirkelen vender tilbake til seg selv. Den kosmiske tid er gjentakelse og *anakyklosis*, evig tilbakekomst.»¹⁷

I sammenligning med de arkaiske og gammelorientalske religioner, så vel som med disse mytisk-filosofiske forestillingene om den evige tilbakekomst slik de ble utviklet i India og Hellas, bringer jødedommen noe grunnleggende nytt. *For jødedommen har tiden en begynnelse og en ende*. Ideen om den sykliske tid er forlatt. Jahve manifesterer seg ikke lenger i den *kosmiske tid* (som gudene i andre religioner), men i en *historisk tid* som er irreversibel. Hver ny manifestasjon av Jahve i historien, er noe som ikke lenger kan reduseres til en tidligere manifestasjon. Jerusalems fall er uttrykk for Jahves vrede mot

sitt folk. Men det er en annen vrede enn den Jahve viste da Samaria gikk under. Hans gjerninger er *personlige* inngrep i historien. De avslører sin dype mening *bare for hans folk*, det folk Jahve har *utvalgt*. Den historiske begivenhet får her en ny dimensjon: Den blir til en *teofani*.¹⁸

Kristendommen går enda lenger i sin oppvurdering av den *historiske tid*. Fordi Gud har *inkarnert* seg, har tatt på seg *en historisk betinget, menneskelig eksistens*, blir det mulig å helliggjøre historien. Den *illud tempus* som påkalles i evangeliene, er en tid som er historisk klart definert – tiden da Pontius Pilatus var stattholder i Judea – men den ble *gjort hellig gjennom Kristi nærvær*. En kristen som i våre dager tar del i den liturgiske tid, begir seg tilbake til *illud tempus* da Kristus levde, led og gjenoppstod, men det dreier seg ikke lenger om en mytisk tid, men om den tid da Pontius Pilatus var stattholder i Judea. Den hellige kalender gjentar også for den kristne i uendelighet de samme begivenheter i Kristi liv, men disse begivenheter har utspilt seg i historien, de er ikke lenger ting som skjedde ved *tidenes begynnelse*, «i begynnelsen» (riktignok med den nyanse at for den kristne begynner tiden på nytt med Kristi fødsel, for inkarnasjonen skaper en ny situasjon for mennesket i kosmos). Kort sagt åpenbarer historien seg som en ny dimensjon av Guds nærvær i verden. *Historien* er det nå som blir den *hellige historie*, slik den var oppfattet – men der i et mytisk perspektiv – i de primitive og arkaiske religioner.¹⁹

En *historie-teologi*, og ikke en *historie-filosofi* er det kristendommen munner ut i. For Guds inngrep i historien, og fremfor alt inkarnasjonen i den historiske person Jesus Kristus, har et overhistorisk mål: menneskets *frelse*.

Hegel tar opp på nytt den jødisk-kristne ideologi og anvender den på verdenshistorien som helhet: Verdensånden manifesterer seg *kontinuerlig* i de historiske begivenheter og *bare* i disse begiven-

heter. Historien blir således *i sin totalitet* til en teofani. Alt som har skjedd i historien, *måtte skje på den måten* fordi verdensånden ville det slik. Dermed var veien åpen for de forskjellige former for historistiske filosofier som oppstod i det tjuende århundre. Her slutter vår undersøkelse, for alle disse nye syn på tiden og historien tilhører filosofihistorien. Bare det må tilføyes, at historismen er blitt til som et avfallsprodukt av kristendommen: Den tildeler den historiske begivenhet avgjørende betydning (en tanke som skriver seg fra jødedommen og kristendommen), men vel å merke den *historiske begivenhet som sådan*, for den avviser samtidig også enhver mulighet for at begivenheten kan åpenbare en frelsesmessig, transhistorisk mening.²⁰

Stilt overfor de tidsbegrep som enkelte historistiske og eksistensialistiske filosofier har beskjeftiget seg med, kunne man tilføye følgende iakttagelse: Selv om den ikke lenger forestilles som en «sirkel», så fremviser tiden i disse moderne filosofier den samme skrekkinnjagende karakter som i de indiske og greske tanker om den evige tilbakekomst. Etter å ha blitt definitivt avsakralisert fremstår tiden som en ubestendig og stadig svinnende utstrekning, som ubønnhørlig leder fram mot døden.

III. Den hellige natur og kosmisk religion

FOR DET RELIGIØSE menneske er naturen aldri bare «naturlig». Den er alltid fylt av religiøs betydning. Det er lett å forstå, for kosmos er skapt av gudene. Verden er utgått av gudenes hender og dermed for alltid fylt av hellighet. Det dreier seg ikke bare om en hellighet som er skjenket av gudene, slik et sted eller en gjenstand kan være gjort hellig gjennom et guddommelig nærvær. Gudene har gjort mer. *De har manifestert det helliges ulike modaliteter i selve verdens struktur og i kosmiske fenomener.*

Verden er slik at når det religiøse menneske betrakter den, oppdager det hvordan det hellige, og dermed væren, viser seg på mangfoldige måter. Fremfor alt *eksisterer* verden, den *er til* og den har en struktur. Den er ikke et kaos, men et kosmos. Dermed står den fram som skapt, som gudenes verk. Dette guddommelige verk bevarer overalt en gjennomsliktig kvalitet, det avslører spontant det helliges mangfoldige aspekter. Himmelen åpenbarer på en direkte og «naturlig» måte Guds uendelige fjernhet og transcendens. Jorden er også den «gjennomsliktig»: Den fremstår som den universelle mor som gir næring. I de kosmiske rytmer manifesteres orden, harmoni, bestandighet og fruktbarhet. Kosmos som helhet er en organisme som på én og samme tid er *virkelig*, *levende* og *hellig*. Det åpenbarer både værens og det helliges modaliteter. Ontofani og hierofani blir ett.

I dette kapitlet skal vi forsøke å forstå hvorledes verden tar seg ut i det religiøse menneskes øyne, mer presist uttrykt: hvorledes hel-

lighet åpenbarer seg i selve verdens strukturer. Det må ikke glemmes at for det religiøse menneske er det «overnaturlige» uløselig forbundet med det «naturlige». Naturen er alltid uttrykk for noe som transcenderer den. Som vi alt har sagt: En hellig stein blir æret fordi den er *hellig* og ikke fordi den er *stein*. Det er den hellighet som *manifesteres gjennom steinens måte å være til på*, som åpenbarer dens egentlige vesen. Derfor er det galt her å tale om «naturalisme» eller om «naturreligion» slik disse ordene ble brukt i det 19. århundre, for det er det «overnaturlige» som på denne måten gripes av det religiøse menneske ved hjelp av verdens «naturlige» aspekter.

Himmelhellighet og himmelguder

Allerede den enkle betraktning av himmelhvelvingen utløser en religiøs opplevelse. Himmelen åpenbarer seg som uendelig, som transcendent. Den er *par excellence* det «helt annerledesartede» i forhold til det bitte lille som mennesket og dets omgivelser representerer. Transcendensen åpenbarer seg helt enkelt gjennom at man gjør seg bevisst uendeligheten i høyden. Betegnelsen «den aller høyeste» blir spontant til guddommens attributt. De rom høyt der oppe som er utilgjengelige for mennesket, himmellegemenes sfærer, får en nimbus av det transcendente, av den absolutte virkelighet, av evighet. Der er gudenes bolig, dit kan visse privilegerte mennesker komme ved hjelp av oppstigningsriter, dit reiser de dødes sjeler ifølge noen religioner. Det «aller høyeste» er en dimensjon som er utilgjengelig for mennesket som sådant. Den er forbeholdt overmenneskelige makter og vesener. Den som stiger opp ved å klatre avsatsene i en helligdom, eller på den rituelle stige som leder til himmelen, opphører å være menneske. I begge tilfeller får han del i en tilstand av overnaturlig art.

Det dreier seg ikke her om en logisk, rasjonell tankeoperasjon. Transcendens-kategorien «det høye», det overjordiske, uendelige, åpenbarer seg for *hele* mennesket, for dets forstand så vel som for sjelen. Det er en totalbevisstgjøring for mennesket: Stilt overfor himmelen oppdager det både det guddommeliges usammenlignbarhet og sin egen plass i kosmos. Himmelen åpenbarer, *gjennom sin særegne måte å være til på*, transcendens, kraft, evighet. *Den eksisterer på en absolutt måte*, fordi den er *opphøyd, uendelig, evig og mektig*.

Slik er det man må forstå det vi ovenfor sa om at gudene allerede har åpenbart det helliges modaliteter i verdens struktur. Kosmos – gudenes forbilledlige verk – er slik «konstruert» at den religiøse fornemmelse av det guddommeliges transcendens blir pirret og fremkalt gjennom himmelens blotte eksistens. Og fordi himmelen *er til* i absolutt forstand, gir også mange primitive folk sine høyeste guder navn som betegner det som er høyt oppe – himmelhvelvingen eller meteorologiske fenomener – eller de kaller dem ganske enkelt «de som eier himmelen», «de som bor i himmelen».

Maorienes høyeste guddom heter Iho, og ordet *iho* betyr «opphøyd, høyt oppe». Uwoluwu, den høyeste gud hos akposo-negrene, betyr «det som er oven, områdene høyt der oppe». Hos Selk'nam-folket på Ildlandet kalles Gud «himmelboeren» eller «han som er i himmelen». Puluga, det høyeste vesen hos andamanerne, bor i himmelen. Tordenen er hans stemme, hans pust er vinden; stormen er tegn på hans vrede, for med lynet straffer han de mennesker som bryter hans bud. Himmelguden hos yorubaene på Slavekysten kalles Olorun, som ordrett betyr «han som eier himmelen». Samojedene tilber Num, en gud som bor i den høyeste himmel og hvis navn betyr «himmel». Hos korjakene kalles den høyeste guddom «den ene der oppe», «herren over det høye», «han som *er*». Ainu-folket kjenner ham som «den guddommelige skaper av verdenene»,

men også som Kamui, det vil si «Himmelen». Og listen kunne lett forlenges.¹

Vi kan legge til at vi finner den samme situasjon i religioner hos kulturelt høyere utviklede folk, hos slike som har spilt en betydelig rolle i historien. Det mongolske navn på den høyeste gud er *tengri*, som betyr «himmel». Det kinesiske *T'ien* betyr både «himmel» og «himmelens gud». Det sumeriske navnet for guddom, *din-gir*, betegnet opprinnelig en himmelepifani, «lys, skinnende». Den babylonske Anu uttrykker likeledes begrepet «himmel». Indoger-manernes høyeste gud, Dieus, betegner både himmelen som epifani og det hellige (jf. sanskrit *div*, «skinne», «dag»; *dyaus*, «himmel», «dag» – Dyaus, den indiske himmelgud). Zevs og Jupiter bevarer ennå i sine navn minnet om himmelens hellighet. Den keltiske Taranis (fra *taran*, «torden»), den baltiske Perkunas («lyn») og den urslaviske Perun (jf. polsk *piorun*, «lyn») viser fremfor alt hvordan himmelgudene senere ble forvandlet til stormguder.²

Her dreier det seg ikke om noen «naturalisme». Himmelguden blir ikke identifisert med himmelen, for som skaperen av hele kosmos har han jo også skapt himmelen. Derfor er det han kalles «skaper», «allmektig», «herre», «overhode», «far» osv. Himmelguden er en person og ikke noen himmelepifani. Men han bor i himmelen og manifesterer seg i meteorologiske fenomener – i torden, lynnedslag, storm, meteorer osv. Det betyr at bestemte privilegerte strukturer i kosmos – himmelen, atmosfæren – er det høyeste vesens fremste epifanier. Han åpenbarer sitt nærvær gjennom det som er særlig karakteristisk for ham, gjennom den uendelige himmels *majestas*, gjennom stormens *tremendum*.

Den fjerne gud

Den historie de høyeste guddommer med himmelstruktur har gjennomgått, er av grunnleggende betydning for forståelsen av menneskehetens religiøse historie overhodet. Det kan ikke bli tale om å skrive denne historie her, på noen få sider.³ Men vi vil i det minste peke på ett forhold som forekommer oss særlig viktig: De høyeste vesener med himmelstruktur har en tendens til å forsvinne fra kulten. De «fjerner seg» fra menneskene, trekker seg tilbake til himmelen og blir *dei otiosi*. Etter å ha skapt kosmos, livet og menneskene, kjenner disse gudene, kunne man si, en «tretthet», som om skapelsens kjempearbeid hadde uttømt deres krefter. De trekker seg tilbake til himmelen og etterlater på jorden en sønn eller en demiurg som fullbyrder skapelsen. Litt etter litt overtar andre guddommer deres plass, de mytiske forfedre, modergudinnene, fruktbarhetsgudene osv. Stormguden beholder stadig en himmelstruktur, men er ikke lenger et høyeste skapende vesen; han er bare jordens befrukter og ofte bare en medhjelper for sin ektefelle, Moder Jord. Bare hos gjeterfolk bevarer det høyeste vesen med himmelstruktur sin dominerende stilling, og en særstilling oppnår det i religioner med en monoteistisk tendens (Ahura Mazda) eller i religioner som er uttalt monoteistiske (Jahve, Allah).

Det fenomen at den høyeste gud «trekker seg tilbake» er allerede bevitnet på arkaiske kulturtrinn. Hos det australske Kulin-folket har det høyeste vesen Bundjil skapt universet, dyrene, trærne og mennesket, men etter å ha satt sin sønn til å styre over jorden og sin datter til å styre i himmelen, trakk Bundjil seg tilbake fra verden. Han oppholder seg på skyene som en «herre», med en stor sabel i hånden. Puluga, andamanernes høyeste vesen, trakk seg tilbake etter å ha skapt verden og det første mennesket. Til denne hemmelighetsfulle «tilbaketrekning» svarer at guden nesten ikke er gjenstand for kult

– verken offer, bønner eller takksigelser. I høyden lever minnet om Puluga fremdeles videre i enkelte religiøse skikker, som for eksempel jegernes «hellige taushet» når de vender tilbake til landsbyen etter en vellykket jakt.

«Himmelboeren», eller «han som er i himmelen», hos Selk'nam-folket er evig, allvitende, allmektig og skaper, men skapelsen ble fullbyrdet av de mytiske forfedrene som den høyeste gud også hadde skapt før han trakk seg tilbake over stjernene. Nå lever denne gud avsondret fra menneskene og uten interesse for det som skjer i verden. Han har ingen bilder, ingen prester. Bare i sykdomstilfeller retter man bønner til ham: «Du der oppe, ta ikke mitt barn fra meg, det er altfor lite ennå!»⁴ Offer bærer man fram til ham nesten bare når det er uvær.

På samme måte forholder det seg hos de fleste afrikanske folkeslag. Den store himmelgud, det høyeste vesen som er skaper og allmektig, spiller bare en ubetydelig rolle i stammens religiøse liv. Han er for langt unna eller for god til å trenge en virkelig kult, og man påkaller ham bare i ytterste nødsfall. Etter å ha påbegynt skapelsen av verden overlot således yorubaenes himmelgud Olorun («han som eier himmelen») til en lavere gud, Obatala, oppgaven å fullføre og styre den. Selv trakk han seg for alltid tilbake fra jordiske og menneskelige anliggender og har verken templer, statuer eller prester. *Likevel blir han i ulykkestilfelle anropt som siste tilflukt.*

Herero-stammens høyeste gud, Ndyambi, har trukket seg tilbake til himmelen og overlatt menneskeheten til lavere guddommer. «Hvorfor skulle vi bringe ham offer?» forklarer en innfødt. «Vi har ikke noe å frykte fra ham, for i motsetning til de dødes ånder gjør han oss intet ondt.»⁵ Det høyeste vesen hos tumbukaene er for stort «til å interessere seg for menneskenes alminnelige anliggender».⁶ Den samme situasjon møter vi hos tshi-talende folk i Vest-Afrika. Deres gud Njankupon har ingen kult, og man viser ham ærefrykt

bare i ekstreme situasjoner, som når det rår stor hungersnød eller epidemier, eller etter en voldsom storm. Da spør de ham hvordan de kan ha krenket ham. Dzingbé («allfaderen»), det høyeste vesen hos Ewe-folket, blir bare anropt ved tørke: «O himmel, som vi skylder takk, tørken er stor! Gjør så det regner slik at jorden atter blir frisk og markene trives!»⁷ Det høyeste vesens fjernhet og passivitet blir uttrykt på en bemerkelsesverdig måte i et ord fra Gyriamastammen i Øst-Afrika: «Mulugu (Gud) er der oppe, åndene er her nede!»⁸ Bantuene sier: «Etter at Gud skapte mennesket, bryr han seg ikke lenger om det.» Og pygmeene slår fast: «Gud har fjernet seg fra oss!»⁹ Fang-folkene på steppen i Ekvatorial-Afrika sammenfatter sin religiøse filosofi i følgende sang:

Gud (Nzame) er der oppe, mennesket her nede.
Gud er Gud, mennesket er menneske.
Hver hjemme hos seg selv, hver i sitt hus.¹⁰

Vi behøver ikke å trekke fram flere eksempler. I alle disse primitive religioner synes det høyeste vesen å ha mistet sin *religiøse relevans*. Han har ingen plass i kulten, og myten forteller hvordan han trakk seg stadig lenger bort fra mennesket for til slutt å bli en *deus otiosus*. Men han er likevel ikke glemt, og han blir påkalt som siste utvei *når alle henvendelser til andre guder og gudinner, forfedrene og åndene har slått feil*. Som Oraon-folket uttrykker det: «Vi har forsøkt alt, men vi har ennå deg til å hjelpe oss!» Og de ofrer til ham en hvit hane og roper: «O gud, du er vår skaper! Ha medlidenhet med oss!»¹¹

Den religiøse opplevelse av livet

Gudens «tilbaketrekning» uttrykker i virkeligheten menneskets stigende interesse for sine egne religiøse, kulturelle og økonomiske oppdagelser. Når det «primitive» menneske begynner å interessere

seg for livets hierofanier, oppdager helligheten i jordens fruktbarhet og kjenner seg pirret av mer «konkrete» (mer kjødelige, endog orgiastiske) religiøse opplevelser, da begynner det også å fjerne seg fra den transcendenten himmelgud. Oppdagelsen av jordbruket innebærer for det primitive menneske en radikal forandring ikke bare i dets økonomi, men fremfor alt i dets *sakrale økonomi*. Nye religiøse makter opptrer på scenen: seksualitet, fruktbarhet, mytologi forbundet med kvinnen og til jorden osv. Den religiøse opplevelse blir mer konkret, mer intimt knyttet til livet. De store modergudinner, de sterke guder og fruktbarhetens ånder er påtakelig mer «dynamiske» og mer tilgjengelige for mennesket enn hva skaperguden var.

Men i ytterste nød, når alt annet er forgjeves forsøkt, og fremfor alt når det dreier seg om en ulykke som kommer fra himmelen – tørke, storm, epidemier – vender man, som vi nettopp har sett, tilbake til det høyeste vesen og bønnfaller det. Dette er en holdning som ikke bare finnes hos primitive folk. Hver gang de gamle israelittene opplevde en tid med relativ fred og velstand, fjernet de seg fra Jahve og vendte seg til guder av typen Ba'al og Astarte hos sine nabofolk. Bare historiske katastrofer tvang dem til å vende seg til Jahve. «Da ropte de til Herren og sa: Vi har syndet, for vi har forlatt Herren og dyrket Ba'al-gudene og Astarte-bildene. Men frels oss nå fra fiendene våre, så skal vi tjene deg.» (1 Sam 12:10).

Israelittene vendte seg til Jahve når historiske katastrofer brøt inn over dem og når historien truet med tilintetgjørelse. De primitive husker på sine høyeste vesener når kosmiske katastrofer truer, men meningen i denne omvendelse til himmelguden er i begge tilfeller den samme: I en ytterst kritisk situasjon, når selve samfunnets eksistens står på spill, forlater man de guddommer som i normale tider sikrer og forhøyer livet, og finner tilbake til den høyeste gud. Her foreligger det tilsynelatende et stort paradoks. De guddommer som hos de primitive var trådt i himmelgudenes sted, var, i likhet med

israelittenes Baal og Astarte, guddommer som gav fruktbarhet, rikdom og livsfylde, kort sagt guder som forhøyet og beriket Livet, det kosmiske liv – vegetasjon, åker, husdyr – så vel som menneskelivet. Tilsynelatende var disse guddommene sterke og *mektige*. Deres religiøse relevans bestod nettopp i deres kraft, deres ubegrensede forråd av vitalitet og deres fruktbarhet.

Og likevel følte de som tilbad dem, de primitive på samme måte som israelittene, at ingen stor gudinne, ingen jordbruksgud var i stand til å *frelse* dem og sikre deres eksistens i et virkelig kritisk øyeblikk. Disse gudene og gudinnene kunne *bare reproducere* livet og *forøke* det, og det var dessuten en funksjon de kunne utføre bare i «normale» tider. De var guddommer som kunne styre de kosmiske rytmer helt utmerket, men de var ute av stand til å *frelse* kosmos og det menneskelige samfunn i det øyeblikk en krise truet (en «historisk» krise hos israelittene).

De ulike guddommer som trådte i stedet for de høyeste vesener, tok opp i seg de mest *konkrete* og de mest synlige av krefter, nemlig livets krefter. Men av samme grunn hadde de «spesialisert» seg på *avling* og hadde tapt de mer subtile, mer «fornemme» og mer «åndelige» krefter som *de skapende guder* hadde hatt. Da mennesket oppdaget livets hellighet, lot det seg i økende grad rive med av sin egen oppdagelse. Det henga seg til livets hierofanier og fjernet seg fra den hellighet som gikk ut over dets umiddelbare og daglige behov.

Himmelsymbolene forblir

Likevel må det bemerkes at også etter at det religiøse liv ikke lenger ble behersket av himmelgudene, *beholdt* stjernehimmelen, himmelsymbolikken, mytene og ritene knyttet til oppstigningsmotivet osv. *en fremtredende plass i det helliges økonomi*. Det som er «der oppe»,

det «høye», fortsetter å åpenbare det *transcendente* innenfor hvilken som helst religiøs sammenheng. Selv om himmelen forsvinner fra kulten og i mytologien blir erstattet av andre motiver, forblir den gjennom sin symbolikk stadig nærværende i det religiøse liv. Og denne himmelsymbolikken gjennomsyrrer og understøtter i sin tur en rekke riter (knyttet til oppstigning, klatring, initiasjon, kongedømmet osv.), myter (verdenstreet, det kosmiske fjell, kjeden av piler som forbinder jord og himmel osv.) og legender (den magiske flukt osv.). Også den uhyre utbredte symbolikken om «verdens midtpunkt» som vi har behandlet tidligere, illustrerer himmelsymbolikkens betydning, for det er i et slikt «midtpunkt» at en forbindelse med himmelen kan finne sted, det som er det fremste bildet på all transcendens.

Man kunne si at kosmos' struktur i seg selv holder minnet om det høyeste himmelvesen levende. Det er som om gudene hadde skapt verden slik at den ikke kunne la være å gjenspeile deres eksistens, for ingen verden er mulig uten den loddrette dimensjon, og denne dimensjon i seg selv påkaller ideen om transcendens.

Selv etter at den var utstøtt fra det egentlige religiøse liv, forble *himmelens hellighet* aktiv gjennom sin symbolikk. Et religiøst symbol formidler sitt budskap selv om det ikke lenger blir *bevisst* forstått i sin helhet. For et symbol henvender seg til menneskets hele eksistens og ikke bare til dets forstand.

Vannets symbolikk

Før vi taler om jorden, må vi ta for oss de religiøse oppfatningene om vannet.¹² Det er to grunner til dette. For det første eksisterte vannet før jorden (som 1 Mosebok sier det: «Mørke lå over havdypet, men Guds Ånd svevet over vannet»). For det andre vil en analyse av vannets betydningsvalører gjøre det lettere å forstå *symbolets* funksjon

og struktur. Symbolikk spiller nemlig en betydelig rolle i menneskehetens religiøse liv, for det er gjennom symbolene at verden blir «gjennomsluktig», det vil si i stand til å «vise» det transcendent.

Vannet symboliserer den totale sum av muligheter; det er *fons et origo*, et reservoar for alle eksistensens muligheter. Det er forut for enhver form og *bærer oppe* enhver skapelse. Ett av urbildene på skapelsen er øya som plutselig «manifesterer» seg midt i bølgene. Omvendt symboliserer neddykking i vann tilbakevendingen til det som går forut for form, å bli reintegrert i preeksistensens udiffrensierede tilstand. Å dukke opp fra vannet igjen er en gjentakelse av den formgivende kosmologiske akt, mens neddykkingen er det samme som at alle former oppløses. Derfor innebærer vannets symbolikk både død og gjenfødelse. Berøringen med vann innebærer alltid en regenerasjon, både fordi oppløsningen etterfølges av en «ny fødsel», og fordi neddykkingen befrukter og forøker livspotensialet. Vann-kosmogonien har sitt motsvar på det antropologiske plan i forestillingene om hylogenese – at menneskeslekten er født av vannet. Syndfloden, eller forestillingen om kontinenter som med jevne mellomrom synker i havet (Atlantis-myter) har på det menneskelige plan sitt motsvar i tanken om menneskets «annen død» («fuktigheten» og *leimon*, «våtmarken» i underverdenen), eller i den initiativiske død i dåpen. Men verken på det kosmologiske eller det antropologiske plan er neddykkingen i vann ensbetydende med en endegyldig utslettelse. Det er en midlertidig tilbakevending til det ubestemte som følges av en ny skapelse, et nytt liv eller et «nytt menneske», alt etter hvorvidt det dreier seg om et kosmologisk, biologisk eller soteriologisk motiv. Strukturelt sett kan «syndfloden» sammenlignes med «dåpen», og libasjonene ved en begravelse med renselsene av de nyfødte og med de rituelle vårbad som skjenker sunnhet og fruktbarhet.

I hvilken religiøs sammenheng vannet enn opptrer, er dets funk-

sjon alltid den samme: Det oppløser, tar bort formene, «vasker bort syndene», det både renser og regenererer på samme tid. Dets bestemmelse er å gå forut for skapelsen og atter oppsuge den, fordi det som vann ikke kan gå ut over sin egen modalitet, det vil si manifestere seg i noen *form*. Vannet kan ikke overskride den tilstand som kjennetegner det potensielle, kimen og det latente. Alt som er *form*, manifesterer seg *over* vannet, og skiller seg ut fra det.

Ett forhold er her avgjørende: Den hellighet som ligger i vannet og strukturen i de kosmogonier og apokalypser som handler om vann, *kan ingen av dem åpenbares fullstendig på noen annen måte enn gjennom vannets symbolikk*. For det er det eneste «system» som har evnen til å artikulere alle de enkeltåpenbaringer som rommes av hierofanienes store mengde.¹³ Denne regel gjelder for øvrig for enhver symbolikk: Bare symbolsystemet som en helhet er det som gir mening til hierofanienes betydningsvariasjoner. Forestillingen om «dødens vann», for eksempel, åpenbarer sin dypere mening kun såfremt man kjenner vannsymbolikkens struktur.

Dåpens historie som eksempel

Heller ikke kirkefedrene unnlot å utnytte visse førkristne og universelle aspekter av vannets symbolikk, samtidig som de tilførte dem et nytt betydningsinnhold knyttet til Kristus som en historisk person. For Tertullian (*Om dåpen*, 3–5) var det vannet som først hadde vært

sete for Guds Ånd, som da satte det fremfor de andre elementene. ... Vannet var det som først frembrakte det som har liv, og det er derfor ikke til å undre seg over at vannet senere, i dåpen, også har evnen til å frembringe liv. ... I kraft av det privilegium som ble gitt vannet i begynnelsen, har derfor alle former for vann del i helliggjørelsens mysterium når Gud påkalles over det. For straks ordene er uttalt, kommer Den Hellige Ånd ned fra himmelen og svever over vannet, som den

gjør hellig ved sitt nærvær. Og når vannet slik er gjort hellig, fylles det selv av helliggjørende kraft. ... Det som før gav legedom til kroppens plager, helbreder nå sjelen; det som gav timelig helse, fornyer nå det evige liv.

Ved neddykkingen i vann dør det «gamle menneske», og det blir født et nytt, regenerert vesen. Denne symbolikken er fortreffelig uttrykt hos Johannes Chrysostomus (*Homil. in Joh. xxv 2*), som skriver det følgende om dåpens multivalente symbolikk: «Den betyr døden og graven, livet og oppstandelsen. ... Når vi dukker vårt hode ned i vannet som i en grav, dukker det gamle menneske fullstendig under og begraves. Når vi stiger opp av vannet, kommer samtidig det nye mennesket til syne.»

Som vi ser, samsvarer de fortolkningene som gjøres av Tertullian og Johannes Chrysostomus fullkomment med vannsymbolikkens struktur. *I den kristne oppfatningen av vannet kommer likevel visse nye elementer i tillegg, knyttet til en «historie», nærmere bestemt den hellige historie.* Først og fremst dreier det seg her om synet på dåpen som en nedstigning i vanddypet for å kjempe mot havuhyret. Denne nedstigning har et forbilde: Kristi nedstigning i Jordan som samtidig var en nedstigning i dødens vann. Som Kyrill av Jerusalem skriver: «Ifølge Job befant dragen Behemoth seg i vannet og hadde Jordan i kjeften. Dragens hode måtte knuses, og Jesus steg derfor ned i vannet og bandt den sterke for at vi skulle få kraft til å trå på skorpioner og slanger.»¹⁴

Dertil kommer synet på dåpen som en gjentakelse av syndfloden. Ifølge Justin Martyr ble Kristus, som en ny Noah, grunnlegger av en ny slekt etter å ha kommet seierrik opp fra vannet. Syndfloden er bilde både på nedstigningen til havets dyp og på dåpen. «Syndfloden var altså et bilde som nå er oppfylt av dåpen. ... Slik Noah stod imot dødens hav som tilintetgjorde den syndige menneskeslekt, og steg opp fra det, slik går den som skal døpes ned i dåpsbassenget

for å stå imot havdragen i en siste kamp og derfra stige opp som seierherre».¹⁵

Men Kristus blir også sammenlignet med Adam, og det stadig i forbindelse med dåpsriten. Parallellen mellom Adam og Kristus inntar en viktig plass allerede i Paulus' teologi. «Gjennom dåpen», sier Tertullian, «vinner mennesket tilbake sin gudelighet» (*Om dåpen*, 5). For Kyrill «betyr dåpen ikke bare renselse fra synd og den nåde å bli adoptert som Guds barn, men er også en *antitypos* til Kristi lidelse og død». Dåpskandidatens nakenhet har også den en betydning som er både rituell og metafysisk: Man avlegger «syndens og fordervelsens kledebon, som dåpskandidaten kler av seg ved å etterfølge Kristus, det kledebon som Adam var blitt kledd i etter syndefallet».¹⁶ Men samtidig betyr det en tilbakevending til den opprinnelig uskyld, til Adams tilstand før fallet. «Å hvilket under!» skriver Kyrill. «Dere var nakne for alles øyne uten å kjenne skam. Det er fordi dere bærer i dere bildet av den første Adam, som var naken i paradiset uten å skamme seg.»¹⁷

Disse få tekstene viser den retning kristendommens omtolkninger tar. På den ene side søkte kirkefedrene paralleller mellom de to testamenter; på den annen side viste de hvorledes Jesus virkelig hadde oppfylt de løfter Gud hadde gitt til Israels folk. Men det er viktig å legge merke til at *disse omtolkningene som ligger i dåpssymbolikken danner ingen motsetning til den universelt utbredte symbolikk som er knyttet til vann*. Alt finner vi igjen: Noah og syndfloden har som parallell, i utallige tradisjoner, den kataklysmen som tilintetgjorde hele «menneskeheten» («samfunnet»), med unntak av ett eneste menneske som kom til å bli den mytiske stamfar til en ny menneskeslekt. «Dødens vann» er et ledemotiv i fororientalske, asiatiske og oseaniske mytologier. Vannet er mer enn noe annet det som «dreper»: Det oppløser og gjør ende på alle former. Men nettopp derfor er det også rikt på «kimer» og har skapende kraft. Heller ikke nak-

enhetssymbolikken i forbindelse med dåpen er særegen for jødisk-kristen tradisjon. Den rituelle nakenhet betyr at man er uskadd og hel. Til forestillingene om «paradiset» hører fraværet av «klær», det vi si et fravær av «slitasje» – det arketypiske bilde på tiden. Rituell nakenhet henspiller alltid på et tidløst forbilde, på et bilde av Paradiset.

Uhyrene som befinner seg i dypet, møter vi i mange tradisjoner. Helteskikkelser og initiasjonskandidater stiger ned i avgrunnens dyp for å slåss mot et havuhyre. Det er en typisk initiasjonsprøve. Naturligvis finnes det i religionshistorien mange varianter. Iblant vokter drager over en «skatt», et håndgripelig bilde på det hellige, den absolutte virkelighet. Den rituelle (initiatoriske) seier over det vaktende uhyre betyr erobring av udødelighet.¹⁸ Dåpen er for de kristne et sakrament fordi den ble innstiftet av Kristus. Men den er ikke desto mindre en videreføring av initiasjonsritualenes prøving (kamp med uhyret) og symbolske død og oppstandelse (det nye menneskes fødsel). Dermed er det ikke sagt at jødedommen eller kristendommen har «lånt» slike myter og symboler fra nabofolkernes religioner. Det var ikke nødvendig, for jødedommen var arvtager til en forhistorie og en lang religiøs historie hvor alle disse tingene allerede fantes. Det var ikke engang nødvendig at et gitt symbol ble «bevisst» og fullstendig bevart innen jødedommen. Det var tilstrekkelig at en gruppe bilder overlevde, endog dunkelt, fra førmosaisk tid. For disse bilder og symboler var i stand til å gjenvinne, når som helst, en mektig religiøs relevans.

Symbolenes universalitet

Noen av antikkens kirkefedre har klart erkjent den viktige parallell mellom kristendommens symboler og menneskehetens felleseie av symboler. Mot dem som benektet de dødes oppstandelse, pekte

Theofilos av Antiokia på de tegn (*tekmeria*) som Gud hadde gitt til kjenne i de store kosmiske rytmer: årstidene, dag og natt. «Finnes det ikke en oppstandelse for såkorn og frukt?» For Klemens av Roma «viser dag og natt oss oppstandelsen. Natten legger seg ned, dagen reiser seg. Dagen går, natten kommer».¹⁹

For de kristne apologetene var symbolene fylt av budskap. De *viste* det hellige ved hjelp av de kosmiske rytmer. Åpenbaringen gitt ved troen utslettet ikke de førkristne symbolbetydninger, den tilføyde dem bare en ny valør. For den troende overstrålte ganske visst denne nye betydning de andre. *Bare den* gav symbolet mening og forvandlet det til åpenbaring. Kristi oppstandelse var det som var viktig, ikke de «tegn» som kunne avleses i det kosmiske liv. Likevel står det fast *at omtolkningen i en viss forstand var betinget av selve symbolspråkets struktur*. Man kunne endog si at vannsymbolet *ventet på* en oppfyllelse av sin dype mening gjennom de nye betydninger kristendommen gav det.

Den kristne tro henger på en *historisk* åpenbaring. Det er Guds inkarnasjon i den historiske tid som i den kristnes øyne sikrer symbolenes gyldighet. Men den universelle vannsymbolikk ble verken opphevet eller gikk i oppløsning som resultat av de (jødisk-kristne) historiske fortolkningene av dåpssymbolikken. Annerledes uttrykt: Historien maktet ikke å forvandle strukturen i en arkaisk symbolikk fra grunnen av. Historien tilføyer stadig nye betydninger, men disse ødelegger ikke symbolets struktur.

Den situasjon vi her har beskrevet, blir forståelig om man tenker på at verden for det religiøse menneske alltid har et overnaturlig betydningsinnhold, at den åpenbarer en modalitet av det hellige. Hver bit av kosmos er «gjennomsiktig»: Dens særlige måte å være til på viser en bestemt struktur som tilkommer Væren og dermed også det hellige. Det må aldri glemmes at for det religiøse menneske er hellighet en full manifestasjon av Væren. Åpenbaringene av hel-

lighet i kosmos er i en viss forstand uråpenbaringer. De har funnet sted i menneskehetens fjerneste religiøse fortid, og de omtolkninger som historien senere har føyd til, har ikke kunnet oppheve dem.

Terra Mater

En indiansk profet ved navn Smohalla, høvding i Wanapum-stammen, nektet å arbeide med jorden. Han mente det var en synd å såre eller skjære i, rive opp eller kløre «vår alles mor» med jordbruksredskaper. Og han tilføyde: «Vil dere ha meg til å arbeide med jorden? Skulle jeg ta en kniv og støte den i min mors skjød? Da vil hun jo ikke ta meg til seg i sitt skjød når jeg dør. Vil dere ha meg til å grave og ta bort steiner? Skulle jeg skjære i hennes kjøtt og blotte hennes knokler? Da vil jeg jo ikke lenger kunne gå inn i hennes kropp og bli født på nytt. Vil dere ha meg til å slå gress og lage høy og selge det, og berike meg slik som de hvite? Hvordan skulle jeg våge å skjære håret av min mor!»²⁰

Det er mindre enn et århundre siden disse ord ble uttalt, men de kommer til oss fra svært langt tilbake. Man kan ikke høre dem uten bevegelse, for de åpenbarer for oss med uforlignelig friskhet og spontanitet urbildet av Moder Jord. Det er et bilde vi møter overalt, i utallige former og varianter. Det er middelhavsreligionenes velkjente *Terra Mater* eller *Tellus Mater*, som gir opphav til alle vesener. «Jorden vil jeg synge om,» står det i den homeriske hymne *Til jorden*, «alle tings mor, den faste, den ærverdige eldste som nærer i grunnen alt som er Deg tilkommer det å gi liv til dødelige mennesker og å ta det tilbake ...»(1ff.) Og i *Gravofferet* forherliger Aiskhylos jorden «som føder alle vesener, nærer dem og tar så tilbake frukten av sitt skjød » (127f.).

Profeten Smohalla forteller oss ikke hvorledes menneskene er født av sin mor Jorden. Men visse amerikanske myter avslører hva

som fant sted i begynnelsen, *in illo tempore*. De første menneskene levde en viss tid i sin mors liv, det vil si i jordens indre, i hennes innvoller. Der, dypt nede i jorden, førte de et halvt menneskelig liv, som et slags fostre som ennå ikke var fullt utviklet. Det sier i hvert fall Lenni-Lenape- eller Delaware-indianerne, som tidligere bodde i Pennsylvania. Ifølge deres myter hadde Skaperen, skjønt han allerede hadde gjort klart på jordoverflaten alt det menneskene behøver, bestemt at de skulle bli værende ennå en tid inne i magen til deres mor Jorden for å utvikle seg og modnes. Andre myter blant Amerikas indianere taler om en tid for lenge siden da Moder Jord frembrakte menneskene på samme måte som hun nå frembringer busker og rørplanter.²¹

At menneskene er født av jorden, er en trosforestilling som er universelt utbredt.²² I et stort antall språk kalles mennesket «den som er født av jorden». Man tror at barna «kommer» fra jordens indre, fra huler, grotter og kløfter, men også fra tjern, kilder og bekker. I form av legender, overtro eller også bare som talemåter er slike forestillinger ennå levende i Europa. Hver egn, ja nesten hver by og landsby kjenner en klippe eller en kilde som «bringer» barn – *Kinderbrunnen*, *Kinderteiche*, *Bubenquellen* osv. Like fram til våre dagers europeere lever den vage følelsen videre av en mystisk samhørighet med fødestedets jord. Det er den religiøse opplevelse av å være innfødt, man føler seg som *en som er herfra*, og det dreier seg her om en følelse av kosmisk struktur som går langt ut over følelsen av å være knyttet til familie og forfedre.

I døden ønsker man å finne tilbake til Moder Jord og bli begravet på det sted hvor man er født. «Kryp mot jorden, din mor!» sier *Rig Veda* (x 18:10). «Du som er jord, jeg legger deg i jorden» står det i *Atharva Veda* (xviii 4:48). «La kjøtt og knokler igjen vende tilbake til Jorden,» uttaler man ved kinesiske begravelsesseremonier. Og de romerske gravinnskrifter røper frykten for at asken skulle bli

begravet et annet sted, og fremfor alt gleden over at de igjen skal bli forenet med hjemlandet: *hic natus hic situs est* (*Corpus Inscriptionum Latinarum* v 5595: «her er han født, her er han lagt»); *hic situs est patriae* (VIII 2885: «her er han lagt, i sitt fedreland»); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (v 1703: «her hvor var han født, hit ville han vende tilbake»).

Humi positio: å legge barnet på jorden

Denne grunnerfaring, at den menneskelige mor bare er en representant for jordens Store Mor, har gitt opphav til utallige bruk og skikker. Vi kan som eksempel ta skikken med å føde på bakken (*humi positio*), et ritual som finnes nesten over hele verden, fra Australia til Kina, fra Afrika til Syd-Amerika. Hos grekerne og romerne i historisk tid var skikken forsvunnet, men det er ingen tvil om at den tidligere også fantes der. Enkelte statuer av fødselsgudinner (Eileithyia, Damia, Auxeia) viser dem på kne, nøyaktig i den stilling en kvinne inntar når hun føder på bakken. I egyptiske demotiske tekster betyr «å sette seg på bakken» det samme som å «nedkomme» eller «fødsel».²³

Denne skikkens religiøse mening er lett å forstå: *Fødsel og nedkomst er mikroskopiske versjoner av en arketypisk akt utført av Jorden.* Den menneskelige mor gjør ikke annet enn å etterligne og gjenta den urakt da livet kom til syne i Jordens skjød. Derfor må hun befinne seg i umiddelbar kontakt med den Store Fødersken, for å la seg lede av henne når dette mysterium som er et livs fødsel skal fullbyrdes, for å motta hennes velgjørende krefter og finne moderlig beskyttelse.

Enda mer utbredt er skikken å legge nyfødte på jorden. Ennå i dag finnes i visse europeiske land den skikk å legge barnet rett på bakken så snart det er badet og innsvøpt. Deretter løfter faren barnet

opp (*de terra tollere*) som tegn på at han anerkjenner det. I det gamle Kina

ble den døende, i likhet med det nyfødte barn, lagt på jorden. ... For fødsel så vel som for død, for å tre inn i den levende familie eller i forfedrenes familie (og for å forlate en av dem), er terskelen den samme, hjemstedets jord. ... Når man legger den nyfødte eller den døende på jorden, er det for at jorden skal avgjøre om fødselen eller døden er gyldig, om den skal betraktes som en kjensgjerning. ... Til grunn for ritene med nedleggelse på jorden ligger en forestilling om en substansiell identitet mellom rase og jord. Denne forestillingen er det som uttrykker seg i følelsene knyttet til det å være innfødt, som ved begynnelsen av Kinas historie var sterkere enn noen andre følelser vi er i stand til å spore. Troen på en nær forbindelse mellom landet og dets beboere går så dypt at den kommer til å stå i sentrum for de religiøse institusjoner og den offentlige rettsforvaltning.²⁴

På samme måte som man straks etter nedkomsten legger barnet på jorden for at dets sanne mor skal erkjenne det som legitimt og sikre det guddommelig beskyttelse, således legger man også i sykdomstilfeller barn og voksne på jorden, hvis man da ikke graver dem ned i jorden. *Denne ritene betyr en ny fødsel.* Den symbolske begravelse – hel eller delvis – har den samme magisk-religiøse betydning som neddykkingen i vann, dåpen. Den syke blir regenerert, født på nytt. Operasjonen er like virkningsfull når det gjelder å eliminere en stor synd eller å helbrede en sinnssykdom. (En sinnssykdom innebærer en like stor fare for samfunnet som en forbrytelse eller en legemlig sykdom.) Synderen legges i en tønne eller i en grøft i jorden, og når han så kommer opp igjen, er han «født av sin mors skjød for annen gang». Derfor trodde man i Skandinavia at en heks kunne reddes fra den evige fortapelse om man begravde henne levende, sådde korn over og siden høstet.²⁵

Initiasjonen omfatter en rituell død og oppstandelse. Derfor blir neofytten hos mange primitive folk symbolsk «drept», begravet i

jorden og dekket med løv. Når han reiser seg av graven, betraktes han som et *nytt menneske*, for han er født for annen gang og denne gang *direkte fra den kosmiske mor*.

Kvinne, jord og fruktbarhet

Kvinnen er altså på mystisk vis forbundet med jorden, og når hun føder, fremstår dette som en variant, på det menneskelige plan, av Jordens fruktbarhet. Alle de religiøse erfaringer i forbindelse med fruktbarhet og fødsel *har en kosmisk struktur*. Kvinnens hellighet beror på at Jorden er hellig. Den kvinnelige fruktbarhet har et kosmisk forbilde, nemlig den som tilhører *Terra Mater*, Allfødersken.

I visse religioner tenker man seg at Moder Jord er i stand til å unnfange helt alene, uten hjelp av en partner. Spor av slike arkaiske forestillinger finner man ennå i mytene om jomfrufødsel i forbindelse med middelhavsområdets gudinner. Ifølge Hesiod fødte Gaia (Jorden) Uranos, et vesen «lik henne selv, i stand til å dekke henne fullstendig» (*Teogonien*, 126f.). Også andre greske gudinner fødte barn uten gudenenes hjelp. Det er et mytisk uttrykk for Moder Jords selvtilstrekkelighet og fruktbarhet. Til slike mytiske forestillinger svarer troen på kvinnens spontane fruktbarhet og hennes skjulte magisk-religiøse krefter som kan øve en avgjørende innflytelse på plantelivet. «Matriarkatet» som sosialt og kulturelt fenomen er knyttet til kvinnens oppdagelse av næringsplantene. Kvinnen var den første til å dyrke næringsplanter. Dermed ble hun den naturlige eieren av jorden og det som ble høstet. Kvinnens magisk-religiøse prestisje og den sosialt privilegerte stilling den gav henne, hadde et kosmisk forbilde: skikkelsen Moder Jord.

I andre religioner er skapelsen av kosmos, eller i det minste dets fullendelse, resultat av et hierogami mellom himmelguden og Moder Jord. Denne kosmogoniske myte er temmelig utbredt. Man

finner den fremfor alt i Oseania, fra Indonesia til Mikronesia, men også i Asia, Afrika og hele Amerika.²⁶ Nå er, som vi har sett, skapelsesmyten modellmyten *par excellence* og tjener som forbilde for menneskelig adferd. Derfor betraktes det menneskelige ekteskap som en etterligning av det kosmiske hierogami. «Jeg er Himmelen,» erklærer ektemannen i *Brihadaranayaka Upanishad* (vi 4:20), «du er Jorden!» Allerede i *Atharva Veda* (xiv 2:71) blir brudgom og brud identifisert med himmelen og jorden. Dido feirer sitt bryllup med Aeneas midt i en heftig storm (*Aeneiden* iv 165ff.). Deres forening faller sammen med elementenes. Himmelen omfavner sin hustru og øser befruktende regn. I Hellas etterlignet bryllupsritualet Zevs som forente seg i hemmelighet med Hera (Pausanias ii 36:2). Som ventet danner gudefortellingen forbildet for menneskenes forening. Men enda ett aspekt må fremheves: *Ekteskapsritualet*, og dermed også menneskenes seksuelle adferd, har en *kosmisk struktur*. For det ikke-religiøse menneske i de moderne samfunn er denne både *kosmiske* og *sakrale* dimensjon i den ekteskapelige forening vanskelig å fatte. Men det må ikke glemmes at for det religiøse menneske i de arkaiske samfunn fremstår verden som fylt av budskap. Iblant er disse budskap kodet, men mytene er der for å hjelpe mennesket å avkode dem. Som vi senere skal se, kan den menneskelige erfaring som helhet bli sidestilt med det kosmiske liv og dermed gjøres hellig, for kosmos er gudenes ypperste skapelse.

Den rituelle orgie for å fremme høsten har også et guddommelig forbilde, fruktbarhetsgudens hierogami med Moder Jord.²⁷ Fruktbarheten i åkeren blir stimulert ved hjelp av en grenseløs avlingsbesettelse. Fra et visst synspunkt tilsvarende orgien den udiffereusierthet som hersket før skapelsen. Derfor inneholder også visse nyttårsritualer orgiastiske riter. Sosial «sammenblanding», seksuell utskeielse og saturnalier symboliserer tilbakevendingen til den formløse tilstand som gikk forut for verdens skapelse. Når det så dreier seg

om en «skapelse» på plantelivets område, gjentar dette kosmologisk-rituelle scenariet seg, for den nye høst er som en ny «skapelse». Den tanken om *fornyelse* som vi møtte i nyttårsritualene, hvor det dreide seg om en fornyelse av tiden og på samme tid en regenerasjon av verden, finner vi også i de orgiastiske scenarier knyttet til jordbruket. Også her er orgien en tilbakevending til den kosmiske natt, til det som var før noe tok form, til «vannet», og har som sitt formål å sikre regenerasjonen av livet i sin helhet, og dermed også jordens fruktbarhet og en rikelig høst.

Det kosmiske tre og vegetasjonsskult

Som vi har sett, er det fremfor alt forestillinger om fruktbarhet og rikdom som kommer til uttrykk i de myter og riter som knytter seg til Moder Jord. Det dreier seg om religiøse forestillinger, for den universelle fruktbarhets mange aspekter åpenbarer i siste hånd fødselens mysterium, skapelsen av liv. Og livets tilblivelse er for det religiøse menneske verdens sentrale mysterium. Dette liv «kommer» fra et sted som ikke er denne verden og trekker seg til slutt tilbake herfra og «vandrer» til det hinsidige, fortsetter på gåtefullt vis å være til på et ukjent sted, utilgjengelig for de fleste av de levende. Menneskelivet oppfattes ikke som en kortvarig tilsynekomst i tiden, mellom to ganger intet. Det foregås av en preeksistens, og fortsetter å være til i en posteksistens. Man vet ikke mye om disse to overjordiske etapper i menneskelivet, men man vet i hvert fall at de finnes. For det religiøse menneske er døden derfor ikke livets definitive ende; døden er ikke noe annet enn en annen form for menneskelig eksistens.

Alt dette er for øvrig «kodet inn» i de kosmiske rytmer, og man behøver bare å avkode hva kosmos «sier» gjennom sine mangfoldige værensformer for å begripe livets mysterium. Én ting synes i

alle fall innlysende: Kosmos er en levende organisme som fornyer seg med jevne mellomrom. Mysteriet med det uuttømmelige liv som stadig kommer til syne, er nær forbundet med den rytmiske fornyelse av kosmos. Derfor har man forestilt seg kosmos som et kjempetre. Kosmos' værensform, og fremfor alt dets evne til ustanselig å regenereres, finner sitt symbolske uttrykk i treets liv.

Det må imidlertid her bemerkes at det ikke dreier seg om en enkel overføring av et bilde fra det mikrokosmiske til det makrokosmiske plan. Som «naturgjenstand» kan ikke treet uttrykke *det kosmiske livs totalitet*. På det profane erfaringsplan kan treets værensform ikke være dekkende for kosmos' værensform i hele dens rikdom. På det profane erfaringsplan åpenbarer plantelivet intet annet enn en serie «fødsler» og «dødsfall». Først det religiøse syn på livet skaper mulighet for å «avkode» andre betydninger i vegetasjonens rytmiske gang, og da fremfor alt forestillingene om regenerasjon, den evige ungdom, helse og udødelighet. Den religiøse forestilling om den absolutte virkelighet finner sitt symbolske uttrykk blant mange andre bilder også i motivet med «vidunderfrukten» som på én og samme tid skjenker udødelighet, allvitenskap og allmakt, og som har evnen til å forvandle mennesker til guder.

Bildet av treet ble valgt ikke bare fordi det kunne symbolisere kosmos, men også for å uttrykke liv, ungdom, udødelighet og visdom. Ved siden av kosmiske trær, som asken Yggdrasil i germansk mytologi, kjenner religionshistorien livstrær (for eksempel Mesopotamia), udødelighetstrær (Asia, Det gamle testamente), visdomstrær (Det gamle testamente) og ungdomstrær (Mesopotamia, India, Iran) osv.²⁸ Treet kom med andre ord til å uttrykke alt som for det religiøse menneske var *mer virkelig og hellig enn noe annet*, alt det som det visste at gudene eide i kraft av deres natur, men som bare noen få privilegerte individer, helter og halvguder, kunne oppnå. I mytene som handler om letingen etter udødelighet og evig ungdom,

dukker det derfor opp et tre, med gylne frukter eller underfulle blader, som står i «et fjernt land» (som egentlig betyr i den hinsidige verden) og som blir vokter av uhyrer (griffer, drager og slanger). Den som vil plukke treets frukter, må kjempe mot uhyret og drepe det, det vil si gjennomgå *en initiasjonsprøve av heroisk type*: Seierherren vinner «med vold og makt» en overmenneskelig, nesten guddommelig tilstand av evig ungdom, uovervinnelighet og allmakt.

I disse symboler, det kosmiske tre, udødelighetstreet eller visdomstreet, er det at vegetasjonens religiøse betydningsinnhold finner sine mektigste og tydeligste uttrykk. Med andre ord: Det hellige tre og de hellige planter åpenbarer en struktur som ikke kommer til syne i de ulike konkrete plantearter. Som vi alt har pekt på, er det helligheten som avdekker verdens dypeste strukturer. Bare i et religiøst perspektiv fremtrer kosmos som en «kode». I vegetasjonens rytmiske gang åpenbares for det religiøse menneske nemlig både livets og skapelsens mysterium og fornyelsens, ungdommens og udødelighetens gåte. Man kunne si at når trær og planter går for å være hellige (som for eksempel *ashvatha*-busken i India), så er dette bestandig fordi de legemliggjør arketyper, det eksemplariske bilde på all vegetasjon. På den annen side er det fordi den besitter en iboende religiøs betydning at en plante blir lagt merke til og dyrket. Enkelte forfattere mener at alle de planter som nå dyrkes, fra først av ble oppfattet som hellige planter.²⁹

Den såkalte vegetasjonsskult beror ikke på en profan, «naturalistisk» erfaring som henger sammen, for eksempel, med våren og naturens oppvåkning. Tvert imot går den religiøse erfaring av verdens fornyelse (at den begynner eller skapes på nytt) forut for synet på våren som naturens oppstandelse, og begrunner den. Det er mysteriet med den jevnlig regenerasjon av kosmos som er grunnlaget for vårens religiøse betydning. I vegetasjonsskulten er det for øvrig ikke alltid naturfenomenet våren og vegetasjonens tilsynekomst

som er det viktige, men *tegnet* som varsler det kosmiske mysterium. Grupper av unge mennesker går høytidelig rundt i landsbyens hus og *viser frem* en grønn gren, en blomsterbukett eller en fugl. Dette er *tegnet på at plantelivet er i ferd med å gjenoppstå*, vitnesbyrdet om at mysteriet har skjedd, at våren er på vei. De fleste av den slags riter finner sted *før* våren inntretr som «naturfenomen».

Avsakralisering av naturen

Som vi allerede har sagt: For det religiøse menneske er naturen aldri bare «naturlig». Erfaringen av naturen som radikalt avsakralisert er en ny oppdagelse. Dessuten er det en erfaring som er tilgjengelig bare for en minoritet i det moderne samfunn, i første rekke vitenskapsmennene. For alle andre har naturen fremdeles noe «fortrollende», «gåtefullt» og «majestetisk» ved seg, og her kan man stadig avlese sporene av gamle religiøse verdier. Det finnes ikke noe moderne menneske, hvor irreligiøst det enn måtte være, som ikke er mottakelig for «trolldommen» i naturen. Det dreier seg da ikke bare om de estetiske, sportslige eller helsemessige verdier som kan tilskrives naturen, men også om en følelse som er uklar og vanskelig å definere, og hvor man ennå kan skjelve minnet om en nå forringet religiøs erfaring.

Det kan ha sin interesse å illustrere, ved hjelp av et konkret eksempel, hvorledes naturens religiøse betydning er blitt forvandlet og svekket. Eksemplet er hentet fra Kina, og det av to grunner. For det første er avsakraliseringen av naturen i Kina som i Vesten en minoritetsgruppes verk, nemlig de lærde. Men for det andre har denne avsakraliseringsprosessen i Kina, som i hele Det fjerne østen, aldri vært ført ut i sin ytterste konsekvens. Den «estetiske kontemplasjon» av naturen har bevart, også for de mest sofistikerte lærde, en religiøs nimbus.

I det 17. århundre var anlegg av hager i leirkar blitt mote blant kinesiske lærde.³⁰ Leirkarene ble fylt med vann, og i midten var det oppstilt steiner med dvergtrær og blomster, og ofte også miniatyrhus, pagoder, broer og menneskefigurer. Disse steinene ble kalt «miniatyrfjell» på annamittisk, og «kunstige fjell» på sino-annamittisk. Legg merke til at allerede navnene røper en kosmologisk betydning: Fjellet er, som vi har sett, et symbol på universet.

Men disse miniatyrehagene til glede for esteter hadde en lang historie, for ikke å si en forhistorie, hvor en dypt religiøs holdning til verden gir seg til kjenne. Forløperne var kar fylt med parfymert vann som forestilte havet, og med et hvelvet lokk som forestilte fjellet. *Disse gjenstandene har en innlysende kosmisk struktur.* Et mystisk element var også til stede, for fjellet midt i havet symboliserte de saliges øyer, et slags paradis hvor taoismens Udødelige levde. Det dreier seg altså om en verden for seg, en verden i det små, som man innrettet hjemme i sitt eget hus for å få del i dens konsentrerte mystiske krefter, *for gjennom meditasjon å gjenopprette harmonien med verden.* Fjellet var forsynt med grotter, og grottesagn spilte en stor rolle når miniatyrehagene ble anlagt. Grottene er hemmelige tilfluktssteder, boliger for taoismens Udødelige og steder for initiasjoner. De representerer en paradisiske verden og er derfor vanskelig tilgjengelige. (Den «trange ports» symbolikk, som vi skal komme tilbake til i det følgende kapittel.)

Men hele dette kompleks av vann, trær, fjell og grotter som hadde spilt en så viktig rolle i taoismen, var bare en videreutvikling av en enda eldre religiøs forestilling: forestillingen om det fullkomne landskap, et som både er *fullstendig* (med et fjell og litt vann) og *tilbaketrukket*. Det er et fullkomment landskap fordi det er en miniatyrverden og samtidig paradiset, salighetens kilde og udødelighetens sted. Men dette fullkomne landskap med fjell og vann var intet annet enn det urgamle «hellige sted», hvor kinesiske piker og gutter

hver vår møttes for å istemme rituelle vekselsanger og til flørtende tvekamper. Man aner hvilke omtolkninger dette urgamle «hellige sted» har gjennomgått i tidens løp. I den eldste tid var det et privilegert rom, en hellig, sluttet verden hvor piker og gutter møttes med jevne mellomrom for å få del i livets mysterier og den kosmiske fruktbarhet. Taoistene tok siden opp dette arkaiske kosmologiske skjema – fjell og litt vann – og utviklet det til et rikere kompleks (fjell, litt vann, grotte, tre), men i aller minste målestokk: Det ble et paradisiske miniatyrunivers som var fylt av mystiske krefter fordi det var avsondret fra den profane verden, og hvor taoistene samlet seg til meditasjon.

Denne sluttete verdens hellige karakter kan ennå anes i karene med parfymert vann og lokk som symboliserer havet og de saliges øyer. Dette kompleks tjente fortsatt til meditasjon, på samme måte som miniatyrhagene i begynnelsen gjorde det, før de i det 17. århundre ble mote blant de lærde og dermed forvandlet til «kunstgjenstander».

La det likevel være sagt at i dette eksemplet er vi aldri vitne til en total avsakralisering av verden, for i Det fjerne østen bevarer det som kalles «den estetiske følelse» stadig en religiøs dimensjon, endog blant de lærde. Men eksemplet med miniatyrhagene viser oss hva avsakraliseringen av verden innebærer og hvordan den finner sted. Vi trenger bare å forestille oss hva en estetisk følelse av denne art ville kunne føre til i et moderne samfunn for å forstå hvordan erfaringen av kosmisk hellighet kan tynnes ut og forvandles inntil det til sist bare blir en menneskelig følelse tilbake – som den, for eksempel, som ligger i uttrykket «kunst for kunstens egen skyld».

Andre kosmiske hierofanier

I denne lille boken har det ikke vært mulig å behandle alle aspektene av naturens hellighet. Et stort antall kosmiske hierofanier har vi måttet forbigå i taushet. Således har vi ikke kunnet omtale symbolene og kulthandlingene knyttet til sol eller måne, og heller ikke steinenes religiøse betydning, dyrenes rolle i religionen osv. Hver slik gruppe av kosmiske hierofanier åpenbarer en ny struktur av naturen som hellig, eller mer presist, en modalitet av det hellige uttrykt gjennom en særlig form for eksistens som finnes i kosmos. Ved for eksempel å analysere de ulike religiøse betydninger som har vært tillagt steiner, vil man erkjenne hva steinene *som hierofanier* er i stand til å *vis*e menneskene: De åpenbarer makt, hardhet, varighet. Steinens hierofani er en ontofani *par excellence*. Steinen *er* fremfor noe annet, den forblir bestandig seg selv, forandrer seg ikke. Den *slår* mennesket med sin irreducible og absolutte egenart, og åpenbarer dermed, ved analogi, Værens irreducible og absolutte natur. Slik den gripes i en religiøs opplevelse åpenbarer steinens særlige form for eksistens til mennesket hva *absolutt eksistens* er, den som står over tiden og er uanfektet av forandring.³¹

På samme måte kan en rask analyse av de mange forskjellige religiøse betydninger knyttet til månen vise oss hva menneskene har avlest i månens rytmer. Gjennom månens faser – dens «fødsel», «død» og «oppstandelse» – kom menneskene til bevissthet både om sin egen værensform i kosmos og om sine utsikter til fortsatt liv eller gjenfødelse. Månens symbolikk fikk det religiøse menneske til å se forbindelser mellom store mengder erfaringer som tilsynelatende ikke hadde noe med hverandre å gjøre, og til sist føye dem inn i et eneste «system». Sannsynligvis er det det religiøse betydningsinnhold som ble funnet i månerytmene som gjorde det primitive menneske i stand til å danne sine første store antropokosmiske synte-

ser. Takket være månens symbolikk kunne så heterogene ting settes i forbindelse med hverandre som fødsel, livsprosess, død og oppstandelse; eller vann, planter, kvinnen, fruktbarhet, udødelighet, det kosmiske mørke, livet før fødselen og tilværelsen hinsides graven fulgt av en gjenfødelse av lunær type («lyset som utgår fra mørket»); eller veving, «livstrådens» symbol, skjebnen, tidens forgjengelighet og døden osv. Generelt har de fleste av de forestillingene som dreier seg om sykler, dualisme, polaritet, motsetninger og kamp, men også de som handler om forsoning mellom motsetninger og *coincidentia oppositorum*, blitt oppdaget eller artikulert ved hjelp av månens symbolikk. Man kan tale om en «månens metafysikk», i betydningen av et sammenhengende system av «sannheter» angående den værensform som kjennetegner alt som lever, alt det som i kosmos har del i Livet, i tilblivelse, vekst, tilbakegang, «død» og «oppstandelse». Det må ikke glemmes at det månen åpenbarer til det religiøse menneske, er ikke bare at døden er uløselig knyttet til livet, men også, og fremfor alt, *at døden ikke er endegyldig, men alltid følges av en ny fødsel*.³²

Månen tilfører den kosmiske tilblivelsesprosess en religiøs betydning og forsoner mennesket med døden. Solen åpenbarer derimot en annen eksistensform: Den har ikke del i noen tilblivelse. Selv om den alltid er i bevegelse, forblir solen uforanderlig, den har alltid den samme skikkelse. Solhierofaniene uttrykker de religiøse verdiene autonomi og kraft, suverenitet og forstand. Derfor kan man i visse kulturer være vitne til en solarisering av det høyeste vesen. Himmelgudene har, som vi har sett, en tendens til å forsvinne, miste religiøs relevans, men i visse tilfeller lever disse gudenes struktur og betydning videre i solgudene, særlig i høyt utviklede kulturer som har spilt en fremtredende rolle i historien (Egypt, fororienten i hellenistisk tid, Mexico).

Mange heltemyter har en solar struktur. Helten blir identifisert

med solen: I likhet med den kjemper han mot mørket, han stiger ned i dødsriket og kommer opp igjen som seierherre. Her er mørket ikke lenger, som i månemytologiene, en av guddommens væremåter, men symbol for alt det guden *ikke er*, altså Motstanderen *par excellence*. Mørket står da ikke lenger for en nødvendig fase i det kosmiske liv; i solreligionens perspektiv er mørket motstanderen til livet, formene og forstanden. I visse kulturer blir solgudenes lysende epifanier et bilde på forstanden. Det ender med at *sol* og *forstand* identifiseres i den grad at senantikkenes synkretistiske solteologi forvandles til rasjonalistisk filosofi: Solen utropes til verdensforstanden og Macrobius forener i solen alle guder i den gresk-orientalske verden, fra Apollon og Jupiter til Osiris, Horus og Adonis (*Satumalia* 1, kap. 17–23). I keiser Julians avhandling *Om solkongen* og Proklos' *Hymne til solen* trer solhierofaniene tilbake for *ideene*, og religiøsiteten forsvinner nesten fullstendig som følge av en langvarig rasjonaliseringsprosess.³³

Denne avsakraliseringen av solens hierofanier skriver seg inn i en lang rekke analoge prosesser som til sist fører til at kosmos som helhet blir tømt for sitt religiøse innhold. Men som vi allerede har sagt, er den definitive avsakralisering av naturen virkeliggjort kun for et begrenset antall moderne mennesker, nemlig de som er blottet for enhver religiøs følelse. Kristendommen har medført dype og radikale forandringer i den religiøse betydning som ble tillagt kosmos og livet, men den har ikke forkastet den. At det kosmiske liv i sin totalitet ennå kan oppleves som en kode for det guddommelige, vitner en kristen forfatter som Léon Bloy om, når han skriver: «Enten Livet er i menneskene, i dyrene eller i plantene, så er det stadig Livet, og i det øyeblikk når det ufattelige punkt kommer som man kaller døden, er det alltid Jesus som svinner bort, uansett om det er fra et tre eller fra et menneskelig vesen.»³⁴

IV. Menneskets eksistens og det helliggjorte liv

«Verdensåpen» eksistens

RELIGIONSHISTORIKERENS YTTERSTE MÅL er å forstå det religiøse menneskes adferd og mentale univers, og å gjøre dette forståelig for andre. Det er ikke alltid like lett. I den moderne verden kan religionen som livsform og verdensanskuelse knapt skilles fra kristendommen. En intellektuell i Vesten har i beste fall en viss mulighet, med litt anstrengelse, til å bli fortrolig med antikkens religiøse verden, eller med enkelte østlige religioner som hinduismen, konfusianismen eller buddhismen. Men slike forsøk på å utvide sin religiøse horisont, hvor rosverdige de enn er, vil likevel aldri føre ham særlig langt. Med Hellas, India og Kina befinner den vestlige intellektuelle seg fremdeles innenfor kretsen av komplekse og høyt utviklede religioner med en omfangsrik sakral litteratur. Selv om man kjenner en del av denne sakrale litteraturen og har gjort seg fortrolig med noen av Østens eller antikkens mytologier og teologier, er det stadig utilstrekkelig for å kunne trenge inn i det åndelige univers *homo religiosus* lever i. Disse mytologier og teologier er allerede for sterkt preget av lærde elitors langvarige virksomhet. Selv når de ikke representerer noen «bokreligion» i egentlig forstand (slik som jødedommen, zoroastrismen, kristendommen og islam), så har de likevel sine hellige bøker (India og Kina) eller har i det minste stått under innflytelse av høyt ansette forfattere (som for eksempel Homer i Hellas).

For å tilegne seg et bredere religiøst perspektiv er det mer hensiktsmessig å gjøre seg kjent med de europeiske folks folkløse. I deres trosforestillinger og skikker, i deres innstilling til liv og død, kan man ennå kjenne igjen mange arkaiske «religiøse situasjoner». Den som studerer Europas bondesamfunn, har en mulighet for å forstå de neolittiske jordbrukeres religiøse verden. I mange tilfeller representerer den europeiske bondes skikker og forestillinger et kulturtrinn som er mer arkaisk enn hva den klassiske greske mytologi avspeiler.¹ Riktignok har de fleste av Europas landbefolkninger vært kristnet i mer enn tusen år. Men de har lyktes i å integrere i sin kristendom en stor del av deres uminnelig gamle, førkristne religiøse arv. Dette gir ingen grunn til å anta at de europeiske bønder ikke skulle være kristne, men det må erkjennes at deres religiøsitet ikke begrenser seg til kristendommens historiske former. Den bevarer en kosmisk struktur som er nesten helt fraværende i de kristne byborgeres erfaringsverden. Man kunne her tale om en kristendom med røtter i urtiden, og som er ahistorisk. Da de ble kristnet, integrerte de europeiske jordbrukere i sin nye tro den kosmiske religion de hadde bevart fra forhistorisk tid.

Men for religionshistorikeren som vil forstå og gjøre forståelig totaliteten av de eksistensielle situasjoner *homo religiosus* befinner seg i, er problemet enda mer innviklet. En hel verden strekker seg ut hinsides jordbrukskulturenes grenser: den virkelige «primitive» verden de nomadiske gjeterfolk lever i, eller jegerfolkene, eller folkeslag som ennå lever på småjakt- og samlerttrinnet. Den som vil lære å kjenne det mentale univers *homo religiosus* lever i, må fremfor alt befatte seg med menneskene i slike primitive samfunn. Deres religiøse adferd fortøner seg for oss som lever i dag underlig, om ikke rent ut avskyelig, i hvert fall er den svært vanskelig å forstå. Men det finnes ingen annen måte å forstå et fremmed mentalt univers på, enn ved å plassere seg selv *innenfor*, i selve

dets midtpunkt, for derfra å få tilgang til alle de verdier det rår over.

Det man da konstaterer når man har inntatt det perspektiv som tilhører det religiøse menneske i de arkaiske samfunn, er at *verden eksisterer fordi den er skapt av gudene*, og at selve verdens eksistens vil «si» noe. Verden er ikke stum eller ugjennomtrengelig, den er ikke en livløs ting uten hensikt og betydning. For det religiøse menneske er kosmos noe som «lever» og «taler». Allerede det at kosmos lever, er et bevis på dets hellighet, for det er skapt av gudene, og gudene viser seg for menneskene gjennom det kosmiske liv.

Av denne grunn er det at mennesket på et visst kulturtrinn kan oppfatte seg selv som et mikrokosmos. Det er selv en del av gudenes skaperverk. Annerledes uttrykt: Det gjenfinner i seg selv den samme hellighet som det erkjenner i kosmos. Følgelig ser det også sitt liv som homologt med det kosmiske liv. Fordi det er gudenes verk, blir dette kosmiske liv et forbilde for menneskets eksistens. Noen eksempler: Som vi har sett, blir ekteskapet inngitt betydningen av et hierogami mellom Himmelen og Jorden. Men i jordbrukskulturer er homologiseringen jord–kvinne enda mer kompleks. Kvinnen blir sammenlignet med marken, såkornet med *semen virile* og arbeidet på jorden med den ekteskapelige forening. «Denne kvinnen er kommet som en levende jordlapp. Menn, så sæden i henne!» står det i *Atharva Veda* (xiv 2:14). «Deres kvinner er som en åker for dere» (*Koranen* 2:223). En ufruktbar dronning klager: «Jeg er lik en åker der ingen ting spirer!» Omvendt blir Jomfru Maria i en hymne fra 1100-tallet forherliget som «jorden som ikke kunne pløyes, men som brakte fram frukt» (*terra non arabilis, quae fructum parturiit*).

La oss forsøke å forstå den eksistensielle situasjonen det mennesket er i som opplever disse homologiseringene som *erfaringer*, og ikke bare som *ideer*. Det er åpenbart at det menneskets liv eier en ekstra dimensjon. Det er ikke lenger bare et menneskeliv, men

på samme tid «kosmisk», for det har en struktur som går ut over det menneskelige. Man kunne kalle det en «åpen eksistens» fordi den ikke er begrenset bare til menneskets egen værensform. (Som vi vet, plasserer den primitive den modell han forholder seg til, på det overmenneskelige plan som åpenbares i mytene.) Det religiøse menneskes eksistens, og særlig det primitives, er «åpen» mot verden. Det religiøse menneske lever aldri alene, en del av verden lever i det. Men det ville være galt å si, som Hegel, at det primitive menneske er «begravet i naturen», at det ennå ikke har funnet seg selv som forskjellig fra naturen, som seg selv. Hinduen som omfavner sin hustru og forkynner at hun er jorden og han selv himmelen, er seg på samme tid fullt bevisst sin egen og hustruens menneskelighet. Den austro-asiatiske jordbruker som betegner fallos og spade med samme ord, *lak*, og som i likhet med mange andre jordbrukere sammenligner såkornet med *semen virile*, vet meget godt at spaden er et verktøy som han selv har laget, og at han på åkeren utfører et arbeid som krever en viss mengde kunnskaper. Med andre ord: Den kosmiske symbolikk *fører* en ny betydning *til* en gjenstand eller en handling, uten at dens egne og umiddelbare betydninger blir berørt av den grunn. En eksistens som er «åpen» mot verden, er ingen ubevisst eksistens som er begravet i naturen. «Åpenheten» mot verden setter det religiøse menneske i stand til å erkjenne seg selv ved at det lærer verden å kjenne, og denne erkjennelse er verdifull for det fordi den er «religiøs», fordi den viser til Væren.

Helliggjøring av Livet

Eksemplet som nettopp er gitt, hjelper oss til å forstå det perspektiv som mennesket i det arkaiske samfunn inntar. For dette menneske kan livet som totalitet gjøres hellig. En slik helliggjøring kan oppnås på forskjellige måter, men resultatet er nesten alltid det samme:

Livet leves på et dobbelt plan – det utspiller seg som menneskelig eksistens og deltar samtidig i et liv som overskrider det menneskelige, det kosmiske og gudenes liv. Det er grunn til å anta at i en svært fjern fortid har alle menneskets organer, fysiologiske erfaringer og handlinger hatt en religiøs betydning. Dét sier seg selv, for all menneskelig adferd er blitt innstiftet *in illo tempore* av gudene eller av kulturbringende helter. Disse har grunnlagt ikke bare de forskjellige slags arbeid og de ulike måtene å ta til seg føde på, å elske på, å uttrykke seg på, men endog tilsynelatende uviktige handlinger. I det australske Karadjeri-folkets myter har de to kulturstiftende heltene inntatt en bestemt kroppsstilling for å urinere, og Karadjeriene etterligner like til i dag dette forbilde.² Det er unødvendig å påpeke at det ikke finnes noe tilsvarende på den profane livserfaringens plan. For det areligiøse menneske er alle vitale erfaringer, seksualitet så vel som det å ta til seg føde, arbeid så vel som lek, blitt avsakralisert. Alle disse fysiologiske akter er med andre ord fratatt enhver åndelig betydning og dermed også sin sant menneskelige dimensjon.

Men utover den religiøse betydning de fysiologiske akter slik antar i kraft av å være etterligninger av guddommelige forbilder, fikk organene og deres funksjoner også en religiøs verdi ved å bli identifisert med de ulike kosmiske regioner og fenomener. Et klassisk eksempel har vi allerede møtt: Kvinnen som ble identifisert med marken og med Moder Jord, og kjønnsakten som ble identifisert med hierogamiet mellom himmel og jord og med det å så en åker. Men antallet slike homologiseringer mellom mennesket og universet er meget stort. Enkelte av dem ser ut til å gi seg spontant, som for eksempel homologiseringen av øyet med solen, av de to øynene med sol og måne, skallen med fullmånen, eller også identifiseringen av pust og vind, knokler med steiner, hår med gress osv.

Men religionshistorikeren møter også andre homologiseringer som forutsetter et mer utviklet symbolspråk, ja, et helt system av

korrespondanser mellom mikro- og makrokosmos. Hit hører identifikasjonen av magen eller livmoren med en grotte, innvollene med labyrinter, åndedrettet med veving, venene og arteriene med solen og månen, ryggraden med *axis mundi* osv. Det er klart at ikke alle disse homologiseringene mellom menneskekroppen og makrokosmos er bevitnet hos de primitive. Visse systemer av korrespondanser mellom mennesket og universet finnes bare fullt utviklet i de store kulturer (India, Kina, fororienten, Mellom-Amerika). Ikke desto mindre ser man begynnelsen til dem allerede i de arkaiske kulturer. Hos de primitive kan man finne antropokosmiske homologisystemer som er usedvanlig komplekse og vitner om en uuttømmelig evne til spekulasjon. Det er tilfelle, for eksempel, med Dogon-folket i Fransk Vest-Afrika.³

Disse antropokosmiske homologiseringene interesserer oss fremfor alt i den grad de er «koder» for forskjellige eksistensielle situasjoner. Vi sa at det religiøse menneske lever i en «åpen» verden, og at dets eksistens dessuten er «åpen» mot verden. Det betyr at det religiøse menneske er mottakelig for en uendelig rekke erfaringer som man kunne kalle «kosmiske». Slike erfaringer er alltid religiøse, for verden er hellig. For å kunne forstå dem må vi huske at de viktigste fysiologiske funksjoner har evnen til å bli sakramenter. Man spiser rituelt og gir maten ulik betydning i forhold til det som gjelder innen de forskjellige religioner og kulturer. Det som spises, blir betraktet enten som hellig, som en gave fra guddommen eller som en offergave til kroppens guder (som for eksempel i India). Også kjønnslivet blir, som vi har sett, ritualisert og dermed homologisert med kosmiske fenomener (regn, såing) og med guddommelige gjerninger (hierogamiet mellom himmel og jord). Iblant kan ekteskapet gis betydning på tre plan samtidig, det individuelle, det sosiale og det kosmiske plan. Hos Omaha-stammen, for eksempel, er landsbyen delt i to deler som kalles Himmelen og Jorden. Et

ekteskap kan bare finne sted mellom de to eksogame halvdelene, og hvert nytt ekteskap gjentar det aller første *hieros gamos*, foreningen mellom jord og himmel.⁴

Denne type antropokosmiske homologiseringer, og fremfor alt den sakramentalisering av det fysiske liv som følger av dem, har bevart sin fulle livskraft også i høyt utviklede religioner. For å begrense oss til ett eksempel, den seksuelle forening som ritual, kan vi trekke fram den sentrale betydning dette fikk i indisk tantrisme. India viser oss her på en strålende måte hvordan en fysiologisk akt kan forvandles til ritual, og hvordan, etter at den ritualistiske epoken hadde tatt slutt, den samme akt fikk ny betydning som en «mystisk teknikk». Brudgommens utrop i *Brihdaranyaka Upanishad*, «Jeg er Himmelen, du er Jorden», kommer der etter at bruden først er blitt forvandlet til det vediske offeralter (VI 4:3). Men i tantrismen kommer kvinnen til å representere Prakriti (naturen) og den kosmiske gudinnen, Shakti, mens mannen identifiseres med Shiva, den rene, ubevegelige og hvilende ånd. Den seksuelle forening (*maithuna*) er fremfor alt en forening av disse to prinsippene, den kosmiske naturenergi og ånden. En tantrisk tekst uttrykker det slik: «Den sanne seksuelle forening er foreningen av den høyeste Shakti med ånden (*atman*). De andre er bare kjødelige forbindelser med kvinnen» (*Kularnava Tantra* V IIII–III2). Det dreier seg ikke lenger om en fysiologisk akt, men om en mystisk rite. Partnerne er ikke lenger menneskelige vesener, men er «forløste» og frie som guder. De tantriske tekstene betoner igjen og igjen at det dreier seg om en opphøyende forvandling av den kjødelige opplevelse. «Gjennom de samme handlinger som lar noen mennesker brenne i millioner av år i helvete, oppnår yogien sin evige frelse.»⁵ Allerede *Brihadaranyaka Upanishad* (V 14:8) sier: «Den som vet, er ren, evig ung og udødelig, hvilke synder han enn måtte begå.» Med andre ord: «Den som vet» disponerer over en helt annen erfaring enn den profane.

Det betyr at enhver menneskelig erfaring kan forvandles og oppleves på et annet, overmenneskelig plan.

Eksemplet fra India viser hvilket «mystisk» raffinement sakraliseringen av de menneskelige organer og det fysiologiske liv kan utvikle seg til, en sakralisering som allerede er rikt belagt på alle arkaiske kulturtrinn. La oss legge til at oppfatningen av seksualiteten som et middel til å få del i det hellige (til å oppnå en overmenneskelig tilstand av absolutt frihet i tilfellet India) ikke er uten farer. I India selv gav tantrismen opphav til perverse og beryktede seremonier. Andre steder, som i den primitive verden, kan den rituelle seksualitet lede til orgiastiske utskeielser. Eksemplet forblir ikke desto mindre tankevekkende, for det åpenbarer for oss en erfaring som ikke lenger er tilgjengelig i det avsakraliserte samfunn: erfaringen av et helliggjort kjønnsliv.

Kropp – hus – kosmos

Vi har sett at det religiøse menneske lever i et «åpent» kosmos og selv er «åpent» overfor verden. Det betyr a) at det står i forbindelse med gudene, og b) at det har del i verdens hellighet. At det religiøse menneske ikke kan leve noe annet sted enn i en «åpen» verden, er noe vi kunne konstatere da vi analyserte det hellige rom og dets struktur: Mennesket ønsker å plassere seg i et «midtpunkt», der hvor muligheten finnes til å kommunisere med gudene. Huset der det bor, er et mikrokosmos, og det samme gjelder kroppen. Homologiseringen hus–kropp–kosmos opptrer svært tidlig. Vi skal stanse et øyeblikk ved dette eksemplet, for det viser oss hvordan de verdiene som fantes i den arkaiske religiøsitet kunne bli gjenstand for omtolkning i senere religioner og i filosofiske systemer.

Den religiøse tenkning i India har gjort rik bruk av denne tradisjonelle homologiseringen hus–kropp–kosmos, og grunnen til det

er klar: Kroppen er, i likhet med kosmos, til syvende og sist en «situasjon», et system av bestemmende betingelser som individet gjør til sitt. Ryggraden blir sammenlignet med verdenssøylen (*skambha*) eller med Meru-fjellet, pusten blir identifisert med vinden, navlen eller hjertet med «verdens midtpunkt» osv. Men også mellom menneskekroppen og den rituelle praksis blir det oppstilt homologier. Offerplassen, offerredskapene og offerhandlingene blir sammenlignet med de forskjellige organer og fysiologiske funksjoner. Menneskekroppen blir rituelt homologisert med kosmos, eller med det vediske alter (som er et *imago mundi*), men den blir også sammenlignet med et hus. En hathayogisk tekst omtaler kroppen som «et hus med en søyle og ni dører» (*Goraksha Shataka*, 14).

Det er kort og godt slik at ved bevisst å innta sin plass i den mønstersituasjon som det på sett og vis er blitt forutbestemt til, «kosmiserer» mennesket seg selv; det reproducerer i sin menneskelige målestokk det system av gjensidige betingelser og rytmer som karakteriserer og konstituerer en «verden» – som definerer kort sagt ethvert univers. Homologiseringen går også i motsatt retning: Templet eller huset kan betraktes som en menneskekropp. «Øyet» i kuppelen er et ofte brukt uttrykk i forskjellige arkitektoniske tradisjoner.⁶ Men én ting må understrekes: Hvert av disse likeverdige bildene – kosmos, hus, menneskekropp – har, eller kan gis, en «åpning» øverst som muliggjør overgangen til en annen verden. Åpningen øverst i et indisk tårn blir bl.a. betegnet som *brahmarandhra*, et ord som også betegner den «åpningen» øverst på kraniet som spiller en viktig rolle i de yogisk-tantristiske teknikker. Gjennom denne åpningen flyr også sjelen bort når mennesket dør. I denne forbindelse kan man også nevne skikken med å knuse skallen på en avdød yogi for å gjøre sjelens bortgang lettere.⁷

Denne indiske skikk har en parallell i de trosforestillingerne som er svært vidt utbredt i Europa og Asia, om at den døde sjel flyr

ut gjennom skorsteinen (røykhullet) eller gjennom taket, og særlig den del av taket som ligger over det «hellige hjørne».⁸ Under en langvarig døds kamp fjerner man en eller flere bjelker fra taket, eller bryter det til og med opp. Hva denne skikken betyr, er åpenbart: Sjelen vil lettere løse seg fra kroppen om dette andre bildet på kroppen-kosmos, altså huset, blir åpnet lengst oppe. Alle de religiøse erfaringer som her er involvert, er naturligvis utilgjengelige for det areligiøse menneske – ikke bare fordi døden er blitt avsakralisert, men også fordi dette mennesket ikke lenger lever i et virkelig kosmos og derfor heller ikke lenger er seg bevisst at det å ha en «kropp» og det å ta bolig i et hus begge deler er ensbetydende med å innta en eksistensiell posisjon i kosmos (se nedenfor).

Det er bemerkelsesverdig at i den indiske mystikkens vokabular har homologiseringen menneske-hus holdt seg, og spesielt sidestillingen av kraniet med taket eller med kuppelen. Den mystiske grunnerfaring, overskridelsen av den menneskelige værensform, blir uttrykt med et dobbelt bilde: oppbrytningen av taket og flukten gjennom luften. Buddhistiske tekster taler om *arhater* som «flyr gjennom luften og bryter opp palassets tak», som «flyr av egen vilje, bryter gjennom hustaket, stiger opp gjennom det og farer opp i luften» osv.⁹ Disse billedrike formuleringene innbyr til en dobbelt tolkning: På den mytiske erfaringens plan dreier det seg om en «ekstase», og dermed om hvordan sjelen flyr opp gjennom *brahmandhra*; på det metafysiske plan dreier det seg om at den betingede verden blir opphevet. Men begge betydninger av *arhatenes* «flukt» uttrykker et ontologisk nivågjennombrudd og en overgang fra én værensform til en annen – eller mer presist en overgang fra betinget eksistens til en ikke-betinget værensform, det vil si til fullkommen frihet.

I de fleste arkaiske religioner betyr denne «flukt» at man vinner adgang til en overmenneskelig værensform (gud, trollmann,

«ånd»), i siste instans friheten til å bevege seg som man vil, altså at man tilegner seg en tilstand av «ånd». For indisk tenkning illustrerer *arhaten* som «bryter gjennom hustaket» og flyr av sted i luften, på en billedlig måte at han har transcendert kosmos og nådd en værensform som er paradoksal, for ikke å si utenkelig: den absolutte frihet (uansett hvilket navn man måtte gi den: *nirvana*, *asamskṛta*, *samādhi*, *sahaja* osv.). På det mytologiske plan blir denne arketypiske akt der verden transcenderes illustrert av Buddhas erklæring om at han har «knust» det kosmiske egg, «uvitenhetens sneglehus», og har oppnådd «Buddhas lykksalige, universelle verdighet». ¹⁰

Dette eksemplet viser oss hvor enestående holdbare de arkaiske symbolene er som henger sammen med den menneskelige bolig. Disse symbolene uttrykker ganske visst urgamle religiøse situasjoner, men har samtidig evnen til å modifisere sitt betydningsinnhold ved å la seg berike av nye betydninger og ved å la seg integrere i stadig mer detaljert utformede tankesystemer. Mennesket «bor i» kroppen på samme måte som det bor i et hus eller i det kosmos man har skapt for seg selv (jf. kap. 1). Enhver situasjon som skal være lovlig og permanent, må være føyet inn i et kosmos, i et velordnet univers dannet som en etterligning av den arketypiske modell som er skapelsen. Et bebodd territorium, et tempel, et hus eller kroppen er alle, som vi har sett, et kosmos. Men hvert slikt kosmos har, i samsvar med sin særlige værensform, også en «åpning», uansett hvordan de ulike kulturer velger å fremstille den (templets «øye», skorsteinen, røykhullet, *brahmarandhra* osv.). På den ene eller annen måte har det kosmos man bor i – kroppen, huset, stammens territorium, denne verden som totalitet – en forbindelse oppover med et annet, transcendent plan.

I en akosmisk religion, slik som den indiske i tiden etter buddhismen, forekommer det at åpningen mot det høyere plan ikke lenger uttrykker overgangen fra den menneskelige til en overmenneskelig

tilstand, men transcendens, opphevelsen av kosmos og den absolutte frihet. Det er en enorm forskjell mellom det filosofiske innhold i Buddhas «knuste egg» eller *arhatenes* gjennombrutte «tak», og den arkaiske symbolikk som beskriver overfarten fra jorden til himmelen via *axis mundi* eller røykhullet. Likevel står den kjensgjerning fast at blant alle de symboler som kunne betegne et ontologisk brudd og transcendens, valgte indisk filosofi og mystikk aller helst ut dette urgamle bildet av det brutte tak. Overskridelsen av den menneskelige tilstand finner sitt billedlige uttrykk i tilintetgjørelsen av «huset», det vil si av det personlige kosmos som man har valgt til bolig. Enhver «fast bolig» som man har «innrettet seg» i, tilsvarer på det filosofiske plan en eksistensiell situasjon som man har tatt på seg. Bildet av det brutte tak betyr at man har opphevet *enhver «situasjon»*, at i stedet for å *innrette seg i verden*, har man valgt den absolutte frihet som for den indiske tenkning innebærer tilintetgjørelsen av enhver betinget verden.

Vi behøver ikke å foreta lange analyser av de betydninger et ikke-religiøst menneske i vår tid tilskriver *sin* kropp, *sitt* hus og *sitt* univers for å kunne konstatere den veldige avstand som skiller det fra menneskene i de primitive eller orientalske kulturer som vi nettopp har omtalt. På samme måte som boligen har tapt sitt kosmologiske betydningsinnhold for det moderne menneske, er også dets kropp fratatt enhver religiøs eller åndelig betydning. Sammenfatningsvis kunne man si det slik at for moderne, areligiøse mennesker er kosmos blitt ugjennomsiktig, bevegelsesløst, stumt. Det formidler intet budskap, det inneholder ingen «koder». En følelse av naturen som hellig, lever i våre dagers Europa videre fremfor alt blant landbefolkningen, for der overlever ennå en kristendom som blir opplevd som en kosmisk liturgi.

Men kristendommen i industrisamfunnet, og særlig blant de intellektuelle, har for lenge siden tapt det kosmiske betydningsinn-

hold den hadde i middelalderen. Det betyr ikke at kristendommen i byene nødvendigvis har «forfalt» eller er «mindreverdige», men at bybefolkningens religiøse opplevelsessevne på denne måten er blitt alvorlig forringet. Den kosmiske liturgi, mysteriet der naturen tar del i det kristologiske drama, er blitt utilgjengelig for kristne mennesker som bor i en moderne by. Deres religiøse erfaring er ikke lenger «åpen» mot kosmos. Den er blitt en rent privat erfaring: Frelsen er et problem som gjelder mennesket og dets Gud. I beste fall kjenner mennesket seg ansvarlig, ikke bare overfor Gud, men også overfor historien. Men i disse relasjonene mellom mennesket, Gud og historien er det ingen plass for kosmos. Det kan gi grunn til å anta at endog en ekte kristen ikke lenger opplever verden som Guds verk.

Å gå gjennom den trange port

Det som her har vært sagt om symbolikken kropp-hus og de antropokosmiske homologiseringene som henger sammen med den, uttømmer på langt nær dette overmåte rike tema. Vi har måttet begrense oss til noen få av dens mange aspekter. «Huset», som både er et *imago mundi* og et avbilde av menneskekroppen, spiller en betydelig rolle i ritualer og myter. I visse kulturer (det prehistoriske Kina, Etruria etc.) er gravurnene formet som et hus med en åpning øverst hvor den døde sjel kan gå ut og inn.¹¹ Dette urne-huset blir i en viss forstand til den avdøde nye «legeme». Men det er også fra et minihus, formet som en lue, at den mytiske stamfar en gang kom til syne, og i en slik hus-urne-lue skjuler solen seg om natten før den kommer ut igjen om morgenen.¹² Det er altså et strukturelt samsvar mellom de forskjellige former for *overgang*: fra mørke til lys (solen), fra preeksistens til manifestasjon av en menneskerase (den mytiske stamfar), fra liv til død og til en ny eksistens *post mortem* (sjelen).

Vi har flere ganger understreket at enhver form for «kosmos» – universet, templet, huset, menneskekroppen – er forsynt med en «åpning» øverst. Det blir nå lettere å forstå hva denne symbolikken betyr: Åpningen muliggjør en *overgang* fra én værensform til en annen, fra én eksistensiell situasjon til en annen. Enhver eksistens i kosmos er forutbestemt til en «overgang»: Mennesket går fra en tilværelse før livet til liv og siden til død, liksom den mytiske stamfar har gått fra preeksistens til eksistens og solen fra mørket til lyset. La oss legge til at denne type «overgang» skriver seg inn i et mer komplekst system som vi allerede har undersøkt i sine hovedtrekk ved å ta for oss månen som arketyper for den kosmiske livsprosess, vegetasjonen som symbol på alle tings fornyelse og, fremfor alt, de mange former for rituell gjentakelse av kosmogonien, selve urbildet på en *overgang* fra det potensielle til det som har form. Det må presiseres at alle disse ritualer og symboler som dreier seg om en «overgang», uttrykker en bestemt oppfatning av den menneskelige eksistens: Mennesket er ikke «ferdig» i og med fødselen. Det må fødes en andre gang, i åndelig forstand. Det blir et helt menneske først når det går over fra det som er en ufullkommen fostertilstand til den voksnes fullkomne tilstand. Kort sagt: Den menneskelige eksistens når sin fullbyrdelse gjennom en serie overgangsriter, gjennom trinnvise initiasjoner.

Vi skal senere ta for oss initiasjonsritualets mening og funksjon. Men la oss først oppholde oss ved overgangens symbolikk slik det religiøse menneske kan avlese den i sitt nærmiljø og sitt daglige liv – i sitt hus, for eksempel, på veiene det bruker til arbeidet eller broene det krysser osv. Denne symbolikk er allerede til stede i selve husets struktur. Åpningen øverst markerer, som vi så, oppstigningsretningen til himmelen og lengselen etter transcendens. *Dørstokken* konkretiserer grensen mellom «utenfor» og «innenfor», så vel som muligheten for overgang fra én sfære til en annen (fra det profane

til det hellige, jf. kap. 1). Men fremfor alt er det bilder som *broen* og *den trange porten* som bringer frem tanken om en farlig overgang, og som derfor florerer i ritualer og myter knyttet til initiasjon og gravferd. På samme måte som døden, den mystiske ekstase, den absolutte erkjennelse eller, i jødedommen og kristendommen, troen, representerer initiasjonen en overgang fra én værensform til en annen, og bringer en veritabel ontologisk forvandling. For å uttrykke det paradoksale i denne overgang (fordi den alltid innebærer et brudd og en transcendens), har de forskjellige religiøse tradisjonene svært ofte gjort bruk av «den farlige bro» og «den trange port» som symboler. I iransk mytologi krysser de døde på sin reise etter døden Cinvat-broen: For de rettferdige er den bred som ni lanselengder, men for de gudløse blir den smal som «eggen på en barberkniv» (*Dinkart* IX 20:3). Under Cinvat-broen åpner underverdenens dype hull seg (*Videvdāt* III 7). Over denne broen går også mystikerne på sin ekstatiske himmelreise; der steg for eksempel ånden til Arda Viraf opp.¹³

I skriftet *Paulus' åpenbaring* opptrer en bro som er «smal som et hår» og som forbinder vår verden med paradiset. Det samme bilde møter vi hos arabiske forfattere og mystikere: Broen er «smalere enn et hår» og forbinder jorden med astralsfærene og med paradiset. I kristen tradisjon er synderne ute av stand til å krysse broen, og styrter i helvete. Middelalderens legender taler om «en bro skjult under vannet» og om en sverdbro som helten (Lancelot) må gå på med bare føtter og hender. Broen er «skarpere enn en sigd» og overgangen er forbundet med «lidelse og kvaler». I finske tradisjoner fører en bro dekket av nåler, nagler og barberkniver over helvete. Den blir benyttet av de døde og av sjamanene i ekstase på deres siste reise i det hinsidige. Lignende beskrivelser kan man støte på mer eller mindre over hele verden.¹⁴ Men det er viktig å understreke at den samme billedbruk fikk anvendelse også senere, for å uttrykke hvor

vanskelig det er å nå frem til metafysisk erkjennelse, eller, i kristendommen, til troen: «Vanskelig er veien over barberknivens skarpe egg, sier dikterne, og mener at den vei er vanskelig som fører til den høyeste erkjennelse» (*Katha Upanishad* III 14). «Trang er den port og smal er den vei som fører til livet, og få er de som finner den» (Matt 7:14).

Disse få eksemplene på broen og porten som initiasjons-, døds- og metafysiske symboler har vist oss hvordan dagliglivet og den «lille verden» som hører sammen med det (huset med sine redskaper, den daglige rutine med dets gjøremål osv.), har evnen til å få betydning på det metafysiske og religiøse plan. Det er det kjente hverdagslivet som blir forvandlet og opphøyet i det religiøse menneskes erfaringer: Overalt oppdager det en «kode». Selv den vanligste handling kan komme til å betegne en åndelig akt. Veien og det at man går kan bli forvandlet til religiøse symboler, for en hvilket som helst vei kan symbolisere «livsveien» og enhver gåtur kan bli symbol på en «valfart», en vandring til verdens midtpunkt.¹⁵ Hvis det å eie et «hus» innebærer at man inntar en fast posisjon i verden, så erklærer de som har gitt avkall på sine hus, pilegrimene og asketene, gjennom sin «vandring», gjennom det stadig å være på vei, et ønske om å forlate denne verden, en avvisning av enhver posisjon i verden. Huset er et «rede», og som *Pancavimsa Brahmana* (XI 15:1) sier, betyr det å ha et «rede» det samme som å eie hjorder, barn og et «hjem» – det symboliserer kort sagt den verden som består av familie, sosiale bånd og arbeidet for livets opphold. De som har valgt å søke, som har gitt seg ut på veien mot midtpunktet, må gi avkall på all familie og alle sosiale bånd, på ethvert «rede», og vie seg helt og fullt til «vandringen» mot den høyeste sannhet som i de høyt utviklede religioner faller sammen med den skjulte Gud, *deus absconditus*.¹⁶

Overgangsriter

Man har lenge vært oppmerksom på at overgangssritene spiller en viktig rolle i det religiøse menneskes liv.¹⁷ Overgangsriten *par excellence* er utvilsomt pubertetsinitiasjonen, overgangen fra én aldersgruppe til en annen (fra barn eller fra gutt eller pike til ungdom). Men også ved fødsel, bryllup og død finnes det overgangsriter, og man kunne si at det også i hvert av disse tilfellene dreier seg om en initiasjon, for de er alle forbundet med en grunnleggende forandring i den ontologiske tilstand og den sosiale status. Når et barn er nyfødt, har det bare fysisk eksistens. Det er ennå ikke anerkjent av familien eller tatt opp i samfunnet. Først de riter som følger umiddelbart etter fødselen, tildeler den nyfødte status som «levende» i egentlig mening. Bare gjennom disse ritene blir barnet integrert i fellesskapet av de levende.

Også ved giftemål finner det sted en overgang fra én sosio-religiøs gruppe til en annen. Den nygifte ektemann forlater ungdømsnes gruppe for i fremtiden å tilhøre familiefedrenes. Hvert bryllup innebærer spenning og fare, og utløser en krise. Det er derfor det blir utført ved hjelp av en overgangsrite. Grekerne kalte bryllupet *telos*, innvielse, og bryllupsritualet ligner det som ble utført i mysteriene.

Dødsritene er mer innviklede fordi det her ikke bare dreier seg om et naturlig fenomen (livet, eller sjelen, som forlater kroppen), men om en forandring av tilstand som på samme tid er ontologisk og sosial: Den døde må gjennomgå visse prøver som avgjør hans skjebne etter døden, men han må også anerkjennes av og opptas i de dodes samfunn. Hos visse folkeslag er døden først bekreftet etter at den rituelle begravelse har funnet sted: Den som ikke er begravet etter skikk og bruk, er ikke død. Andre steder er døden først gyldig etter at begravelsesseremoniene er fullbyrdet, eller når den avdødes sjel på rituelt vis er blitt ført til sitt nye oppholdssted

i den andre verden, og der er blitt opptatt i de dødes samfunn. For det areligiøse menneske er fødsel, bryllup og død begivenheter som kun angår individet selv og dets familie; bare sjelden – når det dreier seg om statsoverhoder eller politikere – er det begivenheter som har politiske implikasjoner. Innenfor et areligiøst perspektiv på eksistensen har alle disse «overganger» sin rituelle karakter og betyr ikke noe annet enn det som ligger i en fødsel, et dødsfall eller en offisielt anerkjent seksuell forening. Det må likevel legges til at en gjennomgående areligiøs erfaring av livet som helhet sjelden forekommer i rendyrket tilstand, selv i de mest sekulariserte samfunn. Kanskje vil en slik fullstendig areligiøs erfaring bli hyppigere i en mer eller mindre fjern fremtid, men for øyeblikket er den fremdeles sjelden. Vi møter i den profane verden ganske visst en radikal sekularisering av død, bryllup og fødsel, men som vi straks skal se, lever det fortsatt videre vage minner og nostalgier knyttet til forlatte religiøse skikker.

Hva de egentlige initiasjonsritualer angår, så er det hensiktsmessig å skille mellom pubertetsinitiasjoner (aldersklasser) og de seremonier som utføres ved opptakelse i et hemmelig samfunn. Den viktigste forskjellen består i at *alle* de unge er nødt til å underkaste seg aldersgruppeinitiasjonen, mens bare et visst antall voksne får lov til å tre inn i et hemmelig samfunn. Pubertetsinitiasjonen som institusjon ser ut til å være eldre enn initiasjonen i hemmelige samfunn – den er både mer utbredt og er bevitnet på de eldste kulturtrinn, som for eksempel hos australierne og de innfødte på Ildlandet. Dette er ikke stedet for å fremstille initiasjonsseremoniene i hele deres kompleksitet. Det viktigste for oss er det faktum at allerede på de eldste kulturtrinn spiller initiasjon en avgjørende rolle i menneskets religiøse dannelse, og fremfor alt at den i sitt vesen består i en forvandling av neofyttenes ontologiske tilstand. Denne kjensgjerning forekommer oss å være svært viktig for forståelsen av

det religiøse menneske. Den viser oss at mennesket i de primitive samfunn ikke anser seg for å være «fullstendig» slik det finner seg selv som «gitt» på det naturlige eksistensplan. For å bli menneske i egentlig forstand, må det dø fra dette første (naturlige) liv og bli gjenfødt til et høyere liv som på samme tid er både religiøst og kulturelt.

Med andre ord: Den primitive plasserer det menneskeideal som han etterstreber på et overmenneskelig plan. Det betyr 1) at man først blir et fullstendig menneske om man overskrider, og i en viss forstand kaster av seg, sin «naturlige» menneskelighet, for initiasjonen kan til syvende og sist reduseres til en paradoksal, overnaturlig erfaring av død og oppstandelse, eller gjenfødelse; og 2) at initiasjonsritene, med sine prøver og sin symbolske død og oppstandelse, er innstiftet av gudene, de kulturbringende helter eller de mytiske forfedre. Ritene har altså et overmenneskelig opphav, og ved å gjennomgå dem, etterligner neofyten overmenneskelige, guddommelige handlinger. Dette er viktig, for det viser oss enda en gang at det religiøse menneske *vil være noe annet* enn det faktisk er på det «naturlige» plan, og at det ønsker å *forme seg selv* etter det idealbilde som er blitt åpenbart gjennom mytene. Det primitive menneske streber mot et *religiøst menneskeideal*, og denne streben bærer allerede i seg kimen til alle de etiske systemer som er blitt utviklet senere i mer utviklede samfunn. Naturligvis eksisterer ikke initiasjon lenger som religiøs handling i vår tids areligiøse samfunn. Men, som vi skal se senere, lever initiasjonen som *mønster* videre i den moderne verden, selv om det er i en sterkt avsakralisert skikkelse.

Initiasjonens fenomenologi

En initiasjon innebærer i alminnelighet en tredobbel åpenbaring: åpenbaringen av det hellige, av døden og av seksualiteten.¹⁸ Barnet kjenner ikke til noen av disse erfaringene; den initierte kjenner dem, tar dem til seg og integrerer dem i sitt nye jeg. Vi må legge til at når neofytten dør fra sitt barnlige, profane og ikke-regenererte liv, og blir gjenfødt til en ny og helliggjort eksistens, da blir han samtidig også gjenfødt til en værensform som muliggjør erkjennelse, *viten*. Den initierte er ikke bare en som er «født på ny» eller er «gjenoppstått», han er også et menneske som *vet*, en som kjenner mysteriene, en som har mottatt åpenbaringer av metafysisk art. Under sin «læretid» i utmarken blir han innført i de hellige hemmeligheter: mytene om gudene og om verdens opprinnelse, gudenes virkelige navn, hva de rituelle redskapene brukes til i initiasjonsritualene og hva deres opprinnelse er (svirretreene, flintknivene som brukes til omskjæringen osv.). Initiasjonen er en åndelig modningsprosess, og gjennom hele menneskehetens religiøse historie finner vi bestandig dette tema: Den initierte, det menneske som er innført i mysteriene, er *den som vet*.

Ritualene begynner bestandig med at neofytten skilles fra sin familie og trekker seg tilbake til ensomheten i utmarken. Allerede her opptrer et dødssymbol: Skog, jungel og mørke symboliserer det hinsidige, «underverdenen». Visse steder tror man at en tiger kommer og bærer kandidaten med seg på ryggen inn i jungelen. Villdyret representerer den mytiske stamfar, initiasjonsmesteren, som fører guttene ned i underverdenen. Andre steder tror man at neofytten blir slukt av et uhyre; i uhyrets mage hersker den kosmiske natt. Det er tilværelsens fostertilstand, på det kosmiske så vel som på det menneskelige plan. Mange steder finnes det en initiasjons-hytte i utmarken. Der gjennomgår de unge kandidater en del av

sine prøver og blir undervist i stammens hemmelige overleveringer. Initiasjonshytten er i realiteten et symbol på morslivet.¹⁹ Neofyttens død betyr en tilbakevending til fostertilstanden. Dette må imidlertid ikke bare forstås i relasjon til menneskelig fysiologi, men også i en kosmologisk mening: Fostertilstanden innebærer en midlertidig tilbakevending til en potensiell, prekosmisk eksistensform.

Andre ritualer kaster lys over initiasjonsdødens symbolikk. Hos visse folkeslag blir kandidatene begravet eller lagt ned i nygravde graver, eller de blir dekket med greiner og ligger ubevegelig som døde, eller de blir gnidd inn med et hvitt støv som får dem til å ligne gjengangere. Neofyttene etterligner for øvrig også gjengangernes adferd: De bruker ikke fingrene når de spiser, men biter i maten direkte med tennene slik man tror de døde sjeler gjør. Pinslene de må underkaste seg, betyr, blant mange andre ting, også dette: Når neofytten blir pint og lemlestet, tenker man seg at han blir pint, revet i stykker, kokt eller stekt av initiasjonsmester-demonene, det vil si de mytiske forfedre. Disse fysiske lidelsene samsvarer med den situasjon initiasjonskandidaten er plassert i, der han blir «spist» av det ville demondyret, revet i filler i uhyrets gap og fordøyet i dets mage. Også lemlestelsene (utrivning av tenner, amputasjon av fingre osv.) er fylt av dødssymbolikk. De fleste av dem står i forbindelse med måneguddommer. For månen kjennetegnes ved at den forsvinner med jevne mellomrom og *dør*, for å bli gjenfødt tre netter senere. Månesymbolikken har evnen til å vise at død er en betingelse for all mystisk regenerasjon.

I tillegg til slike spesielle operasjoner som omskjæring og urinrørsinnsnitt (subincision), og ut over de lemlestelser som finner sted i initiasjonssammenheng, kan også andre ytre tegn markere død og oppstandelse, som tatovering og årelating. Symbolikken knyttet til mystisk gjenfødelse kan anta mange forskjellige former. Kandidatene får nye navn, som fra nå av skal være deres virkelige navn.

I visse stammer anser man at de initierte ungdommene har glemt hele sitt tidligere liv, og umiddelbart etter initiasjonen blir de matet som spedbarn, leid i hånden og opplært i skikk og bruk på nytt, som små barn. Som regel lærer de i utmarken et nytt språk, eller i det minste en rekke hemmelige ord som bare de initierte kjenner til. Med initiasjonen begynner, som vi ser, alt på nytt. Iblant får symbolikken med den «annen fødsel» helt konkrete uttrykk. Hos visse bantufolk må en gutt før han omskjæres gjennomgå et ritual som kalles «å bli født på nytt».²⁰ Faren ofrer en vær, og tre dager senere pakker han barnet inn i bukhinnen og skinnet fra dyret. Men før det blir pakket inn, må barnet gå til sengs og skrike som en nyfødt. I tre dager blir det værende i dyrehuden. Hos disse folkeslagene blir også de døde gravlagt i værhuder, og i fosterstilling. Symbolikken med at mystisk gjenfødelse uttrykkes gjennom rituell bekledning med en dyrehud, er for øvrig også bevitnet i høyt utviklede kulturer, som i India og det gamle Egypt.

I initiasjonsscenariene står en fødselssymbolikk nesten alltid side om side med en dødssymbolikk. I initiasjonsritualets sammenheng betyr døden en overskridelse av den profane, ikke helliggjorte tilstand, den tilstand som karakteriserer «det naturlige menneske», uvitende om det hellige og åndelig blindt. Initiasjonsmysteriet avdekker for neofytten steg for steg eksistensens sanne dimensjoner. Ved å føre ham inn i det hellige, forplikter initiasjonen ham til å ta på seg sitt ansvar som menneske. Vi kan her konkludere med å slå fast følgende viktige kjensgjerning: Tilgangen til det åndelige liv blir i alle arkaiske samfunn uttrykt gjennom en symbolikk av død og gjenfødelse.

Mannsforbund og hemmelige kvinnesamfunn

Opptaksritene til mannssamfunn gjør bruk av de samme typer prøver og de samme initiasjonsscenariene. Men som vi før har sagt, innebærer tilhørighet til et mannsforbund allerede en utvelgelse. Ikke alle som har gjennomlevd pubertetsinitiasjonen blir medlemmer av det hemmelige samfunn, selv om de skulle ønske det.²¹

For å gi bare ett eksempel: Hos de afrikanske stammene Mandja og Banda finnes det et hemmelig samfunn med navnet Ngakola. Ifølge den myte som blir fortalt neofytten ved initiasjonen, var Ngakola et uhyre som kunne drepe mennesker ved å sluke dem, for deretter å spy dem fornyet ut igjen. Neofytten blir ført inn i en hytte som symboliserer uhyrets kropp. Her hører han Ngakolas skumle stemme, og blir pisket og pint. Han blir fortalt at «nå er han i Ngakolas mage» og er i ferd med å bli fordøyd. Flere prøver følger, og til sist forkynner initiasjonsmesteren at Ngakola etter å ha slukt neofytten nå har gitt ham fra seg igjen.²²

Her møter vi den samme dødssymbolikken – at man blir slukt ned i magen på et uhyre – som spiller en så stor rolle i forbindelse med pubertetsinitiasjon. Igjen minner vi om at innlemmelsesritene i et hemmelig samfunn samsvarer på alle punkter med dem som utføres under pubertetsinitiasjoner: isolasjon, pinsler og initiasjonsprøver, død og gjenoppstandelse, tildeling av nytt navn, opplæring i et hemmelig språk osv.

Det finnes også initiasjoner for kvinner. Man må ikke vente å gjenfinne i de initiasjonsriter og mysterier som er forbeholdt kvinner den samme symbolikk, eller mer presist, nøyaktig de samme symbolske uttrykk, som når det gjelder mennenes initiasjoner og hemmelige samfunn. Men ett felles element er iøynefallende: den dype religiøse erfaring som ligger til grunn for alle disse riter og mysterier. Det er *tilgangen til en hellig tilstand*, slik den åpen-

barer seg for den som er kvinne, som danner målet for kvinnes pubertetsinitiasjoner så vel som for deres hemmelige samfunn (de såkalte «kvinneforbund»).

Initiasjonen begynner med den første menstruasjon. Dette fysiologiske symptom tvinger fram et brudd; piken blir revet ut av den verden hun har vært fortrolig med. Hun blir straks isolert og adskilt fra samfunnet. Under adskillelsen oppholder hun seg i en spesiell hytte i utmarken eller i en mørk krok i boligen. Den menstruerende piken må bli sittende i en bestemt, temmelig ubekvem stilling. Hun må ikke bli sett av solen, og unngå enhver berøring. Hun bærer et særlig plagg, et tegn eller en farge som er forbeholdt henne, og må spise bare rå mat.

Adskillelsen og isolasjonen uten dagslys, i en mørk hytte eller i utmarken, minner om dødssymbolikken i forbindelse med guttens initiasjon der de blir isolert i skogen eller stengt inne i hytter. Men det er likevel en forskjell: Adskillelsen av pikene finner sted umiddelbart etter deres første menstruasjon, og er altså individuell, mens den for guttene er kollektiv. Denne forskjellen kan forklares ved at slutten på barndommen når det gjelder pikene har et åpenbart fysiologisk aspekt. Men de unge pikene danner også de til sist en gruppe, og initiasjonen blir da utført kollektivt med gamle koner som veiledere.

Hva kvinneforbundene angår, så står de alltid i forbindelse med fødselens og fruktbarhetens mysterium. Fødselsaktens mysterium, kvinnens oppdagelse av at *hun er en skaper av liv*, er en religiøs erfaring som er uoversettelig til den mannlige religiøse erfaringens språk. Det forklarer hvorfor fødselsakten har gitt opphav til hemmelige kvinneritualer, som iblant er blitt organisert som veritable mysterier. Spor av slike mysterier er blitt bevart endog i Europa.²³

Som hos mennene finnes det mange ulike former for kvinneforeninger, med stigende grad av hemmelighold og mysteriepreg. I

første omgang har vi den allmenne initiasjonsrite som enhver pike og enhver nygift kvinne gjennomgår, og som munner ut i kvinneforbundet som institusjon. Dernest har vi de kvinnelige mysterieforeningene, som i Afrika, eller gruppene av menader i antikken. Slike kvinnelige mysteriefellesskap har som kjent overlevd svært lenge.

Død og initiasjon

De initiatoriske symboler og ritualer som går ut på å bli slukt av et uhyre, har inntatt en betydelig plass ikke bare i initiasjonsritualer, men også i heltemyter og mytologi knyttet til døden. Symbolikken med en tilbakevending til livmoren har bestandig en kosmologisk betydningsvalør. Sammen med neofytten vender hele verden på symbolsk vis tilbake inn i den kosmiske natt for å kunne bli skapt på nytt, for å regenereres. Som vi har sett (kap. 11), blir myten om verdens skapelse også fremsagt i helbredelsesøyemed. For å helbrede den syke må man *la ham bli født på nytt*, og den arketypiske modell for all fødsel er kosmogonien. Tidens verk må oppheves, det demringsøyeblikk som gikk forut for skapelsen må gjenvinnes, og på det menneskelige plan betyr det at man må finne tilbake til eksistensens «ubeskrevne blad», til den absolutte begynnelse da intet ennå var tilsmusset, intet ennå fordervet.

Å trenge inn i uhyrets mage – eller å bli symbolsk «begravet» eller innesperret i initiasjonshytten – betyr det samme som å vende tilbake til urtilstandens forskjellsløshet, til den kosmiske natt. Det å komme ut av magen – eller av hyttens mørke eller av initiasjonsritualets «grav» – betyr det samme som at verden blir skapt. Den død man gjennomgår i initiasjonsritualet, er en etterligning av den arketypiske tilbakevending til kaos, og har som mål å muliggjøre en gjentakelse av kosmogonien, for å forberede en gjenfødelse. Denne

tilbakevendingen til kaos gir seg iblant helt bokstavelige utslag, som for eksempel de sykdommer som vordende sjamaner kan bli offer for i forbindelse med initiasjonen, og som ofte er blitt betraktet som reelle tilfeller av vanvidd. Her står man overfor en total krise, som av og til kan føre til en oppløsning av selve personligheten.²⁴ Dette «sjelelige kaos» er tegn på at det profane menneske er i ferd med å «oppløse» seg og at en ny person holder på å bli født.

Det er forståelig hvorfor det samme initiasjonsskjema – lidelser, død og oppstandelse (gjenfødelse) – går igjen i alle mysterieritualer, i pubertetsriter så vel som i slike riter som gir adgang til et hemmelig samfunn, og likeledes hvorfor det samme scenario lar seg avlese i de omveltende personlige erfaringer som går forut for mystikerens kall (eller de vordende sjamanenes initiasjonssykdommer hos de primitive). Mennesket i de primitive samfunn søker å beseire døden ved å forvandle den til en *overgangsrite*. Med andre ord: For de primitive dør man bestandig bort fra noe som *ikke var vesentlig*; fremfor alt dør man bort fra det profane liv. Kort sagt: Døden blir til syvende og sist betraktet som den høyeste initiasjon, som begynnelsen til en ny og åndelig eksistens. Ja, fødsel, død og regenerasjon (gjenfødelse) blir oppfattet som tre ledd av ett og samme mysterium, og det arkaiske menneske tar i bruk hele sin åndelige kraft for å vise at det ikke kan finnes noe brudd mellom hvert av leddene. Man kan ikke *bli stående* i ett av de tre ledd. Bevegelsen og regenerasjonen går videre i det uendelige. Utrettelig gjentar man kosmogonien for å sikre at noe blir velgjort – et barn, for eksempel, eller et hus eller et åndelig kall. Derfor har initiasjonsritene bestandig et kosmogonisk betydningsinnhold.

Den «annen fødsel» og åndelig gjenfødelse

Det initiatoriske scenario, å dø fra den profane tilstand og deretter gjenfødres til den hellige verden, til gudenes verden, spiller en betydelig rolle også i mer utviklede religioner. Et berømt eksempel er det indiske offer, der formålet er å komme til himmelen etter døden, å være sammen med gudene eller selv få guddommelig natur (*devatma*). Gjennom offeret skaper man seg med andre ord en overmenneskelig tilstand, et mål som kan sammenlignes med det man tar sikte på i de arkaiske initiasjonsritualer. Den som ofrer må imidlertid først innvies av prestene, og denne innvielsen (*diksha*) inneholder en initiasjonssymbolikk som har struktur av en fødselsprosess. I klartekst: *Diksha*-ritualet forvandler den som skal ofre til et foster og lar ham bli født for annen gang.

Tekstene dveler lenge ved det homologiseringssystem som lar den som skal ofre gjennomgå en *regressus ad uterum* fulgt av en ny fødsel.²⁵ Her er hva som sies i *Aitareya Brahmana* (1 3) for eksempel:

Prestene forvandler den som de innvier (gir *diksha*) til et foster. De stenker ham med vann. Vannet er den mannlige sæd. ... De lar ham gå inn i den særlige hytten som brukes, og dette er livmoren for ham som går gjennom *diksha*. Slik fører de ham inn i den livmor som er hans. De dekker ham med et klede, og kledet er fosterhinnen. ... Over det legges en svart antilopehud, for over den indre fosterhinnen er den ytre. ... Han knytter nevene, for fosteret har nevene knyttet når det ligger inne i magen, og med knyttede never blir barnet født.²⁶ ... Han tar av seg antilopehuden når han stiger ned i badet; derfor kommer fostrene til verden befridd fra den ytre fosterhinnen. Kledet beholder han på når han går i badet; derfor blir barnet født med den indre fosterhinnen.

Den sakrale viten og, i forlengelse av dette, visdom, blir oppfattet som en frukt frembrakt av initiasjonen. Det er betegnende at man

både i det gamle India og i Hellas kan finne fødselssymbolikken knyttet til en oppvåkning til høyere bevissthet. Sokrates sammenlignet seg ikke uten grunn med en jordmor. Han hjalp mennesket til å bli født til bevissthet om seg selv, han forløste det «nye menneske». Den samme symbolikk møter vi i buddhistisk tradisjon: Munken la bort sitt familienavn og ble en «Buddhas sønn» (*sakya-putto*), for han var «født som en av de hellige» (*ariya*). Således betegnet Kasapa seg selv som «naturlig sønn av Den Lykksalige, født av hans munn, født av *dhamma* (læren), formet av *dhamma*» osv. (*Samyutta Nikaya* II 221).

Denne initiatoriske fødsel innebar den profane eksistensens død. Mønsteret har holdt seg i hinduismen så vel som i buddhismen. Yogien «dør fra dette liv» for å bli gjenfødt til en annen væremåte, den som representeres av forløsningen. Buddha underviste om veien og om hvordan mennesket kan oppnå å dø fra sin profane tilstand – fra trelldom og uvitenhet – for så å gjenfødtes til frihet, lykksalighet og ubetingethet i *nirvana*. Den indiske terminologi for gjenfødelse ved initiasjon minner iblant om den arkaiske symbolikken med det «nye legeme» som neofyten vinner gjennom initiasjonen. Buddha selv forkynner dette: «Jeg har vist mine disipler hvorledes de, når de går ut av denne kropp, som er dannet av de fire forgjengelige elementer, kan skape seg et annet legeme som har en intellektuell substans (*rupim manomayam*) og som er fullstendig i alle lemmer og har transcendentale evner (*abhinindriyam*).»²⁷

Symbolikken med den annen fødsel, eller gjenfødelse, som det å få tilgang til en åndelig tilværelse, ble tatt opp og gitt et betydningsinnhold i aleksandrinsk jødedom og i kristendommen. Filon bruker fødselsmotivet i rikt monn i forbindelse med fødselen til et høyere liv, åndens liv (jf. for eksempel *Abraham* xx, 99). Paulus taler i sin tur om «åndelige sønner», sønner som han har født i troen: «Titus, min egen sønn i den tro vi har felles» (Tit 1:4); «Jeg vil be deg for

Onesimus, den sønn jeg har fått her i mitt fangenskap» (Filem 10).

Det er unødvendig å dvele ved forskjellene mellom de «sønner» som Paulus «fødte i troen», «Buddhas sønner», de som Sokrates «forløste» eller de «nyfødte» i primitive initiasjonsritualer. Forskjellene er åpenbare. Det var ritualets egen kraft som «drepte» og «gjenoppvekket» neofyttene i de arkaiske samfunn, slik det også var ritualets kraft som forvandlet hinduen som skulle ofre, til et «foster». Buddha derimot «fødte» gjennom sin «munn», det vil si ved å meddele sin lære (*dhamma*). Det var takket være den høyeste erkjennelse åpenbart i *dhamma* at disippelen ble født til et nytt liv, ett som kunne føre ham like til *nirvanas* terskel. Sokrates ønsket for sin del ikke noe annet enn å utføre en jordmors håndverk. Han hjalp til å «forløse» det sanne menneske som enhver bar dypt i sitt indre. For Paulus var situasjonen annerledes: Han fødte «åndelige sønner» i troen, det vil si takket være et mysterium innstiftet av Kristus selv.

Fra én religion til en annen, fra én frelsende erkjennelse eller visdomslære til en annen, berikes dette urgamle motiv, den «annen fødsel», med nye betydningsvalører, som iblant forandrer erfaringens innhold radikalt. Men ett element forblir felles, en uforanderlig størrelse som man kunne definere på følgende måte: *Den som vil vinne tilgang til det åndelige liv, må dø fra den profane tilstand og bli født på ny.*

Hellig og profant i den moderne verden

Selv om vi har oppholdt oss en del ved initiasjoner og overgangsriter, har vi på ingen måte uttømt emnet. I beste fall kan vi gjøre krav på å ha trukket fram noen av dets vesentlige aspekter. Og likevel, mens vi har dvelt noe mer utførlig ved initiasjonsritene, har vi måttet gå over i taushet en lang rekke sosioreligiøse situasjoner

som har stor interesse for forståelsen av *homo religiosus*. Således har vi ikke snakket om herskerrollen, sjamanen, presten, krigeren osv. Denne lille boken må nødvendigvis bli summarisk og ufullstendig; den representerer bare en svært rask innføring i et enormt område.

Området er enormt fordi det ikke bare angår religionshistorikeren, etnologen og sosiologen, men også historikeren, psykologen og filosofen. Det å få innsikt i det religiøse menneskets ulike situasjoner, å trenge inn i dets åndelige univers, innebærer kort sagt en økt kunnskap om mennesket som sådant. De fleste av de situasjoner som det religiøse menneske i de primitive samfunn og de arkaiske sivilisasjoner stod i, er riktignok for lengst forbigått av historien. Men de er ikke forsvunnet sporløst. De har bidratt til å gjøre oss til det vi er i dag, og er derfor en del av vår egen historie.

Som vi nå har gjentatt flere ganger, påtar det religiøse menneske seg en særskilt måte å være til på i verden, og på tross av de store forskjeller i dens religionshistoriske uttrykksformer er denne særskilte eksistensmåte alltid gjenkjennelig. Uansett den historiske sammenheng det enn er hensatt i, tror *homo religiosus* bestandig at det finnes en absolutt realitet, det *hellige*, som transcenderer denne verden, men åpenbarer seg i den og derigjennom gjør den hellig og virkelig. Det tror at livet har hellig opprinnelse og at den menneskelige eksistens realiserer alle sine muligheter i den grad den er en religiøs eksistens – det vil si en som har del i virkeligheten. Gudene har skapt mennesket og verden, de kulturbringende helter har fullbyrdet skapelsen, og historien om alle disse guddommelige og halvguddommelige verk er bevart i mytene. Ved å reaktualisere den hellige historie, ved å etterligne det gudene gjorde, plasserer og holder mennesket seg i gudenes nærvær, det vil si inne i det virkelige og betydningsfulle.

Det er lett å se alt det som skiller denne måten å være i verden på fra det areligiøse menneskets eksistens. Fremfor alt er det dette:

Det areligiøse menneske avviser transcendens, det aksepterer «virkelighetens» relativitet, ja, det kan endog tvile på at eksistensen har noen mening. Også fortidens store kulturer kjente til areligiøse mennesker, og det er ikke utelukket at slike fantes allerede på de eldste kulturtrinn, selv om det hittil ikke er funnet kilder som bevitner det. Men det er først i de moderne vestlige samfunn at det areligiøse menneske har foldet seg ut fullt og helt. Det moderne, areligiøse menneske påtar seg en eksistensiell situasjon som er ny: Det anerkjenner bare seg selv som subjekt og aktør i historien og avviser enhver henvisning til det transcendent. Annerledes uttrykt: Det godtar ikke noen modell for hva det er å være menneske utover den menneskelige tilværelse slik den kan observeres i de ulike historiske situasjoner. Mennesket *skaper seg selv*, og det kan bare skape seg selv fullstendig i den grad det avsakraliserer både seg selv og verden. Det hellige er det som mer enn noe annet stenger for menneskets frihet. Det kan ikke bli seg selv før det er blitt radikalt avmystifisert. Det kan ikke bli virkelig fritt før det har drept den siste gud.

Det er ikke vår oppgave her å diskutere denne filosofiske holdning. Bare det skal sies at i siste instans tar det moderne, areligiøse menneske på seg en tragisk eksistens og at dets eksistensielle valg ikke er uten storhet. Men dette areligiøse menneske nedstammer fra *homo religiosus*, og enten det vil det eller ikke, er det også dets verk: Det er formet av de situasjoner som dets forfedre inntok. Det er kort sagt et produkt av en avsakraliseringsprosess. På samme måte som «naturen» er produkt av en gradvis sekularisering av det kosmos som en gang var Guds verk, slik er det profane menneske et produkt av en avsakralisering av den menneskelige eksistens. Men det betyr at det areligiøse menneske er blitt formet i opposisjon til sin forgjenger, ved at det har bestrebet seg på å «tømme» seg for all religiøsitet og alle meningsinnhold som går ut over det menneske-

lige. Det anerkjenner seg selv bare i den grad det har «befriidd» og «renset» seg fra forfedrenes «overtro». Med andre ord: Det profane menneske bevarer fremdeles, enten det vil det eller ikke, sporene av det religiøse menneskes handlemåter, men renses for sitt religiøse betydningsinnhold. Hva det enn gjør, har det profane menneske en arv. Det kan ikke avskaffe sin fortid til siste rest, for det er selv et produkt av denne fortid. Det profane menneske er formet gjennom en serie fornektelser og avvisninger, men det forfølges stadig av de realiteter det har fornektet eller avvist. Det ville ha verden for seg selv, og avsakraliserte derfor den verden dets forfedre levde i. Men for å kunne gjøre dette, måtte det profane menneske innta en posisjon som var den diametralt motsatte av forgjengernes handlemåter, og på den ene eller andre måte fornemmer det fremdeles disse handlemåter som muligheter som stadig kan reaktualiseres, i den dypeste grunn av sin tilværelse.

Som vi før har sagt, er det areligjøse menneske *i ren tilstand* et heller sjeldent fenomen, selv i de mest avsakraliserte moderne samfunn. De fleste «religionsløse» mennesker oppfører seg ennå religiøst, uten å vite det. Det dreier seg ikke bare om all den «overtro» og de «tabuer» som ennå finnes hos det moderne menneske og som alt sammen har en magisk-religiøs struktur og opprinnelse. Men det moderne menneske som både føler seg og gir seg ut for å være areligiøst, rår fremdeles over en kamuflert mytologi og en rekke forvitrede ritualer. Som vi før har nevnt, fremviser slike fester som feires i forbindelse med nyttår eller innflyttingen i et nytt hus, stadig den samme struktur som er karakteristisk for et fornyelsesritual, om enn i sekularisert form. Det samme fenomen kan iakttas når det gjelder fester og feiringer som holdes i anledning av et bryllup eller en barnefødsel, når man får en ny stilling eller rykker opp i samfunnet osv.

Man kunne skrive en hel bok om det moderne menneskes myter,

om de kamouflerte mytologier i skuespillene det verdsetter og i bøkene det leser. Kinofilmen –«drømmefabrikken» – nyttiggjør seg utallige mytiske motiver: kampen mellom helten og uhyret, initiasjonens kamper og prøver, arketypiske skikkelser og bilder («piken», «helten», det paradisiske landskap, «helvete» osv.). Endog lesningen har en mytologisk funksjon: Den erstatter ikke bare fortellingen av myter i de arkaiske samfunn og den muntlige diktning som ennå lever i bondesamfunn i Europa, men den gir fremfor alt det moderne menneske en mulighet til å «tre ut av tiden» på en måte som ligner det mytene er i stand til. Om man «slår tiden i hjel» med en kriminalroman, eller i hvilken som helst annen roman trer inn i et fremmed tidsunivers, så bringer lesningen uansett det moderne menneske ut av dets personlige tidskontinuitet og gjør det delaktig i andre rytmer, lar det leve i en annen «historie».

Det store flertall «religionsløse» mennesker er ikke egentlig frigjorte fra religiøse handlemåter, teologier og mytologier. Iblant kan de bære med seg et helt virvar av magisk-religiøse forestillinger, men forvrengte like ut i karikaturen og derfor også vanskelige å gjenkjenne. Den prosess som har ført til avsakralisering av den menneskelige eksistens, har mer enn én gang gitt seg utslag i hybride former for vulgær magi og ren pseudoreligion. Vi tenker ikke her først og fremst på de utallige «småreligioner» som florerer i alle moderne byer, de ulike kirker, sekter og skoler av pseudo-okkult, neo-spiritualistisk eller såkalt hermetisk karakter, for disse fenomenene tilhører stadig religiøsitetens sfære, selv om det her nesten bestandig dreier seg om forvrengte eksempler på pseudomorfose. Vi sikter heller ikke til de forskjellige politiske bevegelser og sosiale utopier, hvis mytologiske struktur og religiøse fanatisme er lett å se. Det er nok, for å gi bare ett eksempel, å minne om kommunismens mytologiske struktur og eskatologiske innhold. Marx overtar og viderefører en av de store eskatologiske myter fra den asiatiske middelhavsver-

den, nemlig frelserrollen tillagt Den Rettferdige (den «utvalgte», den «salvede», den «uskyldige», «utsendingen» – i våre dager proletariatet), hvis lidelser er bestemt til å forandre verdens ontologiske status. Marx' klasseløse samfunn, med bortfallet av historiske spenninger som resultat, har sin mest presise forløper i myten om Gullalderen, som ifølge mange tradisjoner kjennetegner historiens begynnelse og slutt. Marx utvidet denne ærverdige myten med en hel jødisk-kristen messiasideologi – på den ene siden den profetiske rolle og soteriologiske funksjon han tilkjente proletariatet, og på den andre siden sluttkampen mellom det gode og det onde, som man uten vanskelighet kan sammenligne med den apokalyptiske kamp mellom Kristus og Antikrist, etterfulgt av den førstes definitive seier. Det er ikke mindre betegnende at Marx overtar for egne formål det jødisk-kristne eskatologiske håp om *historiens absolutte ende*; i dette skiller han seg fra andre historistiske filosofer (for eksempel Croce og Ortega y Gasset) som mener at historiens spenninger er vesensbeslektet med den menneskelige eksistens som sådan og aldri kan oppheves fullstendig.

Men det er ikke bare i «småreligionene» eller i den politiske mystikk man kan gjenfinne kamuflerte og degenererte religiøse handlemåter. Man kan også gjenkjenne dem i bevegelser som åpent kaller seg sekulære, eller endog antireligiøse. Det er tilfelle med nudismen, eller bevegelser for absolutt seksuell frihet, ideologier hvor man kan spore en «lengsel etter paradiset», et ønske om å vende tilbake til tilstanden i Edens have før fallet, da synd ikke fantes og heller ingen konflikt mellom kjødets lyst og samvittigheten.

Det er dessuten interessant å konstatere hvor sterkt initiasjonsritualenes scenarier henger igjen i mange av det areligiøse menneskes handlinger og gester. Vi ser naturligvis bort fra de tilfeller hvor en bestemt initiasjonstype lever videre i degenerert form, for eksempel i krig, og fremfor alt i strid mann mot mann (og ganske særlig

når det gjelder flygere) – bedrifter hvor det forekommer «prøver» som kan sammenlignes med tradisjonelle krigerinitiasjoner, selv om de stridende i våre dager ikke lenger er seg bevisst den dypere mening i de «prøvene» de går gjennom og derfor knapt har noe utbytte av deres initiatatoriske innhold. Men endog teknikker som er spesifikt moderne, som psykoanalysen, bevarer stadig et mønster som er typisk for initiasjonsritualet. Pasienten blir bedt om å stige dypt ned i seg selv, gjenoppleve sin fortid og på nytt konfrontere sine traumer. Fra et formelt synspunkt ligner denne farefulle operasjon på initiasjonsritualenes nedstigning til «underverdenen», ned til åndene, og på kampen mot «uhyrene». På samme måte som den initierte må gå seierrik ut av sine prøver, må «dø» og «gjenoppstå», før han kan nå fram til en fullt ut ansvarlig eksistens som er åpen for åndelige verdier, slik må våre dagers analysepasient konfrontere sitt eget «ubevisste», herjet av ånder og uhyrer, for å kunne finne sjelelig helse og helhet og de kulturelle verdiers verden.

Men initiasjon er så nær knyttet til den menneskelige eksistensens værensform at et stort antall av det moderne menneskets handlinger og gester fortsetter å gjenta initiatatoriske scenarier. «Livskampen», eller de «prøvelser» og «vanskeligheter» som stiller seg i veien for et kall eller en karriere, er mange ganger på sett og vis en avspeiling av initiasjonsritualets prøver. Det er som en følge av de «slag» han mottar, den «lidelse» og de moralske, eller endog fysiske, «pinsler» han gjennomgår, at en ung mann «beviser» seg selv, erkjenner sine muligheter, blir bevisst sin styrke og til sist blir den han er, et åndelig modent og skapende menneske (naturligvis innenfor rammen av det den moderne verden forstår som åndelighet). For enhver menneskelig eksistens blir formet gjennom en serie prøvelser, gjennom den gjentatte erfaring av «død» og «oppstandelse». Og derfor er det at innenfor en religiøs horisont blir eksistensen grunnlagt gjennom initiasjon; man kunne nesten si at

i den grad den menneskelige eksistens blir fullbyrdet, er den selv en initiasjon.

Kort sagt: Flertallet av «religionsløse» mennesker holder fortsatt fast ved pseudoreligioner og forvitrede mytologier. Dette bør ikke komme på oss som en overraskelse, ettersom det profane menneske er en etterkommer av *homo religiosus* og ikke kan oppheve sin egen historie, sette en strek over sine religiøse forfedres handlemåter som har formet det til det det er i dag. Dette er desto mer tilfelle fordi en stor del av dets eksistens næres av impulser som kommer fra dypet av dets vesen, fra den sfære man har kalt det ubevisste. Et rendyrket fornuftsmenneske er en abstraksjon som man aldri støter på i virkeligheten. Ethvert menneskelig vesen er satt sammen både av sin bevisste aktivitet og sine irrasjonelle erfaringer. Det ubevisstes innhold og struktur oppviser imidlertid forbausende likheter med mytologiske bilder og skikkelser. Vi vil ikke dermed si at de mytologiske motiver er «produkter» av det ubevisste, for mytens egenart er nettopp den at *den åpenbarer seg som myte*, at den forkynner at noe *har åpenbart seg på en måte som danner forbilde*. En myte er like lite «produsert» av det ubevisste som *Madame Bovary* er et «produkt» av et ekteskapsbrudd.

Det ubevisstes innhold og strukturer er imidlertid resultatene av uminnelig gamle eksistensielle situasjoner, fremfor alt kritiske situasjoner, og derfor er det at det ubevisste omgis av en religiøs aura. Enhver eksistensiell krise stiller på nytt spørsmål både ved verdens realitet og ved menneskets tilstedeværelse i verden. Den eksistensielle krise er i siste hånd «religiøs», for på de arkaiske kulturtrinn er *væren* lik med det *hellige*. Som vi har sett, er det erfaringen av det hellige som grunnlegger verden, og selv den mest elementære religion er i første rekke en ontologi. Annerledes uttrykt: For så vidt som det ubevisste er et resultat av utallige eksistensielle erfaringer, kan det ikke unngå å ligne på de forskjellige religiøse univers. For

religionen danner mønsteret for hvordan enhver eksistensiell krise løses – ikke bare fordi religionens løsning er i stand til å gjentas i det uendelige, men også fordi den blir tilskrevet et transcendent opphav og følgelig blir oppfattet som en åpenbaring mottatt fra en *annen* og overmenneskelig verden. Den religiøse løsning ikke bare løser krisen, men «åpner» samtidig eksistensen for verdier som ikke lenger er verken tilfeldige eller private, og gjør det slik mulig for mennesket å overskride sine personlige situasjoner og til syvende og sist få adgang til åndens verden.

Det er ikke vår oppgave her å utvikle alle de implikasjoner som følger av dette samsvaret mellom det ubevisstes innhold og strukturer på den ene siden, og religionens verdier på den andre. Vi kom til å omtale det fordi vi ville vise hvordan selv det åpent areligiøse menneske ennå bevarer, dypest nede i sin væren, en religiøst orientert adferd. Men det moderne menneskes «private mytologier» – dets drømmer, drømmerier og fantasier osv. – hever seg aldri opp til mytenes ontologiske rang, for de blir ikke opplevd av *hele mennesket*, og forvandler derfor ikke en privat situasjon til en mønstersituasjon. På samme måte er ikke det moderne menneskes drømte eller innbilde angstopplevelser, selv om de i formell henseende er «religiøse», lenger integrert i en verdensanskuelse, som hos *homo religiosus*, og danner ikke grunnlag for måter å handle på. Et eksempel kan hjelpe oss til bedre å forstå forskjellen mellom disse to erfaringskategorier. Det moderne menneskets ubevisste liv forsyner det kontinuerlig med et utall symboler, som hvert av dem har et budskap å formidle, en misjon å fylle med henblikk på å bevare den sjelelige likevekt eller å gjenopprette den. Symbolet gjør, som vi har sett, ikke bare verden «åpen», men hjelper også det religiøse menneske å få tilgang til det universelle. Ved hjelp av symbolene kan mennesket gå ut av sin private situasjon og «åpne» seg for det allmenngyldige og universelle. Symbolene vekker den individuelle erfaring og for-

vandler den til en åndelig akt, til en metafysisk forståelse av verden. Stilt overfor et tilfeldig tre som symbol på verdenstreet og et bilde på det kosmiske liv, kan et menneske i de førmoderne samfunn få tilgang til den høyeste åndelighet, for i det øyeblikk det forstår symbolet, *makter det å leve i det universelle*. Det er den religiøse visjon av verden og den ideologi som uttrykker den, som gjør at denne individuelle erfaring kan bære frukt, som «åpner» den mot det universelle. Treet dukker ennå opp ganske ofte i det moderne, areligiøse menneskes billedverden; det er en kode for dets dypere liv, for det drama som utspiller seg i dets ubevisste og som berører dets sjelelig-mentale livs integritet, og dermed dets egen eksistens. Men så lenge tresymbolet ikke vekker menneskets hele bevissthet og «åpner» den for det universelle, kan det ikke sies å ha oppfylt sin funksjon fullt ut. Da har det bare delvis «reddet» mennesket fra dets situasjon som individ, ved for eksempel å hjelpe det til å overkomme en dyp krise og å gi det tilbake den sjelelige likevekt som en stund var truet. Men symbolet har da ennå ikke hevet mennesket til åndelighet, det har ikke kunnet avdekke for mennesket en av strukturene i det som virkelig *er*.

Dette eksemplet burde være tilstrekkelig for å vise hvordan det areligiøse menneske i de moderne samfunn stadig får næring og hjelp fra sitt ubevisste liv, uten likevel å tilegne seg noen virkelig erfaring eller visjon av den religiøse verden. Det ubevisste tilbyr løsnings på det egne livets vanskeligheter, og i denne forstand fyller det ubevisste religionens rolle, for før religionen omgjør en eksistens til en skaper av verdier, konsoliderer den denne eksistensens integritet. På sett og vis kunne man nesten si at hos de moderne mennesker som kaller seg areligiøse, er religionen og mytologien blitt «fordunklet» i mørket av deres ubevisste – og det betyr også at slike mennesker dypt nede i sitt indre eier mulighetene for å kunne gjenvinne en religiøs livserfaring. I et jødisk-kristent perspektiv kunne

man også si at religionsløsheten innebærer et nytt «fall» for mennesket – at det areligiøse menneske har mistet evnen til bevisst å leve religionen, og dermed også til å forstå den og ta den til seg, men at det i sin værens dypeste grunn stadig bevarer minnet om religionen, på samme måte som dets stamfar, urmennesket Adam, etter det første «fallet», og skjønt han var blitt åndelig blind, likevel beholdt forstand nok til å kunne erkjenne Guds synlige spor i verden. Etter det første «fall» sank religiøsiteten ned til den splittede bevissthets plan, etter det andre sank den enda dypere, ned i det ubevisstes avgrunn: Den ble «glemt». Her slutter religionshistorikerens betraktninger. Og her begynner de problemstillinger som tilhører filosofen og psykologen, for ikke å si teologen.

UTVALGTE ARTIKLER

Metodologiske bemerkninger om studiet av religiøse symboler

I

SOM DET OFTE er blitt påpekt, har det nå en god stund vært stor interesse for symbolikk.¹ En rekke faktorer har bidratt til at studiet av symbolikk har fått den fremtredende plass det har i dag. For det første har vi dybdepsykologiens oppdagelser, særlig det faktum at man kan forstå hvordan underbevissthetsfunksjonen fungerer gjennom tolkningen av bilder, skikkelser og scenarier. Disse skal ikke forstås bokstavelig, men fungerer som «koder» for situasjoner og figurer som bevissthetsfunksjonen ikke ønsker eller ikke er i stand til å gjenkjenne.²

For det andre var århundreskiftet vitne til oppkomsten av abstrakt kunst, og etter den første verdenskrig kom surrealistenes eksperimentering innen poesien, som begge førte til at den skolerte delen av allmennheten ble kjent med det nonfigurative og drømmenes verden. Men disse verdenenes innhold lot seg avdekke bare i den grad man var i stand til å tolke deres strukturer, som var «symbolske». En tredje faktor tjente også til å vekke interesse for studiet av symboler. Det var etnologenes utforskning av primitive samfunn, og fremfor alt Lucien Lévy-Bruhls hypoteser angående den «primitive mentalitetens» struktur og funksjon. Lévy-Bruhl betegnet den «primitive mentalitet» som førlogisk, fordi den syntes å være styrt av det han kalte «mystisk deltakelse». Før sin død forlot han imidlertid denne hypotesen om en førlogisk primitiv mentalitet som var radikalt forskjellig fra og stod i motsetning til den moderne mentali-

tet.³ Faktisk hadde hypotesen hans ikke fått noen særlig tilslutning blant etnologer og sosiologer, men hadde derimot vist seg fruktbar som et utgangspunkt for diskusjoner blant filosofer, sosiologer og psykologer. Dessuten førte den til at den intellektuelle eliten ble oppmerksom på det primitive menneskes adferd, på dets psykiske og tankemessige liv, og på dets kulturfrembringelser. Interessen for myter og symboler blant filosofer i vår egen tid, særlig i Europa, har i stor grad sin bakgrunn i Lévy-Bruhls arbeider og debattene disse fremkalte.

Endelig må det legges til at når det gjelder den store interesse for symboler i dag, må en vesentlig rolle tilskrives den forskning som har vært utført av visse filosofer, erkjennelsesteoretikere og lingvister som har ønsket å demonstrere ikke bare språkets symbolske karakter, men også den som kjennetegner andre menneskelige åndelige aktiviteter, fra rite og myte til kunst og vitenskap.⁴ I og med at mennesket har en «symbolskapende kraft», vil alt det frembringer være symbolsk.⁵

Ved å peke på de faktorer som i den nyere tid har tjent til å spre og popularisere interessen for symboler, har vi samtidig nevnt de ulike perspektiv som er blitt anvendt på studiet av symboler. Det er de perspektivene som er knyttet til dybdepsykologien, til billed- og ditekunsten, og til etnologi, semantikk, epistemologi og filosofi. Religionshistorikeren kan bare være takknemlig for denne forskningen, som med forskjellige utgangspunkt er utført på et emne som er så viktig for hans eget felt. Siden humanistiske forskningsfelt er avhengige av hverandre, har enhver viktig nyvinning konsekvenser også for nærliggende disipliner. Det psykologien eller semantikken lærer oss om symbolenes funksjon, er avgjort viktig for religionsvitenskapen. På det mest grunnleggende nivå er emnet det samme: Vi har alltid å gjøre med forståelsen av mennesket og dets situasjon i tilværelsen. Det ville til og med vært fruktbart å foreta et studium

av forholdet mellom de disiplinene som er nevnt ovenfor og religionsvitenskapen.

Men dette er ikke det samme som å si at religionsvitenskapens område faller sammen med forskningsområdene til de andre disiplinene. Dessuten er ikke religionshistorikerens tilnærningsmåte identisk med psykologens, lingvistens eller sosiologens. Like forskjellig er den fra teologens. Religionshistorikeren er utelukkende opptatt av *religiøse* symboler, det vil si de symboler som er knyttet til religiøse erfaringer eller en religiøs oppfatning av verden.

Religionshistorikerens tilnærningsmåte er like forskjellig fra teologens. All teologi innebærer en systematisk refleksjon omkring innholdet i religiøse erfaringer, med det siktemål å oppnå en dypere og klarere forståelse av forholdet mellom Gud-Skaperen og mennesket-skapningen. Men religionshistorikeren benytter en empirisk tilnærningsmåte. Han er opptatt av religionshistoriske fakta som han søker å forstå og gjøre forståelige for andre. Han interesserer seg både for *betydningen* av et religiøst fenomen og dets *historie*; han forsøker å ta hensyn til begge og ikke gi avkall på noen av dem. Selvsagt vil religionshistorikeren også prøve å systematisere resultatene av sine undersøkelser og reflektere over de religiøse fenomenenes strukturer. Men da fullfører han sitt historiske arbeid som religionsfenomenolog eller religionsfilosof. I sin videste forstand omfatter religionsvitenskapen som betegnelse så vel religionsfenomenologi som religionsfilosofi. Men religionshistorikeren i snever forstand kan aldri se bort fra det historisk konkrete. Han ser det som sin oppgave å skjelne, i det som er konkret gitt i tid og historie, skjebnen til erfaringer som springer ut av menneskets ubetvingelige higen etter å overskride tiden og historien. All autentisk religiøs erfaring innebærer et desperat forsøk på å avdekke tilværelsens grunn, den ytterste virkelighet. Men alle uttrykk for eller begrepsmessige formuleringer av en gitt religiøs erfaring er nedfelt i en historisk kon-

tekst. Følgelig blir disse uttrykk og formuleringer «historiske kilder» som kan sammenlignes med alle andre kulturprodukter, så som kunstneriske uttrykk, sosiale og økonomiske fenomener, og så videre. Det største fortrinn religionshistorien kan påberope seg er nettopp dens forsøk på å avlese fra noe som er «konkret gitt», betinget som det er av det historiske øyeblikk og periodens kulturelle egenart, den eksistensielle situasjonen som muliggjorde det.

Det er like nødvendig å ta i betraktning det faktum at teologien primært er opptatt av historiske og åpenbaringsreligioner, det vil si av jødisk, kristen og muslimsk monoteisme, og bare i annen hånd av religionene i fororienten og middelhavsregionen i antikken. Et teologisk studium av religiøs symbolikk vil nødvendigvis ta for seg utvalgte tekster fra de store monoteistiske religionene snarere enn såkalt «primitivt» materiale.⁶ Men religionshistorikeren har som mål å gjøre seg kjent med et størst mulig antall religioner, og særlig med arkaiske og primitive religioner, hvor han har mulighet for å møte visse religiøse institusjoner mens de forststatt befinner seg på sitt elementære utviklingstrinn.

Kort sagt, mens studiet av symboler generelt og religiøse symboler spesielt gjennomført av spesialister i andre disipliner fortjener hans oppmerksomhet, må religionshistorikeren nødvendigvis i siste instans nærme seg sitt emne med sine egne undersøkelsesmetoder og ut fra sitt eget perspektiv. Det finnes ikke noe annet perspektiv hvor religionshistoriske data kan bli bedre forstått i sin sammenheng enn det som tilhører den generelle religionsvitenskapen. Det er bare mangel på selvtillit som har fått religionshistorikere til iblant å godta forklaringsmodeller fremst av sosiologer eller antropologer. I den grad man kan formulere generelle betraktninger om menneskets religiøse adferd, tilhører denne oppgaven med rette religionshistorikeren, selvsagt forutsatt at han mestrer og integrerer resultatene av vitenskapelige

undersøkelser foretatt innen alle de viktige områdene av sin disiplin.

Dessverre skjer dette mer og mer sjelden.⁷ Få religionshistorikere anstrenger seg for å følge med i forskningen på områder som ligger utenfor deres «spesialitet». Selv om en spesialist på gresk religionshistorie til tider fatter interesse for nye studier innen iranske eller indiske religioner, vil han være mindre tilbøyelig til å følge med i arbeidet til de av hans kolleger som er spesialister på for eksempel altaiske, bantufolkenes eller indonesiske religioner. Når han ønsker å gjøre en sammenligning, eller fremsette en mer generell forklaring på et fenomen innen gresk eller middelhavsområdets religioner, slår han opp i en «håndbok», blar gjennom Frazer, eller søker tilflukt i en eller annen rådende teori om «primitiv» religion. Med andre ord unnviker han nettopp det arbeidet han forventes å utføre som religionshistoriker, nemlig å holde seg oppdatert om forskningen til sine kolleger som er spesialister innen andre områder, ta til seg og vurdere deres resultater, og så endelig integrere dem for bedre å kunne forstå sine egne greske kilder.

Denne tilbakeholdenhet synes å kunne forklares ut fra to fordommer. Den første kan formuleres som følger: Religionshistorien utgjør et grenseløst område som ingen kan mestre.⁸ Følgelig er det bedre å kjenne ett område godt fremfor å bevege seg som en dilettant over mange. Den andre fordommen, som snarere er implisitt enn klart uttrykt, er at når det gjelder «generelle teorier» om religion, er man mer på den sikre siden om man rådspør en sosiolog, en antropolog, en psykolog eller en teolog. Mye kunne vært sagt om religionshistorikerens hemninger når han stilles overfor oppgaven som å sammenligne eller å sammenfatte i et overordnet perspektiv. Her og nå er det viktig å korrigere den feilaktige oppfatning som råder angående den oppgaven som består i å foreta sammenfatninger.

Det er ikke snakk om at religionshistorikeren *selv skal sette seg i de forskjellige spesialistenes sted*, eller for å si det på en annen måte, at han skal mestre deres respektive filologiske vitenskaper. En slik ambisjon er ikke bare umulig, den er også unyttig. Den religionshistoriker som for eksempel har det vediske India eller det klassiske Hellas som forskningsfelt, behøver ikke mestre kinesisk, indonesisk eller bantu for å få tilgang til taoismens religiøse kilder, mytene til urbefolkningen på Seram eller ritene på Tonga for å bruke dem i sin forskning. Hans oppgave er snarere å holde seg informert om de resultater som spesialistene innen hvert av disse områdene har kommet fram til. Man er ikke religionshistoriker i kraft av å mestre et visst antall filologiske disipliner, men fordi man er i stand til å sette religiøse data inn i et overordnet perspektiv. Religionshistorikeren opptre ikke som filolog, men som hermeneutiker. Arbeidet med å mestre sin egen spesialitet har til fulle lært ham å orientere seg i ulike labyrinter av data – hvor han vil finne de viktigste kildene, de beste oversettelsene og slike studier som er best egnet til å hjelpe ham i hans egen forskning. Han bestreber seg på å forstå det materialet som filologer og historikere gir ham adgang til, ut fra sitt eget perspektiv, nemlig religionshistoriens. For lingvisten tar det flere ukers arbeid å avdekke strukturene i et språk han ikke er kjent med fra før. Religionshistorikeren burde være i stand til å komme fram til lignende resultater når han arbeider med religiøse data som er fremmede for hans eget forskningsfelt. Han behøver ikke gjøre om igjen den arbeidsinnsatsen spesialistene har utført, akkurat som det ikke blir forventet at spesialisten på det nittende århundres franske roman gjør om igjen arbeidet med manuskriptene til Balzac eller Flaubert, de stilistiske analysene av Stendhal, eller forskningen på kildene til Victor Hugo eller Gérard de Nerval. Hans oppgave er snarere å kjenne til alle disse arbeidene, å bruke deres resultater og å innordne dem i et overordnet perspektiv.

På tilsvarende måte kan man sammenligne religionshistorikere-rens metode med biologens. Når den sistnevnte for eksempel studerer adferden til en bestemt art insekter, setter han seg ikke i entomologens sted. Han utvider, tar til seg og sammenfatter entomologens undersøkelser. Også biologen vil være spesialist innen en av zoologiens grener og drar nytte av sine inngående erfaringer med en bestemt zoologisk art. Men hans fremgangsmåte er forskjellig fra zoologens. Han er opptatt av dyrelivets generelle strukturer, og ikke kun med «historien» til en bestemt art.

Den andre fordommen enkelte religionshistorikere har, nemlig den at det er nødvendig å rådføre seg med en annen «spesialist» når det gjelder den helhetlige og systematiske fortolkningen av de religiøse data, kan trolig forklares med den mangel på filosofisk selvtillit som mange forskere lider av. Fremfor alt er det to forhold som har bidratt til å gi opphav til og nære denne tilbakeholdenheten: På den ene siden har vi selve strukturen i de disipliner som på den ene eller andre måten tjener som innledning eller forberedelse til religionsvitenskapen (som kjent er de fleste religionshistorikere tidligere filologer, arkeologer, historikere, orientalister eller etnologer). På den andre siden har vi de hemninger som har sin grunn i de sørgelig mislykkede store teoretiske improvisasjoner som ble gjort på slutten av det nittende og i begynnelsen av det tjuende århundre (mytologi betraktet som en «sykdom i språket», astral- og naturmytologier, pan-babylonisme, animisme og før-animisme osv.). Uansett kjenner religionshistorikeren seg gjerne på den sikre siden om han overlater til andre disipliner – sosiologien, psykologien, antropologien – å påta seg risikoen med synteser eller generaliserende teorier.⁹ Men dette er det samme som å si at religionshistorikeren viker tilbake for å fullføre sitt *forberedende arbeid* som filolog og historiker gjennom å gjøre en innsats for å *forstå*, noe som naturligvis forutsetter et tankearbeid.

II

Det er ikke forfatterens hensikt her å utvikle videre disse iakttakelsene vedrørende religionsvitenskapens område og metoder. Formålet med denne artikkelen er mer beskjedent. Målet er å vise hvordan man kan forestille seg studiet av religiøs symbolikk fra et religionsvitenskapelig perspektiv, og hvilke resultater man kan vente seg av denne tilnærmingsmåten. Ved å diskutere dette spesifikke eksemplet vil man imidlertid bli konfrontert med metodologiske vanskeligheter som all religionshistorisk forskning innebærer. For å si det på en annen måte, så er det nødvendig å diskutere visse aspekter angående metode ikke som et *abstrakt* problem, men på en slik måte at disse aspektene kan bli forstått gjennom selve forskningsprosessen.

Det første problem religionshistorikeren står overfor, er den enorme mengden kilder, eller, i vårt tilfelle, det store antall religiøse symboler. Ett problem melder seg i utgangspunktet: Forutsatt at man lykkes i å mestre denne mengden av kilder (noe som vanligvis ikke er tilfelle), har man da rett til å anvende dem på hvilken som helst måte, det vil si, å gruppere dem, sammenligne dem, eller endog å manipulere dem alt etter ens eget forgodtbefinnende? Disse *religiøse* kildene er samtidig *historiske* kilder, de utgjør en integrert del av forskjellige kulturelle kontekster. Sammenfatningsvis kan man si at enhver kilde har en spesifikk betydning som helt og holdent tilhører den kulturen og den bestemte tid den er hentet fra.

Problemet er reelt, og nedenfor vil det bli gjort et forsøk på å vise hvordan man kan overkomme det. La det foreløpig være tilstrekkelig å si at religionshistorikeren nødvendigvis vil stå overfor en lignende problemstilling i alt sitt arbeid. For på den ene siden ønsker han å kjenne til alle de *historiske omstendigheter* knyttet til en viss religiøs adferd, og på den andre siden er han nødt til å abstrahere *strukturen* i denne adferd slik at den kan kjennes igjen i et utall ulike situa-

sjoner. For å gi bare ett eksempel, så finnes det utallige varianter av verdenstreets symbolikk. Et visst antall av disse variantene er det mulig å føre tilbake til noen få utbredelsessentra. Man kan til og med vurdere muligheten for at *alle* variantene av verdenstreet i siste instans har sitt opphav i ett eneste utbredelsessentrum. I så fall kan man tillate seg å håpe at man en dag vil være i stand til å rekonstruere *historien* til verdenstreets symbolikk ved å påvise opprinnelsesstedet, utbredelsesveiene, og de forskjellige betydninger som er blitt tillagt dette symbolet i løpet av dets vandringer. Om en slik historisk monografi var mulig, ville den gjøre religionsvitenskapen en stor tjeneste. Men problemet med verdenstreets symbolikk som sådan ville ikke dermed være løst. Et helt annet problem gjenstår fortsatt å løse. Hva er betydingsinnholdet til dette symbolet? Hva *åpenbarer* det, hva *viser* det som religiøst symbol? Hver type eller variant av dette symbolet viser med en særlig kraft eller klarhet *visse* aspekter av verdenstreets symbolikk, mens andre aspekter ikke blir fremhevet. Det finnes eksempler hvor verdenstreet hovedsakelig åpenbarer seg som *imago mundi*, mens det i andre eksempler står fram som *axis mundi*, som en pæle som holder Himmelen oppe, binder sammen de tre kosmiske sfærene (himmelen, jorden og underverdenen), og samtidig muliggjør kommunikasjon mellom jorden og himmelen. Andre varianter igjen understreker verdenstreets funksjon i den jevnlig regenerering av universet, dets rolle som verdens midtpunkt eller dets skapende evner osv.

Vi har studert verdenstreets symbolikk i en rekke tidligere arbeider,¹⁰ og det er ikke nødvendig å ta problematikken opp igjen her i sin helhet. La det være tilstrekkelig å si at det er umulig å forstå verdenstreets betydning ved bare å ta for seg én eller noen av dets varianter. Det er bare gjennom en analyse av et betydelig antall eksempler at man fullstendig kan tyde et symbols strukturer. Dessuten er det kun etter å ha studert de viktigste typene og variantene av

verdenstreet at man kan forstå betydningen av én av dets varianter. Kun etter å ha avklart den spesifikke betydningen av verdenstreet i Mesopotamia eller i det gamle India, kan man forstå symbolikken i Yggdrasill eller verdenstreet fra Sentral-Asia og Sibir. I religionsvitenskapen, som ellers, foretar man sammenligninger for å finne både paralleller og ulikheter.

Men det er mer å si om dette. Bare etter at alle varianter er tatt i betraktning, vil betydningsforskjellene tre klart fram. Det er nettopp fordi det indonesiske verdenstreet som symbol ikke faller sammen med det altaiske verdenstreet at dets fulle betydning blir åpenbar for religionsvitenskapen. Spørsmålet reiser seg derfor: Er det skjedd, i det ene eller det andre av de to eksemplene, noen nydannelse, en tilsløring av betydning, eller et tap av den opprinnelige betydningen? Siden vi kjenner til hva verdenstreet betyr i Mesopotamia, i India og i Sibir, melder spørsmålet seg: Hvilke religionshistoriske omstendigheter, eller hvilke interne forhold, er det som har ført til at det samme symbolet tilkjennegir en annen betydning i Indonesia? En diffusjonshypotese som sådan løser ikke problemet. For selv om man kunne påvise at symbolet var spredt ut fra ett eneste opprinnelsessted, ville man fremdeles ikke kunne gi noen forklaring på hvorfor enkelte kulturer har beholdt visse opprinnelige betydninger, mens andre har glemt, forkastet, forandret eller utvidet dem. En forståelse av den prosessen som fører til at et symbol får utvidet sitt betydningsinnhold, kan man oppnå bare ved å avdekke symbolets struktur. Det er fordi verdenstreet symboliserer det mysterium som består i at verden stadig fornyer seg, at det kan symbolisere, samtidig eller i tur og orden, verdenspålen og menneskehetens vugge, den kosmiske *renovatio* og månens rytmer, verdens midtpunkt, veien som fører fra jorden til himmelen osv. Hvert av disse nye lag av betydninger er mulig fordi verdenstreet som symbol fra begynnelsen av fremtrer som et «sinnbilde» på verden slik den erkjennes

som en levende virkelighet, hellig og uuttømmelig. Religionshistorikeren vil måtte klargjøre årsakene til at en viss kultur har beholdt, videreutviklet eller glemt et visst symbolsk aspekt ved verdenstreet. Ved å gjøre dette, blir han i stand til å trenge dypere inn i denne kulturens sjel, og han lærer å skjelne den fra andre kulturer.

Fra en viss synsvinkel kunne man sammenligne religionshistorikerens situasjon med dybdepsykologens. Den ene så vel som den andre er nødt til ikke å tape de gitte fakta av syne; de benytter empiriske metoder; deres mål er å forstå «situasjoner» – personlige situasjoner i psykologens tilfelle, historiske situasjoner i religionshistorikerens tilfelle. Men psykologen vet at han ikke vil nå fram til noen forståelse av en enkeltstående situasjon, og følgelig ikke kan hjelpe sin pasient til å bli frisk igjen, annet enn i den grad han lykkes i å avdekke en struktur bakenfor det spesifikke sett av symptomer, det vil si, i den grad han i enkeltindividets særegne historie er i stand til å gjenkjenne hovedlinjene i det allmenne sjelelivets historie. På den andre siden forbedrer psykologen sine forskningsmetoder og justerer sine teoretiske konklusjoner ved å ta hensyn til de oppdagelser han gjør gjennom analyseprosessen. Som vi nettopp har sett, er ikke religionshistorikerens fremgangsmåte forskjellig når han for eksempel studerer verdenstreets symbolikk. Enten han ønsker å begrense seg til Sentral-Asia eller til Indonesia, for eksempel, eller han tvert imot setter seg fore å undersøke symbolikken i sin helhet, vil han kunne fullføre sin oppgave bare om han tar i betraktning alle de sentrale variantene av verdenstreet.

Siden mennesket er et *homo symbolicus*, og siden all menneskelig aktivitet gjør bruk av symboler, følger det at alle religiøse data har symbolsk karakter. Dette er helt opplagt om vi tenker på at enhver religiøs handling og enhver kultgjenstand retter seg mot en virkelighet som ligger utenfor erfaringenes verden. Når et tre blir til en kultgjenstand, blir det ikke behandlet med ærefrykt som *tre*, men

som *hierofani*, det vil si, som en manifestasjon av det hellige.¹¹ Og enhver religiøs handling blir, av den enkle grunn at den er *religiøs*, tillagt et betydningsinnhold som i siste instans er «symbolsk», siden det refererer til overnaturlige betydninger eller skikkelser.

Følgelig kan man si at all forskning om religiøse emner innebærer et studium av religiøs symbolikk. I vanlig religionsvitenskapelig terminologi blir betegnelsen «symbol» imidlertid vanligvis brukt utelukkende om religiøse data hvor symbolverdien er åpenbar og eksplisitt. Man taler for eksempel om hjulet som et solsymbol, om det kosmiske egget som et symbol på en uddifferensiert totalitet eller om slangen som et symbol knyttet til det underjordiske, det seksuelle eller begravelse osv.¹²

På samme måte er det vanlig å nærme seg en viss religiøs institusjon, innvielsesritualer for eksempel, eller en religiøs handling så som *orientatio*, med utgangspunkt i symboler. Målet med slike studier er å se bort fra den sosio-religiøse konteksten for de respektive handlingsmønstre for å konsentrere seg om den symbolikken de innebærer. Initiasjon er et sammensatt fenomen som omfatter mangfoldige riter, motstridende mytologier, varierende sosiale kontekster og forskjellige formål.¹³ Riktignok har alt dette i siste instans å gjøre med «symboler». Men studiet av initiasjonssymboler har et annet siktemål: å avkode den implisitte symbolikken i en bestemt rite eller initiasjonsmyte (*regressum ad uterum*, rituell død og gjenoppstandelse osv.), å studere hvert av disse symbolene morfologisk og historisk, og å belyse den eksistensielle situasjonen som har muliggjort dannelsen av disse symbolene.

Det samme gjelder for religiøs adferd, som for eksempel *orientatio*. Det finnes utallige orienteringsriter og myter som forklarer dem, og alle har sin ytterste opprinnelse i erfaringen av det hellige rom. Skal man nærme seg dette problemet i sin helhet, forutsetter det et studium av orienteringsritualet som sådant, av geomantikk,

av grunnleggingsriter for landsbyer, templer og hus, og av symbolikken knyttet til telt, hytter, hus osv. Men fordi det til grunn for alt dette ligger en erfaring av det hellige rom og en kosmisk forestilling, kan vi begrense et studium av *orientatio* til utelukkende å ta i betraktning det hellige roms symbolikk. Det betyr ikke at man overser eller er uvitende om den historiske og sosiale konteksten for alle de former for *orientatio* som man tar med i sin undersøkelse.

Det ville være mulig å gi mange andre eksempler på denne type forskning som tar for seg et spesifikt symbol: «den magisk flukt» og himmelfart, natten og mørkets symbolikk, sol-, måne-, jord-, vegetasjons- og dyresymbolikk, symbolikken i søkingen etter u dødelighet, heltesymbolikk og så videre. For hvert av disse eksemplene er fremgangsmåten stort sett den samme. Man bør ha som siktemål å gripe fatt i den symbolske betydningen de religiøse data har i deres forskjellige, men likevel strukturelt forbundne fremtredelsesformer. Slike data kan være riter eller rituelle handlinger så vel som myter eller legender eller overnaturlige vesener. En slik tilnærmingstype innebærer ikke at man reduserer alle betydningsinnhold til et minste felles multiplum. Man kan ikke insistere sterkt nok på at det å søke etter symbolske strukturer ikke fører til reduksjon, men til samordning. Vi sammenligner eller setter to symboluttrykk opp mot hverandre, ikke for å redusere dem til ett enkelt, forhåndsdefinert uttrykk, men for å avdekke den prosess som gjør det mulig for en struktur å få tilført et utvidet betydningsinnhold. I et studium av symbolikken knyttet til flukt og himmelfart har vi gitt flere eksempler på denne utvidelsesprosessen, og leseren som ønsker å se hvilke resultater man kan oppnå ved en slik metodisk fremgangsmåte, henvises til dette arbeidet.¹⁴

III

Religionshistorikerens oppgave er ikke fullført før han er i stand til å avdekke de religiøse symbolers generelle funksjon. Man kjenner til hva teologen, filosofen og psykologen har å si om dette emnet.¹⁵ La oss nå undersøke de konklusjoner religionshistorikerens kommer fram til når han reflekterer over sitt materiale.

Det første han vil komme til å bemerke, er at verden «taler» eller «åpenbarer seg» gjennom symboler, men ikke i et språk preget av nyttehensyn eller objektivitet. Symbolet er ikke kun en avspeiling av den objektive virkelighet. Det åpenbarer noe dypereleggende og mer grunnleggende. La oss forsøke å fremstille punktvis de forskjellige aspekter og dybder i denne åpenbaringen.

1. Religiøse symboler har evnen til å åpenbare en dimensjon av virkeligheten eller en struktur i verden som ikke er synlig på det umiddelbare erfaringsplan. For å illustrere på hvilken måte symbolet peker på en dimensjon av virkeligheten som ikke kan nås gjennom menneskelig erfaring, kan vi trekke fram et enkelt eksempel, vannsymbolikken, som har evne til å uttrykke det ikke-formede, det potensielle og det kaotiske. Det er klart at det her ikke dreier seg om rasjonell kunnskap; det er snarere slik at den levende bevissthet griper virkeligheten gjennom symbolet før refleksjonen setter i gang. Det er gjennom slike glimt av forståelse at verden konstitueres. Senere, når de betydninger som slik er grepet blir utvidet, vil de føre til de første refleksjonene over verdens ytterste grunn og slik bli utgangspunkt for alle kosmologier og ontologier, fra Vedaene til førsokratikerne.

Når det gjelder symbolers evne til å åpenbare en grunnleggende verdensstruktur, kan vi vende tilbake til det som er sagt ovenfor angående de viktigste forestillingene knyttet til verdenstreet. Dette symbolet *åpenbarer Verden som en levende helhet*, som jevnlig regenerer seg selv og som på grunn av denne regenereringen fremstår

som evig fruktbar, rik og uuttømmelig. Heller ikke her er det tale om reflektert kunnskap, men om en direkte intuisjon av et «sinnbilde» på verden. Verden «taler» gjennom verdenstreet som symbol, og dette «ordet» blir fattet umiddelbart. *Verden* blir forstått som *liv*, og ifølge primitiv tankegang er *livet et aspekt ved væren*.

De religiøse symbolene som peker på livets strukturer avdekker et dypere, mer uutgrunnet liv enn det man kjenner gjennom hverdagslige erfaringer. De avdekker den mirakuløse, uforklarlige siden av livet, og samtidig de sakrale dimensjoner ved menneskets eksistens. Når det blir «avkodet» i lys av religiøse symboler, åpenbarer selve menneskelivet en skjult side: Det stammer fra «et annet sted», langt bortefra, og det er «guddommelig» i den forstand at det er skapt av gudene eller overnaturlige vesener.

2. Dette fører oss over til neste generelle formulering: For det primitive menneske er *symboler alltid religiøse* fordi de peker på noe *virkelig* eller på en *struktur i verden*. For på kulturens arkaiske nivå er *det virkelige* – det vil si det kraftfulle, det meningsfylte, det levende – det samme som det *hellige*. På den andre siden er verden skapt av guder eller overnaturlige vesener, og det å avdekke en struktur i verden vil si det samme som å avsløre en hemmelighet eller den «kodede» betydningen av det guddommelige skaperverk. Derfor er det at arkaiske religiøse symboler innebærer en ontologi. Det dreier seg selvsagt om en ennå usystematisert ontologi, et uttrykk for et syn på tilværelsen og samtidig på menneskets eksistens, et syn som ikke er begrepsmessig formulert og som sjelden lar seg oversette til begreper.

3. Et vesentlig kjennetegn ved religiøs symbolikk er dens *flertydighet*, dens evne til samtidig å uttrykke en rekke betydninger som ikke har noen tydelig sammenheng på det umiddelbare erfaringsplan. Månens symbolikk, for eksempel, åpenbarer et vesensfelleskap som forbinder månens rytmer, tilblivelse og forgjengelighet,

vannet, plantenes vekst, det kvinnelige prinsipp, død og oppstandelse, menneskets skjebne, veving og så videre.¹⁶ I siste instans åpenbarer månens symbolikk et samsvar av mystisk art mellom de forskjellige nivåer av den kosmiske virkelighet og visse dimensjoner ved menneskets eksistens. Merk at et slikt samsvar ikke fremtrer spontant gjennom direkte erfaring, og heller ikke gjennom kritisk refleksjon. Det er et resultat av en bestemt måte å være «til stede» i verden på.

Selv om man antar at visse av månens funksjoner er blitt oppdaget gjennom omhyggelig observasjon av månefasene (for eksempel deres forhold til regn og menstruasjon), er det vanskelig å forestille seg at månesymbolikken i sin helhet er blitt til som resultat av en rasjonell prosess. Det er en helt annen type kunnskap som kommer til uttrykk for eksempel i tanken om at den menneskelige eksistensen er «skjebnebestemt av månen», det at mennesket blir «målt» av de tidsrytmer som viser seg i månefasene, at menneskets skjebne er å dø, men at også det, akkurat som månen som kommer til syne igjen etter tre dager med mørke, kan begynne sin eksistens på nytt, og at det i alle fall kan nære håp om et liv etter døden, et liv som er sikret eller forbedret gjennom initiasjonsritualer.

4. Den evnen religiøse symboler har til å åpenbare et mangfold av strukturelt sammenhengende betydninger, har en viktig konsekvens. Symbolet er på denne måten i stand til å åpenbare et perspektiv hvor heterogene realiteter kan uttrykkes ved hjelp av en helhet, eller til og med bli integrert i et «system». Med andre ord gjør det religiøse symbolet det mulig for mennesket å oppdage en viss sammenheng i verden, og samtidig erkjenne sin egen skjebne som en integrert del av verden. La oss holde fast på eksemplet med månesymbolikken. Vi forstår da på hvilken måte månesymboles forskjellige betydninger danner et slags «system». På forskjellige nivåer (kosmologiske, antropologiske, «åndelige»), åpenbarer

månerytmene strukturer som kan homologiseres, det vil si eksistensformer som er underlagt tidens og livssyklusens lover, eksistenser som er bestemt til et «liv» som i sin egen struktur bærer med seg død og gjenfødelse. Takket være månesymbolikken fremstår ikke lenger verden som en tilfeldig sammenstilling av forskjelligartede og motstridende realiteter. De ulike kosmiske nivåer står i forbindelse med hverandre; de er «bundet sammen» av de samme månerytmene, akkurat som menneskelivet også er «vevet sammen» av månen og er forutbestemt av de «spinnende» gudinner.

Et annet eksempel kan enda bedre illustrere denne evnen som symbolene har til å åpne opp for et perspektiv hvor tingene kan gripes og formuleres som deler av et system. Nattens og mørkets symbolikk – som kan gjenfinnes i skapelsesmyter, i initiasjonsriter, i ikonografi som fremstiller nattens eller underjordiske dyr – åpenbarer et strukturelt samsvar mellom det mørket som finnes før skapelsen og før fødselen på den ene siden, og død, gjenfødelse og initiasjon på den andre.¹⁷ Dette muliggjør ikke bare en intuitiv erkjennelse av en viss form for væren, men også en forståelse av den «plass» denne formen for væren har i verdens struktur og i menneskets egen tilværelse. Den kosmiske nattens symbolikk tillater mennesket å forestille seg hva som var før det selv og før verden ble til, å forstå hvordan ting ble til, og hvor tingene «eksisterte» før de ble til. Dette er ikke noen form for spekulasjon, men en umiddelbar innsikt i dette mysterium – at tingene hadde en begynnelse, og at alt som gikk forut for og som har med denne begynnelsen å gjøre er av største betydning for menneskets eksistens. Det er nok å vise til den store betydning som tillegges de initiasjonsritene som innebærer en *regressus ad uterum*, hvor igjennom mennesket tror det kan begynne en ny eksistens, eller til de utallige seremonier som har som funksjon å fremkalle urtidens «kaos» med jevne mellomrom, for å fornye verden og menneskenes samfunn.

5. Kanskje den viktigste funksjonen til religiøse symboler – viktig fremfor alt på grunn av den rolle de kommer til å spille i senere filosofiske spekulasjoner – er deres evne til å uttrykke paradoksale situasjoner eller visse strukturer ved den ytterste virkelighet som det ellers er ganske umulig å sette ord på. Et eksempel vil her være tilstrekkelig: symbolikken knyttet til Symplegadene,¹⁸ slik den lar seg avlese i utallige myter, legender og bilder som fremstiller den paradoksale overgangen fra én værensform til en annen, så som overgangen fra denne verden til en annen verden, fra jorden til himmelen eller helvetet, eller overgangen fra en verdslig form for tilværelse til en åndelig tilværelse. De mest vanlige bildene er: å passere mellom to steiner eller to isfjell som ustanselig braker sammen, mellom to fjell som er i konstant bevegelse, mellom kjevene til et monster, eller å trenge inn i og trekke seg uskadd ut igjen fra en *vagina dentata*, eller å trenge inn i et fjell som ikke har noen åpning. Vi forstår hva alle disse bildene peker mot: Dersom det finnes mulighet for en «passasje», så kan ikke denne gjennomføres annet enn «i ånden», i alle de betydningene denne termen har i arkaiske samfunn, hvor den refererer til en kroppsløs værensform så vel som til fantasiens eller ideenes verden. Symplegadene kan passeres forutsatt at man er i stand til å handle «åndelig», forutsatt at man beviser at man har fantasi og intelligens og dermed er i stand til å løsrive seg fra den vanlige erfaringsverden.¹⁹ Ikke noe annet symbol for den «vanskelige passasje» – ikke engang det berømte motivet med broen som er smal som bladet på et sverd eller eggen på et barberblad, som det finnes hentydninger til i *Katha Upanishad* (III 14) – viser bedre enn Symplegadene at det finnes en værensform som vanlige erfaringer ikke gir adgang til, og at man ikke kan nå denne værensform uten å gi avkall på den naive tro at materien ikke lar seg eliminere.

Man kunne gjøre lignende bemerkninger angående symbolenes evne til å uttrykke de motsetningsfylte sidene ved den ytterste vir-

kelighet. Cusanus betraktet *coincidentia oppositorum* som den mest betegnende definisjonen av Guds natur. Men dette symbolet hadde allerede vært brukt i mange århundrer for å betegne både det vi kaller «totalitet» eller «det absolutte», og den paradoksale sameksistens av motsatte og motstridende prinsipper i guddommen. Kombinasjonen av slangen (eller et annet symbol for underjordens mørke eller for det ikke-manifesterte) og ørnen (symbolet for sollyset og for det manifesterte) uttrykker, i ikonografi eller i myter, totalitetens eller den kosmiske enhets mysterium.²⁰ Selv om begrepene polaritet og *coincidentia oppositorum* har vært brukt på en systematisk måte helt siden den filosofiske spekulasjonens begynnelse, var ikke de symbolene som dunkelt antydte dem, et resultat av kritisk refleksjon, men av en eksistensiell spenning. Idet mennesket kom på det rene med sin plass i verden og ble stilt overfor den «kode» eller det «ord» som verden formidlet, kom det også til å stå ansikt til ansikt med det mysterium at den «hellige» virkelighet som det ønsket å betrakte som kompakt og homogen, inneholdt motstridende aspekter. En av menneskeåndens viktigste oppdagelser ble instinktivt foregrepet da mennesket ved hjelp av visse religiøse symboler gjettet seg fram til at motsetninger og motsigelser kunne forbindes og uttrykkes som en enhet. Siden den tid har de negative og mørke sidene ved verden og gudene ikke bare funnet en forklaring, men de har også vist seg å være en integrert del av all virkelighet eller av alt som er hellig.

6. Til slutt er det viktig å understreke den *eksistensielle valøren* i religiøse symboler, det vil si, det faktum at symboler alltid peker på en *virkelighet eller en situasjon som angår menneskets eksistens*. Det er fremfor alt denne eksistensielle dimensjonen som avgrenser og skiller symboler fra begreper. Symboler beholder fortsatt sin kontakt med livets dype kilder, og man kan si at de uttrykker «levd åndelighet». Det er derfor symboler har en slags «numinøs aura»; de åpenbarer at åndens fremtredelsesformer samtidig er manifestasjoner

av liv, og at de derfor griper direkte inn i menneskets eksistens. Det religiøse symbolet avdekker ikke bare en struktur ved virkeligheten eller en dimensjon ved tilværelsen; det bringer samtidig inn en *mening* i menneskets eksistens. Derfor er det slik at symboler som refererer til den ytterste virkelighet samtidig også representerer eksistensielle åpenbaringer for det mennesket som tyder deres budskap.

Det religiøse symbolet oversetter en menneskelig situasjon til kosmologiske begreper og omvendt. Mer presist avdekker symbolet samhörigheten mellom strukturene i den menneskelige eksistens og de kosmiske strukturer. Det betyr at mennesket ikke føler seg «isolert» i kosmos, men at det «åpner seg mot» en verden som takket være symbolet fremtrer som «kjent». På den andre siden gjør symbolenes kosmologiske betydningsinnhold mennesket i stand til å overskride det subjektive ved dets situasjon og erkjenne det objektive i dets egne erfaringer.

Følgelig er det slik at den som forstår et symbol ikke bare «åpner seg mot» den objektive verden, men samtidig lykkes i å overskride den spesifikke situasjon han befinner seg i og å nå fram til en forståelse av det universelle. Dette har sin forklaring i det forhold at symboler har en egen evne til å få den umiddelbare virkelighet, så vel som alle partikulære situasjoner, til å «sprenges». Når for eksempel et tre er en manifestasjon av verdenstreet, eller når en spade blir assosiert med fallos og jordbruksarbeid med befruktningsakten, vil man kunne si at disse gjenstandenes eller handlingenes umiddelbare virkelighetskarakter «sprenges» eller «eksploserer», ved at kraften fra en dypere virkelighet trenger inn. Man kan si det samme om en situasjon som oppleves av et enkelt individ, som for eksempel når neofytten er låst inne i initiasjonshytten. Symbolikken «sprenger» rammene for situasjonen i sin partikularitet og gjør den mønstergyldig, det vil si til noe som kan gjentas i det uende-

lige i mange og forskjellige kontekster (fordi initiasjonshytten blir sammenlignet med morslivet og samtidig med magen til et monster og med underverdenen, og mørket symboliserer den kosmiske natt, det ennå uformede, verdens fosterstadium osv.). Takket være symbolet blir individets personlige erfaring således «vekket» og forvandlet til en åndelig handling. Det å «leve» et symbol og å avkode dets budskap på rett måte innebærer en åpning mot ånden og i siste instans en adgang til det universelle.

IV

Disse få generelle bemerkninger om religiøs symbolikk burde selvsagt vært utdypet og gjort mer nyanserte. Siden det her er umulig å utføre en oppgave som ville kreve en hel bok, får vi begrense oss til to ytterligere observasjoner. Den første angår det som kan kalles et symbols «historie». Vi har allerede berørt det problemet religionshistorikeren står overfor når han i arbeidet med å avdekke et symbols struktur finner det nødvendig å studere og sammenligne kilder som tilhører forskjellige kulturer og forskjellige historiske tidspunkter. Det å si at et symbol har en «historie» kan bety to ting: (a) at dette symbolet oppstod på et bestemt historisk tidspunkt og derfor ikke kan ha eksistert *før* dette tidspunktet, eller (b) at dette symbolet har spredt seg fra et opphav i et bestemt kultursentrum, og at man derfor ikke kan betrakte det som noe som er blitt spontant gjenoppdaget i alle de kulturer hvor det opptrer.

At det har funnes symboler som er betinget av bestemte historiske situasjoner, synes å være utenfor enhver tvil i en rekke tilfeller. Det er for eksempel innlysende at hesten ikke kunne ha blitt et symbol for døden før den ble temmet og gjort til et husdyr. Det er også innlysende at spaden ikke kunne ha blitt assosiert med fallos, eller jordbruk homologisert med seksualakten, før oppdagelsen av jordbru-

ket. På samme måte opptrådte ikke 7-tallssymbolikken, og følgelig heller ikke bildet av verdenstreet med syv grener, før oppdagelsen av de syv planetene, som i Mesopotamia førte til forestillingen om de syv planethimlene. Videre finnes det utallige symboler som kan spores tilbake til bestemte sosiopolitiske forhold som bare hersket i visse områder og som tok form på bestemte historiske tidspunkter, som for eksempel symbolene for kongedømmet, for matriarkatet, eller for systemer som innebar en oppdeling av samfunnet i to konkurrerende, men samtidig komplementære halvdel.

I og med at alt dette står fast, følger det at den andre betydningen uttrykket «symbolets historie» kan ha, også holder stikk. Symbolene som beror på jordbruk, kongedømme, hesten og andre forhold, ble sannsynligvis spredt sammen med andre kulturelementer og deres respektive ideologier. Men det at man kjenner til visse religiøse symbolers historikk, ugyldiggjør ikke det som er sagt ovenfor om religiøse symbolers generelle funksjon. For det første er det viktig å merke seg at selv om de er mange, er disse symbolene som er knyttet til kulturbestemte forhold og dermed til historien, betydelig færre enn de symbolene som har en kosmisk struktur eller de som er knyttet til menneskets situasjon. De fleste religiøse symboler åpenbarer verden i sin helhet eller en av dens strukturer (natt, vann, himmel, stjerner, årstider, vegetasjon, tidsrytmer, dyreliv osv.), eller de referer til situasjoner som er grunnleggende for all menneskelig eksistens, eller med andre ord til det faktum at mennesket er dødelig, er et seksuelt vesen eller søker det vi i dag kaller den «ytterste virkelighet». I visse tilfeller har arkaiske symboler som er knyttet til døden, til seksualitet, eller til håpet om et liv etter døden, blitt forandret eller til og med erstattet av lignende symboler som påvirkningsbølger fra høyerestående kulturer har ført med seg. Men selv om disse forandringene gjør religionshistorikerens arbeid mer komplisert, har de ingen følger for selve hovedproblemet. For å for-

søke en sammenligning med psykologens arbeid: Om en europeer drømmer om maisblad, er ikke det viktige poenget det at mais ikke ble importert til Europa før etter det 16. århundre og slik ble en del av Europas *historie*, men at som *drømmesymbol* er mais bare én av utallige variasjoner på det *grønne blad*. Psykologen konsentrerer seg om denne symbolske betydningen heller enn om maisens historiske utbredelse. Religionshistorikeren befinner seg i en lignende situasjon når han har å gjøre med arkaiske symboler som har blitt forandret gjennom kulturell påvirkning eller historiske begivenheter. For eksempel fikk verdenstreet i Sentral-Asia og Sibir et nytt betydningsinnhold ved å ta opp i seg den mesopotamiske forestillingen om de syv planethimlene.

For å oppsummere kan man si at symboler som er knyttet til senere kulturhistoriske forhold, selv om de dermed hadde sin begynnelse i historisk tid, ble *religiøse symboler* fordi de bidro til å «grunnlegge verdener», i den forstand at de lot disse nye «verdener» – åpenbart gjennom jordbruk, gjennom husdyrhold, gjennom kongedømme – få «tale» og vise seg fram for menneskene, idet de samtidig åpenbarte nye menneskelige situasjoner. Det vil si at symboler som er knyttet til senere kulturperioder, er etablert på samme måte som de mest arkaiske symbolene, nemlig som resultat av eksistensielle spenninger og av måter å gripe verden på i sin totalitet. Hvordan historien til et religiøst symbol enn måtte være, forblir dets funksjon den samme. Studiet av opprinnelsen til og utbredelsen av et symbol løser ikke religionshistorikeren fra plikten til å forstå det, til å gi tilbake til symbolet alle de betydninger det har hatt i løpet av dets historie.

Denne andre bemerkingen viderefører på en måte den første, siden den angår symbolenes evne til å bli beriket gjennom historien. Vi har nettopp sett hvordan verdenstreet, etter påvirkning fra mesopotamiske forestillinger, kom til å symbolisere de syv planet-

himlene gjennom sine syv grener. I kristen teologi og folketro har man forestillingen om at Korset stiger opp fra verdens midtpunkt. Det tar slik verdenstreets plass. Men i et tidligere arbeid har vi vist at disse senere tillagte betydningene er betinget av selve strukturen i verdenstreet som symbol. Frelse gjennom Korset er et nytt betydningsinnhold knyttet til et spesifikt historisk faktum – Jesu lidelse og død – men denne nye ideen videreutvikler og fullbyrder ideen om den kosmiske *renovatio* som verdenstreet symboliserer.²¹

Alt dette kunne bli formulert på en annen måte. Det er mulig å forstå symboler på stadig mer «opphøyde» referanseplan. Symbolikken knyttet til mørket tillater oss å fatte dets betydning ikke bare i sammenheng med kosmologi og initiasjon (den kosmiske natt, mørket som er forut for fødselen osv.), men også i Johannes av Korsets mystiske opplevelse av «sjelens mørke natt». Symbolikken i Symplegadene er et enda klarere eksempel. Når det gjelder symbolene som uttrykker *coincidentia oppositorum*, så vet vi hvilken rolle de har spilt i filosofiske og teologiske spekulasjoner. Men her må man stille spørsmålet om ikke disse «opphøyde» betydningene på en eller annen måte var implisitt til stede allerede i de andre betydningene, og om de dermed i det minste ble fornemmet, om enn ikke klart forstått, av mennesker som levde på arkaiske kulturnivå. Dette reiser et viktig problem som dessverre ikke kan bli nærmere drøftet her: Hvordan kan man bedømme i hvilken grad disse «høyere» betydninger av et symbol er fullstendig kjent for og erkjent av det ene eller andre medlem av en gitt kultur?²² Vanskeligheten i problemet ligger i det forhold at symboler ikke henvender seg bare til den våkne bevissthet, men til sjelelivet i sin helhet. Følgelig har vi ikke noen rett til å dra den slutning at symbolenes budskap er begrenset til de betydninger som et visst antall individer er fullt ut bevisste, selv når en grundig undersøkelse av disse individene lar oss fastslå hva de mener om et gitt symbol som tilhører deres egen

tradisjon. Dybdepsykologien har lært oss at symbolet avleverer sitt budskap og oppfyller sin funksjon også når dets betydning ikke blir bevisst oppfattet.

Om vi går ut ifra dette, følger to viktige konsekvenser:

1. Om et religiøst symbol har vært i stand til klart å uttrykke en transcendent betydning på et bestemt tidspunkt i historien, har man grunn til å gå ut fra at denne betydningen allerede kan ha vært vagt erkjent på et tidligere tidspunkt.

2. For å tyde et religiøst symbol er det nødvendig ikke bare å ta i betraktning alle dets kontekster, men man må fremfor alt reflektere over de betydninger som dette symbolet har hatt i det man kan kalle dets «modne alder». En analyse av symbolikken knyttet til den magiske flukt i et tidligere arbeid førte til den konklusjon at den dunkelt viser til ideene om «frihet» og «transcendens», men at det fremfor alt er på de åndelige aktivitetsplan at fluktens og himmelfartens symbolikk blir fullstendig begripelig.²³ Dette betyr ikke at alle denne symbolikkens betydninger må plasseres på samme nivå – fra sjamanens reise til den mystiske himmelfart. Likevel, siden den «koden» som etableres gjennom denne symbolikken bærer med seg i sin struktur alle de betydninger som litt etter litt er blitt åpenbart for mennesket i tidens løp, er det nødvendig når man tyder dem å ta i betraktning deres mest allmenne betydning. Og det er den ene allmenne betydning som er i stand til å uttrykke alle de andre, spesifikke betydninger, og som alene gjør det mulig for oss å forstå hvordan alle disse til sammen utgjør en struktur.

(1959)

Mørkets symbolikk i arkaiske religioner

Innledende bemerkninger

DET ER IKKE tale om på disse få sidene å gi seg i kast med en detaljert analyse av det symbolske.¹ Vi skal nøye oss med kort å presentere enkelte aspekter som direkte angår emnet for denne artikkelen, det vil si mørkets symbolikk i de primitive tradisjoner.

La det være sagt med én gang at når det gjelder samfunn på det arkaiske nivå, så er – eller i det minste var en gang i tiden – all symbolikk en religiøs symbolikk. Symbolene åpenbarer et aspekt av det virkelige eller en dypstruktur i verden, og i det primitive menneskes åndelige horisont faller det som er virkelig sammen med det *hellige* og verden betraktes som skapt av gudene. Av det følger at enhver åpenbaring som angår universets struktur eller ulike måter å eksistere på i verden, og ganske særlig den menneskelige eksistens, er på samme tid en åpenbaring av religiøs karakter. Innenfor de arkaiske kulturer er *hierofanien* på samme tid en *ontofani*, manifestasjonen av det hellige er det samme som avdekkingen av Væren, og *vice versa*.

Det følger av dette at den arkaiske religiøse symbolikk er knyttet til en ontologi. Fra et visst synspunkt kan man til og med betrakte symbolet som et språk som selv om det ikke benytter seg av begreper, ikke desto mindre er i stand til å uttrykke en sammenhengende tenkning om tilværelsen og verden. Symbolet åpenbarer for oss en før-systematisk ontologi, det vil si tenkningen slik den uttrykker seg

på et stadium hvor et ordforråd av begreper ennå ikke er etablert. For å gi bare ett eksempel: Termer som betegner «tilblivelse», opptrer temmelig sent i historien, og da bare i enkelte høykulturers språk: sanskrit, gresk, kinesisk. Men symbolikken som uttrykker «tilblivelse», bildene og mytene som setter den i bevegelse, er bevitnet allerede på kulturens arkaiske nivåer. Alle slike motiver som spiralen, veven, lysets tilsynkomst fra mørket, månefasene, bølgebevegelser osv., uttrykker ideer om bevegelse, rundgang, varighet, overgang fra én eksistensform til en annen (overgangen fra det «potensielle» – mørket – til det «bestemte» – til lyset). Disse symbolene og disse mytene om «tilblivelsen» har en lunær struktur. Det er fremfor alt månen som åpenbarer tømning, overgang, vekst og minking, fødsel, død og gjenfødsel, kort sagt de kosmiske rytmer, tingenes uopphørlige tilblivelse, tiden.² Det betyr at takket være månesymbolikken kunne det førdialektiske menneske komme til bevissthet om hvordan tiden var et aspekt av kosmos lenge før den systematiske tenkning ble i stand til å utskille begrepet om «tilblivelse» og til å uttrykke det ved hjelp av adekvat terminologi.

Andre eksempler kan gis for å illustrere det forhold at symbolet er i stand til å uttrykke «sannheter» av teologisk karakter, og hva mer er, at på den førdialektiske tenkningens stadium er det symbolets essensielle funksjon nettopp å avdekke de strukturer av virkeligheten som er utilgjengelige for den empiriske erfaring. Ordene som uttrykker begrepene om *transcendens* og *frihet* er relativt sent belagt i filosofiens historie. Likevel, i de primitive kulturer finnes det en rekke symboler og myter som handler om «magisk flygning» og oppstigning til himmelen, og som tas i bruk for å betegne den slags åndelige erfaringer. Den «magiske flygning» uttrykker det forhold at tyngdekraften er opphevet, at en ontologisk forvandling har funnet sted i selve den menneskelige eksistensform. Dessuten finnes det en mengde symboler og betydninger som har å gjøre med det

åndelige liv, og fremfor alt med forstandens evner, og som knytter seg til bildene «å fly» og «vinger».

Det å kunne «fly» betyr forstand, innsikt i hemmelige ting eller i metafysiske sannheter. «Forstanden (*manas*) er den raskeste av alle fugler,» sier *Rig Veda* VI 9:5. Og *Pañcavimça Brahmana* VI 1:13 legger til: «Den som forstår, har vinger.» Om man betrakter «flygning» og alle lignende symboler som en helhet, så åpenbarer det seg med én gang hva de betyr: De viser alle til et brudd som har funnet sted i forhold til dagliglivets erfaringsunivers. Dette bruddets doble mening er åpenbar: Det er på samme gang den *transcendens* og den *frihet* som oppnås ved å «fly».

Dette er en betydningsfull observasjon. Den beviser at frihetens røtter må søkes i psykens dyp, og ikke i forhold som er skapt gjennom bestemte historiske begivenheter. Sagt på en annen måte: Trangen til absolutt frihet er en av menneskets essensielle lengsler, uansett kulturstadium eller sosial organisasjonsform. Det brudd mellom ulike virkelighetsplan som kan foretas ved å «fly», innebærer på den annen side også en transcendensakt. Det er ikke uten betydning at man alt hos de «primitive» møter trangen til å gå ut over, til å «heve seg» over, menneskets betingelser, til å forvandle dem ved hjelp av intens «åndeliggjøring». For alle de myter og symboler som dreier seg om «magisk flygning», kan tolkes som uttrykk for lengselen etter å se menneskekroppen oppføre seg som «ånd», etter å forvandle menneskets kroppslige eksistensform til en eksistensform som ånd.³

Når vi sier at symbolene er i stand til å avdekke strukturer i virkeligheten som senere, og i visse kulturer, er blitt uttrykt gjennom begreper, så er det ikke vår hensikt å hevde at symboler kan oversettes til begreper. Symbolenes vesen og funksjon er annerledes. Symbolene bevarer fremdeles kontakten med livets dype kilder; de uttrykker, kan man si, den «levde» åndelighet. Det er grunnen til at

symbolene har en form for numinøs aura: De åpenbarer at åndens uttrykksformer er på samme tid manifestasjoner av livet, og at de derfor involverer menneskets eksistens på en direkte måte. Symbolet avdekker ikke bare en struktur i virkeligheten eller endog en dimensjon av eksistensen, det tilfører på samme tid også menneskets eksistens en mening. Derfor er det at endog slike symboler som handler om den ytterste virkelighet samtidig også fremstår som eksistensielle åpenbaringer for mennesket som kan avlese deres budskap. Her kan man måle hele den avstand som atskiller det begrepsmessige språk fra symbolenes språk. Ikke bare fordi det begrepsmessige språk iblant støter mot betraktelige problemer når det bestreber seg på å gripe den ytterste virkelighets motsigelsesfylte aspekter, men også fordi det er ute av stand til å formidle den eksistensielle mening som ledsager avdekkingen av virkelighetens dype strukturer.

Det er velkjent hvilke forgjeves forsøk ulike teologier og metafysikker, østlige så vel som vestlige, har gjort for ved hjelp av begreper å uttrykke *coincidentia oppositorum*, det vil si den eksistensform som kjennetegner den ytterste virkelighet, det absolutte, eller det guddommelige. Men denne eksistensformen uttrykkes ganske lett ved hjelp av religiøse bilder og symboler. For eksempel kombinasjonen av slangen (symbol på det ktoniske mørke og på det ikke-manifeste) og ørnen (symbol på sollyset og det manifeste), eller det kinesiske *yang-yin*-diagrammet, eller den paradoksale sameksistens i den samme guddom av motsatte og motstridende prinsipper. I det vediske India er solen, prototypen på gudene, samtidig også «slange»;⁴ Agni, ildens gud, er på samme tid «presten Asura» (*Rig Veda* VII 30:3), det vil si essensielt en «demon».⁵

Likeledes må man heller ikke tape av syne et kjennetegn som er særegent for symbolet: dets *multivalens*, det vil si den flerfoldighet av betydninger det uttrykker på én og samme tid. Det er derfor

det stundom er så vanskelig å forklare et symbol, å uttømme dets meningsinnhold. Det refererer til flere ulike kontekster og har gyldighet på mer enn ett område. Om man trekker ut én av disse betydningene og erklærer den alene for å være «grunnleggende», den «primære» eller den «opprinnelige», risikerer man å ikke gripe symbolets sanne budskap. Hva et symbol prøver å vise oss, er nettopp en samhörighet som finnes mellom virkelighetens ulike nivåer, og denne type samhörighet er vanskelig tilgjengelig for oss på rasjonelt vis. Å fortolke symboler ved hjelp av en reduktiv metode, det vil si ved å redusere alle dets mulige betydninger til én eneste som erklæres som «grunnleggende», forekommer oss å være malplassert. For symbolets kognitive funksjon er nettopp den å avdekke for oss et perspektiv der tilsynelatende ulike ting og adskilte virksomheter viser seg å ha det samme betydningsinnhold og å henge sammen. Sanskrit-termen *linga* (ordrett «fallos»), som er så viktig i hinduismen, og som er beslektet med termen *langula* («plog»), stammer fra en austro-asiatisk rot *lak*, som betegner på samme tid en spade og det mannlige forplantningsorgan.⁶ Men fordi om spaden kalles fallos, og såing tenkes som homologt med seksualakten, så følger det ikke at den «primitive» jordbruker er uvitende om hvilken særskilt funksjon hans arbeid har, eller om den konkrete og umiddelbare nytte hans redskap tjener. Symbolikken *tilføyer* en ytterligere betydning til en gjenstand eller en handling, uten dermed å ta bort noe av disses egne og umiddelbare betydninger. Når en gjenstand eller en handling forbindes med symbolikk, gjøres de derved «åpne». Den symbolske tenkning tilfører den umiddelbare virkelighet en «aura», men uten å gjøre denne i seg selv mindre eller frata den noe av dens verdi. I den symbolske tenkningens perspektiv er universet ikke lukket, ingen gjenstand er avsondret i sin egen måte å være på. Alt henger sammen i et tett system av korrespondanser og likheter.

Et symbols struktur

Man vil nå forstå hvorfor vi må nærme oss mørkets symbolikk på alle områder samtidig hvor den opptrer: Vi vil bli i stand til å gripe hva den betyr bare i den grad vi tar i betraktning alle dens kontekster på én og samme tid. Det første området er kosmologisk: Mørket symboliserer den kosmiske natt, den udiffereensierte totalitet, det potensielle, det ennå urealiserte. Fra én synsvinkel sett er mørket homologt med kaos, for der kan ingen form skjernes, ingen struktur fremtrer. Det er det ennå uformedes modalitet. Mørket symboliserer på samme tid det som finnes både *før* formene manifesterer seg og *etter* at de er forsvunnet, når formene igjen er reintegrert i urmassen. Mørkets kosmologiske symbolikk er derfor beslektet med vannets symbolikk. Også vannet uttrykker det udiffereensierte, det ennå uformede, det ikke-manifesterte.⁷ Manifestasjonsakten symboliseres av at noe stiger opp fra vannet; skapelsens urbilde er øya eller lotusen som kommer til syne fra bølgene. I asiatisk, oseanisk og indiansk ikonografi blir overgangen fra mørke til lys, fra det ikke-manifesterte til kosmogonien, symbolisert ved hjelp av masker av typen *t'ao t'ieh*: Fra munnen på et uhyre som symboliserer mørket, kommer det ut et soltegn, lysets symbol, eller et barn – den mytiske stamfar som symboliserer at en «menneskehet» oppstår, eller at en ny historie begynner.⁸

I dette siste eksemplet ser vi at den kosmogoniske betydningsvaløren i mørkets symbolikk går ut over sitt referanseplan og strekker seg over til et nabo område: En «form» som trer ut av mørket kan bety ikke bare en verden som kommer til syne, men også en «menneskehet» som oppstår (en rase, et folk). I begge tilfeller dreier det seg om en «form» som trer fram fra det ikke-manifesterte. Men den nære forbindelsen mellom mørkets symboler (et underjordisk uhyre, en tiger osv.) og lysets (solen, en fasan osv.) viser oss at mørket

ikke utelukkende oppfattes negativt (ikke-væren), men også positivt: Det er summen av muligheter, av «frø». Det førkosmogoniske kaos er ikke ikke-væren, men helheten, alle former i forening.

Dette blir enda klarere om vi studerer den andre konteksten for mørkets symbolikk: initiasjonen. I de fleste tradisjonelle samfunn innebærer som kjent pubertetsinitiasjonene essensielt en seremoni der kandidaten symbolsk dør og gjenoppstår. «Døden» symboliseres av pinsler og initiasjonsbeskjæringer, eller av en rituell begravelse. Det forekommer også at man spiller å ha glemt den «uopplyste» tilstand man var i før initiasjonen, har glemt sitt morsmål osv. Men døden symboliseres også av at kandidaten må gå i isolasjon ute i bushen eller i en ensom hytte, det vil si at han støtes ut i mørket.⁹ Skogen, jungelen, mørket symboliserer det hinsidige, underverdenen. I denne konteksten betyr mørket både døden (= underverdenen) og den kosmiske natt, tilbakevendingen til en eksistens som er potensiell og førkosmogonisk. Men det å bli innelukket i initiasjonshytten er også det samme som å vende tilbake til fosterstadiet, for hytten symboliserer morslivet.¹⁰ Neofyttens «død» betyr på samme tid en *regressus ad uterum* og en tilbakevending til det førkosmogoniske stadium.

I mange tilfeller forestiller initiasjonshytten der kandidatene stenges inne, kroppen eller den åpne kjeften på et vannuhyre – en krokodille for eksempel, eller en slange.¹¹ I visse deler av Ceram kalles den åpningen som initiasjonskandidatene må presse seg gjennom, nettopp «slangekjeften». Å være innestengt i buret er det samme som å oppdage at man er fanget i uhyrets mage. På Ny-Guinea bygger man et særskilt bur når guttene skal omskjæres. Det har samme form som uhyret Barlun (som sluker initiasjonskandidatene, sier man), og er således utstyrt med en «mage» og en «hale».¹² Når neofytten stiger inn i hytten, er det det samme som at han trenger inn i uhyrets mage. Initiasjonshyttene hos Kai- og

Jabim-folket har to innganger. Den første – som forestiller uhyrets kjeft – er ganske stor; den andre er langt mindre og symboliserer halen.¹³

En tilsvarende rite er at man stiger inn i en modell som forestiller et vannuhyre (krokodille, hval, en stor fisk). Således bygger for eksempel papuanerne på Ny-Guinea i raffiabast en modell av et uhyre som de kaller *kaiemunu*, og når en gutt skal initieres, føres han inn i magen på uhyret. Men i våre dager har forståelsen av dette som en initiasjon gått tapt, for novisen går inn i *kaiemunu*ens indre mens hans far ennå er i ferd med å gjøre den ferdig.¹⁴

Initiasjon innebærer «å bli født på nytt». Den gjenskaper derfor, på symbolsk vis, en *regressus ad uterum*. Men det som her er embryologiens modell og forbilde – i likhet, for øvrig, med det som gjelder for all «skapervirksomhet», hver gang noe skal «utrettes»¹⁵ – er kosmogonien. Å trenge inn i uhyrets mage er samtidig ensbetydende med å vende tilbake til det udefinerte som var i begynnelsen, til den kosmiske natt, mens det å komme ut igjen fra uhyret innebærer en kosmogoni: det er overgangen fra «kaos» til «det skapte». Den initiativiske død har denne tilbakevending til kaos som sitt forbilde, og gjenskaper den, for å gjøre en gjentakelse av kosmogonien mulig, det vil si for å legge til rette for en gjenfødelse. Tilbakevendingen til kaos utspiller seg iblant helt bokstavelig; det er tilfelle, for eksempel, når det gjelder initiasjonssykdommene som vordende sjamaner gjennomgår, og som mange ganger er blitt oppfattet som virkelig vanvidd. Her står vi overfor en total krise, som iblant kan føre til en oppløsning av selve personligheten.¹⁶ Innenfor horisonten av den arkaiske spiritualitet blir det «sjelelige kaos» bestemt som en kopi av det førkosmogoniske kaos, den formløse og ubeskrivelige tilstand som går forut for enhver kosmogoni. Men vi vet at for de arkaiske og tradisjonsbundne kulturer er en symbolsk tilbakevending til kaos uomgjengelig nødvendig hver gang det skal skapes noe nytt, uan-

sett hvilket plan det skjer på. Hver ny begynnelse eller hver ny høst foregås av en kollektiv orgie som symboliserer en tilbakevending til den «førkosmiske natt», den totale «forvirring». Hvert nyttår bringer med seg en rekke seremonier som innebærer at urkaoset og kosmogonien inntreffer på nytt.¹⁷ Samme symbolikk er det som kan avleses i de vordende sjamanenes «vanvidd», i det «sjelelige kaos», i det Mørke de har forvillet seg inn i: Det er tegn som hentyder til at det profane menneske holder på å gå i «oppløsning», og at en ny personlighet er i ferd med å bli født.

Maui, Väinämöinen, Ilmarinen

Fra én synsvinkel sett kan man sidestille de vordende sjamanenes «vanvidd» under initiasjonen med den oppløsning av den gamle personlighet som følger av at man trenger inn i magen på et uhyre eller stiger ned til Underverdenen. I alle disse sammenhengene har vi å gjøre med en fullstendig neddykking i Mørket. Hver initiasjonsopplevelse av denne typen fører bestandig til at noe *skapes*, at det grunnlegges en «verden» eller en ny væremåte. En polynesisk myte illustrerer på en beundringsverdig måte akkurat dette. Maui, den store maori-helten, vender ved slutten av et begivenhetsrikt liv tilbake til hjemlandet, hjem til sin bestemor Hine-nui-te-po, Nattens store frue. Hun sover, og Maui kaster fort av seg klærne og trenger inn i kjempekvinnens kropp. Han går gjennom henne uten vanskeligheter, men da han nesten er kommet ut igjen, med halve kroppen fremdeles i kjempens munn, bryter fuglene som har ledsaget ham, ut i latter. Nattens store frue våkner brått, biter tennene sammen og kutter helten i to. Slik dør han. Dette er grunnen, sier maoriene, til at mennesket er dødelig. Hadde Maui kommet uskadd ut igjen fra bestemorens kropp, ville menneskene blitt udødelige.¹⁸

Maui's bestemor er Terra Mater. Å trenge inn i hennes mage

er det samme som å stige ned i de underjordiske dyp, det vil si til Underverdenen. Det dreier seg altså om en *descensus ad inferos*, slik den er belagt for eksempel i fororientens og middelhavsverdenens myter og legender. Men i denne myten finner vi at initiasjonsmotivet der man stiger inn i kroppen til en kjempe eller et uhyre har fått en ny dimensjon. Det dreier seg ikke lenger om død fulgt av gjenoppstandelse – et felles tema for alle initiasjonsriter – men om å søke etter udødelighet. Denne gangen dreier det seg med andre ord om å konfrontere døden uten å dø, om å stige ned i Nattens og de dødes rike og komme tilbake *levende* – slik sjamanene fortsatt gjør det i våre dager når de er i transe. Men mens sjamanen trenger inn i dødsriket bare *i ånden*, gir Maui seg i kast med en nedstigning i fysisk forstand. Dette er den velkjente forskjell mellom sjamanens ekstase og heltens eventyr, som oppleves i kjøtt og blod.

Den samme forskjell møter vi i de nordlige og arktiske deler av Eurasia, hvor den religiøse erfaring domineres av sjamanismen. Ifølge visse versjoner av Kalevala, for eksempel, tar helten Väinämöinen fatt på en reise til de dødes land. Datteren til Tuoni, herren over det hinsidige, sluker ham, men etter å være kommet inn i magen på kjempen, bygger Väinämöinen en båt og ror kraftig «fra den ene enden av innvollene til den andre», som teksten uttrykker det. Til sist blir kjempen tvunget til å spy ham ut i havet.¹⁹

Når de samiske sjamanene har sine transer, tenkes de å trenge inn i det indre av en stor fisk eller en hval. En legende forteller at etter at han hadde sovet i tre år, ble en sjaman vekket av sin sønn med disse ordene: «Far, våkn opp, og kom tilbake fra fiskens indre, kom ut av innvollenes tredje munning!»²⁰ I det tilfellet dreier det seg om en ekstatisk reise, med andre ord foretatt i ånden, inn i magen på et sjøuhyre. Hvorfor sjamanen tilbrakte tre år i «innvollenes tredje munning», skal vi straks prøve å forstå. Før vi kommer så langt, skal vi ta fram noen andre initiasjonsopplevelser av samme type.

Ifølge finske tradisjoner igjen, gjorde smeden Ilmarinen kur til en pike. Som betingelse for å gifte seg med ham, krever hun at han «spaserer mellom tennene til den gamle trollkvinnen Hiisi». Ilmarinen drar ut for å finne trollkvinnen, og når han kommer nær henne, sluker hun ham. Så ber hun ham gå ut igjen gjennom munnen, men Ilmarinen nekter. «Jeg skal lage meg min egen dør!» svarer han, og med smedverktøyene som han har laget seg på magisk vis, gjør han hull i den gamle kvinnens mage og kommer ut gjennom det. Ifølge en annen versjon stilte piken som betingelse at Ilmarinen skulle fange en stor fisk. Men fisken sluker ham, og inne i magen setter Ilmarinen seg til motverge med så mye styr at fisken kaster ham opp igjen.²¹

Av denne myten finnes det mangfoldige versjoner. Lukian fra Samosata forteller i sine «Sanne beretninger» om et sjøuhyre som slukte et helt skip med mannskap. Mennene tente en stor ild, som tok livet av uhyret. For å komme seg ut, åpnet de kjeften med staker. En lignende historie er spredt i Polynesia. Båten til helten Nganaoa ble slukt av en slags hval, men helten tok masten og satte den opp i munnen på uhyret for å holde den åpen. Så gikk han ned i magen til uhyret og fant der sine egne foreldre, som stadig var i live. Nganaoa tente en ild, drepte hvalen og kom seg ut gjennom kjeften. Dette folkløremotivet er svært utbredt i Oseania.²²

Legg merke til at sjøuhyrets rolle er ambivalent. Det er ingen tvil om at fisken som slukte Jona og de andre mytiske helteskikkelsene, symboliserer døden. Magen forestiller Underverdenen. I middelalderens visjonslitteratur blir dødsriket ofte fremstilt i form av et enormt sjøuhyre, som kanskje har den bibelske Leviatan som sin prototyp. Å bli slukt er således det samme som å dø, å stige ned til Underverdenen – det samme som kommer så tydelig til uttrykk i de primitive initiasjonsritene. Men på den annen side betyr det å komme inn i uhyrets mage også en tilbakevending til en ennå

uformet fostertilstand. Vi har allerede bemerket at det mørke som hersker i uhyrets indre, tilsvarende den kosmiske natt, det kaos som fantes før skapelsen. Vi står med andre ord overfor en dobbel symbolikk: den som viser til Døden, det vil si til en slutt på tilværelsen i tiden, til tidens ende – og den som antyder en tilbakevending til den spirende tilstand som går forut for enhver form og også for enhver tilværelse i tiden. På det kosmologiske plan henviser denne doble symbolikk til sammenfallet av Urtid og Endetid.

«Mørke», «vanvidd», «visdom»

Vi minner om at da Maui trengte inn i kroppen til sin bestemor, var det fordi han søkte udødelighet. Det er ensbetydende med å si at Maui trodde han kunne grunnlegge, gjennom denne initiatoriske bedrift, en ny tilstand for mennesket, lik den gudene har. Vi minner likeledes om legenden om den samiske sjamanen som i ånden hadde tilbrakt tre år i det indre av en kjempefisk. Hvorfor hadde han gitt seg i kast med et slikt eventyr? En gammel finsk myte, som igjen handler om Väinämöinen, gir oss kanskje svaret. Med magiske midler – nærmere bestemt ved å synge – skaper Väinämöinen en båt. Men han greier ikke å gjøre den ferdig, for han mangler tre ord. For å lære disse ordene går han til den berømte trollmannen Antero, en kjempe som hadde tilbrakt tre år i ubevegelig tilstand, på samme måte som en sjaman i transe, slik at det hadde grodd opp et tre fra skulderen hans og fuglene hadde bygget rede i skjegget. Väinämöinen faller inn i kjempens munn og slukes umiddelbart. Men nede i magen til Antero gjør han seg en kledning av jern og truer trollmannen med at han vil bli værende der helt til han gir ham de tre ordene han trenger for å bygge ferdig båten.²³

I dette tilfellet har vi å gjøre med et initiasjonsprosjekt som blir utført for å oppnå hemmelig kunnskap. Man går ned i magen til en

kjempe eller et uhyre for å lære *kunnskap, visdom*. Dette er grunnen til at den samiske sjamanen blir værende tre år i fiskens mage: Det er for å lære naturens hemmeligheter, for å løse livets gåte og for å lære fremtiden å kjenne. Men dersom det er slik at det å trenge inn i magen til et uhyre er det samme som å stige ned til Underverdenen, til Mørket og de døde, og dersom dette også symboliserer en tilbakevending til den kosmiske natt så vel som til «vanviddets» mørke der all personlighet blir oppløst, og om vi så tar i betraktning alle disse sammenstillingene og samsvarene som finnes mellom død, kosmisk natt, kaos, «vanvidd» og tilbakevending til fostertilstanden – da vil vi forstå hvorfor Mørket også symboliserer visdom, hvorfor den som skal bli sjaman først må lære «vanviddet» å kjenne og hvorfor skaperkraft alltid står i sammenheng med et visst «vanvidd» eller med en «orgie» som er nær forbundet med dødens og Mørkets symbolikk. Det er i løpet av den tiden de er isolert – det vil si mens de tenkes å være oppslukt i uhyrets mage eller å befinne seg i Underverdenens mørke – at neofyttene læres opp i stammens religiøse tradisjoner. Den hellige kunnskap er tilgjengelig bare gjennom og som et resultat av den åndelige gjenfødelsesprosess som fullbyrdes i initiasjonens død og oppstandelse.

Om å «avkode» et symbol

De mange betydningsvalørene som rommes i mørkets symbolikk, kan ordnes i følgende kategorier:

1. Det kosmologiske plan: Den kosmiske natt, det som ennå er uformet, helheten, formene som går over i hverandre, kaos.
2. Det antropokosmiske plan: Det hinsidige, Underverdenen, men også Morslivet og *regressus ad uterum*; de dødes verden, men også potensialitet og spirende frø.
3. Det antropologiske plan: Døden, men også initiasjon: rituell

død fulgt av mystisk gjenfødelse; det «kaos» som sjamanlærlingen «oppløses» i, det initiativiske «vanvidd»; Underverdenen der Helden stiger ned for å oppnå en ny tilstand (evig ungdom, udødelighet).

Man vil se at disse valørene henger sammen. Hver av dem impliserer på en eller annen måte alle de andre, og betraktet som en helhet danner de en struktur. Den mening som ligger i mørkets symbolikk, blir forståelig bare i den grad det lykkes å gripe strukturen som en enhet. Stanser man opp ved bare én betydning, slik den fremtrer på bare ett nivå, kan man ikke si at man har «avkodet» symbolikken. Tolker man mørkets symbolikk ved å holde seg bare til dens embryologiske eller kosmologiske valører, blir den betydning man trekker ut ufullstendig, og dermed unøyaktig. For symbolets funksjon er nettopp det å «åpne» på én og samme gang et mangfold av gjensidig komplementære perspektiver på verden og tilværelsen. Mørkets symbolikk åpenbarer fra første stund en sammenheng mellom værensformer som vanskelig lar seg forene i et begrepsmessig perspektiv: natt, kaos (kosmogonisk eller psykologisk), død (faktisk eller rituell), fostertilstand (virkelig eller initiativisk).

Betraktet i sin helhet åpenbarer de kosmologiske og initiativiske valører som ligger i mørkets symbolikk (for eksempel solen som kommer ut av natten, *regressus ad uterum* i uhyrets mage, Maui som trenger inn i sin bestemors kropp, osv.), en mening som ikke var *evident* på noe av de enkelte plan isolert sett, nemlig mørkets positive, «forløsende» betydning. Uttrykt på en annen måte, så forstår man nå ikke bare hvordan mørket går forut for det som har form og med jevne mellomrom oppsluker det igjen, at «væren» oppstår og vender tilbake til «ikke-væren», at døden går forut for livet og seirer over det – men også at denne tilbakevending til mørket er noe godt, og ikke bare det, at det i visse tilfeller (initiasjon, grunnleggelse av en ny værensform) endog er noe uunnværlig. Mørket

symboliserer i siste hånd den altomfattende urgrunn, helheten som var i opphavet, den paradoksale foreningen av væren og ikke-væren, og dermed den totale sum av muligheter. En midlertidig tilbakevending til Mørket er det samme som å dykke ned i en utømmelig kilde hvor alle værensformer befinner seg allerede *in potentia*. Studerer man de indiske initiasjonsritene av typen *regressus ad uterum*, forstår man at ett av deres mål var at tilværelsen skulle *begynne på nytt* på et høyere nivå, og fremfor alt *med summen av alle muligheter ubeskåret*, det vil si som om den tid som var svunnet mellom fødselen og initiasjonsøyeblikket ikke lenger eksisterte, som om den var opphevet.²⁴ Det vi finner i mørkets symbolikk, er til syvende og sist en underliggende idé om tidløshet, om «evighet», om at tilblielsen settes ut av spill. Tiden begynner med at formene trer fram, altså med Lyset. Med månens rytme og solens gang blir tiden målt. Tilbakevendingen til Mørket innebærer derfor at man dykker ned i det som ennå ikke har fått form, og får kontakt med det som ennå ikke er brukt av Tiden.

Symbolenes funksjon

Denne korte analysen gjør det mulig for oss bedre å forstå den funksjon symbolet spiller i åndens virksomhet. Symbolet oversetter en menneskelig tilstand til et kosmologisk språk og vice versa; mer presist avdekker det en sammenheng som finnes mellom strukturene i den menneskelige eksistens og de kosmiske strukturer. Det betyr at det primitive menneske ikke kjenner seg «isolert» i kosmos, at det er «åpent» mot en Verden som det ved hjelp av symbolene kjenner seg «hjemme» i. Motsatt gjør symbolenes kosmologiske betydning det også mulig for mennesket å tre ut av en rent subjektiv tilstand og å erkjenne sine personlige erfaringer som noe objektivt. Det dreier seg ganske visst ikke om reflekterte tanker, men om intuisjoner, om

umiddelbare grep om virkeligheten. Novisen som er sperret inne i initiasjonshytten, befinner seg på én og samme tid i magen på et uhyre og i mors liv, han er på én og samme tid «død» og «i ferd med å bli født» (et foster), men han «føler» dessuten også at hans personlige situasjon er den samme som verdens tilstand i den kosmiske natt, da verden var et foster som ennå ikke var født. Det betyr at han tilegner seg sine egne erfaringer som noe objektivt, fordi han kjenner dem igjen i noe utenfor ham selv og kan identifisere dem i kosmos' eget liv.

En viktig konsekvens følger av dette kosmologiske betydningsaspektet i symbolene: Den som forstår et symbol, ikke bare «åpner» seg mot den objektive verden, men er på samme tid i stand til å tre ut av sin individuelle situasjon og å tilegne seg en forståelse av det universelle. Neofyten som er isolert i initiasjonshytten, han som betrakter en *t'ao-t'ieh*-maske og forstår hva den betyr, eller han som lytter til myten om Maui eller en fortelling om Jona, oppfatter intuitivt den felles struktur som forbinder hans egen individuelle «natt-tilværelse» med alle de andre. Som vi alt har sagt, tilfører symbolet en konkret gjenstand en «aura» ved å avdekke dimensjoner ved den som ikke er gitt i den umiddelbare erfaring. På samme måte tilfører symbolet en konkret situasjon en «aura» ved at det åpenbarer den som forbilledlig, det vil si uendelig gjentagbar i et mangfold av ulike kontekster. Å «leve» et symbol og å kunne avkode dets budskap rett, er derfor det samme som å tilegne seg noe universelt. Det å forvandle en individuell erfaring ved hjelp av symboler, er det samme som å åpne den mot ånden. (Det er lett å forstå hvorfor denne funksjonen i symbolet er så viktig i psykoterapeutiske teknikker: Et bilde som oppleves på flere plan samtidig – og fremfor alt på det kosmologiske plan – har kraft til å «vekke» pasienten til åndens liv.)

Men her er det enda mer å si: Fordi verden er det guddommelige

skaperverk fremfor noe, er det å få seg åpenbart et symbols kosmologiske betydningsaspekter (det vil si å oppdage de kosmologiske valører som ligger i den levde erfaringen av et symbol), det samme som å få del i – om enn på en indirekte måte – det hellige. Ved å få seg åpenbart den kosmiske sammenheng et symbol står i, kommer mennesket nær skapelsens mysterium. Fordi verden er et guddommelig verk, blir enhver forståelse som angår dens dype strukturer ledsaget av en religiøs erfaring. Den blir et møte med dette irreduisible og mysteriøse faktum: Verden er blitt til ved et inngrep gjort av en Skikkelse som står over menneskene.

Her avslutter vi disse generelle bemerkningene inspirert av mørkets symbolikk. En adekvat drøfting ville krevd en hel bok. Men det er ennå ett poeng vi trenger å fremheve. Den sammenhengen som finnes mellom de forskjellige betydningsaspektene i et symbol, og homologien mellom dets ulike kontekster, må ikke forstås som en monoton gjentakelse av ett og samme budskap på forskjellige plan. Det forhold at mørkets symbolikk styrer forestillingene om fødsel, pubertetsriter, døden og mystiske (sjamanistiske) eller heroiske initiasjoner, betyr ikke at det ikke finnes forskjeller mellom disse ulike erfaringsplan. Det man får tilgang til gjennom en initiasjon, var ikke tilgjengelig gjennom den fysiske fødsel. Initiasjonen innebærer riktignok en ny fødsel, men det dreier seg om en *mystisk gjenfødsel* av åndelig karakter, om tilgang til en annen eksistensform (sekssuell modenhet, deltakelse i det hellige og i kulturen, kort sagt en «åpning» mot det åndelige). Hver av symbolets kontekster åpenbarer *noe mer*, noe som bare var potensielt og antydningssvis til stede i de andre kontekstene. Mørket inne i initiasjonshytten er *ingen nøyaktig kopi* av mørket i fostertilstanden; til forskjell fra fosteret tar neofytten, symbolsk forvandlet til et foster, på seg denne rituelle situasjon med det formål å oppnå en ny væremåte som står over den rent biologiske tilværelse. Kort sagt: Det å avdekke et symbols

struktur ved hjelp av mange ulike kontekster, betyr ikke at symbolets betydningsaspekter blandes sammen, og heller ikke at det reduseres til én enkelt betydning.

(1960)

Mefistofeles og det androgyne, eller helhetens mysterium

Mefistofeles' «sympati»

FOR OMLAG TJUE år siden kom jeg ved en tilfældighet til å lese på nytt *Fausts* «Prolog i himmelen» etter å ha lest på nytt Balzacs *Séraphita*. Da mente jeg å se et slags samsvar mellom de to verkene som jeg var ute av stand til å definere nærmere. Det som på samme tid både fascinerte og uroet meg i «prologen i himmelen», var den toleranse, og til og med sympati, som Gud der viser overfor Mefistofeles. «Von allen Geistern,» sier Gud,

Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.
Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
Er liebt sich bald die Unbedingte Ruh;
Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und winkt und muss als Teufel schaffen.
(Av alle ånder som fornekter meg,
er denne skjelmen den jeg laster minst.
Lett slappes mannen i sin virksomhet;
lett faller han i dvale og blir lat,
og derfor gir jeg ham en kamerat
som djevelsk egger til aktivitet.¹⁾

Sympatien er dessuten gjensidig. Når Himmelen lukker seg og erkeenglene forsvinner, står Mefistofeles igjen tilbake, og vedgår at også han fra tid til annen gjerne møter Den Gamle: «Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern ...»

I Goethes *Faust* er som kjent intet ord brukt tilfeldig. Det virket derfor på meg som om gjentakelsen av adjektivet «gern», først uttalt av Gud og så igjen av Mefistofeles, måtte ha en viss betydning. Paradoksalt nok fantes det en uventet «sympati» mellom Gud og Fornektelsens Ånd.

Om man ser den i sammenheng med Goethes verker som helhet, blir denne «sympati» naturligvis begripelig. Mefistofeles stimulerer menneskelig virketrang. For Goethe er både ondskapen og feiltakelsen produktive. «Kun gjennom feilslag styrker du din ånd,» sier Mefistofeles til Homunculus (v. 7847). «Det er motsigelsen som gjør oss produktive,» skrev Goethe til Eckermann den 28. mars 1827. Og i en av sine *Maksimer* (nr. 85) bemerket han: «Undertiden forstår vi at en feiltakelse har evnen til å bevege oss og til å drive oss til handling på nøyaktig samme måte som en sannhet.» Eller enda klarere: «Naturen bryr seg ikke om feiltakelser. Den heler dem selv, og spør ikke hva det alt sammen kan føre til.»

Slik Goethe har tenkt det, er Mefistofeles ånden som fornekter, som protesterer, og som fremfor alt stanser livspulsen og hindrer at ting blir gjort. Mefistofeles' virksomhet er ikke rettet mot Gud, men mot Livet. Mefistofeles er «alle hindringers far» («der Vater ... aller Hindernisse», *Faust* v. 6209). Det Mefistofeles ber Faust om, er å *stanse opp*. «Verweile doch!» er formelen som uttrykker kvintessensen av det mefistofeliske. Mefistofeles vet at i det øyeblikk Faust stanser opp, vil han ha tapt sin sjel. Det å stanse opp innebærer imidlertid ikke en fornektelse av Skaperen, men av Livet. I stedet for bevegelse og liv prøver han å tvinge fram hvile, ubevegelighet, død. For det som slutter å forandre og forvandle seg, råtner og går

til grunne. Denne «døden i Livet» kommer til uttrykk som åndelig goldhet; den er, til syvende og sist, fortapelsen. Den som har latt Livets røtter i sitt dypeste indre svinne hen, faller i Fornektelsens Ånds makt. Forbrytelsen mot Livet, lar Goethe oss forstå, er en forbrytelse mot frelsen.

Men, som det så ofte har vært bemerket, til tross for at Mefistofeles med alle midler motsetter seg det pulserende liv, stimulerer han livet. Han bekjemper det gode, men ender opp med å gjøre det gode. Denne onde ånd som fornekte livet, er ikke desto mindre en Guds medhjelper. Derfor er det at Gud, i sitt guddommelige forsyn, villig gjør ham til menneskets følgesvenn.

Det ville være lett å sitere flere vers som viser at for Goethe er feiltakelsen og det onde nødvendige, ikke bare for menneskets eksistens, men også for kosmos – for det som Goethe kaller det «allene». Kildene til denne immanens-metafysikken er naturligvis velkjente: Giordano Bruno, Jakob Böhme, Swedenborg. Men for meg var det ikke kildestudier som fortonte seg som den mest nærliggende metode for å nå fram til en bedre forståelse av den «sympati» som forelå mellom Skaperen og Mefistofeles. Dessuten hadde jeg ikke til hensikt å gi meg i kast med en fortolkning av *Faust*, ei heller å bidra til Goethes tenknings utviklingshistorie. Jeg hadde ingen kompetanse i denne type forskning. Det som interesserte meg var å sette dette «mysterium» som var antydnet i «prologen i himmelen» i forbindelse med visse tradisjonelle forestillinger hvor man kunne finne analoge «mysterier».

For å bringe orden i mine tanker skrev jeg en liten studie med tittelen «Guddommelig polaritet». Det var da jeg skrev den at jeg forstod hvorfor jeg følte at det var en symmetri mellom «prologen i himmelen» i *Faust* og Balzacs *Séraphîta*. I begge disse verkene dreier det seg om mysterier forbundet med *coincidentia oppositorum* og med helhet. Mysteriet er knapt følbart i «sympatien» som knytter

sammen Gud og Mefistofeles, men det er helt klart gjenkjennelig i den myten om det androgyne som Balzac har lånt fra Swedenborg. Litt senere publiserte jeg en annen studie om androgyni-myter, og i 1942 samlet jeg alle disse tekstene i en liten bok med tittelen *Myten om reintegrasjonen (Mitul Reintegrarii, Bucuresti 1942)*.

Jeg har ikke i dag til hensikt å ta opp på nytt alle de emnene som ble behandlet i dette ungdomsarbeidet. Hva jeg skal gjøre, er bare å presentere et visst antall riter, myter og tradisjonelle teorier som handler om foreningen av motsetninger og om helhetens mysterium, det som Nicholas Cusanus kalte *coincidentia oppositorum*. For Nicholas Cusanus var denne *coincidentia oppositorum* som kjent den minst ufullkomne definisjonen av Gud.² Det er også velkjent at en av Cusanus' inspirasjonskilder var Pseudo-Areopagitten. Som Areopagitten sa, utgjør motsetningenes forening i Gud et mysterium. Men det er ikke disse teologiske og metafysiske spekulasjonene jeg skal drøfte her, så umåtelig interessante de enn er for Vestens filosofihistorie. Det er fremfor alt filosofiens forhistorie, tenkningens førsystematiske fase som etter mitt syn bør tiltrekke seg vår oppmerksomhet i vår tid.

Jeg skal heller ikke dvele ved den betydning begrepet om helhet spiller i C.G. Jungs verk. Det er nok å minne om at uttrykkene *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, motsetningenes forening, *mysterium coniunctionis* osv., ofte brukes av Jung for å betegne helheten i Selvet og mysteriet med Kristi to naturer. Ifølge Jung består individuasjonsprosessen vesentlig i en form for *coincidentia oppositorum*, for Selvet omfatter bevisstheten som helhet så vel som innholdet i det ubevisste. I *Die Psychologie der Übertragung* og i *Mysterium Coniunctionis* kan man finne Jungs mest utførlige fremstilling av sin teori om *coincidentia oppositorum* som det ytterste mål for den psykiske aktivitet som helhet.³

Forhistorien til coincidentia oppositorum

For religionshistorikeren lar begrepet om *coincidentia oppositorum*, eller helhetens mysterium, seg finne i de symboler, teorier og trosforestillinger som angår den ytterste virkelighet, guddommens «grunn», så vel som i de kosmogoniske myter som forklarer skapelsen, i de orgiastiske ritualer som tar sikte på å snu opp ned på menneskets adferd og dets normer, i de mystiske teknikker hvor motsetninger søkes forenet, i mytene om androgyni og androgyniserende riter osv. Generelt kan man si at alle disse myter, riter og trosforestillinger har som mål å minne menneskene om at den ytterste virkelighet, det hellige, det guddommelige, overgår deres egne muligheter og deres rasjonelle forstandsevne, at denne «grunn» kan gripes bare som et mysterium og et paradoks, at guddommens fullkommenhet ikke skal oppfattes som en sum av attributter og fremragende egenskaper, men som en absolutt frihet, hinsides godt og ondt – at det guddommelige, det absolutte og det transcendent skiller seg kvalitativt fra det menneskelige, det relative og det umiddelbare fordi det ikke er å forstå som en bestemt variant blant andre av de tingene som er, og heller ikke består i noe som er der tilfeldig. Kort sagt lærer disse mytene, ritene og teoriene menneskene at den beste vei til å forstå Gud eller den ytterste virkelighet er å gi avkall på, om så bare for noen få øyeblikk, det å tenke og forestille seg det guddommelige ved hjelp av slike ting som tilhører den umiddelbare erfaring, at en slik erfaring bare vil være i stand til å oppfatte fragmenter og spenninger.

Alt dette innebærer ikke at man nødvendigvis er seg bevisst hva man gjør i et ritual eller hva man tenker i en myte. I visse kulturer, i visse historiske øyeblikk og for visse kategorier mennesker er de metafysiske implikasjonene i *coincidentia oppositorum* klart forstått og akseptert. Eksemplene fra India som vi straks skal gi, illustrerer

en slik bevissthet til fullkommenhet. Men det meste av vårt materiale tilhører ikke denne kategorien. De myter og legender som handler om søskenskapet mellom Gud og Satan, for eksempel, eller mellom helgenen og djevlekvinnen, er myter som til tross for at de skriver seg fra lærde kilder, har hatt et enormt gjennomslag i folkelige kretser, noe som beviser at de svarte til et dunkelt behov for å trenge inn i mysteriet med det ondes eksistens eller med ufullkommenheten i Guds skaperverk. Disse myter og legender fremstod så visst ikke som filosofiske eller teologiske problemstillinger for bøndene og gjeterne som lyttet til dem og brakte dem videre. Men man kan heller ikke si at de for dem bare var tidsfordriv eller underholdning. Den religiøse folketro inneholder alltid et belærende element. Hele mennesket involveres når man lytter til slike myter og legender, og enten det skjer bevisst eller ikke, så blir det budskap de formidler til syvende og sist tydet og lært.

Ett eksempel illustrerer på en utmerket måte det vi nettopp har sagt, og fører oss umiddelbart inn i problemets kjerne. Det er den grunnleggende forestillingen i iransk zervanisme om at Ohrmazd og Ahriman begge var utgått av Zervan, den ubegrensede tids gud. Her står vi overfor et ytterste forsøk innenfor iransk teologi på å overkomme dualismen og postulere ett eneste prinsipp som kan forklare verden. Hva man enn mener om zervanismens opphav, så er én sak klar: Denne slags grunnleggende teorier ble tenkt ut og utviklet av hjerner som var skolert i teologi og filosofi.

Viktig er det imidlertid å legge merke til at lignende teorier er å finne i sydøst-europeisk folketro. Det finnes eksempler på rumenske trosforestillinger og ordtak hvor Gud og Satan er brødre.⁴ I dette tilfellet står vi overfor to ulike, men beslektede motiver som er blitt forbundet med hverandre – den gnostiske myten om Kristus og Satan som brødre, og den arkaiske myten om en forbindelse, nesten et søskenskap, mellom Gud og Djevelen. Vi skal straks komme til-

bake til dette siste mytemotivet. Hva den første myten angår, så er den belagt hos bogomilene: Etter hva Euthymius Zigabenus forteller oss, trodde bogomilene at Satanael var Guds førstefødte, mens Kristus var hans andre sønn.⁵ Forestillingen om at Kristus og Satan var brødre, ble også delt av ebjonittene, noe som gir grunnlag for å anta at den kan ha sirkulert i et jødekristent miljø.⁶ Men hos bogomilene kom denne forestillingen sannsynligvis fra iranske kilder, ettersom Ahriman også i zervanittisk tradisjon var oppfattet som den førstefødte.⁷

Men det er ikke problematikken angående opphavet til disse forestillingene om Kristus og Satan som søsken, eller om vennskapet mellom Gud og Djevelen, som skal oppholde oss her. Det som er viktig å understreke, er det faktum at denne slags myter fortsatte å være i omløp i folkelige kretser i Midtøsten og Øst-Europa helt fram til 1800-tallet. Det er et bevis på at disse mytene og legendene fylte et nødvendig behov i folkesjelen. Søskenskapet mellom representantene for det gode og det onde blir også illustrert av en legendesyklus som kretser om kampen mellom en helgen og hans søster, en djevlekvinn som stjeler og dreper barn. I de etiopiske versjonene heter helgenen Susnyos og søsteren Uerzelia. Helgenen bønnfaller Jesus om å gi ham kraft til å myrde sin egen søster. Og Susnyos gjennomborer djevlekvinnen med lansen og dreper henne.⁸ I dette tilfellet dreier det seg om den meget gamle myten om fiendebrødrene, som er blitt omtolket og satt inn i en kristen sammenheng. Det forhold at helgenen og djevlekvinnen er oppfattet som bror og søster, beviser at denne mytiske fabeldannelsen reproducerer, på ulike nivåer og i forskjelligartede kontekster, det arketypiske bildet av det gode og det onde som søsken.

Forbindelsen mellom Gud og Djevel og det kosmogoniske dykk

Motivet om forbindelsen, for ikke å si vennskapet, mellom Gud og Djevelen fremtrer særlig tydelig i en type kosmogonisk myte som er uhyre utbredt,⁹ og som kan sammenfattes slik: I begynnelsen fantes bare vannet, og på vannet vandret Gud og Djevelen. Gud sender Djevelen til havets bunn med ordre om å bringe tilbake litt leire til å skape verden med. Jeg utelater viderverdighetene omkring dette kosmogoniske dykk og hva Djevelens samarbeid i skapelsesverket siden førte til.¹⁰ Det eneste viktige for vårt formål er de sentralasiatiske og sydøsteuropeiske variantene som enten legger vekt på at Gud og Djevelen var søsken eller på at de begge var til fra evighet av, eller også på at Gud var ute av stand til å skape eller å fullføre verden uten Djevelens hjelp.

En russisk myte hevder, for eksempel, at verken Gud eller Djevelen var skapt, men eksisterte side om side fra tidenes begynnelse.¹¹ Ifølge myter belagt hos sydaltaiske folk, hos Abakan-katzinene og mordvinene, er Djevelen derimot skapt av Gud.¹² Men her er det måten han er skapt på som er avslørende: Gud frembringer nemlig Djevelen på en eller annen måte av sin egen substans. Dette er hva mordvinene forteller: Gud var alene på en klippe. «Hadde jeg bare en bror, da kunne jeg skape verden!» sier han – og så spytter han på vannet. Av spyttet oppstår et fjell. Gud kløyver det med sverdet sitt, og ut av fjellet kommer Djevelen (Satan). Så snart han er kommet til syne, foreslår Djevelen at de skal være brødre og sammen skape verden. «Brødre skal vi ikke bli,» svarer Gud, «men partnere.» Og så går de sammen i gang med å skape verden.¹³

I den variant man finner hos sigøyerne i Transylvania, lider Gud av ensomhet. Med høy stemme bekjenner han at han ikke vet hvordan verden skal skapes – heller ikke hvorfor han skulle skape den. Deretter kaster han fra seg staven sin, og av den oppstår da

Djevelen.¹⁴ I en finsk variant betrakter Gud seg selv i vannet, og når han ser speilbildet av sitt eget ansikt, spør han det hvordan han kan skape verden.¹⁵ Men det er fremfor alt bulgarske legender som tildeler Djevelen en sympatisk, og i siste hånd skapende rolle. Ifølge én av disse legendene gikk Gud omkring helt alene. Da ble han var skyggen sin og ropte: «Opp med deg, kamerat!» Satan reiser seg fra Guds skygge og ber ham om å dele universet mellom de to: jorden til seg selv og himmelen til Gud, de levende til Gud og de døde til ham selv. Så undertegner de en pakt om dette.¹⁶ Andre bulgarske legender fremhever det man kunne kalle «Guds dumhet». For etter å ha skapt jorden oppdager Gud at det ikke lenger er plass til vannet, og ute av stand til å forstå hvordan han skal løse dette kosmogoniske problem, sender han krigens engel til Satan for å be om råd.¹⁷

I visse varianter av myten om verdens skapelse (Altaï-Kiži, burjatene, vogulene, sigøyerne i Transylvania) erkjenner Gud selv at han ikke makter å skape verden,¹⁸ og ber Djevelen om hjelp. Dette motivet om Guds kosmogoniske vanmakt henger sammen med et annet tema: Guds uvitenhet om Djevelens opprinnelse. Men denne uvitenheten tolkes ulikt i mytene. I noen tilfeller (Altaï-Kiži, østjakutene, vogulene, Bukovina) tjener det forhold at Gud ikke vet hvor Djevelen kommer fra til ytterligere å understreke hans evneløshet og vanmakt. I andre varianter av den samme myten (mordvinene, sigøyerne, Bukovina, Ukraina)¹⁹ viser Gud fullt ut sin kosmogoniske kraft, men er likevel uvitende om Djevelens opprinnelse. Det er en annen måte å si på at *Gud ikke har noe med det ondes opprinnelse å gjøre*. Han vet ikke hvor Djevelen kommer fra, og er således uten ansvar for det ondes eksistens i verden. Det er kort sagt et desperat forsøk på å *frakjenne Gud ansvaret for at det onde finnes*. Her står vi overfor en moraliserende omtolkning av et eldre mytisk motiv. Det er nøyaktig det samme som når i enkelte ugriske og turko-

mongolske varianter det faktum at Djevelen oppstod fra Guds spytt, ikke lenger betraktes som bevis på at han er mer eller mindre av samme substans som Gud, men tvert imot som et klart bevis på hans underlegenhet.²⁰

Alle disse mytene og legendene fortjener en langt mer gjennomgripende analyse enn hva vi kan gi oss i kast med her.²¹ Det er tilstrekkelig for oss å ha slått fast at innenfor den religiøse folketro har det fortsatt å eksistere en følelse, blant sentralasiatiske og sydøst europeiske befolkningsgrupper som for lengst er blitt islamiserte eller kristne, av at det var nødvendig å gi plass til Djevelen, ikke bare i skapelsen av verden – noe som kunne la seg forstå ut fra behovet for å forklare det ondes opprinnelse – men også i Guds nærhet, som en ledsager født av Guds ønske om å unnslippe sin ensomhet. Det er uviktig i vår sammenheng å avgjøre hvorvidt det her dreier seg om innslag i folketroen som har sitt opphav blant kjettere, eller med andre ord blant intellektuelle. Det viktige er at denne slags myter og legender har vært i omløp i folkelige kretser, og at de endog til en viss grad har vært populære, ettersom man gjenfinner dem i beste velgående etter syv eller åtte århundrer med kirkelige korstog mot kjettere. Kort sagt: Slike myter og legender hører hjemme i den kristne folketro i like stor grad som annet mytestoff som er blitt «renset» for sitt «hedenske» innhold og tatt opp i kristendommen. Det som teller for oss, er at folkesjelen har hatt glede av å forestille seg Skaperens ensomhet og hans kameratskap med Djevelen, samt Djevelens rolle som tjener, som medarbeider, og endog som fremste rådgiver for Gud; og også av å forestille seg at Djevelen hadde et guddommelig opphav – for Guds spytt er i siste hånd ikke desto mindre et guddommelig spytt; og til sist også av å forestille seg en viss «sympati» mellom Gud og Djevelen som ikke er uten likhetspunkter med «sympatien» mellom Skaperen og Mefistofeles.

Enda en gang: Alt dette tilhører folketroen, dette umåtelige reser-
voar av trosforestillinger, myter og usystematiserte tanker som på
samme tid er både arkaiske og moderne, hedenske og kristne. Enda
mer betydningsfullt er det å kunne fastslå at mer eller mindre de
samme motiver har tjent som emner for meditasjon for indisk spi-
ritualitet, for vismenn og mystikere. Men når vi nå vender oss mot
India, forandres scenen fullstendig.

Devaer og asuraer

India har vært besatt av problemet med den ytterste virkelighet, med
Den Ene Væren som skjuler seg bak mangfoldet og ulikhetene. Upa-
nishadene identifiserte denne ytterste virkelighet med Brahman-
atman. Senere forklarte de filosofiske systemene mangfoldet enten
– som Vedanta-skolen – med den kosmiske illusjon, *maya*, eller –
som Samkhya- og Yoga-skolene – med en dynamisk materie i stadig
bevegelse og som forvandlet seg uopphørlig for å anspore mennes-
ket til å søke etter frigjøring. Men enda viktigere for vårt formål er det
førsystematiske stadiet i indisk tenkning. I Vedaene og Brahmana-
tekstene ligger læren om den eneste virkelighet innbakt i myter og
symboler. Den vediske mytologi og religion stiller oss overfor en
situasjon som ved første øyekast er paradoksal. På den ene siden
finnes det der et skille, en motsetning og en kamp mellom devaene
og asuraene, gudene og «demonene», lysets og mørkets makter. En
betydelig del av *Rig Veda* handler om gudehelten Indras seierrike
kamper mot dragen Vritra og asuraene. Men på den andre siden er
det mange myter hvor det fremgår at devaene og asuraene hadde
samme substans og var brødre. Man får inntrykk av at læren i Veda-
ene bestreber seg på å holde fast et dobbelt perspektiv: Om devaer
og asuraer i den umiddelbare virkelighet, i det som fremtrer for våre
øyne, er uforenlige, av ulik natur og dømt til å bekjempe hverandre,

var de likevel av samme substans ved tidenes begynnelse, det vil si før skapelsen, eller før verden fikk sin nåværende skikkelse.²²

Faktisk er de også sønner av Prajapati eller av Tvashti, og altså brødre født av samme far. Adityaene, det vil si sønnene til Aditi, «solene», var fra først av slanger. Etter å ha kastet av seg sine gamle skinn – noe som betyr at de oppnådde udødelighet («de beseiret døden») – ble de guder, devaer (*Pancavimsha Brahmana* xxv 15:4). I Veda-tidens India, som i mange andre tradisjoner, betyr det å kaste av seg hammen det samme som å befri seg fra «det gamle menneske», gjenfinne ungdommen og oppnå en høyere form for tilværelse. Bildet vender tilbake en rekke ganger i Veda-tekstene. Men det overraskende er at denne særegne adferden hos krypdyr oppfattes som noe som tilhører gudene. Når solen stiger opp i morgengryet, heter det i *Shatapatha Brahmana* (II 3, 1 3 og 6), «befrir den seg fra natten ... slik Ahi [slangen] kaster av seg sitt skinn». Det samme gjelder guden Soma, som «lik Ahi kryper ut av sitt gamle skinn».²³ Det å kaste av seg og kripe ut av en dyrehud spiller en viktig rolle i ritualer: Den som gjør dette tenkes å befri seg fra den profane tilstand, fra synder eller fra alderdom. Men guden Soma oppfører seg ikke bare som den mytiske slangen Ahi: *Shatapatha Brahmana* identifiserer ham bokstavelig med Vritra, selve urdragen.²⁴

Denne paradoksale identifikasjon av en gud med urdragen er ikke noe som skjer unntaksvis. Allerede *Rig Veda* kalte Agni «asura-presten» (VII 30:3) og solen «devaenes asura-prest» (VIII 101:12). Med andre ord: *Gudene er, eller var en gang, eller kan bli asuraer, ikke-guder*. Agni, ildens og arnens gud, lysets gud fremfor noen, er av samme substans som slangen Ahi Budhnya, symbolet på det underjordiske mørke og en homologi til Vritra. I *Rig Veda* (I 79:1) kalles Agni en «rasende slange». *Aitareya Brahmana* (III 36) sier at Ahi Budhnya er i usynlig skikkelse (*parokshena*) det samme som Agni Garhapatya er i synlig form (*pratyaksha*). Med andre ord er Slan-

gen ilden i potensiell form, mens mørket er det umanifesterte lys. I *Vajasaneyi Samhita* (v 33) blir Ahi Budhnya og solen (Aja Ekapad) identifisert med hverandre.²⁵

Det er kan hende bildet av ildens tilblivelse som har gitt opphav til spekulasjonene om Agnis slangenatur. Ilden «blir født» av mørket eller av den ugjennomsiktige materie som av jordens livmor, og den kryper som en slange. I *Rig Veda* (IV 1:11–12) blir ilden som tennes – når den blir «født på bakken der den er» – beskrevet som «uten verken føtter eller hode og med sine to ender skjult» (*guhamaṇo anta*), på samme måte som en sammenkveilet slange.²⁶ Den er med andre ord fremstilt som en Ouroboros, bildet på samme tid av motpolenes forening og av urtotaliteten. Akten å skille føttene fra hodet symboliserer i India oppstykkningen av den enhet som var i begynnelsen – altså skapelsen. I kosmogonien overlevert i *Rig Veda* (x 90:14) begynner skapelsen med at hodet skilles fra føttene på kjempen Purusha. Det kan legges til at paradokset med Agnis dobbeltnatur – slange og gud på samme tid – også kommer til uttrykk i ildens religiøse ambivalens. Ilden er, ifølge *Rig Veda* (x 16:9 etc.) på den ene siden en makt som fortærer menneskene, og som man til enhver pris må unngå, og på den andre siden gudenes herold (*duta*) og menneskenes venn (*mitra*) og gjest (*atithi*).

Vritra og Varuna

Guddommens ambivalens er et tema som finnes igjen i hele menneskehetens religionshistorie. Det hellige tiltrekker mennesket og skremmer det på én og samme tid. Gudene åpenbarer seg som samtidig velvillige og fryktelige. I India har gudene ved siden av sin nådige og vennlige form også bestandig en «fryktelig skikkelse» (*krodha murti*). Det er guddommens rasende, truende og fryktinngytende aspekt. Fremfor alt Varuna er en gud som både tiltrekker

og skremmer. Mange Veda-tekster taler om «Varunas snarer»,²⁷ og en av de vanligste bønnene ber om at man må bli «befrikk fra Varuna» (for eksempel *Rig Veda* x 97:16 osv.). Og likevel roper den troende: «Når skal jeg endelig få være med Varuna?» (*Rig Veda* vii 86:2). Også Varuna blir assimilert med slangen Ahi og med dragen Vritra.²⁸ I *Atharva Veda* (xii 3:57) kalles han «giftslange». Navnene Vritra og Varuna har antakelig samme etymologi.²⁹ I tillegg er det endog et visst strukturelt samsvar mellom Vritra og Varuna. Varunas «nattside» har kunnet gjøre ham til en gud for vannet, noe som skaper en forbindelse med Vritra, som «stanser» eller «lenker» vannet.³⁰ Varuna eier et «demonisk» aspekt; han er den fryktinngytende trollmannen som «binder» menneskene på avstand og lammer dem, akkurat slik Vritra stenger – «lenker» – vannet inne i et hulrom i fjellet, og truer med å utslukke livet og styrte universet tilbake i kaos. Og likevel *burde ikke* disse slangeaspektene og disse «demoniske» egenskapene kunne finne plass i Varunas natur, han som er en kosmisk gud og Allhersker, stjernehimmelens gud, han med «de tusen øyne» osv.³¹ Men i likhet med alle de store guder er Varuna en ambivalent gud, og indisk tenkning har strebet etter å tolke denne ambivalensen enten som en guddommelig tohet-enhet, eller som en *coincidentia oppositorum*.

Forsøket i indisk tenkning på å nå fram til en eneste *Urgrunn* for verden, for livet og for ånden, var like fremgangsrikt når det gjelder Vritra, slangeuhyet fremfor noe. Vritra symboliserer mørket, stillstand og ubevegelighet så vel som potensialitet, det formløse og det udiffereensierte – kort sagt kaos. Kampen mellom Indra og Vritra – gudenes erkemotstander – spiller en stor rolle i vedisk mytologi. En slik kamp mellom en drage og en gud eller en helt forbundet med solen, er som kjent et svært utbredt mytisk motiv som kan gjenfinnes i alle fororientens mytologier, i Hellas og hos de gamle germanerne. I form av en kamp mellom slangen – mørkets symbol – og

ørnen, solens fugl, er den utbredt i det sentrale og nordlige Asia, og like til Indonesia.³² Antagonismen mellom dragen og guden kan gis mange fortolkninger. Det er ikke vår hensikt her å studere de mange ulike referanseplan for dette grunnleggende mytemotivet. Det er tilstrekkelig å minne om at i India har Indras seier en kosmologisk betydning. Ved å frigjøre vannet som Vritra hadde stengt inne, frelser Indra universet, det vil si, i mytiske termer, at *han skaper det på nytt*.

Overraskende er det da å oppdage at denne fryktinngytende motstanderen på en eller annen måte er Indras «bror», ettersom han er skapt av hans far, Tvashtri. Ifølge myten hadde nemlig Tvashtri unnlatt å innby sin sønn Indra til et *soma*-offer. Men Indra greide å komme til offeret likevel, og tok *soma*en med makt. Faren ble rasende, kastet det som var tilbake av gudedrikken på ilden og skrek: «Voks og bli Indras fiende!» Av denne *soma*-resten som var helt på ilden, ble Vritra født.³³ Det varte ikke lenge før han hadde slukt gudene Agni og Soma, og de andre gudene ble redde. Tvashtri selv ble så urolig at han gav våpenet sitt, lynet, til Indra så han skulle bli sikker på å vinne seier.

Vi skal ikke gjenfortelle alle kampens ulike faser. Ifølge noen kilder³⁴ ble himmelen og jorden dannet av Vritras kropp – nøyaktig slik Marduk i mesopotamisk mytologi skapte himmelen og jorden av Tiamats oppstykkede kropp. *Shatapatha Brahmana* (1 6:3) gir oss en høyst betydningsfull detalj: Etter å ha blitt beseiret, henvender Vritra seg til Indra med disse ordene: «Slå meg ikke, for du er nå det jeg var!» Så ber han Indra dele ham i to, og det gjør han. Av den delen som inneholdt *soma*, skapte Indra månen. Av Vritras andre halvdel, som ikke var guddommelig, skapte han menneskenes mage. Derfor er det man sier: «Vritra er inne i oss!»³⁵

Som konklusjon kan man slå fast at disse mytene og deres teologiske fortolkning avslører et aspekt av det guddommeliges historie

som er mindre kjent, fordi det fremtrer mindre tydelig. Man kunne nesten si at det dreier seg om en guddommens «hemmelige historie», en som er begripelig bare for de innvidde, det vil si de som kjenner tradisjonene og forstår læren. Vedaenes «hemmelige historie» åpenbarer, på den ene siden, slektskapet mellom devaer og asuraer, det faktum at disse to kategorier overmenneskelige vesener er utgått av ett og samme prinsipp, mens den på den andre siden avslører den *coincidentia oppositorum* som finnes i guddommenes dypstruktur, der de viser seg i tur og orden, eller på én og samme tid, som vennligsinne og fryktelige, skapende og ødeleggende, av solnatur og av slangenatur (det vil si manifeste og potensielle) osv. Man kan gjenkjenne de bestrebelser den indiske ånd har gjort for å avdekke ett eneste prinsipp som kan forklare verden, for å nå fram til et perspektiv som lar motpolene gå opp i hverandre og motsetningene oppheves. Den klassiske metafysikk gjør ikke annet enn å videreutvikle og systematisere dette helhetssyn på virkeligheten som er skissert i Vedaene og Brahmanaene. Det som fortoner seg som motsigelsesfylt, ufullkomment, ondt, «demonisk» osv. i denne verden, blir forklart som virkelighetens negative aspekt. Devaene og asuraene blir oppfattet som komplementære modaliteter eller som suksessive momenter av den samme guddommelige kraft.

De to referanseplan

Dette er åpenbart sant bare i et transcendentalt og tidløst perspektiv. I menneskets umiddelbare erfaring, i dets konkrete, historiske eksistens, står devaer og asuraer mot hverandre og mennesket skulder å følge det gode og bekjempe det onde. *Det som er sant i evigheten, er ikke nødvendigvis sant i tiden.* Verden er blitt til som følge av et brudd i ur-enheten. Verdens eksistens, så vel som eksistensen i

verden, forutsetter adskillelsen av mørke og lys og forskjellen mellom godt og vondt, et valg og en spenning. Men i India blir ikke kosmos betraktet som den ytterste og mønstergyldige form for virkelighet, og eksistensen i verden forstås ikke som *summum bonum*. Kosmos, så vel som menneskets eksistens i kosmos, er spesielle situasjoner, og en spesiell situasjon kan ikke uttømme værens ufattelige rikdom. Idealet i indisk tenkning er som kjent *jivan mukta*, «en som lever det frigjorte liv», det vil si en som fremdeles lever i verden, men som likevel ikke er betinget av verdens strukturer, en som ikke lenger er «bestemt av sin situasjon», men, som tekstene uttrykker det, er «fri til å bevege seg som man vil» (*kamacarin*). Den som er *jivan mukta*, befinner seg på samme gang i tiden og i evigheten; det er en paradoksal form for eksistens på den måten at den innebærer en *coincidentia oppositorum* som verken kan forstås eller forestilles.

Menneskets forsøk på å overskride motpolene leder det til å gå ut over sin umiddelbare og personlige situasjon, og til å heve seg til et perspektiv som står over det subjektive, med andre ord til å nå fram til metafysisk erkjennelse. I sin umiddelbare erfaring konstitueres mennesket gjennom motsetninger. Og mer enn det: Ikke bare skiller det mellom behag og ubehag, lyst og smerte, venn og fiende, men ledes også til å tro at disse motpolene er gyldige i det absolutte – at den ytterste virkelighet lar seg definere ved hjelp av de samme motsetningspar som karakteriserer den umiddelbare virkelighet som mennesket er oppslukt av gjennom det enkle faktum at det lever i verden. De indiske myter, ritualer og spekulasjoner ryster denne menneskelige tilbøyelighet til å betrakte den umiddelbare erfaringen av verden som en gyldig metafysisk erkjennelse, en som reflekterer, kunne man si, den ytterste virkelighet. Det å overskride motsetningene er som kjent et ledemotiv i indisk spiritualitet. Gjennom filosofisk refleksjon og kontemplasjon – som Vedanta

lærer – eller gjennom psyko-fysiologiske teknikker og meditasjon – som Yoga anbefaler – kan man oppnå å overskride motsetningene, og endog realisere *coincidentia oppositorum* i sin egen kropp og sin egen ånd.

Vi skal senere omtale noen indiske metoder som sikter mot en slik forening. La oss i øyeblikket bemerke at i India, som i enhver tradisjonsbundet kultur, blir de grunnleggende sannheter forkynt på alle kunnskapens nivåer, selv om de uttrykkes ved hjelp av de midler som hører hjemme på hvert enkelt referanseplan. De prinsipper som blir klart fremlagt og uttrykt i Upanishadene eller de filosofiske systemene, gjenfinnes i folkefromheten eller den religiøse folketro. Det er interessant, for eksempel, å konstatere at i visse vishnuistiske tekster fra middelalderen er erkedemonen Vritra blitt en brahman, en mønsterkriger eller til og med en helgen!³⁶ Demonen Ravana, som hadde bortført Sita og tatt henne med til Ceylon, blir på samme tid betraktet som forfatteren av en avhandling om magisk barnemedisin, *Kumaratantra*. En demon som forfatter av en avhandling fylt av demonfordrivende formularer og ritualer! Gudinnen Hariti sies å ha fått rett til å ete barn som resultat av hennes fortjenester i en tidligere eksistens.³⁷

Og dette er ikke noe unntakstilfelle. Mange demoner sies å ha erobret sine demoniske krefter gjennom gode gjerninger utført i tidligere eksistenser. Sagt på en annen måte: Det *gode* kan tjene til å gjøre *ondt*. Gjennom sine asketiske anstrengelser kan et demonisk vesen vinne friheten til å gjøre ondt. Askesen fører til at man tilegner seg et forråd av magiske krefter som gir evnen til å utføre hvilken handling som helst, uansett dens «moralske» verdi. Alle disse eksemplene er ikke annet enn enkeltstående og folkelige illustrasjoner av den grunnleggende indiske læren at godt og vondt ikke har noen mening eller eksistensberettigelse hinsides den synlige verden, den profane og uopplyste eksistens. I et transcenden-

talt perspektiv er godt og vondt tvert imot like illusoriske og relative som alle andre motsetningspar: varmt–kaldt, behag–ubehag, lang–kort, synlig–usynlig osv.

Alle de myter, ritualer og trosforestillinger som her har vært omtalt, har denne vesentlige egenskap felles: De tvinger mennesket til å oppføre seg annerledes enn hva det spontant er tilbøyelig til å gjøre, til å motsi ved sin tanke hva den umiddelbare erfaring og den elementære logikk viser – kort sagt til å bli hva det ikke er, hva det ikke *kan* være, i sin profane, uopplyste tilstand, i sin menneskelige tilværelsesform. Sagt på en annen måte: Disse mytene og deres fortolkning har en initiativisk funksjon. I de tradisjonsbundne samfunn er det som kjent slik at initiasjonen forbereder unggutten til å påta seg ansvaret ved å være voksen – den fører ham inn i det religiøse liv, i åndelige verdier. Takket være initiasjonen får unggutten tilgang til en kunnskap som overskrider det personlige og som til da var ham utilgjengelig.³⁸ Som vi har sett, hjelper de indiske mytene om *coincidentia oppositorum* på samme måte den som mediterer over dem, til å overskride den umiddelbare erfaringens plan og til å avdekke en skjult dimensjon av virkeligheten.

Integrasjonens myter og ritualer

De få eksemplene vi nettopp har kommentert, er ikke unntak i den indiske tenkningens historie. Det å integrere, forene, skape helhet, kort sagt å oppheve motsetningene og gjenforene delene, er som sagt selve åndens kongevei i India. Dette er tydelig allerede i den brahmanske forståelsen av offeret. Hvilken rolle offeret enn kan ha hatt i indo-arisk forhistorie og i vedisk tid, er det sikkert at fra og med Brahmanaene er offeret blitt fremfor alt et middel til å gjenopprette den opprinnelige enhet. I offeret gjenforenes nemlig Prajapatis oppstykkede lemmer, det vil si at man rekonstruerer det guddomme-

lige vesen som ble ofret ved tidens begynnelse for at verden kunne oppstå av dets kropp. Offerets grunnleggende funksjon er å sette sammen på nytt (*samdha*) det som ble oppstykket *in illo tempore*. I tillegg til denne symbolske rekonstruksjonen av Prajapati skjer det en reintegrasjonsprosess i selve den som forretter offeret. Ved rituelt å gjenforene Prajapatis deler, «samler» (*samharati*) den ofrende seg selv, det vil si at han søker å gjenskape enheten i sitt sanne Jeg. Som Ananda Coomaraswamy skriver, representerer denne enhetliggjøringen og denne akten hvor man blir seg selv, på én og samme tid en død, en gjenfødelse og et ekteskap.³⁹ Dette er grunnen til at offerets symbolikk er uhyre kompleks i India; her dreier det seg om symboler som på samme tid er både kosmologiske, seksuelle og initiatriske.

Offeret, forstått som det fremste av alle midler til forening, illustrerer, ved siden av mange andre eksempler, den indiske tankes ubendige trang til å overskride motsetningene og heve seg opp til en helhetlig virkelighet. Indias videre spiritualitetshistorie har utviklet seg nesten utelukkende i denne retningen. Det forklarer, blant annet, hvorfor indisk tenkning har avvist å tilkjenne historien noen verdi, og hvorfor det tradisjonelle India ikke har hatt noen historisk bevissthet. For sammenlignet med virkeligheten som totalitet representerer det vi kaller universalhistorien, ikke noe annet enn et enkeltstående øyeblikk i et veldig kosmisk drama. India, vi understreker det, har nektet å tilkjenne noen overdreven betydning det som for dets ontologi ikke er noe annet enn et flyktig aspekt av en enkeltstående situasjon, det vi i dag kaller «menneskets situasjon i historien».

Det androgyne i det 19. århundre

Séraphita er utvilsomt den mest forførende av alle Balzacs fantastiske romaner. Ikke på grunn av Swedenborgs teorier som gjennom-syrer den, men fordi Balzac har lyktes å kaste et enestående lys over et grunnleggende tema i det arkaiske menneskesyn: det androgyne forstått som urbildet på det fullkomne menneske. Vi minner om rammen og handlingen i romanen. I en borg i utkanten av landsbyen Jarvis, nær Stromfjord, bodde et underlig vesen med en skiftende og melankolsk skjønnhet. Som enkelte andre skikkelser hos Balzac gav han inntrykk av å skjule en fryktelig «hemmelighet», et ugjennomtrengelig «mysterium». Men denne gangen dreier det seg ikke om en «hemmelighet» av samme slag som hos Vautrin. Skikkelsen i *Séraphita* er ikke en mann som er fortært av sin egen skjebne og i konflikt med samfunnet. Han er et vesen som er kvalitativt forskjellig fra andre dødelige, og hans «mysterium» knytter seg ikke til visse dunkle begivenheter i fortiden, men til strukturen i selve hans eksistens. For denne mystiske skikkelsen elsker Minna og blir elsket av henne, men han blir også elsket av Wilfred, som ser ham som en kvinne, Seraphita.

Denne fullkomne androgynen var født av foreldre som hadde vært disipler av Swedenborg. Selv om han aldri hadde forlatt sin fjord, aldri hadde åpnet en bok, aldri hadde talt med noen lærd person og aldri hadde lært noen kunst, kunne Seraphitus-Seraphita oppvise en betydelig lærdom, og hans mentale evner oversteg vanlige dødeliges. Balzac beskriver med gripende enkelhet denne androgynens egenskaper, hans ensomme liv og hans kontemplative ekstaser. Alt dette er naturligvis basert på Swedenborgs lære, for romanen er skrevet fremfor alt for å illustrere og kommentere Swedenborgs teorier om det fullkomne menneske. Men Balzacs androgyn er knapt nok av denne verden. Hans åndelige liv retter seg helt

og holdent mot himmelen. Seraphitus-Seraphita lever utelukkende for å rense seg selv – og for å elske. Selv om Balzac ikke sier det uttrykkelig, forstår man at Seraphitus-Seraphita ikke kan forlate jorden før han har lært kjærligheten å kjenne. Det dreier seg kanskje om den ytterste og kosteligste av alle former for fullkommenhet: den å elske, *virkelig* og samtidig, to vesener av motsatt kjønn. En serafisk kjærlighet, naturligvis, men ikke av den grunn en abstrakt og generell kjærlighet. Balzacs androgyn elsker to klart individualiserte vesener; han blir derfor værende i det konkrete, i livet. Han er ikke en engel på jorden; han er et fullkomment menneske, det vil si «et helt vesen».

Séraphita er det siste store europeiske litterære verk som har myten om det androgyn som sitt sentrale motiv. Andre forfattere på nittenhundretallet tok temaet opp på nytt, men verkene er midelmådige, om ikke rent ut dårlige. Som en kuriositet kan man nevne *L'Androgyne* av Péladan (1891), åttende bind i en serie på tyve romaner med tittelen *La décadence latine*. I 1910 vendte Péladan tilbake til samme tema i heftet *De l'androgyn* (i serien «Les idées et les formes»), som ikke er uten enhver interesse til tross for mange misforståelser og forvrengninger. Alle Sar Péladans verker – som ingen lenger har mot til å lese i våre dager – ser ut til å være dominert av androgynmotiv. Anatole France skrev at «han er hjemsøkt av ideen om hermafroditten, som inspirerer alle hans bøker». Men hele Sar Péladans produksjon – i likhet med hans samtidige forbilder: Swinburne, Baudelaire, Huysmans – tilhører en helt annen kategori enn *Séraphita*: Péladans helter er «fullkomne» i sensualitet. Det metafysiske innhold i «det fullkomne menneske» forfaller og går til slutt tapt i annen halvdel av det 19. århundre.

Fransk og engelsk dekadanselitteratur vender sporadisk tilbake til androgynitemaet,⁴⁰ men det dreier seg bestandig om en hermafrodittisme som er morbid, for ikke å si satanisk (som for eksempel

hos Aleister Crowley). Som i alle Europas store åndelige kriser står man her enda en gang overfor *symbolets forfall*. Når tanken ikke lenger er i stand til å oppfatte det metafysiske innhold i et symbol, blir symbolet forstått på plan som blir stadig grovere. Hos dekadansens forfattere blir den androgyne forstått ene og alene som en hermafroditt hvor de to kjønn sameksisterer anatomisk og fysiologisk. Det handler ikke om en fullstendighet frembrakt av en sammensmeltning av kjønnene, men om en overflod av erotiske muligheter. Det er ikke lenger tale om tilblivelsen av en ny form for menneskelighet, der sammensmeltningen av kjønnene frembringer en ny og ikke-polær bevissthet, men om en såkalt sensuell fullkommenhet som skapes av at begge kjønn er aktivt til stede.

Denne forestillingen om hermafroditten ble høyst sannsynlig stimulert av studiet av visse skulpturverk fra antikken. Men dekadansens forfattere forstod ikke at hermafroditten i antikken representerte en idealsituasjon som var ment å skulle aktualiseres åndelig ved hjelp av ritualer. Et nyfødt barn som viste tegn på hermafroditisme ble derimot avlivet av sine egne foreldre. Den konkrete, anatomiske hermafroditten ble med andre ord oppfattet som et avvik fra naturen eller som et tegn på gudenes vrede, og ble følgelig tilintetgjort med én gang. Bare i rituell sammenheng var androgyni et forbilde, ikke fordi det innebar et overskudd av anatomiske organer, men som et symbol på de samlede magisk-religiøse kreftene som lå i de to kjønn.

Tysk romantikk

Man trenger bare å vende tilbake til de tyske romantikerne for å bli seg bevisst den avstand som skiller Péladans ideal fra det vi finner hos en Novalis. For de tyske romantikerne ble den androgyne typen på fremtidens fullkomne menneske.⁴¹ Ritter, en berømt lege

og Novalis' venn, hadde i sin bok *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers* skissert en hel filosofi om det androgyne. For Ritter ville fremtidens menneske være androgynt, akkurat som Kristus. «Eva,» skrev han, «ble født av mannen uten kvinnens hjelp. Kristus ble født av en kvinne uten mannens hjelp. Den androgyne vil bli født av dem begge. Men brudgommen og bruden vil smelte sammen i ett og samme glimt.» Det legeme som da blir født, kommer til å bli udødelig. Ritter beskriver fremtidens nye menneskehet ved hjelp av alkymistiske begreper, noe som antyder at alkymien var en av de tyske romantikernes kilder når de gjenopplivet myten om det androgyne.

Wilhelm von Humboldt beskjeftiget seg med det samme emnet i et ungdomsskrift, *Über die männliche und weibliche Form*, der han særlig tok for seg den guddommelige androgyni, et meget gammelt og uhyre utbredt motiv vi senere skal vende tilbake til. Også Friedrich Schlegel fremsatte det androgyne som ideal i sitt essay *Über die Diotima*, der han angrep den betoning av entydige maskuline og feminine karakteregenskaper man tok sikte på i moderne utdanning og skikker. For det mål menneskeslekten bør strebe etter, skrev han, er en gradvis gjenforening av kjønnene, med androgyni som det endelige mål.

Men av alle romantikkens forfattere er det Franz von Baader som tillå androgyni størst betydning. For Baader var androgyni noe som hadde eksistert i begynnelsen – og som ville komme tilbake ved tidens ende. Baaders viktigste inspirasjonskilde var Jacob Böhme. Fra Böhme lånte han ideen om Adams første fall: Adams sønn, da hans himmelske ledsagerske ble skilt fra ham. Men takket være Kristus vil mennesket på nytt bli androgynt, og likt englene. Baader skrev at «ekteskapets formål som sakrament er gjenopprettelsen av menneskets himmelske eller englelike bilde, slik mennesket var ment å være». Den seksuelle kjærlighet må ikke blandes sammen med

forplantningsinstinktet; dens sanne funksjon er å «hjelp mannen og kvinnen til å gjenforene inne i dem selv bildet av det hele menneske, det vil si det opprinnelige bilde av guddommen».⁴² Baader mente at den teologi som kunne fremstille «synden som menneskets oppdeling og frelsen og oppstandelsen som dets gjenforening», ville beseire alle andre teologier.⁴³

For å finne kildene til denne oppvurderingen av det androgyne i den tyske romantikken ville det være nødvendig å studere synspunktene til Jacob Böhme og andre teosofer på 1600-tallet, særlig J.G. Gichtel og Gottfried Arnold. Takket være professor E. Benz' antologi, *Adam: Der Mythos des Urmenschen* (München 1955), kan et slikt arbeid raskt gjennomføres. For Böhme representerer Adams søvn det første fall: Adam løsrev seg fra den guddommelige verden og «forestilte seg» at han var nedsunket i naturen. Ved å gjøre dette nedverdiget han seg selv og ble jordisk. De to kjønns tilsynekomst er en direkte konsekvens av dette første fall. Ifølge enkelte av Böhmes etterfølgere ble Adam forstyrret av begjær når han så dyrene pare seg, og Gud gav ham kjønn for å forhindre at noe verre kunne skje.⁴⁴ En annen grunnleggende idé hos Böhme, Gichtel og andre teosofer var at Sofia, den guddommelige jomfru, opprinnelig befant seg i urmennesket. Han prøvde å beherske henne, og da løsrev Jomfruen seg fra ham. For Gottfried Arnold var det kjødelig begjær det som gjorde at urvesenet tapte denne «skjulte brud». Men endog når en mann elsker en kvinne i den nåværende falne tilstand, er det bestandig denne himmelske Jomfru han hemmelig begjærer.⁴⁵ Böhme sammenlignet oppsplittingen av Adams androgyne natur med korsfestelsen av Kristus.⁴⁶

Jacob Böhme hentet antagelig ideen om det androgyne ikke fra Kabbalaen, men fra alkymien, og han gjør dessuten også bruk av alkymiens språk.⁴⁷ Ett av navnene på de vises sten var nettopp *Rebis*, «dobbeltesenet» (ordrett: «to ting»), eller den hermetiske androgy-

nen. *Rebis* ble født som en følge av foreningen mellom Sol og Luna, eller i alkymistiske termer foreningen mellom svovel og kvikksølv.⁴⁸ Det burde være unødvendig å fremheve betydningen av androgyniforestillingen i *opus alchymicum* etter C.G. Jungs grunnleggende arbeider.⁴⁹

Myten om androgyni

Det er ikke vår hensikt å gjennomgå androgynilærens historie fra renessansen, over middelalderen og tilbake til antikken. Det er nok å minne om at i sine *Dialoghi d'Amore* forsøkte Leone Ebreo å forbinde androgynimyten hos Platon med den bibelske tradisjonen om fallet, som han tolket som en todeling av Urmennesket.⁵⁰ En annen teori, men også den sentrert rundt menneskets opprinnelige enhet, ble forfektet av Scotus Eriugena, som for øvrig var inspirert av Maximus Confessor. For Eriugena var adskillelsen av kjønnene del av en kosmisk prosess. Utskillingen av substanser var begynt i Gud og fortsatte kontinuerlig like til menneskets natur, som på denne måten ble delt i hankjønn og hunkjønn. Derfor må gjenforeningen av substansene begynne i mennesket og derfra fullbyrdes på nytt på alle værensplan like opp til Gud selv. I Gud finnes det ikke lenger noen adskillelse, for Gud er Alt og Én. For Scotus Eriugena var kjønns skillet et resultat av synden, men det vil ta slutt når mennesket gjenforenes, og deretter finner det sted en eskatologisk forening av jordkretsen med paradiset. Kristus har foregrepet denne endelige gjenforening. Scotus Eriugena siterer Maximus Confessor, som sa at Kristus hadde sammenføyd kjønnene i sin egen natur, for da han gjenoppstod, var han «verken mann eller kvinne, selv om han var født og døde som en mann».⁵¹

La oss også minne om at flere *midrashim* forteller at Adam hadde vært androgyn. *Bereshit rabba* sier at «Adam og Eva var skapt rygg

mot rygg og hang sammen ved skuldrene. Så skilte Gud dem med et øksehugg og delte dem i to. Andre har en annen oppfatning: Det første mennesket (Adam) var mann på høyre side og kvinne på venstre side, men Gud kløyvde ham i to deler». ⁵² Fremfor alt gav imidlertid visse kristne gnostiske sekter ideen om androgyni en sentral plass i deres teorier. Ifølge hva Hippolyt forteller oss, kalte Simon Magus den ånd som var i begynnelsen *arsenothelys*, «mannlig-kvinnelig». ⁵³ Naassenerne forstod likeledes det himmelske Menneske, Adamas, som *arsenothelys*. ⁵⁴ Den jordiske Adam var bare et avbilde av den himmelske arketyt; også han var derfor androgyn. På grunn av at menneskene nedstammer fra Adam finnes denne mannlig-kvinnelighet i alle mennesker, og den åndelige fullkommenhet består nettopp i å gjenfinne denne androgynien inne i seg selv. Den høyeste Ånd, Logos, var selv androgyn. Og gjenforeningen til slutt, «av åndelige så vel som av sjelelige og materielle realiteter vil finne sted i et menneske, Jesus, Marias sønn» (*Refutatio* V 6). Ifølge naassenerne består det kosmiske drama av tre elementer: 1) det preeksistente Logos som guddommelig og altomfattende helhet; 2) fallet, som resulterte i skapelsens fragmentering og lidelse; 3) Frelserens ankomst, der han vil gjenforene i sin enhet de utallige fragmenter som universet i dag består av. For naassenerne er androgyni et element i en veldig kosmisk foreningsprosess.

I *Eugnostos den velsignedes brev*, som nylig er funnet i to håndskrifter fra Khenoboskion, ⁵⁵ frembringer Faderen av seg selv et androgynt menneskelig vesen. «Denne sønnen er den første Fader som føder avkom, Menneskesønnen, som også kalles Lys-Adam. ... Han forener seg med sin Sofia og frembringer et stort androgynt lys, som etter sitt mannlige navn er Frelseren, alle tings skaper, og etter sitt kvinnelige navn Sofia, alle tings mor, som også kalles Pistis. Gjennom disse to fødes seks andre åndelige og androgyne par som frembringer først 72, og så 360 andre vesener ...» ⁵⁶ Som man

kan se, dreier det seg om en emanasjon som utgår fra en androgyn Fader og som gjentar seg på stadig lavere nivåer (stadig fjernere fra «midtpunktet» hvor den selv fødte Fader befinner seg).

Androgyni-ideen er også belagt i *Thomasevangeliet*, som uten å være et gnostisk skrift i egentlig forstand vitner om den mystiske atmosfæren som omgav kristendommen i dens tilblivelsesfase. Omskrevet og omtolket var dette skriftet temmelig populært blant de første gnostikerne, og en oversettelse til sahidisk dialekt var del av det gnostiske bibliotek fra Khenoboskion. I *Thomasevangeliet* taler Jesus slik til disiplene: «Når dere gjør to til én, og gjør det indre likt det ytre og det ytre likt det indre og det som er oppe likt det som er nede, og når dere gjør det mannlige og det kvinnelige til ett og det samme, slik at det mannlige ikke er mannlig og det kvinnelige ikke kvinnelig ..., – da skal dere gå inn i riket.»⁵⁷ I et annet logion sier Jesus: «Når dere gjør to til ett, vil dere bli menneskesønner; og når dere sier: Fjell, flytt deg, vil det flytte seg.»⁵⁸ Uttrykket «bli én» er nevnt enda tre ganger (log. 4, 11, 23). Doresse henviser til noen paralleller fra Det nye testamente (Joh 17:11.20–23; Rom 12:4–5; 1 Kor 12:27, etc.). Det er fremfor alt Gal 3:28 som er viktig: «Her er det ikke jøde eller greker, slave eller fri, mann eller kvinne. Dere er alle én, i Kristus Jesus.» Denne enheten er den som var i den første skapelse, før Eva ble skapt, da «mennesket» verken var mann eller kvinne.⁵⁹ Ifølge *Filipsevangeliet* (kodeks 11 fra Khenoboskion) var adskillelsen av kjønnene – skapelsen av Eva som utskilt fra Adams kropp – dødens opphav. «Derfor kom Kristus for å fjerne den adskillelsen som var der fra begynnelsen, forene de to på nytt og gi liv til dem som døde i adskillelsen og forene dem.»⁶⁰

Andre skrifter inneholder lignende avsnitt angående gjenforeningen av kjønnene som kjennetegn ved Riket. «Da han ble spurt av noen om når Riket skulle komme, svarte Herren selv: Når de to blir én, det ytre som det indre og mannlige med det kvinnelige verken

mann eller kvinne.»⁶¹ Sitatet i 2. Klemensbrev kommer sannsynligvis fra *Egypterevangeliet*, som Klemens av Alexandria har bevart følgende avsnitt fra: «Da Salome spurte når de tingene han talte om ville bli kjent, svarte Herren: Når dere tramper under føttene skammens kledebon, og når de to blir én og det mannlige med det kvinnelige verken mann eller kvinne.»⁶²

Dette er ikke stedet for å studere opprinnelsen til disse gnostiske og gnostiserende uttrykkene for den guddommelige helhet og «det fullkomne menneskets» androgyni. Gnostisismens kilder er som kjent uhyre mangfoldige; ved siden av den jødiske gnosis, spekulasjonene om den første Adam og om Sofia, finner man innslag av nyplatoniske og nypytagoreiske teorier og innflytelse fra øst, fremfor alt fra Iran. Men som vi nettopp har sett regnet allerede Paulus og Johannesevangeliet androgyni som en av den åndelige fullkommenhetens karakteristiske egenskaper. Det å bli «mannlig og kvinnelig», eller å være «verken mannlig eller kvinnelig», er billedlige uttryksmåter som språket bruker i et forsøk på å beskrive *metanoia*, «omvendelsen», den totale omsnuing av verdier. Det er like paradoksalt å være «mann og kvinne» som å bli barn igjen, å bli født på nytt, å gå gjennom «den trange port».

Lignende forestillinger var naturligvis i omløp også i Hellas. I *Symposion* (189E–193D) beskrev Platon urmennesket som et biseksuelt vesen med kuleform. Det interessante i denne sammenheng er at i Platons metafysiske spekulasjon, så vel som i Filon av Alexandrias teologi, hos de nyplatoniske og nypytagoreiske teosofene, hos hermetikerne som påkalte Hermes Trismegistos eller Poimandres og hos en rekke kristne gnostikere, *ble den menneskelige fullkommenhet tenkt som en ubrutt enhet*. Denne var dessuten kun en avglans av den guddommelige fullkommenhet, det All-Ene. I *Den fullkomne tale*⁶³ åpenbarer Hermes Trismegistos for Asklepios at «Gud har ikke noe navn, eller snarere, han har dem alle fordi han er samtidig

Én og Alt. Han er uendelig fylt av de to kjønns fruktbarhet og føder bestandig alt det han har i sinne å frembringe.

– Hva? Sier du at Gud har begge kjønn, Trismegistos?

– Ja, Asklepios, og ikke bare Gud, men alle vesener med sjel og alle planter ...» (*Asclepius* 20–21).

Den guddommelige androgyni

Denne tanken om en universell biseksualitet, den nødvendige følge av tanken om den guddommelige biseksualitet som forbilde for og opphav til alt som er, kan kaste lys over det vi her er opptatt av. For det som i bunn og grunn ligger i en slik forestilling, er den tanke at det fullkomne, altså Væren, består av en enhet som samtidig er totalitet. Alt som virkelig *er*, må være en helhet og ha plass til *coincidentia oppositorum* på alle nivåer og i alle sammenhenger. Dette viser seg i gudenes androgyni, i riter som dreier seg om symbolsk androgynisering, og også i de skapelsesmyter som forklarer verden ut fra et kosmogonisk egg eller en urtotalitet som har form av en kule. Denne type forestillinger, ritualer og symboler møter man ikke bare i middelhavsverdenen og i fororienten, men også i en rekke andre, eksotiske og arkaiske kulturer. En slik utbredelse lar seg bare forklare ved at disse mytene presenterte et tilfredsstillende bilde av det guddommelige, for ikke å si av den ytterste virkelighet, som en udelt totalitet, og samtidig stimulerte mennesket til å nærme seg denne fylde gjennom ritualer eller mystiske teknikker for gjenforening.

Noen eksempler vil hjelpe oss til bedre å forstå dette religiøse fenomenet. De eldste greske teogoniene lar vesener av intetkjønn eller hunkjønn frembringe sitt avkom på egen hånd. Denne jomfrufødsel forutsetter androgyni. Ifølge den tradisjonen Hesiod overleverer (*Teogonien*, 124ff.) gir Kaos (intetkjønn) opphav til Erebos

(intetkjønn) og Natten (hunkjønn). Helt alene frembrakte Jorden stjernehimlen. Dette er mytiske uttrykk for urtotaliteten, som omsluttet alle krefter og dermed også alle motsetningspar: kaos og former, mørke og lys, det potensielle og det manifeste, mannlig og kvinnelig osv. Som urbildet på skaperkraft er biseksualitet en av guddommens fremste egenskaper. Hera frembringer Hefaistos og Tyfaios helt alene, og denne «ekteskapets gudinne fremstår først som androgyn». ⁶⁴ I Labranda i Karia dyrket man en skjegget Zevs med «seks bryster anbrakt i trekant på brystkassen». ⁶⁵ Herakles, den mandigste av alle helter, byttet klær med Omfale. I mysteriene for den italiske Hercules Victor bar guden så vel som de innviede kvinneedrakt. Som Marie Delcourt har vist, var dette ritualet tenkt å «fremme helse, ungdom, styrke og et langt liv, og kanskje endog gi en slags udødelighet». ⁶⁶

På Kypros tilbød man en Afrodite med skjegg, kalt Afroditos, og i Italia en skallet Venus. Dionysos var den biseksuelle guden *par excellence*. I et Aiskhylos-fragment (fragment 61), roper noen når de ser ham: «Hvor kommer du fra, mannekvinne, og hva er ditt fedreland? Hva er det for en drakt?» ⁶⁷ Opprinnelig tenkte man seg Dionysos som et røslig, skjegget vesen med to ganger kraft på grunn av sin dobbelnatur. Først senere, i hellenistisk tid, ble han feminisert i kunsten. ⁶⁸ Vi går ikke nærmere inn på de andre androgyne guddommene i denne synkretistiske perioden – den frygiske Store Mor, for eksempel, og de biseksuelle vesen som hun frembringer, Agditis og Mise. Hva angår den guddommelige skikkelsen som i antikken ble gitt navnet Hermafrodite, så etableres ikke den før ganske sent, i det tredje eller fjerde århundre, og dens relativt kompliserte historie ⁶⁹ er mindre viktig i denne sammenhengen.

Vi skal ikke her ta for oss de androgyne guddommer som finnes i andre religioner. ⁷⁰ Det er et stort antall. Man møter dem i kom-

plekse og utviklede religioner – for eksempel hos de gamle germanerne, i den gamle fororienten, i Iran, India, Kina, Indonesia osv. – så vel som hos folkeslag med en arkaisk kultur, i Afrika, Amerika, Melanesia, Australia og Polynesia.⁷¹ De fleste vegetasjons- og fruktbarhetsguddommer er biseksuelle eller kan oppvise spor av androgyni. *Sive deus sis, sive dea* sa de gamle romerne til sine jordbruksguddommer, og den rituelle formelen *sive mas sive femina* var vanlig i bønnene. I noen tilfeller (for eksempel hos esterne) mente man at jordbruksgudene var mannlige det ene året og kvinnelige det neste.⁷² Men det aller mest forunderlige er at de gudene som er mest utpreget mannlige og kvinnelige, er androgynne. Det kan forklares om man tar i betraktning den tradisjonelle forestilling at man ikke kan være noe på en utpreget måte uten at man samtidig er det motsatte, eller mer presist, uten at man er mange andre ting på samme tid.

Zervan, den iranske guden for den ubegrensede tid, var androgyn – som også den høyeste kinesiske gud for mørket og lyset var det.⁷³ Disse to eksemplene viser oss tydelig at androgyni var formelen for totalitet *par excellence*. For som vi har sett var Zervan far til tvillingene Ohrmazd og Ahriman, gudene for godt og vondt – og mørket og lyset symboliserer i Kina så vel som i India det ikke-manifesterte og det manifesterte aspekt av den ytterste virkelighet.

En lang rekke guder ble kalt «Far og Mor».⁷⁴ Det var på samme tid en hentydning til deres fullstendighet, eller at de kunne være født av seg selv, og en henvisning til deres skapende krefter. Det er likeledes sannsynlig at en del «guddommelige par» er senere utviklinger av en opprinnelig androgyn guddom, eller personifiseringer av dennes attributter. Fordi androgyni er det særlige kjennetegn ved en opprinnelig totalitet der alle muligheter er samlet, blir urmennesket, den mytiske stamfar, i mange tradisjoner oppfattet

som androgynt. Ovenfor har vi nevnt Adam som et eksempel. Også Tuisto, det første mennesket i germansk mytologi, var biseksuelt. Navnet henger etymologisk sammen med det gammelnorske *tvistr* («tvedelt»), vedisk *dvis*, latin *bis* osv.⁷⁵ I enkelte tradisjoner har den androgynne stamfar blitt erstattet av et tvillingpar, som i India med Yama og søsteren Yami, og i Iran Yima og Yimagh.

Rituell androgynisering

Alle disse mytene om guddommelig androgyni og det biseksuelle urmennesket fremstår som forbilder og mønster for menneskelig adferd. Derfor blir også androgynien symbolsk reaktualisert i ritualer. Denne rituelle androgyniseringen kan ha mange ulike formål, og dens formvariasjon er uhyre kompleks. Å studere den her er ugjørlig. Det er nok å minne om at hos svært mange primitive folkeslag blir neofytten androgynisert som en del av initiasjonsritualet i forbindelse med puberteten. Det mest kjente eksemplet – som likevel ennå ikke er tilstrekkelig forklart – har man i det initiatoriske urinrørsinnsnittet som praktiseres hos enkelte australske stammer, og som symbolsk tildeler neofytten et kvinnelig kjønnsorgan.⁷⁶ Om man tar i betraktning at australierne, som mange andre primitive folk for øvrig, anser de ikke-initierte som aseksuelle, og at adgangen til seksualitet er en av initiasjonsritualets konsekvenser, da synes dette ritualets dypere mening å være denne: Man kan ikke bli en seksuelt voksen mann uten først å være fortrolig med kjønnes sameksistens, androgyni; eller annerledes uttrykt, man kan ikke oppnå en bestemt og vel definert eksistensform uten først å ha kjent en form for eksistens som er total.

Androgyni i forbindelse med initiasjonsritualer blir ikke alltid symbolisert gjennom en operasjon, som hos australierne. I mange tilfeller markeres dette ved at guttene blir utkledd som unge piker,

og *vice versa* pikene som gutter. Denne skikken finnes hos enkelte afrikanske stammer, men også i Polynesia.⁷⁷ Man kan spørre seg om ikke den rituelle nakenhet som forekommer så ofte i pubertetsinitiasjoner, likeledes symboliserer en symbolsk androgynisering. På samme måte lar de innslag av homoseksualitet som er belagt i ulike initiasjonsritualer, seg sannsynligvis forklare ved en lignende forestilling, nemlig den at neofyttene under sin initiasjonsopplæring besitter begge kjønn.

Former av transvestitisme var vanlig også i det gamle Hellas. Plutark forteller om noen skikker som for ham var underlige: «I Sparta blir den unge bruden barbert på hodet av kvinnen som har hånd om henne. Hun ifører henne mannssko og mannstrakt, og legger henne alene på sengen, uten lys. Ektemannen kommer så til henne i hemmelighet» (*Lycurgus*, 15). «I Argos tar bruden på seg løsskjegg på bryllupsnatten» (*Om kvinners dyd*, 245). «På Kos er det ektemannen som kler seg i kvinneklær for å ta imot sin hustru» (*Det greske spørsmål*, 58).⁷⁸ I alle disse eksemplene er transvestitisme en bryllupsskikk. Vi vet imidlertid at i arkaisk tid i Hellas var bryllup noe som fulgte etter pubertetsinitiasjonene. Transvestitisme ble likeledes praktisert i forbindelse med oskoforiehøytiden i Athen. Det var et ritual hvor man kan utskille «en levning fra mannlige initiasjonsritualer, en drueinnhøstingsfest og en høytid til minne om Thesevs' tilbakekomst. Når alt dette til den grad har smeltet sammen, er det fordi, som H. Jeanmarie har vist, legenden om Thesevs selv hadde sine røtter i en gammel samfunnsmessig prøvelsesrite som den, i alle fall delvis, er en narrativ fortolkning av.»⁷⁹

Men ut over disse restene av initiatorisk transvestitisme ble interseksuell forkledning praktisert i Hellas i visse dionysiske ritualer, i festene for Hera på Samos og i andre sammenhenger også.⁸⁰ Om man tar i betraktning at transvestitisme var svært utbredt under

karnevalet og vårfestene i Europa, og likeledes ved forskjellige jordbruksritualer i India, Persia og andre områder i Asia,⁸¹ blir ritualets primære funksjon begripelig: Det dreier seg i korthet om å tre ut av seg selv, å overskride sin partikulære, historisk strengt bestemte situasjon, og å gjenvinne en ursituasjon som står over det menneskelige og det historiske fordi den går forut for det menneskelige samfunns grunnleggelse – en paradoksal situasjon som umulig kan opprettholdes i den profane tidsutstrekning, i den historiske tid, men som det likevel er viktig å vende tilbake til med jevne mellomrom for å kunne gjenopprette, om det så bare er for et øyeblikk, utgangssituasjonens fullstendighet, den usvekkede kilde til hellighet og kraft.

Det rituelle skifte av klær innebærer en symbolsk inversjon av den normale adferd og tjener som påskudd for karnevalsløyer, men også for den slags løssluppenhet som kjennetegner saturnaliene. I korthet dreier det seg om at lover og skikker blir midlertidig tilside satt, for kjønnene oppfører seg nøyaktig motsatt av det de normalt forventes å gjøre. Inversjonen av normaladferden innebærer en fullstendig verdiforvirring, noe som er det særlige kjennetegn for enhver rituell orgie. Den interseksuelle transvestitisme og den symbolske androgyni er da også formelt homologe med de rituelle orgier. I hvert tilfelle står man overfor en rituell «totalisering», en gjenforening av motsetningene, en tilbakevending til utilstandens forskjellsløshet. I korthet dreier det seg om en symbolsk gjenopprettelse av «kaos», av den udifferensierte enhet som gikk forut for skapelsen, og denne tilbakevendingen til det forskjellsløse tar form av den ytterste regenerasjon, av en veldig økning av kraft. Dette er noe av bakgrunnen for den rituelle orgie som utøves for avlingenes skyld eller i forbindelse med nyttår. I det første tilfellet sikrer orgien jordens fruktbarhet, i det andre symboliserer orgien en tilbakevending til det førkosmogoniske kaos, der man dykker ned i det grense-

løse forråd av kraft som fantes før verdens skapelse og som gjorde skapelsen mulig. Året som er i ferd med å bli født, korresponderer med verden som er i ferd med å bli skapt.⁸²

Urtotaliteten

Som man ser, kan disse ritualene som sikter på totalisering, enten gjennom symbolsk androgyni eller ved orgier, tydes på ulike måter. Men de utføres bestandig for å sikre en vellykket *begynnelse* – enten begynnelsen av det seksuelle eller kulturelle liv slik det markeres gjennom initiasjonsritualer, eller et nytt år, eller våren, eller den «begynnelse» som representeres av hver ny innhøsting. Om man tar i betraktning at for mennesket i de tradisjonsbundne samfunn er det verdensskapelsen som representerer «begynnelsen» *par excellence*, forstår man hvorfor kosmogoniske symboler inngår i initiasjons-, jordbruks- og orgiastiske ritualer. Å «begynne» en ting betyr i kort-het at man er i ferd med å skape den tingen, og dermed at man rår over et enormt forråd av hellige krefter. Dette forklarer den struk-turlikhet som finnes mellom myten om urandrogynen, menneske-nes stamfar, og skapelsesmytene. I begge tilfellene viser mytene at i begynnelsen, *in illo tempore*, var en kompakt totalitet – og at denne totaliteten ble oppdelt eller brutt for at verden eller menneskeheten skulle kunne bli født. Til det androgyne urmennesket, og særlig den kuleformede androgynen som ble beskrevet av Platon, svarer på det kosmiske plan det kosmiske egg eller den antropokosmiske urkjempe.

Et stort antall kosmogoniske myter fremstiller urtilstanden – «kaos» – som en kompakt og homogen masse der ingen form kunne skjelnes, eller som en egg-lignende kule, der himmelen og jorden var forenet, eller som en menneskeformet kjempe o. l. I alle disse mytene skjer skapelsen ved at egget deles i to – for å bli himmelen

og jorden – eller ved at kjempen parteres eller den kompakte massen splittes.⁸³

I begynnelsen fantes altså – på det kosmiske så vel som på det antropologiske plan – en fullstendighet som inneholdt alle potensialiteter. Men denne besattheten av «begynnelsen» som kommer til uttrykk i så mange ulike myter og ritualer, må også tolkes i et annet perspektiv. For det kan iakttas at dragningen i retning av forening, mot totalisering, selv om den korresponderer på mange ulike nivåer, uttrykker seg på forskjellige måter og har ulike formål. En forening av kontraster og en opphevelse av motsetninger finner sted i en rituell orgie så vel som i en initiatorisk androgynisering, *men det plan dette realiseres på, er ikke det samme*. En forening av motsatte prinsipper finner også sted i yogateknikkene, og spesielt i tantrisk yoga. Også i dette tilfelle søker man å oppnå en «enhet-totalitet», men erfaringen utspiller seg på flere nivåer samtidig, og den endelige forening lar seg ikke beskrive annet enn ved hjelp av transcendentale termer. Sagt på en annen måte: På de ulike plan hvor den rituelle orgies uklare erfaring hører hjemme, den rituelle androgynisering, eller tilbakevendingen til det førkosmogoniske kaos, dreier det seg om dragninger i retning av reintegrasjon og forening som er strukturelt sammenlignbare med åndens dragning mot å vende tilbake til Det Ene-Altet. Vi trenger ikke her dvele ved denne paradoksale tendens hos livet til å imitere åndens måte å oppføre seg på.⁸⁴ Det er likevel viktig å understreke at selv om alle disse mytene, ritualene og mystiske teknikkene viser hen mot den absolutte *coincidentia oppositorum*, og selv om fra et strukturelt synspunkt det kosmogoniske egg er homologt med den rituelle orgie, med androgynisering eller med stillingen til en *jivan mukta*, så dreier det seg ikke om den samme *enhet-totalitet* for den som deltar i et orgiastisk ritual og den som opphever motsetningene ved hjelp av yoga.

De få eksemplene vi skal gi, vil la oss bedre forstå denne varia-

sjon i perspektiver og forskjellene når det gjelder plan. Vi har allerede sagt at i det gamle Hellas var androgyni bare akseptert som en rituell realitet, og at barn som var født med tegn på hermafroditisme umiddelbart ble avlivet av deres egne foreldre. I dette tilfellet var ingen sammenblanding mulig mellom den anatomisk-fysiologiske og den rituelle realitet. I sibirsk sjamanisme kan sjamanen *symbolsk* anta begge kjønn: Drakten er prydet med kvinnesymboler, og i noen tilfeller forsøker sjamanen å etterligne kvinneadferd. Men man kjenner eksempler på sjamanisme hvor biseksualiteten er rituelt, og dermed konkret bevitnet: Sjamanen oppfører seg som en kvinne, kler seg i kvinneklær, og tar iblant til og med en ektemann.⁸⁵ Denne rituelle biseksualitet – eller aseksualitet – blir forstått på samme tid som et tegn på åndelighet, på kontakt med gudene og åndene, og som en kilde til hellig kraft. For sjamanen forener i seg to prinsipper som er motpoler, og fordi hans egen person utgjør et hellig bryllup, gjenoppretter han symbolsk enheten mellom himmel og jord og sikrer følgelig kommunikasjonen mellom gudene og menneskene.⁸⁶ Denne biseksualiteten gjennomlevs rituelt og ekstatisk; man tar den på seg som en uunngåelig betingelse for å kunne overskride det profane menneskes tilværelse.

At enkelte av disse sjamanistiske skikkene har preg av avvikende adferd bør ikke få oss til å tape av syne at det endelige mål og den teologiske begrunnelse for den rituelle aseksualitet eller biseksualitet var *menneskets forvandling*. Det faktum at man iblant har søkt å frembringe denne forvandling på måter som innebar fysiologiske forandringer hos sjamanen, gjør ingen forskjell når det gjelder vårt problem. Religionshistorien kjenner andre eksempler på nivåforvirring, eksempler på at man har søkt å oppnå på den fysiologiske erfarings nivå en åndelig værensform som bare er tilgjengelig ad rituell eller mystisk vei.

Den samme nivåforvirring viser seg hos de sibirske og indone-

siske sjamaner som snur opp ned på sin seksuelle adferd for å kunne leve ut den rituelle androgyni *in concreto*. Det spiller liten rolle om det i disse tilfellene dreier seg om en avvikende adferd som er spontan, eller om en degenerert form av en eller annen indisk mystisk teknikk, en teknikk som sjamanene ikke lenger vet hvordan de skal anvende, eller hvis åndelige mening de har glemt. Det som er viktig er at den rituelle androgynisering slik den finnes i sjamanismen, og fremfor alt når den gir seg avvikende uttrykk, avslører et desperat forsøk på å nå fram til, ved hjelp av konkrete, fysiologiske midler, en paradoksalt totalitet som kjennetegner mennesket. Sagt på en annen måte: Også i dette tilfellet er det nødvendig å skille mellom *målet som etterstrebes* og *midlene som brukes* for å oppnå det. Midlene kan være naive, og iblant barnslige og besynderlige – i så fall er man i stand til å totalisere motsetningene i konkret, umiddelbar forstand, og man oppnår en værensform som ikke lenger er menneskelig, men heller ikke overmenneskelig. Men målet som etterstrebes, beholder sin verdi på tross av de inadekvate midlene man søker å oppnå det gjennom. Det beste bevis på dette er at et lignende mål lar seg avlese i visse teknikker i tantrisk yoga. Men det er nok å bli minnet om den implisitte metafysikken i disse teknikkene for straks å innse at man her har å gjøre med et helt annet erfaringsplan.

Tantrisk lære og teknikk

Det er velkjent at ifølge tantrisk metafysikk omslutter den absolutte virkelighet, urgrunnen, alle todelinger og motpoler, som er samlet i en tilstand av absolutt enhet (*advaja*).⁸⁷ Skapelsen betyr at ur-enheten sprenges, og at de to polære prinsippene Shiva og Shakti skilles fra hverandre. All betinget eksistens forutsetter en tilstand av dualitet, og følgelig av lidelse, illusjon og «trelldom». Tantrikerens

endelige mål er å forene de to polære prinsippene Shiva og Shakti i sin egen kropp. Når Shakti, som sover i skikkelse av en slange (*kundalini*) nederst i kroppen, vekkes ved hjelp av bestemte yogateknikker, beveger hun seg via en forbindelseskana (l) (*susumna*) gjennom *cakra*ene og like opp til toppen av hodeskallen (*sahasrara*) der Shiva holder til, hvor hun forener seg med ham. Gudeparets forening i hans egen kropp forvandler yogien til en slags «androgyn». Men det må straks betones at denne «androgyniseringen» bare er ett av aspektene i en totalprosess som består i at motsetningene forenes. De tantriske tekstene taler nemlig om en rekke «motsetningspar» som skal forenes. Solen og månen skal forenes, de to mystiske «nervetrådene» *ida* og *pingala* (som for øvrig symboliserer disse to himmellegemene), og de to åndedrettene *prana* og *apana*. Fremfor alt er det viktig å forene *prajña*, visdommen, med *upaya*, metoden for å nå fram til den, og *shunya*, tomheten, med *karuna*, medlidenheten. *Hevajra Tantra* taler dessuten om tilstanden som kalles «to-i-én», når det kvinnelige element forvandles til et mannlig prinsipp (II 4:40–47; ed. Snellgrove, 24ff.). Denne foreningen av motpolene korresponderer for øvrig med en paradoksal sameksistens av *samsara* og *nirvana*. «Det finnes intet *nirvana* utenfor *samsara*» skal Buddha ha sagt (*Hevajra Tantra* II 4:32).

Alt dette kan sammenfattes ved å si at det dreier seg om en *coincidentia oppositorum* som oppnås på alle livets og bevissthetens nivåer. Gjennom denne sammenføring av motsetningene blir erfaringen av dualitet opphevet og den synlige verden overskredet. Yogien når fram til en ubetinget tilstand av frihet og transcendens som betegnes med ordet *samarasa* (lykksalighetsidentitet), en paradoksal erfaring av fullkommen enhet. Noen tantra-skoler lærer at *samarasa* kan oppnås fremfor alt gjennom *maithuna* (rituelt samleie) og kjennetegnes av at de tre menneskelige hovedfunksjonene «stanses» eller «settes ut av kraft»: åndedrettet, sæduttømmingen og tankevirk-

somheten.⁸⁸ Motsetningenes forening tar form av at de kroppslige livsprosesser så vel som den psykisk-mentale aktivitet stanses. At fremfor alt utsondringsfunksjonene settes ut av kraft, er et tegn på at man har overskredet menneskets tilværelsesbetingelser og har nådd fram til et transcendent nivå.

Legg merke til den religiøst-kosmiske symbolikk som brukes for å uttrykke sammenføringen av motsetningene. Yogien representerer på samme tid både et kosmos og et panteon: I sin egen kropp inkarnerer han Shiva og Shakti, men også en mengde andre guddommer som i siste instans kan reduseres til dette arketypiske par. De to hovedfasene i den yoga-tantriske *sadhana* er: 1) en «kosmisering» av den psykosomatiske erfaring, 2) opphevelsen av dette kosmos, tilbakevendingen til utgangssituasjonen da ur-enheten ennå ikke var sprengt ved skapelsesakten. Med andre ord: Frigjøringen og lykkosaligheten ved den absolutte frihet er homologisert med den fullstendighet som eksisterte før verden ble skapt. I en viss forstand kan man sammenligne den paradoksale tilstand som realiseres av tantrikeren i *samarasa*, med den rituelle «orgie» og det førkosmiske mørke: I hvert av disse tilfellene blir «formene» gjenforenet, spenningene og motsetningene opphevet. Men det må legges til at *disse likhetene er rent formelle, at når yogien transcenderer verden, er det ikke lykkosaligheten i en fostertilstand han gjenfinner*. Alle disse symbolene som henviser til forening og enhetliggjøring, uttrykker at yogien ikke lenger er betinget av de kosmiske rytmer og lover, at for ham har universet opphørt å eksistere og at han har lyktes å plassere seg i det punkt som er utenfor tiden, der hvor universet ennå ikke var skapt.

Å oppheve kosmos er en måte å si på at man har overskredet enhver betinget tilstand, at man har nådd fram til ikke-dualitet og frihet. I klassisk Yoga

innfører gjenvinningen av den opprinnelige ikke-dualitet ved hjelp av *samadhi* et nytt element i forhold til ursituasjonen (den som eksisterte før virkeligheten ble splittet i objekt og subjekt): Dette elementet er *kunnskapen* om enheten og om lykksaligheten. Det dreier seg riktig nok om en «tilbakevending til opphavet», men med den forskjell at den som er «frigjort i dette liv» gjenvinner opphavssituasjonen i en tilstand som er beriket med dimensjonene *frihet* og *høyere bevissthet*. Den personen vender med andre ord ikke automatisk tilbake til en «gitt» situasjon, men gjenfinner den opprinnelige fullstendighet etter å ha opprettet en ny og paradoksal værensform: en bevissthet om friheten som ikke eksisterer noe sted i kosmos, verken på livets plan eller på de plan som tilhører «mytologiens guder» (*devaene*), men bare hos det høyeste vesen, Ishvara.⁸⁹

Det er ikke uten interesse å legge merke til at den paradoksale tilstand som karakteriserer en *jivan mukta*, en som har realisert det ubetingede – uansett hvilken term man bruker for å uttrykke denne tilstand: *samadhi*, *mukti*, *nirvana*, *samarasa* osv. – at denne tilstand hinsides enhver forestillingsevne blir antydnet ved hjelp av motsigelsesfylte bilder og symboler. På den ene siden bilder på den rene spontanitet og på frihet (en *jivan mukta* er en *kamacarin*, «en som beveger seg som han vil», og sies derfor å kunne «fly gjennom luften»⁹⁰); på den andre siden bilder på absolutt ubevegelighet, på at all bevegelse definitivt opphører, at enhver bevegelighet tilstivner.⁹¹ Det forhold at disse motstridende bildene eksisterer side om side, lar seg forklare ved det paradoksale i situasjonen å være «frigjort i livet», for personen fortsetter å eksistere i kosmos, selv om han ikke lenger er betinget av de kosmiske lover – han tilhører kort og godt ikke lenger kosmos. Bildene av ubevegelighet og helhetliggjøring uttrykker at enhver betinget tilstand er overskredet, for et system av betingelser, et kosmos, defineres nettopp ved den stadige tilbli-velsesprosess, ved den uopphørlige bevegelse og ved spenningen mellom motsetninger. Det ikke lenger å bevege seg, ikke lenger å bli revet i stykker av motsetningenes spenninger, er ensbetydende

med ikke lenger å eksistere i et kosmos. Men på den andre siden er det ikke lenger å være betinget av motsetningspar det samme som den absolutte frihet, den fullkomne spontanitet – og denne friheten lar seg ikke bedre uttrykke enn ved hjelp av bilder på bevegelse, lek, det å være på to steder på samme tid, eller det å fly.

Vi har altså stadig å gjøre med en transcendental situasjon som, fordi den er umulig å forestille seg, blir uttrykt ved hjelp av motsigelsesfylte eller paradoksale bilder. Dette er grunnen til at formelen *coincidentia oppositorum* bestandig blir brukt når det dreier seg om å uttrykke en situasjon som overstiger vår forestillingsevne, enten det gjelder kosmos eller historien. Det eskatologiske symbol *par excellence*, tegnet som viser at tiden og historien har tatt slutt, er lammet som ligger ned hos løven, og barnet som leker med giftslangen. Konfliktene, det vil si motsetningene, er opphevet; Paradiset er gjenvunnet. Dette eskatologiske bildet viser helt tydelig at *coincidentia oppositorum* ikke nødvendigvis alltid innebærer en «totalisering» i ordets konkrete betydning – det kan også bety den paradoksale tilbakevending til verden i dens paradisiske tilstand. Det forhold at lammet, løven, barnet og giftslangen *finnes*, betyr at *verden er til*, at det finnes et kosmos og ikke kaos. Men det at lammet hviler hos løven og at barnet sovner inn hos giftslangen, innebærer samtidig at det ikke lenger dreier seg om *vår* verden, men om Paradiset. Det dreier seg kort sagt om en verden som er paradoksal fordi den er tømt for de spenninger og konflikter som definerer ethvert univers. På samme måten bruker enkelte apokryfe tekster (*Peters aktene*, *Filipsaktene*, *Thomasevangeliet*) paradoksale bilder for å beskrive Riket, eller den kosmiske omveltning som inntreffer når Frelseren kommer. «Å gjøre det ytre lik det indre», «å gjøre det som er oppe likt det som er nede», «å gjøre de første til de siste», «å gjøre høyre til venstre» osv.⁹² er alle sammen paradoksale formuleringer som beskriver den totale omvelt-

ning av verdier og orienteringer som Kristus driver igjennom. Det er verdt å merke seg at disse bildene brukes parallelt med dem som handler om androgyni og om å vende tilbake til barnets tilstand. Hvert av disse bildene understreker at det «profane» univers på en mysteriøs måte er blitt erstattet av en Annen Verden som er fri for lover og betingethet, en verden som har en rent åndelig natur.

Coincidentia oppositorum og dens betydninger

Hva er det de åpenbarer for oss alle disse mytene og symbolene, alle disse ritualene og mystiske teknikkene, disse legendene og disse forestillingene som mer eller mindre tydelig innebærer en slik *coincidentia oppositorum*, motsetningenes forening, fragmentenes samling til helhet? Fremfor alt er det menneskets dype utilfredsstillelse med sin aktuelle situasjon, det som kalles den menneskelige tilværelse. Mennesket opplever seg som splittet og avskåret. Det finner det ikke alltid like lett å forklare hva denne avskårtheten består i, for iblant kjenner det seg avskåret fra «noe» som er *mektig*, noe som er helt *annerledes* enn mennesket selv, mens det andre ganger kjenner seg avskåret fra en undefinerbar og tidløs «tilstand», som det ikke har noen klar erindring om, men som det likevel erindrer seg i dypet av sin tilværelse: en urtilstand som det nøt før tiden begynte, før historien. Denne avskårtheten tok form av et brudd, både inne i mennesket selv og i verden. Det var et «fall», ikke nødvendigvis i den jødisk-kristne betydning av ordet, men ikke desto mindre et fall, fordi det innebar en skjebnesvanger ulykke for menneskeslekten og samtidig også en ontologisk forandring i verdens struktur. I en viss forstand kan man si at en rekke trosforestillinger som gjør bruk av *coincidentia oppositorum* åpenbarer en nostalgi etter et tapt paradis, en lengsel tilbake til en paradoksal tilstand der motpolene

eksisterer side om side uten konflikter, og hvor mangfoldet danner aspekter av en mysteriøs enhet.

Til syvende og sist er det ønsket om å gjenvinne denne tapte enhet som har fått mennesket til å betrakte motsatte ting som gjensidig utfyllende aspekter av én eneste realitet. Det er med utgangspunkt i slike eksistensielle erfaringer, utløst av behovet for å overskride motsetninger, at de første teologiske og filosofiske spekulasjoner ble utviklet. Før de ble hovedbegreper i filosofien, eksisterte Det Ene, enhet og helhet som nostalgier åpenbart i myter og trosforestillinger og utfoldet i ritualer og mystiske teknikker. På den førsystematiske tenknings nivå er det helhetens mysterium som formulerer menneskets bestrebelser på å vinne et perspektiv hvor motsetningene opphever hverandre: Det ondes ånd åpenbarer seg som det som fremkaller det gode, demonene fremtrer som gudenes nattside. Det faktum at disse arkaiske temaene og motivene fremdeles lever videre i folketroen og stadig dukker opp på nytt i drømmenes og fantasiens verden, beviser at helhetens mysterium er en integrert del av det menneskelige drama. Det vender tilbake i mangfoldige former og på alle nivåer av kulturlivet – i den mystiske teologi og filosofien så vel som i mytologi og folketro verden over, i moderne menneskers drømmer og fantasier og i skapende kunst.⁹³

Det er ingen tilfeldighet at Goethe hele sitt liv søkte etter Mefistofeles' sanne plass, et perspektiv der Demonen som fornektet Livet kunne fremstå på paradoksalt vis som dets mest dyrebare og utrettelige medhjelper. Det er heller ingen tilfeldighet at Balzac, skaperen av den moderne realistiske roman, i den fineste av sine fantastiske romaner tok opp en myte som har besatt mennesket siden uminnelige tider. Så vel Goethe som Balzac trodde på den europeiske litteraturens enhet og betraktet sine egne verker som deler av denne litteraturen. Det kunne ha gjort dem enda stoltere om de hadde antatt at denne europeiske litteratur går tilbake til før det gamle Hellas og

middelhavsområdet og hinsides den gamle fororienten og Asia; at de mytene som er reaktualisert i *Faust* og *Séraphita* kommer til oss langt bortefra i rom og tid – at de stammer fra forhistorisk tid.

(1958)

Mytens aspekter

1. *Mytens strukturer*

VIKTIGHETEN AV «DEN LEVENDE MYTE»

I mer enn femti år har vestlige forskere satt studiet av myter i et perspektiv som er vesentlig forskjellig fra det som preget, la oss si, det nittende århundre. Istedenfor som sine forgjengere å betrakte myten i samsvar med den vanlige oppfatningen av ordet, det vil si som «fabel», «oppdikting», «fiksjon», har de godtatt den slik den blir forstått i de arkaiske samfunn, hvor myten tvert imot betegner en «sann historie» og i tillegg er høyt skattet fordi den er hellig, eksemplarisk og betydningsfull. Men dette nye betydningsinnholdet tillagt betegnelsen «myte» har gjort bruken av den i vanlig tale i dag ganske tvetydig. Faktisk blir dette ordet i dag brukt like gjerne i betydningen «fiksjon» eller «illusjon» som i den betydning som er vanlig fremfor alt for etnologer, sosiologer og religionshistorikere, nemlig «hellig overlevering, ur-åpenbaring, eksemplarisk forbilde».

De forskjellige betydninger som ble tillagt betegnelsen «myte» i den antikke og kristne verden og deres historie vil bli tatt opp nedenfor (kapitlene 8 og 9).¹ Det er velkjent at helt siden Xenofanes (ca. 565–470), som var den første til å kritisere og forkaste de «mytologiske» måtene å beskrive gudene på som ble brukt av Homer og Hesiod, kom grekerne gradvis til å tømme ordet *mythos* for ethvert religiøst og metafysisk betydningsinnhold. Satt opp både mot *logos* og, noe senere, mot *historia*, endte *mythos* med å betegne alt «det

som ikke eksisterer i virkeligheten». På sin side forviste den jødisk-kristne tradisjon alt som ikke ble rettferdiggjort eller bekreftet av ett av de to testamenter til området for «løgn» og «illusjon».

Det er ikke i denne betydningen (som for øvrig er den mest vanlige i dagligtalen) vi her forstår begrepet «myte». Mer presist er det ikke det intellektuelle stadium eller det historiske øyeblikk hvor myten er blitt en «fiksjon», som interesserer oss. Denne undersøkelsen vil først og fremst ta for seg samfunn hvor myten er – eller har vært like til ganske nylig – «levende» i den betydning at den gir forbilder for menneskelig adferd og derved tilfører tilværelsen betydning og verdi. Å forstå mytenes struktur og funksjon i de tradisjonelle samfunn det her er tale om, betyr ikke bare at man belyser et stadium i den menneskelige tenknings historie; det innebærer også at man bedre forstår grupper av mennesker som er våre egne samtidige.

For å begrense oss til ett eksempel, nemlig de såkalte «kargokultene» i Oseania, så ville det være vanskelig å tolke hele den mengden av fremmedartet adferd man her støter på, om man ikke henviser til hvordan den forklares mytisk. Disse profetiske og millennaristiske kultene forkynner at en vidunderlig tidsalder er nær forestående, fylt av overflod og skjønnhet. Urinnvånerne vil igjen bli herrer over sine øyer og de vil ikke lenger arbeide, for de døde vil komme tilbake i fantastiske skip fylt med varer, lik de gigantiske lasteskipene som de hvite mottar i sine havner. Derfor sier de fleste av disse «kargokultene», for det første at husdyr og verktøy skal ødelegges, og for det andre at det skal bygges enorme lagerhus for å huse de varene som de døde skal bringe med seg. Én bevegelse spår at Kristus skal komme på et skip lastet med varer; en annen venter på «Amerikas» ankomst. En ny paradisiske tidsepoke vil begynne, og medlemmene av kulturen vil bli udødelige. Noen kulturer omfatter også orgiastiske handlinger, for de forbudene og sedvanene som tradisjonen pålegger dem, vil miste sin berettigelse og vike plass for

en ubegrenset frihet. Alle disse handlingene og forestillingene lar seg imidlertid forklare av *myten om verdens tilintetgjørelse fulgt av en ny skapelse og opprettelsen av Gullalderen*, en myte som vi kommer tilbake til senere.

Lignende ting fant sted i Kongo i 1960 i anledning landets frigjøring. I visse landsbyer fjernet de innfødte hyttetakene for å ta imot gullstykkene som de trodde forfedrene ville la regne over dem. Andre steder, i den allmenne oppbruddstemningen som rådet, ble bare veiene som ledet til kirkegårdene vedlikeholdt, for å la forfedrene nå fram til landsbyen. Selv orgiastiske utsvevelser hadde en mening, for ifølge myten skulle alle kvinner tilhøre alle menn på den nye tidsalderens dag.

Dette slags fenomener kommer høyst sannsynlig til å bli stadig sjeldnere. Man kan anta at slik «mytisk adferd» vil forsvinne som følge av at de gamle koloniene får sin politiske uavhengighet. Men det som kommer til å skje i en mer eller mindre fjern fremtid, vil ikke hjelpe oss til å forstå det som har skjedd i nær fortid. Det vi først og fremst behøver å forstå, er betydningen av disse fremmede former for adferd – årsaken til og begrunnelsen for disse eksessene. For det å forstå dem innebærer å gjenkjenne dem som menneskelige fenomener, som kulturfenomener og åndsprodukter, og ikke som sykelige utløp for instinkter, som bestialitet eller som barnaktighet. Det finnes ikke noe annet alternativ. Enten gjør man sitt ytterste for å fornekte, bortforklare eller glemme den slags eksesser, idet man betrakter dem som isolerte tilfeller av «barbari» som vil forsvinne fullstendig så snart stammene blir «siviliserte». Eller man kan bestrebe seg på å forstå de mytiske forbildene som forklarer og rettferdiggjør den slags eksesser og gir dem religiøs verdi. Denne siste holdningen er etter vårt syn den eneste som er verd å holde fast ved. Det er utelukkende i et historisk-religiøst perspektiv at denne type adferd kan

fremstå som kulturfenomen, heller enn som uttrykk for en sykelig eller grotesk barnaktighet eller som rent instinktive handlinger.

DEN «PRIMITIVE MYTOLOGIS» INTERESSE

Alle de store religionene fra middelhavsområdet og Asia har mytologier. Men når man begir seg ut på studiet av myter, er det best om man ikke starter med for eksempel den greske, egyptiske eller indiske mytologien. Flesteparten av de greske mytene er blitt fortalt, og følgelig forandret, formulert og systematisert, av Hesiod og Homer, av diktere og mytesamlere. De mytologiske tradisjonene i fororienten og India er blitt møysommelig fortolket og bearbeidet av henholdsvis teologer og ritualutøvere. Det betyr såvisst ikke verken at de store mytologiene der skulle ha mistet sin «mytiske egenart» og er blitt redusert til blott og bar «litteratur», eller at de arkaiske samfunns mytologiske tradisjoner på sin side ikke er blitt bearbeidet av prester og skaldar. I like stor grad som de store mytologiene, som endte opp med å bli overlevert gjennom skriftlige tekster, har de «primitive» mytologiene som de første oppdagelsesreisende, misjonærene og etnografene lærte å kjenne på et muntlig kulturstadium, en «historie». Også de er blitt forandret og beriket gjennom tidens gang, enten under innflytelse fra andre, overlegne kulturer eller takket være skaperevnen til visse eksepsjonelt begavede individer.

Det er likevel best å begynne med studiet av myten i arkaiske og tradisjonelle samfunn, for så senere å gi seg i kast med mytologiene til de folkeslag som har spilt en viktig rolle i historien. Det er fordi mytene til «primitive folkeslag», til tross for at de har endret seg i tidens løp, fortsatt avspeiler en opprinnelig tilværelse. Dessuten dreier det seg her om samfunn hvor mytene fortsatt er levende, hvor de er grunnleggende for og rettferdiggjør all menneskelig adferd og

handlinger. Mytenes rolle og funksjon har kunnet la seg (i alle fall inntil ganske nylig) observere og beskrive i minste detalj av etnologene. For hver myte, og likeledes hvert ritual, har det vært mulig å stille spørsmål til de innfødte og i alle fall delvis lære å forstå den betydning de tillegger dem. Det er klart at en slik «levende dokumentasjon», nedtegnet som ledd i undersøkelser foretatt i felten, ikke kan løse alle våre problemer. Men de har den store fordel at de hjelper oss til å stille problemene på den rette måten, det vil si til å plassere myten i sin opprinnelige sosio-religiøse kontekst.

FORSØK PÅ EN DEFINISJON AV MYTEN

Det ville være vanskelig å finne fram til en definisjon av myten som kan bli godtatt av alle forskere og som samtidig ville være forståelig for ikke-spesialister. Er det for øvrig overhodet mulig å finne *en eneste* definisjon som kan dekke alle typer av myter og alle dens funksjoner, i alle arkaiske og tradisjonelle samfunn? Myten er en ytterst kompleks kulturell realitet, som man kan nærme seg og tolke fra mange perspektiver som utfyller hverandre.

Den definisjonen jeg personlig finner minst tilfredsstillende, fordi den er den mest omfattende, er følgende: Myten forteller en hellig historie, den forteller om en hendelse som fant sted i urtiden, i «begynnelsenes» vidunderlige tid. Sagt på en annen måte: Myten forteller hvordan, takket være bragdene til overnaturlige vesener, noe av det som *er* blitt til, enten det er virkeligheten som helhet, kosmos, eller bare en del av den: en øy, en planteart, et menneskelig handlingsmønster, en institusjon. Følgelig er det alltid en fortelling om en «skapelse»: Det fortelles om hvordan noe er blitt skapt, har fått sin *eksistens*. Myten taler bare om det som *virkelig* har skjedd, om det som har manifestert seg fullstendig. Mytenes personer er overnaturlige vesener. De er fremfor alt kjent for det de utrettet i den berømmelige «tidenes begynnelse». Det betyr at mytene åpenbarer

deres skapende handlinger og avdekker helligheten (eller ganske enkelt «det overnaturlige») i deres verk. Kort sagt beskriver mytene de forskjellige, og iblant dramatiske, måtene det hellige (eller det «overnaturlige») bryter inn i verden på. Dette gjennombruddet av det hellige er det som *grunnlegger* verden som virkelig, og som gjør den til det den er i dag. Og hva mer er: Det er som følge av de overnaturlige vesenenes inngripen at mennesket er det det er i dag, et dødelig vesen med kjønn og kultur.

Vi vil få anledning til å komplettere og nyansere disse foreløpige antydningene, men det er viktig å understreke med én gang en realitet som synes å være essensiell: Myten blir betraktet som en hellig fortelling, og dermed som en «sann fortelling», fordi den alltid henviser til noe som er *virkelig*. Skapelsesmyten er «sann» fordi selve verdens eksistens beviser den; myten om døden er likeledes «sann» fordi menneskets dødelighet beviser den, og så videre.

Fordi myten forteller om bedrifter utført av overnaturlige vesener og manifestasjonen av deres hellige krefter, blir den en eksemplarisk modell for alle viktige menneskelige handlinger. Da misjonæren og antropologen C. Strehlow spurte de australske aruntaene hvorfor de utførte visse seremonier, fikk han alltid svaret: «Fordi forfedrene har befalt det.»² Kai-folket på Ny-Guinea nektet å forandre måten de levde og arbeidet på, og de forklarte seg slik: «Det var slik nemuene gjorde det, og vi gjør det på samme måte.»³ Da han ble spurt om bakgrunnen for en bestemt detalj i en seremoni, svarte Navaho-skalden: «Fordi det hellige folket gjorde det på denne måten den første gangen.»⁴ Vi finner presis den samme begrunnelsen i bønner som ledsager et primitivt tibetansk ritual: «Slik det er blitt overlevert siden begynnelsen av jordens skapelse, slik må vi ofre Slik våre forfedre gjorde det i de eldste tider, slik skal vi gjøre det i dag.»⁵ Den samme begrunnelsen blir brukt av hinduismens teologer og ritualmestre. «Vi må gjøre det som gudene gjorde i begynnel-

sen» (*Satapatha Brahmana*, VII 2, 1, 4). «Slik gjorde gudene; slik gjør menneskene» (*Taittiriya Brahmana*, I, 5, 9, 4).⁶

Som vi har vist et annet sted,⁷ har til og med menneskets profane adferd og handlinger sine forbilder i bedriftene utført av overnaturlige vesener. Hos navahoene «må kvinnene sette seg med bena under seg og til siden, og mennene med bena krysset fremfor seg, fordi det blir sagt at i begynnelsen satte Kvinnen som forandret seg og Uhyre-dreperen seg i disse stillingene». ⁸ Ifølge de mytiske overleveringene hos den australske Karadjeri-stammen ble alle deres tradisjoner og alle deres skikker innstiftet i «drømmetiden» av to overnaturlige vesener, Bagadjimbiriene – for eksempel måten å koke et bestemt kornslag på, eller hvordan jage et dyr med en stav, eller den særlige stilling man bør innta for å urinere osv.⁹

Det er unødvendig å legge til enda flere eksempler. Som vi har vist i *The Myth of the Eternal Return*, og som man vil kunne se enda tydeligere i det følgende, er mytens fremste funksjon den å åpenbare de arketypiske forbilder for alle riter og for alle viktige menneskelige handlinger – spiseskikker og giftermål så vel som arbeid, utdanning, kunst eller visdom. Dette er en forestilling som ikke er uten betydning for forståelsen av mennesket i arkaiske og tradisjonelle samfunn, som vi vil komme tilbake til senere.

«SANNE FORTELLINGER» OG «USANNE FORTELLINGER»

La oss legge til at i samfunn hvor myten fortsatt er levende, skiller de innfødte strengt mellom mytene – «sanne fortellinger» – og fabler eller eventyr, som de kaller «usanne fortellinger».

Pawnee-indianerne

skiller mellom «sanne fortellinger» og «usanne fortellinger», og som «sanne» regner de fremfor alt de fortellingene som handler om verdens begynnelse, hvor skikkelsene er guddommelige, overnaturlige, himmelske eller astrale vesener. Straks etter disse kommer de fortel-

lingene som beretter om de fantastiske eventyrene til nasjonens helt, en ung mann av beskjeden herkomst som ble frelseren for sitt folk ved å befri dem fra uhyrer, ved å redde dem fra sult eller andre ulykker, og ved å utføre andre edle og velgjørende bedrifter. Til sist kommer de fortellingene som handler om medisinnmenn, og som forklarer hvordan en eller annen trollmann fikk overnaturlige krefter, eller hvordan en viss sjamanorden ble til. De «usanne» fortellingene er de som forteller om de alt annet enn oppløftende eventyrene og bedriftene utført av Coyote, prærieulven. Kort sagt, i de «sanne» fortellingene har vi å gjøre med det hellige eller det overnaturlige, i de «usanne» derimot med et profant innhold, for coyoten er en ytterst populær skikkelse i denne mytologien, akkurat som i de andre nordamerikanske mytologiene, hvor han fremstår i egenskap av trickster, lurendreier, taskespiller og den fullkomne skurk.¹⁰

På lignende måte skiller Cherokee-indianerne mellom hellige myter (kosmogoni, stjernenes skapelse, dødens opprinnelse) og profane fortellinger, som for eksempel forklarer visse anatomiske eller fysiologiske særegenheter ved dyrene. Man finner det samme skillet igjen i Afrika: Herero-folket betrakter fortellingene som beretter om de forskjellige stammegruppenes opprinnelse som sanne, fordi de beskriver hendinger som *virkelig* har funnet sted, mens fortellingene som er mer eller mindre humoristiske, ikke har noe grunnlag i virkeligheten. Likeledes betrakter de innfødte i Togo sine opprinnelsesmyter som «absolutt sanne».¹¹

Dette er grunnen til at man ikke kan gjenfortelle mytene når og hvor som helst. I mange stammer blir de ikke gjenfortalt i nærvær av kvinner eller barn, det vil si i nærvær av ikke-initierte. Vanligvis overleverer de eldre læremestrene mytene til neofyttene i løpet av den tiden disse er isolert i villmarken, og dette utgjør en del av initiasjonen. R. Piddington sier om Karadjeri-folket: «De hellige mytene som kvinnene ikke må kjenne til, dreier seg hovedsakelig om kosmogonien, og fremfor alt om hvordan initiasjonsritualene ble innstiftet.»¹²

Mens de «usanne fortellingene» kan bli fortalt når som helst og hvor som helst, må mytene bare bli fremført *i løpet av en hellig tidsperiode* (vanligvis om høsten eller vinteren, og bare om natten).¹³ Denne skikken er bevart til og med hos folk som har tilbakelagt sitt arkaiske kulturstadium. Hos tyrkisk-mongolske folkeslag og hos tibetanerne finner resitasjonen av de episke hymnene i Gesor-syklusen sted bare om natten og på vinteren. «Resitasjonen blir forstått som en mektig besvergelse. Den hjelper for å oppnå fordeler av alle slag, fremfor alt hell i jakt og i krig Før resitasjonen avmerker man et område som overdrysses med ristet byggmel. Tilhørerne sitter rundt i en ring. Det tar flere dager for skalden å fremsi eposet. Det sies at i tidligere tider kunne man deretter se sporene av hovene til Gesars hest på det avmerkede området. Resitasjonen fremkalte med andre ord heltens virkelige tilstedeværelse.»¹⁴

HVA MYTENE ÅPENBARER

Det skillet urfolk gjør mellom «sanne fortellinger» og «usanne fortellinger» er signifikant. De to kategoriene av fortellinger presenterer «historier», det vil si at de beretter om en serie hendelser som fant sted i en fjern og vidunderlig fortid. Selv om skikkelsene i mytene vanligvis er guder og overnaturlige vesener, mens de som opptrer i eventyrene er helter eller fantastiske dyr, har alle disse skikkelsene dette til felles: De tilhører ikke dagliglivets verden. Likevel har urinnvånerne følt at det dreier som om radikalt forskjellige «fortellinger». For alt det mytene forteller om, *angår dem direkte*, mens eventyrene og fablene refererer til hendelser som selv om de har ført til forandringer i verden (jf. anatomiske eller fysiologiske særegenheter hos visse dyr), ikke har påvirket den menneskelige tilværelse som sådan.¹⁵

Mytene forteller faktisk ikke bare om opprinnelsen til verden, dyrene, plantene og mennesket, men også om alle de urtidens hen-

delser som er årsakene til at mennesket er blitt det det er i dag, det vil si et dødelig vesen, av to kjønn, organisert i samfunn, tvunget til å arbeide for å overleve, og med arbeid som følger visse regler. Om verden *eksisterer*, og om mennesket *eksisterer*, så er det fordi de overnaturlige vesenene utfoldet en skapende kraft i «begynnelsen». Men flere begivenheter fant sted etter verdens og menneskets skapelse, og mennesket, *slik det er i dag*, er et direkte resultat av disse mytiske begivenhetene, det er *blitt til gjennom disse hendelsene*. Det er dødelig på grunn av noe som skjedde *in illo tempore*. Om dette noe ikke hadde skjedd, hadde mennesket ikke vært dødelig: det hadde kunnet eksistere uendelig, liksom steinene, eller det hadde kunnet bytte skinn med jevne mellomrom liksom slangene, og dermed vært i stand til å fornye sitt liv, det vil si til å begynne livet på nytt i det uendelige. Men myten om dødens opprinnelse forteller om noe som skjedde *in illo tempore*, og ved å fortelle om denne hendelsen forklarer den *hvorfor* mennesket er dødelig.

På lignende måte lever en viss stamme av fiske, og det er fordi et overnaturlig vesen i mytisk tid lærte forfedrene deres hvordan de skulle fange og steke fisk. Myten forteller historien om det første fisket, satt i gang av det overnaturlige vesenet, og derved kan den på en og samme tid åpenbare en overmenneskelig handling, lære menneskene å gjøre det samme i sin tur, og endelig forklare hvorfor denne stammen bør livberge seg på denne måten.

Det ville være enkelt å gi mange flere eksempler. Men det som allerede er sagt, er nok til å vise hvorfor myten representerer noe meget vesentlig for det arkaiske mennesket, samtidig som eventyrene og fablene ikke gjør det. Myten lærer mennesket de urtidens «fortellinger» som er grunnlaget for dets eksistens, og alt som angår menneskets eksistens og særlige plass i kosmos er ting som berører det på en direkte måte.

Vi skal straks se hvilke konsekvenser denne helt spesielle fore-

stillingen har hatt for det arkaiske menneskets adferd. La det være sagt at presis som det moderne mennesket ser på seg selv som frembrakt av historien, fastholder mennesket i de arkaiske samfunn at det er et resultat av en visst antall mytiske begivenheter. Ingen av dem betrakter seg selv som «gitt», som «formet» en gang for alle, slik man for eksempel gir et redskap en definitiv form når man lager det. Et moderne menneske vil kunne resonnerer på følgende måte: Jeg er den jeg er i dag fordi jeg har opplevd et visst antall hendelser, men disse hendelsene ville ikke vært mulige om ikke jordbruket var blitt oppdaget for omtrent 8–9000 år siden, om ikke bykulturer hadde utviklet seg i fororienten, om ikke Alexander den Store hadde erobret Asia og Augustus opprettet Romerriket, om ikke Galileo og Newton hadde revolusjonert forestillingene om universet og dermed åpnet veien for vitenskapelige oppdagelser og lagt grunnen for den industrielle sivilisasjon, om ikke den franske revolusjon hadde funnet sted og om ikke ideene om frihet, demokrati og sosial rettferdighet hadde endevendt den vestlige verden i tiden etter Napoleonskrigene og så videre.

På samme måte vil det «primitive mennesket» kunne si til seg selv: Jeg er den jeg er i dag fordi en rekke hendelser fant sted før min tid. Men straks vil det da måtte legge til at det dreier seg om hendelser som fant sted i *mytisk tid*, og som følgelig utgjør en *hellig historie*, fordi skikkelsene i dette dramaet ikke er mennesker, men overnaturlige vesener. Og ikke bare det: Mens det moderne mennesket, selv om det betrakter seg som et resultat av verdenshistoriens gang, ikke føler at det behøver å kjenne denne historien i sin helhet, er mennesket i de arkaiske samfunn ikke bare nødt til å kunne sin stammes mytiske historie utenat, men det *reaktualiserer* dessuten en ganske stor del av den med jevne mellomrom. Her er det man ser den viktigste forskjellen mellom mennesket i arkaiske samfunn og det moderne mennesket: Mens det for det

siste er et særlig kjennetegn for historien at det som har skjedd ikke kan gjøres om, fremstår ikke dette som åpenbart for det første.

Konstantinopel ble erobret av tyrkerne i 1453 og Bastillen falt den 14. juli 1789. Disse hendelsene kan ikke gjøres om. Rett nok har den 14. juli blitt Den franske republikkens nasjonaldag, og inntakelsen av Bastillen er derfor blitt noe som feires årlig, men man reaktualiserer ikke den historiske hendelsen i egentlig forstand.¹⁶ For mennesket i arkaiske samfunn kan derimot det som skjedde *ab origine* gjentas ved hjelp av ritenes kraft. Å kjenne mytene er derfor helt vesentlig – ikke bare fordi mytene er i stand til å gi en forklaring på verden og hvordan mennesket selv eksisterer i den, men fremfor alt fordi ved å lære dem utenat og ved å reaktualisere dem, er man i stand til å gjenta det som gudene, heltene eller forfedrene gjorde *ab origine*. Å kunne mytene er det samme som å få innsikt i hemmeligheten om tingenes opprinnelse. Med andre ord lærer man ikke bare hvordan tingene kom til å eksistere, men også hvor de er å finne og hvordan de på nytt kan bringes til syne om de blir borte.

HVA DET VIL SI Å «KJENNE MYTENE»

De australske totemistiske mytene består vanligvis i en ganske monoton fortelling om vandringene til mytiske forfedre eller om totemdyr. De forteller om hvordan disse overnaturlige vesenene kom til syne på jorden og la ut på lange vandringer i «drømmetiden» (*alcheringa*) – det vil si i den mytiske tiden – og om hvordan de iblant stoppet for å forandre landskapet eller for å frembringe visse dyr og planter, før de til slutt forsvant under jorden. Men kunnskapen om disse mytene er vesentlig for australiernes liv. Mytene lærer dem hvordan de skal gjenta de overnaturlige vesenenes skapende handlinger, og dermed også hvordan

de kan sikre at et bestemt dyr eller en bestemt plante formerer seg.

Disse mytene blir fortalt til neofyttene under initiasjonen. Eller de blir snarere «feiret», det vil si reaktualisert.

Når de unge mennene gjennomgår de ulike initiasjonsseremoniene, oppfører man en rekke seremonier for dem, og selv om de blir fremført nøyaktig slik som i den egentlige kultusen – unntatt visse karakteristiske særegenheter – har de likevel ikke som mål å mangfoldiggjøre og utbre det totemet det dreier seg om. Hensikten er bare å vise måten man skal feire disse kulthandlingene på til dem som man er i ferd med å oppta, eller som nettopp er opptatt, i mennenes rekke.¹⁷

Man ser med andre ord at den «historien» myten forteller utgjør en «kunnskap» av esoterisk art, ikke bare fordi den er hemmelig og blir overlevert som ledd i et initiasjonsritual, men også fordi denne «kunnskapen» ledsages av en magisk-religiøs kraft. For det å vite opprinnelsen til en gjenstand, et dyr, en plante osv., vil si det samme som å oppnå en magisk kraft over dem, og denne kraften gjør det mulig å beherske, formere, eller reproducere dem slik man vil. Erland Nordenskiöld har rapportert om noen spesielt slående eksempler blant Cuna-indianerne. Ifølge deres tro er den heldige jegeren den som kjenner til byttedyrets opprinnelse. Og om man lykkes i å temme visse dyr, så er det fordi trollmennene kjenner til hemmeligheten om hvordan de ble skapt. På samme måte kan man bli stand til å holde rødglødende jern i hånden eller å håndtere giftige slanger såfremt man kjenner ildens eller slangenens opprinnelse. Nordenskiöld forteller at «i en Cuna-landsby, Tientiki, befinner det seg en fjorten år gammel gutt som kan gå gjennom ild uten å skade seg, ganske enkelt fordi han har kunnskap om hvordan ilden ble skapt. Perez har ofte vært vitne til mennesker som holdt i rødglødende jern og andre som kunne temme slanger».¹⁸

Det dreier seg om en trosforestilling som er ganske utbredt og

som ikke tilhører bare et bestemt kulturtype. På Timor, for eksempel, når en risåker spirer, begir en som kjenner de mytiske tradisjonene knyttet til risplanten seg ut på åkeren. «Han tilbringer natten i plantasjehytten med å resitere de legendene som forklarer hvordan man først fikk tak i ris (opprinnelsesmyte) ... De som gjør dette, er ikke prester.»¹⁹ Ved å resitere opprinnelsesmyten, tvinger man risplanten til å vise seg å være god, sterk og tett, slik den var da *den kom fram for første gang*. Man minner den ikke om hvordan den ble skapt i den hensikt å «belære den», eller for å lære den hvordan den bør oppføre seg. Man *tvinger den på magisk vis å vende tilbake til opprinnelsen*, det vil si til å gjennomgå på nytt sin arketypiske skapelse.

Kalevala forteller om hvordan den gamle Väinämöinen skadet seg alvorlig mens han hold på med å bygge en båt. Så «begynte han å mane trolldomsformler på alle magiske helbrederes vis. Han sang om hvordan årsaken til såret hans ble til, men han kunne ikke huske ordene som fortalte om hvordan jern ble skapt, nettopp de ordene som kunne kurere det åpne såret på det blå stålbladet». Til slutt, etter å ha søkt hjelp hos andre trollmenn, ropte Väinämöinen: «Jeg husker nå hvordan jernet ble skapt!» og han begynte å fortelle det følgende: «Luften er den fremste av mødrene. Vannet er den eldste av brødrene. Ilden er den andre, og Jernet er den yngste av de tre. Ukko, den store Skaperen, skilte Jorden fra Vannet og gjorde at jordsmonnet kom til syne i havområdene, men jernet var ennå ikke født. Så gned han hendene sine på sitt venstre kne. Slik ble de tre feene født som ble jernets mødre.»²⁰ Vi bør legge merke til at i dette eksemplet er jernets opprinnelsesmyte en del av myten om verdens skapelse og utgjør en slags fortsettelse av den. Vi berører her et vesentlig og spesielt kjennetegn ved opprinnelsesmyter som er ytterst viktig, og som vi skal undersøke nærmere i neste kapittel.

Ideen om at et middel ikke virker uten at en kjenner dets opprinnelse, er svært utbredt. La oss sitere Erland Nordenskiöld nok en

gang: «Før et magisk formular brukes, må man alltid gjøre en påkallelse som omtaler opprinnelsen til det middelet som blir brukt, ellers virker det ikke For at middelet eller middelets trylleformular skal ha noen effekt, er det nødvendig å kjenne til plantens opprinnelse, hvordan den ble født av den første kvinnen.»²¹ I ritualformularene til Na-khi-folket utgitt av J.F. Rock, blir det uttrykkelig sagt: «Dersom man ikke forteller legemiddelets opprinnelse, må man ikke bruke det.»²² Eller: «Bare om man forteller dets opprinnelse, kan man tale om det.»²³

I neste kapittel skal vi se, slik det var tilfelle i Väinämöinen-mytten som ble gjengitt ovenfor, at middelets opprinnelse er nær forbundet med beretningen om verdens opprinnelse. La oss imidlertid alt nå understreke at det her dreier seg om en allment utbredt forestilling som kan uttrykkes på følgende måte: Man kan ikke utføre et ritual om man ikke kjenner dets «opprinnelse», det vil si myten som forteller hvordan det første gang ble utført. Under begravelsesseremonien, messer Na-khi-sjamanen, *dto-mba*, følgende:

Nå skal vi følge den døde og kjenne sorgen på nytt.
Igjen skal vi danse, og tvinge demonene.
Sier man ikke hvor dansen kommer fra,
kan man ikke tale om den.
Kjenner man ikke dansens opprinnelse,
kan man ikke danse.²⁴

På en underlig måte minner dette om det Uitoto-folket fortalte Preuss: «Dette er ordene (mytene) til vår far, hans egne ord. Takket være disse ordene kan vi danse, og ingen dans hadde funnes om ikke han hadde gitt oss dem.»²⁵

I de fleste tilfellene hjelper det ikke bare å *kjenne* opprinnelsesmyten – man må resitere den også. Slik forkynner man på sett og vis sin kunnskap, man *viser den fram*. Men det er ikke det hele: Ved å resitere eller fremføre opprinnelsesmyten, fylles man av den sak-

rale atmosfære som disse underfulle begivenhetene utspilte seg i. Begynnelsens mytiske tid er en «sterk» tid, fordi den ble forvandlet gjennom overnaturlige veseners aktivt skapende nærvær. Ved å resitere mytene, gjenvinner man denne vidunderlige tid, og blir dermed på sett og vis «samtidig» med de begivenhetene man påkaller, man kommer i gudenes eller heltenes nærvær. Kort formulert kunne man si at ved å «gjennomleve» mytene, stiger man ut av den profane, kronologiske tid og tar steget over i en tid som er kvalitativt forskjellig, en «hellig» tid som både er en urtid og samtidig har evnen til å gjenvinnes et uendelig antall ganger. Denne funksjonen til myten, som vi har fremhevet i *The Myth of the Eternal Return* (særlig side 55ff.), vil fremgå enda klarere i løpet av de analyser som skal gjøres i det følgende.

MYTENES STRUKTUR OG FUNKSJON

Disse innledende bemerkningene er tilstrekkelig for å utpeke visse spesifikke kjennetegn ved myten. Generelt sett kan man si at myten, slik den blir opplevd i arkaiske samfunn, 1) utgjør fortellingen om overnaturlige veseners gjerninger; 2) at denne fortellingen blir betraktet som absolutt *sann* (fordi den dreier seg om ting som er virkelige), og *hellig* (fordi den gjengir verk utført av overnaturlige vesener); 3) at myten alltid forholder seg til en «skapelse», den forteller hvordan noe er blitt til, eller hvordan et handlingsmønster, en institusjon eller en arbeidsmåte ble innstiftet, og dette er grunnen til at mytene danner forbildene for alle betydelige menneskelige handlinger; 4) at om man kjenner myten, kjenner man tingenes «opprinnelse» og er dermed i stand til å mestre dem og manipulere dem slik man vil; det dreier seg ikke om en «ytre», «abstrakt» kunnskap, men om en kunnskap som man «gjennomlever» rituelt, enten ved å gjenfortelle myten seremonielt, eller ved å utføre det ritual som den tjener til å forklare; 5) at man på et eller annet

vis «gjennomlever» myten i den forstand at man blir grepet av den hellige, eksalterende kraft som ligger i de begivenheter som gjenfortelles eller reaktualiseres.

Det å «gjennomleve» mytene innebærer derfor en ekte «religiøs» erfaring fordi den skiller seg fra dagliglivets vanlige erfaringer. Det «religiøse» ved denne erfaringen skyldes det faktum at man reaktualiserer begivenheter som er vidunderlige, eksalterende og betydningsfulle – man er atter vitne til de skapende handlinger som ble utført av de overnaturlige vesener. Man lever ikke lenger i den vanlige verden, men trer inn i en verden som er forvandlet, gryende og fylt av de overnaturlige veseners nærvær. Det dreier seg ikke bare om en minnefest for de mytiske begivenheter, men om deres gjentakelse. Mytens skikkelser blir nærværende, man blir deres samtids. Dette innebærer også at man ikke lenger lever i kronologisk tid, men i selve urtiden, den tid da begivenhetene *fant sted for første gang*. Dette er grunnen til at man kan tale om mytens «sterke tid»: Det er den underfulle, «hellige» tid da noe *nytt, kraftfullt og betydningsfullt* manifesterte seg i hele sin fylde. Å gjenoppleve denne tiden, å gjenvinne den så ofte som mulig, atter å bivåne det drama da guddommelige verk ble utført, igjen å stå overfor de overnaturlige vesener og ta til seg på nytt deres skapende budskap, er det ønske man kan lese som et underliggende mønster i alle rituelle gjentakelser av myter. Mytene åpenbarer kort sagt at verden, mennesket og livet har en overnaturlig opprinnelse og historie, og at denne historien er betydningsfull, dyrebar og mønstergyldig.

Man kunne her ikke avslutte på noen bedre måte enn ved å sitere de klassiske avsnitt hvor Bronislav Malinowski i sin tid forsøkte å avdekke mytens natur og funksjon i de primitive samfunn:

Om man studerer den levende myte, ... så er den ikke noen forklaring som sikter på å tilfredsstille en vitenskapelig interesse, men en gjenopprettelse av en urvirkelighet i fortellingens form, fortalt for å

tilfredsstille dype religiøse behov, moralske krav, samfunnsmessige ordninger og påbud, og endog praktiske nødvendigheter. I primitive samfunn fyller myten en uunnværlig funksjon: Den uttrykker, forsterker og kodifiserer trosoverbevisninger, den verner om og håndhever moralen, den garanterer at ritualene virker og den inneholder praktiske retningslinjer som veileder mennesket. Slik er myten en vital bestanddel av den menneskelige sivilisasjon; den er ikke formålsløs fabulering, men en grundig gjennomarbeidet, virksom kraft; den er ikke noen intellektuell forklaring eller et kunstnerisk billedspråk, men en veiledende grunntekst for primitiv tro og moralsk visdom. ... Disse fortellingene ... utsier for de innfødte at det finnes en opprinnelig, større og mer relevant virkelighet som er bestemmende for menneskehetens nåværende liv, skjebne og handlinger, og kunnskapen om dette tilfører menneskene motivet for å utføre rituelle og moralske handlinger, så vel som retningslinjer for hvordan de skal utføres.²⁶

II. «Begynnelsens» magi og forrang

OPPRINNELSESMYTER OG KOSMOGONISKE MYTER

Alle mytiske fortellinger om hvordan noe fikk sin *opprinnelse*, både forutsetter og forlenger kosmogonien. Fra et strukturelt synspunkt kan opprinnelsesmytene sammenlignes med den kosmogoniske myten. I og med at verdens skapelse er *skapelsen par excellence*, blir kosmogonien den eksemplariske modell for all «skapelse». Det betyr ikke at en opprinnelsesmyte imiterer eller kopierer kosmologien, for det dreier seg ikke her om en bevisst og systematisk tanke. Men all ny tilblivelse – enten det gjelder et dyr, en plante eller en institusjon – forutsetter at det allerede finnes en Verden. Til og med når det gjelder å forklare hvordan en nåværende situasjon har oppstått fra en tilstand der ting var annerledes (for eksempel hvordan himmelen kom til å fjerne seg fra jorden, eller hvordan mennesket ble dødelig), var «verden» allerede til stede, selv om dens struktur var forskjellig, og den ennå ikke var *vår* verden. Enhver opprinnel-

sesmyte forteller og forklarer en «ny situasjon» – ny i den betydning at den ikke var til *fra verdens begynnelse*. Opprinnelsesmytene forlenger og utfyller den kosmogoniske myten; de forteller om hvordan verden kom til å bli forandret, beriket eller forringet.

Dette er grunnen til at noen opprinnelsesmyter begynner med å skissere en kosmogoni. Fortellingen om de store tibetanske familiene og dynastiene begynner med å minne om hvordan kosmos ble til i form av et egg:

Fra de fem urelementenes essens oppstod det et stort egg. ... Fra gulen til dette egget oppstod det atten egg. Det egget som lå i midten av disse atten, var et konkylie-egg og skilte seg fra de andre. På dette konkylie-egget vokste det ut lemmer, og dernest de fem sansene, alt fullkomment, og egget ble til en ung gutt, så overordentlig vakker at han lignet svaret på alle bønner (*yid la smon*). Derfor kalte man ham kong Ye-smon. Dronning Tchu-lchag, hans hustru, fødte en sønn som hadde evnen til å forvandle seg ved hjelp av magi, Dbang-lan.²⁷

Ættetavlen fortsetter, og forteller om opprinnelsen til de forskjellige klanene og dynastiene.

De polynesiske ættetavle-sangene begynner på samme måte. Den rituelle teksten fra Hawaii som er kjent under navnet Kumulipo, er

en genealogisk hymne som knytter kongefamilien den tilhørte ikke bare til hele folkets guder, som man dyrket i fellesskap med allierte polynesiske grupper, og ikke bare til guddommeliggjorte høvdinger som var født i de levendes verden, Aoene, som også inngår i stamtavlen, men også til himmelens stjerner og til plantene og dyrene som er til nytte for dagliglivet på jorden²⁸

Teksten begynner faktisk med å påkalle

Den tid da jorden ble voldsomt forvandlet
den tid da himlene forvandlet seg, hver især
den tid da solen steg opp
for å gi lys til månen, osv.²⁹

Slike rituelle ættetavle-sanger blir komponert av skaldene når prinsessen er med barn, og de blir gitt videre til *hula*-danserne for at de skal lære dem utenat. Danserne, menn og kvinner, danser og fremfører så sangen uten opphold like til barnet blir født. Den fremtidige høvdingens fosterutvikling i morslivet blir så å si akkompagnert av en rekapitulering av kosmogonien, verdenshistorien og stammens historie. Det faktum at en høvding blir til i morslivet, gir anledning til å «gjenskape» verden symbolsk. Denne rekapituleringen gjennom sangene og dansen blir gjort for å minne om, men samtidig også som en rituell reaktualisering av de mest betydningsfulle mytiske begivenhetene som har funnet sted siden skapelsen.

Lignende forestillinger og ritualer finner man blant primitive folkeslag i India. Hos santalene, for eksempel, resiterer guruen skapelsesmyten for hvert enkeltindivid, men bare to ganger: Første gang er «når santalen får adgang til alle sine sosiale rettigheter Ved dette høve resiterer guruen menneskehetens historie fra verdens skapelse, og han avslutter med å fortelle om fødselen til den som riten blir utført for». Den samme seremonien blir gjentatt under begravelsesseremonien, men denne gangen overfører guruen den avdødes sjel rituelt til den andre verden.³⁰ Hos Gond- og Baiga-folkene, i sammenheng med ritualene til ære for Dharti Mata og Thakur Deo, fremfører presten skapelsesmyten og minner tilhørerne om den viktige rolle deres stamme spilte ved verdens skapelse.³¹ Når Munda-folkets trollmenn driver ut onde ånder, resiterer de de mytologiske sangene om assurene. Assurene innledet nemlig en ny tidsalder, ikke bare blant gudene og åndene, men også blant menneskene, og fortellingen om deres bedrifter kan derfor betraktes som en del av en skapelsesmyte.

Hos Bhil-folket er situasjonen noe annerledes. Bare én av de magiske sangene som brukes i helbredelsesøymål har karakter av en skapelsesmyte, og det er *Herrens Sang*. Men de fleste sangene

er i virkeligheten opprinnelsesmyter. Sangen om Dasumor Damor, for eksempel, som tenkes å kunne kurere alle sykdommer, forteller om hvordan Bhil Damor-folket vandret fra Gujarat til det sydlige sentral-India.³² Dette er altså myten om stammens landnåm, med andre ord fortellingen om en *ny begynnelse*, en avbildning av verdens skapelse. Andre magiske sanger forteller om sykdommers opphav.³³ Det dreier seg om myter som er rike på eventyr, og hvor vi til slutt får høre om omstendighetene som gjorde at sykdommene ble til – en begivenhet som naturligvis forandret verdens struktur.

MYTENES ROLLE I HELBREDELSER

I Bhil-folkets helbredelsesritual finnes en detalj som er spesielt interessant. Trollmannen «renser» stedet ved siden av sengen til den syke, og med maismel tegner han en *mandol*. Inne i tegningen plasserer han huset til Isvor og Bhagwan, og han tegner også skikkelsene deres. Denne tegningen blir bevart like til den syke er blitt helt frisk.³⁴ Selve termen *mandol* røper en indisk opprinnelse. Det dreier seg nettopp om *mandalaen*, dette komplekse mønster som spiller en så viktig rolle i de indo-tibetanske Tantra-ritene. Men *mandalaen* er fremfor alt et *imago mundi*: Den representerer på samme tid kosmos i miniatyr og gudeverdenen. Å skape en *mandala* er det samme som en magisk gjenskapelse av verden. Følgelig er det slik at når bhil-trollmannen tegner en *mandol* ved foten av den sykes seng, gjentar han kosmogonien, selv om de rituelle sangene han istemmer ikke uttrykkelig henviser til skapelsesmyten. Handlingen har åpenbart et helbredende siktemål. Ved at den syke på symbolsk vis gjøres samtidig med verdens skapelse, hensettes han i urtidens fylde; han lar seg gjennomtrengte av de mektige kreftene som gjorde skapelsen mulig *in illo tempore*.

I denne sammenhengen er det interessant å merke seg at hos Navaho-indianerne blir skapelsesmyten, fulgt av myten om de første

menneskenes tilsynekomst fra jordens skjød, først og fremst fremført i forbindelse med helbredelser eller ved initiasjonen av en sjaman.

Alle ritualene er fokusert på en pasient, en Hatrali (en som blir sunget for), som kan være syk eller bare mentalt oppskaket – for eksempel skremt av en drøm – eller det kan være en som behøver et ritual for at han skal lære det som del av en initiasjonsseremoni som skal gi ham kraft til selv å forrette det – for en medisinmann kan ikke holde et helbredelsesritual uten at ritualet først er holdt over ham selv.³⁵

Ritualet innebærer også at man utfører kompliserte sandfigurer som symboliserer de forskjellige stadier i skapelsen og de mytiske fortellingene om gudene, forfedrene og menneskene. Disse figurene (som minner påfallende om de indo-tibetanske *mandalaene*) gjenskaper i tur og orden de begivenhetene som fant sted i mytisk tid. Ved å lytte til fremføringen av skapelsesmyten (fulgt av resitasjonen av opprinnelsesmytene), og ved å betrakte sandfigurene, blir den syke rykket ut av den profane tid og ført inn i urtidens fylde: Han bringes «tilbake» like til verdens opprinnelse og er på sett og vis nærværende ved kosmogonien.

Den nære forbindelsen mellom skapelsesmyten, myten om en sykdoms opprinnelse og middelet som kurerer den, og det magiske helbredelsesritual, ser man beundringsverdig klart hos Na-hki, et folk som tilhører den tibetanske familie, men som i flere århundrer har levd i det sydøstlige Kina, og særlig i Yunnan-provinsen. Ifølge deres tradisjoner ble universet i begynnelsen delt rettferdig mellom Nagaene og menneskene, men senere ble de skilt som fiender. I sitt raseri spredte Nagaene sykdommer, ufruktbarhet og alskens forbannelser i verden. Nagaene kan også stjele menneskenes sjeler og gjøre dem syke. Dersom de ikke blir forsonet gjennom ritualer, dør offeret. Men ved hjelp av kraften i sine magiske formularer er sjamanpresten (*dto-mba*) i stand til å tvinge Nagaene til å slippe fri

de sjelene de har røvet og fanget.³⁶ Sjamanen selv ville vært ute av stand til å kjempe mot Nagaene om ikke den aller første sjamanen, Dto-mba, med Garudas hjelp hadde tatt opp denne kampen i mytisk tid. Helbredelsesritualet består fremfor alt av en høytidelig gjenfortelling av denne hendelsen fra urtiden. Som det eksplisitt står i en tekst oversatt av Rock: «Om man ikke forteller om Garudas opprinnelse, må man ikke tale om ham.»³⁷ Sjamanen gjenforteller så myten om Garudas opprinnelse: Den forteller om hvordan eggene ble skapt på magisk vis på Kailasa-fjellet, hvordan Garudaene ble født fra disse eggene, og hvordan de deretter steg ned til slettelandet for å forsvare menneskene mot sykdommene som Nagaene hadde frembrakt. Men før den beretter om Garudaenes fødsel, gjenforteller den rituelle sangen kort verdens skapelse: «På den tid da himmelen kom til syne, bredte solen, månen, stjernene og plantene og jorden seg ut; da fjellene, dalene, trærne og steinene dukket opp, ... i det øyeblikk ble Nagaene og dragene til ...» osv.³⁸

Flesteparten av disse rituelle helbredelsessangene begynner med å påkalle kosmogonien. Her er et eksempel: «I begynnelsen, på den tid da himlene, solen, månen stjernene, planetene og jorden ennå ikke hadde kommet til syne, før noen ting ennå var blitt til ...» osv.³⁹ Man beretter deretter om verdens skapelse, demonenes fødsel, sykdommenes tilblivelse og til slutt om hvordan den første sjamanen Dto-mba trådte fram og brakte de nødvendige legemidlene. En annen tekst begynner med å påkalle den mytiske tiden: «I begynnelsen, da alt var udifferensiert» osv.,⁴⁰ for så å fortelle om Nagaenes og Garudaenes fødsel. Deretter berettes det om sykdommens opprinnelse (for, som vi alt har sett, «om man ikke forteller middelets opprinnelse, må man ikke bruke det»), på hvilken måte det er blitt overlevert fra én generasjon til den neste, og endelig om kampen mellom demonene og sjamanen: «Ånden gir sykdommen til tennene og munnen ved å skyte pilen, *dto-mbaen* trekker pilen

ut» osv.; «demonen gir sykdommen til kroppen ved å skyte pilen i kroppen, *dto-mbaen* trekker den ut» osv.⁴¹

En annen rituell sang begynner på følgende måte: «Det er nødvendig å fortelle om til middelets opprinnelse, ellers kan man ikke tale om det. På den tid da himmelen, stjernene, solen, månen og planetene trådte fram, og da jorden kom til syne» osv., «på den tiden ble Ts'o-dze-p'er-ddu født.»⁴² Deretter følger en meget lang myte som forklarer legemidlenes opprinnelse: Etter å ha vært hjemmefra i tre dager, finner Ts'o-dze-p'er-ddu foreldrene sine døde når han kommer hjem. Han bestemmer seg så for å dra av gårde på leting etter et legemiddel som kan avverge døden, og reiser til Åndenes Herres land. Etter utallige eventyr stjeler han de mirakuløse legemidlene, men forfulgt av Ånden faller han til jorden og legemidlene blir spredt, og slik blir medisinsplantene til.

GJENTAKELSE AV KOSMOGONIEN

Visse tekster utgitt av Hermanns er enda tydeligere. I løpet av helbredelsesritualet gjentar sjamanen ikke bare kosmogonien, men han påkaller også Gud og *bønnfaller ham om å skape verden på ny*. En av disse bønnene begynner med å minnes hvordan «jorden ble skapt, vannet ble skapt, hele universet ble skapt; øllofferet *chi* og risofferet *so* ble skapt ...», og avslutter med påkallelsen: «Kom hit, ånder!»⁴³ En annen tekst gir «opprinnelsen til *chi*, opprinnelsen til den berusende drikken *dyö*. En gammel tradisjon forteller at deres opprinnelsessted er der hvor også trærne Sang li og Sang log kom fra. For hele verdens skyld og til beste for oss, kom hit du Guds sendebud. Tak bo thing, guden med de underfulle krefter, steg ned for å skape verden. *Stig nå atter ned for å skape verden*».⁴⁴ Det er tydelig at for å tilberede offerdrikkene *chi* og *dyö* må man kjenne myten om deres opprinnelse, som er nær knyttet til myten om verdens skapelse. Men enda mer bemerkelsesverdig er det at Skaperen

blir bedt om å stige ned og skape verden på nytt, til fordel for den syke.

Vi ser at i disse magiske helbredelsessangene er *myten om legemidlenes opprinnelse* alltid en integrert del av *myten om verdensskapelsen*. I det foregående kapittel trakk vi fram noen eksempler som viser at i primitive helbredelsesteknikker blir et legemiddel ikke virksomt uten at man fremsier dets opprinnelse rituelt fremfor den syke. En lang rekke besvergelsesformularer fra Midtøsten og Europa gjenspeiler historien om sykdommen eller om demonen som en gang frembrakte dem, samtidig som de også påkaller det mytiske øyeblikk da en guddom eller en helgen lyktes i å beseire ondet. En assyrisk hymne mot tannverk minner om at «da Anu hadde skapt himlene, skapte himlene jorden; jorden skapte flodene, flodene skapte kanalene, kanalene skapte dammene og dammene skapte Ormen». Og Ormen begir seg «gråtende» til Shamash og Ea og spør dem hva den skal få å spise, å «ødelegge». Gudene byr den frukter, men ormen forlanger mennesketenner. «Siden du har talt slik, Orm, måtte Ea knuse deg med sin mektige hånd!»⁴⁵ Her er vi vitne til 1) verdens skapelse; 2) ormens og sykdommens tilblivelse; og 3) urtidens arketypiske helbredelseshandling (Eas tilintetgjørelse av slangen). Påkallelsens helbredende virkning ligger i det faktum at ved å bli fremsagt rituelt gjenoppretter den «opprinnelsens» mytiske tid – verdens opprinnelse likeså vel som opprinnelsen til tannpinen og dens helbredelsesmåte.

Det hender iblant at den høytidelige resitasjon av skapelsesmyten tjener til å kurere visse sykdommer eller skavanker. Men som vi snart skal se er denne anvendelsen av skapelsesmyten bare én av flere. Fordi den er grunnmodellen for all «skapelse», kan skapelsesmyten hjelpe den syke til å «begynne sitt liv på nytt». Takket være denne *tilbakevendingen til opprinnelsen* gis man håp om å kunne bli født på nytt. Alle de helbredelsesritualene vi her har studert, sikter

mot en tilbakevending til opprinnelsen. Man får inntrykk av at i de arkaiske samfunn er livet ikke noe som kan *bøtes på*, det kan bare *gjenskapes*, ved en tilbakevending til opprinnelsen. Og «kilden» over alle kilder er den underfulle strøm av kraft, liv og fruktbarhet som flommet ut den gang verden ble skapt.

Alt dette kommer klart til uttrykk i de mange rituelle anvendelsene av den polynesiske skapelsesmyten. Ifølge denne myten eksisterte i begynnelsen bare vannene og mørket. Io, den høyeste guden, skilte vannene ved sin tankes og sine ords kraft, og skapte himmelen og jorden. Han sa: «La vannene skille seg, la himlene formes, la jorden bli til!» Disse skapelsesordene fremsagt av Io, og som verden ble til gjennom, er skapende ord fylt av hellig kraft. Derfor fremsier menneskene dem ved alle anledninger hvor noe skal *gjøres* eller *skapes*. Man gjentar dem i ritualer som skal gjøre et ufruktbart morsliv fruktbart, i ritualer som skal gjøre kroppen og sinnet friske, men også i anledning død og krig, og når stamtavlen blir resitert. En polynesier fra våre dager, Hare Hongi, uttrykker seg på denne måten:

De ordene Io brukte for å skape verden – altså de som sådde kimen til den og som gjorde at det ble skapt en verden av lys – de samme ordene blir brukt i ritualer som utføres for å så et barn i et ufruktbart morsliv. Ordene som Io brukte for å få lyset til å skinne i mørket, blir anvendt i ritualene som skal oppmuntre et mørkt og nedslått hjerte, skrøpelige gamle og svake; de blir brukt for å kaste lys over hemmelige steder og forhold, for å gi inspirasjon til å dikte sanger og i mange andre situasjoner hvor mennesket drives til fortvilelse av motgang og krig. I alle slike sammenhenger gjør ritualer bruk av de samme ordene (som ble brukt av Io) for å beseire og fordrive mørket.⁴⁶

Dette er en bemerkelsesverdig tekst. Den vitner klart og direkte om skapelsesmytens funksjon i et tradisjonelt samfunn. Som vi nettopp har sett, tjener myten som modell for all slags «skapelse» – for et barn som blir skapt i morslivet så vel som for å redde en

prekær militær situasjon eller en mental likevekt truet av melankoli og fortvilelse. Det faktum at skapelsesmyten har relevans på forskjellige referansenivåer synes å være særskilt betydningsfullt. Mennesket i tradisjonelle samfunn fornemmer en grunnleggende enhet mellom alle typer «gjerninger» eller «former», enten de er av biologisk, psykologisk eller historisk art. Ulykke i krig kan sammenlignes med en sykdom, med et nedslått og dystert hjerte, med en ufruktbar kvinne, med skaldens manglende inspirasjon eller med hvilken som helst annen kritisk eksistensiell situasjon hvor mennesket er drevet til fortvilelse. Og alle disse negative og fortvilte situasjonene som tilsynelatende ikke har noen løsning, kan vendes ved at skapelsesmyten fremføres, og særskilt ved at de ordene gjentas som Io brukte for å frembringe universet og få lyset til å skinne i mørket. Kosmogonien utgjør med andre ord selve urmodellen for enhver skapende situasjon: Alt hva mennesket gjør, er på en eller annen måte en gjentakelse av «urgjeringen», skapergudens arketypiske handling, skapelsen av verden.

Som vi har sett, blir skapelsesmyten også resitert i sammenheng med døden, for også døden representerer en ny tilstand som det er viktig å ta til seg for at den skal få skapende kraft. Man kan «kludre til» et dødsfall på samme måte som man kan tape et slag eller kan tape psykisk balanse og livsglede. Like bemerkelsesverdig er det at blant de katastrofale og negative tilstander regner Hare Hongi ikke bare impotens, sykdom og senilitet, men også dikternes mangel på inspirasjon når de blir ute av stand til å skape eller resitere dikt og slektshistorier på rett vis. Av dette følger, for det første, at polynesierne betrakter dikterisk kreativitet som homolog med alle andre viktige skaperverk, og dessuten – siden Hare Hongi nevner resitasjon av slektshistorier – at skaldenes minne i seg selv er et «verk» og at fullbyrdelsen av dette «verket» er noe

som kan bli sikret gjennom en høytidelig fremføring av skapelsesmyten.

Det er lett å forstå hvorfor denne myten er så høyt aktet av polynesierne. Kosmogonien er den grunnleggende modell for all «gjøren» – ikke bare fordi kosmos er det arketypiske forbilde for enhver skapende situasjon og for all skapelse, men også fordi kosmos er et guddommelig verk og dermed hellig i selve sin struktur. Følgelig er alt som er perfekt, «fullstendig», harmonisk, fruktbart – kort sagt, alt som er «kosmifisert», alt som ligner et kosmos – også hellig. Det å utføre noe bra, å arbeide, konstruere, skape, strukturere, gi form, informere, utforme – alt dette innebærer at man gir noe eksistens, at man gir det «liv», og i siste instans at man får det til å ligne den organisme som er harmonisk *par excellence*, nemlig kosmos. For å gjenta det: Kosmos er gudenes fremste arbeid, det er deres hovedverk.

Det at skapelsesmyten blir betraktet som prototypen på all «skapelse», finner vi et tydelig eksempel på i en skikk som finnes hos en nordamerikansk stamme, Osage-indianerne. Når et barn blir født blant Osage-indianerne, tilkaller de «en mann som har talt med gudene». Når han ankommer huset til den fødende, fremsier han fortellingen om skapelsen av universet og dyrene på jorden fremfor den nyfødte. Først da kan barnet legges til mors bryst. Når barnet senere ønsker å drikke vann, tilkaller man denne mannen igjen, eller en annen. På nytt fremfører han skapelsesberetningen, men legger til fortellingen om vannets opprinnelse. Når barnet blir gammelt nok til å ta til seg fast føde, kommer mannen «som har talt med gudene» tilbake, og fremfører skapelsesberetningen enda en gang – denne gangen forteller han også om opprinnelsen til kornet og andre fødevarer.⁴⁷

Det ville være vanskelig å finne et mer talende eksempel enn dette på den forestilling at hver ny fødsel representerer en sym-

bolsk gjentakelse av kosmogonien og av stammens mytiske historie. Hensikten med denne gjentakelsen er å føre den nyfødte rituelt inn i verdens og kulturens sakramentale virkelighet, og dermed gjøre barnets eksistens gyldig ved å erklære det i samsvar med de mytiske forbilder. Men det er ikke alt: Barnet som nettopp er født blir stilt overfor en rekke «begynnelser». Og man kan ikke «begynne» noe uten at man kjenner «opprinnelsen» til det, uten at man vet hvordan dette ble til for første gang. Når det «begynner» å die, eller å drikke vann, eller å spise fast føde, blir barnet rituelt ført tilbake til «opprinnelsen» da melken, vannet og kornet kom til syne for første gang.

«TILBAKEVENDINGEN TIL OPPRINNELSEN»

Den implisitte ideen i denne trosforestillingen er at *det er den første manifestasjonen av noe som er betydningsfull og som gjelder*, og ikke hvordan det har åpenbart seg på nytt ved senere anledninger. Således blir ikke barnet opplært i hva faren eller bestefaren gjorde, men i det forfedrene gjorde for første gang i mytisk tid. Rett nok gjorde ikke faren eller bestefaren selv noe annet enn å imitere forfedrene, og man kunne derfor tro at det å imitere faren ville lede til samme resultat. Men tenker man slik, miskjenner man den vesentlige rolle *opprinnelsestiden* spiller, den som betraktes, slik vi har sett, som en «sterk» tid nettopp fordi det var den som på sett og vis «rommet» en *ny skapelse*. Den tid som har forløpt mellom *opprinnelsen* og nuet, er derimot verken «sterk» eller «betydningsfull» (unntatt naturligvis hver gang urtiden gjøres til gjenstand for reaktualisering) – og derfor bryr man seg ikke om den, eller man gjør det man kan for å eliminere den.⁴⁸

I dette eksemplet dreier det seg om et ritual hvor skapelses- og opprinnelsesmytene blir fremført til beste for et enkeltmenneske,

slik det også var tilfelle med helbredelsesritualene. Men denne «tilbakevending til opprinnelsen», som gjør det mulig å gjenoppleve den tid da tingene manifesterte seg for første gang, representerer en ytterst viktig erfaring for de arkaiske samfunn. I det følgende kommer vi til å diskutere denne type erfaring gjentatte ganger. Men la oss her trekke fram et eksempel på en høytidelig resitasjon av skapelses- og opprinnelsesmytene som finner sted i forbindelse med de kollektive festene på Sumba-øya. Når det skjer noe som er viktig for samfunnet – en rik høst, en fremstående persons bortgang osv. – bygges det et seremonihus (*marapu*), og samtidig fremfører fortellerne historien om skapelsen og forfedrene:

I alle disse tilfellene viser fortellerne andektig til «begynnelsen», det vil si til det øyeblikk da de prinsipper ble til som ligger til grunn for selve den kultur som skal bevares som den mest verdifulle skatt. Et bemerkelsesverdig trekk ved denne seremonien er at resitasjonen faktisk tar form av en utveksling av spørsmål og svar mellom to personer som på en måte representerer hverandres motstykker siden de plukkes ut fra to grupper som er forbundet gjennom et gjensidig eksogamt slektskapsforhold. Disse to resitatørene representerer dermed i slike kritiske øyeblikk gruppen som helhet, inkludert de døde, og fremførelsen av stammens myte (som samtidig må oppfattes som en kosmogonisk myte), vil følgelig tjene til beste for hele gruppen.⁴⁹

Her dreier det seg med andre ord om kollektive ritualer som gjentas med uregelmessige mellomrom og som innebærer at det bygges et kulthus og at opprinnelsesmyter med kosmogonisk struktur blir høytidelig fremført. Det skjer til beste for samfunnet som helhet, de levende så vel som de døde. Når mytene slik reaktualiseres, blir hele samfunnet fornyet; det gjenfinner sine «kilder», det gjenopplever sine «opprinnelser». Forestillingen om en fornyelse av alle ting, realisert gjennom en rituell reaktualisering

av en kosmogonisk myte, er dokumentert i mange tradisjonelle samfunn. Vi har studert den i *The Myth of the Eternal Return*, og vi kommer tilbake til den i det følgende kapittel. Det mytisk-rituelle scenariet der verden blir fornyet med jevne mellomrom, er nemlig egnet til å vise oss en av mytens viktigste funksjoner, både i de arkaiske samfunn og i Østens tidligste sivilisasjoner.

«BEGYNNELSENES» FORRANG

De få eksemplene som her er gitt gjør det lettere for oss å gripe forholdet mellom den kosmogoniske myten og de ulike opprinnelsesmyter. fremfor alt er det her å bemerke at en opprinnelsesmyte i mange tilfeller begynner med en sammenfatning av kosmogonien: Myten rekapitulerer kort de sentrale begivenhetene i forbindelse med verdens skapelse, for så å fortelle den kongelige familiens ættetavle eller stammens historie, eller fortellingen om visse sykdommers og legemidlers opprinnelse, og så videre.⁵⁰ I alle disse tilfellene viderefører og utfyller opprinnelsesmytene den kosmogoniske myten. Når det gjelder den rituelle funksjon enkelte opprinnelsesmyter kan ha (for eksempel i forbindelse med helbredelser, eller som hos Osage-indianerne med myter som tjener til å føre den nyfødte inn i verdens og samfunnets sakrale sfære), får vi inntrykk av at deres «kraft» delvis kommer av at de inneholder elementer av en kosmogonisk myte. Dette inntrykket blir bekreftet av at i visse kulturer (for eksempel i Polynesia), kan den kosmogoniske myten ikke bare eie en iboende helbredende verdi, men også danne det prototypiske forbilde for enhver «skapen» og «gjøren».

Opprinnelsesmytenes avhengighet av den kosmogoniske myten er lettere å forklare om man tar i betraktning at det i begge tilfeller er tale om en «begynnelse». Den absolutte «begynnelse» er jo

verdens skapelse. Det dreier seg avgjort her om noe mer enn en rent teoretisk nysgjerrighet. Det er ikke tilstrekkelig bare å *kjenne til* «opprinnelsen», man trenger å gjenopprette det øyeblikk da den tingen det gjelder ble skapt. Dette tar form av en «tilbakevending», like til den opprinnelige, sterke, hellige tid er gjenvunnet. Og som vi allerede har sett og vil se enda tydeligere i det følgende, kan gjenvinningen av urtiden, som alene er i stand til å garantere den totale fornyelsen av kosmos, livet og samfunnet, bli oppnådd fremfor alt gjennom en reaktualisering av den «absolutte begynnelse», det vil si verdens skapelse.

Rafaele Pettazzoni har nylig foreslått at man kan betrakte den kosmogoniske myten som en variant av opprinnelsesmyten: «Det følger av dette at skapelsesmyten er av samme natur som opprinnelsesmyten. ... Vår analyse har tillatt oss å rykke skapelsesmyten opp fra sin enestående særstilling. Den er ikke lenger et *hapax genomenon*, men tar sin plass i en velfylt kategori av lignende fenomener, opprinnelsesmytene.»⁵¹ Av de grunner vi nettopp har redegjort for, finner vi det vanskelig å dele dette synspunkt. En ny tinges tilstand innebærer alltid en foregående tilstand, og denne er i siste instans verden. Det er ut fra denne opprinnelige «totalitet» at alle senere forandringer utvikler seg. Den kosmiske omverden man lever i, hvor begrenset den enn måtte være, utgjør «verden»; dennes «opprinnelse» og «historie» går forut for alle andre partikulære historier. Den mytiske forestilling om en «opprinnelse» er helt og holdent sammenvevet med «skapelsens» mysterium. En ting har en «opprinnelse» fordi den er blitt skapt, det vil si fordi en kraft har manifestert seg klart i verden, en begivenhet har funnet sted. Kort sagt, det at en ting har en *opprinnelse*, betyr at den er *skapt*.

Beviset for at den kosmogoniske myten ikke bare er en *variant* av den *typen* som opprinnelsesmyten utgjør, er at kosmogoniene, slik

vi nettopp har sett, tjener som modell for alle former for «skapelse». De eksemplene vi skal analysere i det følgende kapittel bekrefter etter vårt syn denne konklusjonen.

III. Fornysesmyter og fornysesriter

KRONINGSSEREMONI OG KOSMOGONI

A.M. Hocart la merke til at i Fidji ble kroningsseremonien for en konge kalt «creation of the world», «fashioning the land» eller «creating the earth».⁵² Ved innsettingen av et kongelig overhode ble kosmogonien gjentatt symbolsk. Denne forestillingen er nokså utbredt blant jordbruksfolk. Ifølge nyere tolkninger innebar innsettingen av en indisk hersker, *rajasuya*, en gjenskapelse av universet. De ulike fasene i ritualet innebar at den fremtidige herskeren i tur og orden først vendte tilbake til fosterstadiet, så gjennomgikk en ett-årig fosterutviklingsprosess, for til slutt å bli mystisk gjenfødt som verdenshersker, og som sådan ble identifisert både med Prajapati (altets gud) og med kosmos.

Den fremtidige herskerens fostertilstand tilsvarte universets modningsprosess, og var høyst sannsynlig opprinnelig relatert til modningen av grøden. I ritualets andre fase formes herskerens nye, «hellige» kropp. Den tredje fasen i *rajasuya* består av en rekke riter hvis kosmogoniske symbolikk blir ettertrykkelig fremhevet i tekstene. Kongen hever armen; det symboliserer oppreisningen av *axis mundi*. Når han blir salvet, blir kongen stående oppreist på tronen med armene hevet: Han inkarnerer verdenspælen som er forankret i jordens navle – det vil si tronen, verdens sentrum – og som berører himmelen. Stenkningen med vann alluderer til vannene som kommer ned fra himmelen langs *axis mundi* – det vil si kongen – for å gjøre jorden fruktbar.⁵³

I historisk tid utførte man *rajasuya* bare to ganger; første gang for å velsigne kongen, andre gang for å garantere ham universelt herrevelde. Men i forhistorisk tid var *rajasuya* trolig en årlig seremoni som ble feiret for å regenerere kosmos.

Slik var det i Egypt. Kroningen av en ny farao, skriver Frankfort,

kan betraktes som skapelsen av en ny epoke etter en faretruende forstyrrelse av harmonien mellom samfunnet og naturen – en begivenhet som derfor er av samme art som skapelsen av universet. Dette blir godt illustrert i en tekst som inneholder en forbannelse av herskerens fiender, som blir sammenlignet med Apophis, mørkets slange som Ra utsletter ved soloppgangen. Men sammenligningen gis et besynderlig tillegg: «De skal ligne slangen Apophis på nyttårmorgen». Presiseringen «på nyttårmorgen» kan bare forstås som en forsterkning: Slangen blir beseiret ved enhver soloppgang, men nyttår er en feiring av skapelsen og den daglige fornyelse så vel som åpningen av en ny årssyklus.⁵⁴

Det er lett å se hvordan nyttårsfestens kosmogoniske scenario lar seg integrere i kroningsseremonien for en konge. De to rituelle systemene har det samme mål: kosmisk fornyelse.

Men denne *renovatio* utført ved kroningen av en konge fikk betydelige konsekvenser i menneskehetens senere historie. På den ene siden blir fornyelsesritualene bevegelige og løsriver seg fra kalenderens faste rammer. På den andre siden blir kongen på en måte ansvarlig for stabiliteten, fruktbarheten og velstanden i hele kosmos. Det vil med andre ord si at den universelle fornyelse ikke lenger blir knyttet til kosmiske rytmer, men til historiske personer og begivenheter.⁵⁵

VERDENSFORNYELSE

Det er lett å forstå hvorfor kroningen av en konge innebar en gjentakelse av kosmogonien eller fant sted ved nyttår. Kongen ble tenkt å fornye hele kosmos. Den viktigste av alle fornyelser finner sted

ved nyttår, som innleder en ny tidssyklus. Men den *renovatio* som skjer gjennom nyttårsritualet, er grunnleggende sett en gjentakelse av kosmogonien. Hvert nyttår begynner skapelsen på nytt. Og det er mytene – både de kosmogoniske mytene og opprinnelsesmytene – som minner menneskene om hvordan verden ble skapt og om alt det som senere har funnet sted.

Verden er alltid «vår verden», den verden man lever i. Og selv om menneskets eksistens er av samme karakter hos australierne som i den vestlige verden i dag, er det stor variasjon i de kulturelle kontekstene hvor menneskets eksistens gir seg til kjenne. Det er for eksempel innlysende at for australiere som lever av sanking og småviltjakt, er ikke «verden» den samme som for neolittiske jordbruksfolk. På samme måte er ikke den «verden» disse levde i, den samme som innbyggernes i den gamle fororientens bysamfunn, og heller ikke som den «verden» folk i dagens Vest-Europa eller De forente stater lever i. Forskjellene er så betydelige at det ikke er nødvendig å påpeke dem. De er nevnt bare for å unngå en misforståelse: Når vi bruker eksempler som representerer forskjellige typer kulturer, er det ikke i den hensikt å vende tilbake til den type sammenlignende metode Frazer var kjent for, hvor alt blir «rotet sammen». Den historiske konteksten for hvert av eksemplene vi viser til, er underforstått. Men det forekommer oss å være unødvendig å gjøre rede for den sosiale og økonomiske strukturen for hver av stammene det refereres til, og hvilke andre stammer den kan eller ikke kan sammenlignes med.

«Verden» er, med andre ord, alltid den verden man kjenner og lever i. Den varierer fra én type kultur til en annen, og følgelig finnes det et stort antall «verdener». Men det som er vesentlig for vår undersøkelse, er det faktum at arkaiske folk – tross alle forskjeller i sosioøkonomiske struktur og mangfoldet av kulturelle kontekster – har en felles forestilling om at verden behøver å gjennomgå en årlig fornyelse, og at denne fornyelsen skjer i samsvar med et bestemt

forbilde, nemlig kosmogonien, eller en opprinnelsesmyte som fungerer som en kosmogonisk myte.

Det er åpenbart at «året» er noe som oppfattes ulikt av forskjellige «primitive» folkeslag, og tidspunktet for «nyttår» varierer alt etter klima, geografiske forhold, kulturtype, osv. Men det dreier seg alltid om en syklus, det vil si en tidsperiode som har en begynnelse og en slutt. Slutten på en syklus og begynnelsen på den følgende blir imidlertid markert med en rekke riter som sikter mot verdens fornyelse. Som vi alt har sagt, er denne *renovatio* en gjenskapelse som utføres med kosmogonien som forbilde.

De enkleste eksemplene finner man hos australierne. Det er opprinnelsesmyter som blir reaktualisert årlig. Dyrene og plantene, som ble skapt *in illo tempore* av overnaturlige vesener, blir skapt på nytt rituelt. I Kimberley blir klippemaleriene, som tenkes å være malt av forfedrene, malt opp igjen i den hensikt å gjøre deres skapende kraft virksom på nytt, slik den manifesterte seg for første gang i mytisk tid, det vil si ved verdens begynnelse.⁵⁶

Denne nyskapselen av de dyr og planter som utgjør næringsgrunnlaget, betyr for australierne at verden blir skapt på nytt. Og det ikke bare fordi de gjennom å rå over tilstrekkelig matforsyning håper å kunne overleve enda et år, men fremfor alt fordi verden virkelig ble til da dyrene og plantene ble skapt for første gang i drømmetiden. Dyrene og plantene tilhører de ting som ble skapt av de overnaturlige vesenene. Å spise er ikke bare en fysiologisk handling, men like mye en «religiøs» handling: Man spiser de tingene som overnaturlige vesener har skapt, og man spiser dem slik som de mytiske forfedrene spiste dem for første gang, ved verdens begynnelse.⁵⁷

Hos australierne er kosmogonien begrenset til skapelsen av det landskapet de selv kjenner. Dette er deres «verden», og den må fornyes med visse mellomrom, ellers er det fare for at den vil gå

under. Forestillingen om at kosmos er truet av tilintetgjørelse dersom det ikke blir gjenskapet hvert år, ligger til grunn for den viktigste høytiden til Karok-, Hupa- og Yurok-stammene i California. Denne seremonien blir kalt «gjenopprettelsen av verden» på de respektive språkene, eller «New Year» på engelsk. Hensikten er å gjenopprette eller styrke jorden for det kommende år eller for to år. Hos visse Yurok-stammer blir styrkingen av verden oppnådd gjennom en rituell nybygging av svettehytten, en rite med en kosmogonisk struktur som det vil bli gitt andre eksempler på nedenfor. Den sentrale delen av seremonien består av lange valfarter foretatt av presten til alle de hellige stedene, det vil si til de stedene hvor De udødelige har utført visse handlinger. Disse rituelle valfartene strekker seg over ti eller tolv dager. I løpet av hele denne tiden påkaller presten De udødelige. Mens han går, tenker han: «Her gikk Ixkareya animas (en av De udødelige) i mytisk tid.» Når han kommer til et av de hellige stedene, tar han til å koste mens han sier: «Nå koster Ixkareya yakam (en annen udødelig); all sykdom koster nå ut av verden.» Derneft klatrer han opp på et fjell. Der finner han en grein som han tar til vandringsstav mens han sier: «Verden har revnet, men når jeg tar denne staven og streker i jorden med den, vil alle revnene bli fylt igjen og jorden vil atter bli hel.»

Så går han ned til elven. Der finner han en stein, som han setter godt på plass idet han sier: «Jorden har tippet over, men skal rettes opp igjen. Menneskene skal leve og bli sterkere.» Han setter seg ned på steinen. «Når jeg sitter på steinen», forklarte han til Gifford, «vil verden aldri reise seg og tippe over igjen.» Steinen har vært der siden De udødeliges tid, det vil si siden verdens begynnelse.⁵⁸

Sammen utgjør de ritene vi her har tatt fram, et kosmogonisk scenario. I mytisk tid skapte De udødelige den verden hvor California-indianerne skulle leve: De sirklet inn området, fastsatte sentrum og grunnvollene, sikret rikelig med laks og eikenøtter og drev ut sykdom-

mene. Men denne verden er ikke lenger det tidløse og uforanderlige kosmos som De udødelige levde i. Det er en levende verden, bebodd og utnyttet av vesener av kjøtt og blod som er underlagt tilblivelsens, aldringens og dødens lov. Derfor trenger den vedlikehold, fornyelse og forsterkning med jevne mellomrom. Men fornye verden kan man bare gjøre ved å gjenta det De udødelige gjorde *in illo tempore*, ved å gjøre skapelsen på nytt. Derfor er det at presten følger den samme reiseruten som sine udødelige forbilder, og gjentar deres handlinger og ord. Presten blir til syvende og sist en inkarnasjon av De udødelige. Sagt på en annen måte, ved nyttårstid forestiller man seg at De udødelige atter er til stede på jorden. Dette forklarer hvorfor ritualet for verdens årlige fornyelse er den viktigste religiøse seremonien hos disse stammene i California. Verden blir ikke bare forynget og gjort i lage, men den blir også helliggjort gjennom De udødeliges symbolske nærvær. Presten som inkarnerer dem blir – for en viss tid – en «udødelig person», og som sådan må han verken ses eller berøres. Han utfører ritene fjernt fra menneskene, i absolutt ensomhet, for da De udødelige utførte dem for første gang, fantes det ennå ikke mennesker på jorden.⁵⁹

FORSKJELLER OG LIKHETER

Det mytisk-rituelle scenario der verden blir fornyet med jevne mellomrom finner man også hos andre stammer i California, for eksempel *aki*-seremonien hos fjell-maiduene, *hesi*-seremonien hos slette-maiduene, eller *kuksu*-seremonien til de østlige Pomo-indianerne.⁶⁰ I alle disse eksemplene er fornyelsen av verden en integrert del av et rituell kompleks som omfatter hyllest til det høyeste vesen, sikring av en utmerket avling, og initiasjon av ungdommene. Man kan sammenligne dette scenariet i California med shawnee-indianernes rite «det nye livs hytte» (som utgjør en del av soldansen), og med lenape-indianernes «langhus»-seremonier. I begge tilfellene dreier det seg om et kosmogonisk ritual, om verdens fornyelse og livets gjenfødelse. Hos shawnee-indianerne fornyer presten skapelsen, mens hos lenape-indianerne gjentas den første skapelsen av verden under

nyttårsseremonien, og slik gjenvinnes opprinnelsens fullkommenhetstilstand.⁶¹

La oss legge til at byggingen eller den regelmessige reparasjon av seremonihytten på samme måte har en kosmogonisk betydning. Den hellige hytten representerer universet. Taket symboliserer himmelhvelvingen, gulvet representerer jorden, de fire veggene de fire retningene i det kosmiske rom. Dakota-indianerne hevder at «året er en sirkel omkring jorden», det vil si omkring initiasjonshytten.⁶² La oss også legge til at den gjensidige avhengighet mellom kosmos og den kosmiske tid (den «kretsformede» tid) føltes så sterk at på mange språk ble ordet for «verden» samtidig brukt for å betegne «året». Enkelte stammer i California sier for eksempel: «verden har forløpt» eller «jorden har forløpt», for å uttrykke at «et år har gått».⁶³

Om man så vender seg til de nyttårsritualene som praktiseres hos folk som driver de eldste former for jordbruk (det vil si dyrking av røtter), blir man slått av forskjellene. Man vil først legge merke til to nye momenter: de dødes kollektive tilbakevending og orgiastiske utskeielser. Men fremfor alt er det en forskjell i religiøs holdning. Det som tilsvarer den ensomme valfarten til karokpresten med meditasjon og bønn, er en kollektiv fest av ekstrem intensitet. Man trenger bare tenke på *milamala*-festen til urinnvånerne på Trobriander-øyene, beskrevet av Malinowski. V. Lanternari har viet en hel bok til studiet av dette mytisk-rituelle komplekset, og vi har også selv kort diskutert det i sammenheng med de melanesiske profet-kultene.⁶⁴ Det er ikke nødvendig å gjenta resultatene av disse undersøkelsene her. La oss bare si at til tross for forskjellene mellom de mytisk-rituelle systemene hos de nord-amerikanske stammene som ble omtalt ovenfor og de vi finner hos melanesierne, er strukturene sammenlignbare. I begge tilfeller må kosmos bli gjenskapt med jevne mellomrom, og det kos-

mogoniske scenario som tjener som middel til å gjennomføre fornyelsen, er nær knyttet til den nye avlingen og helliggjøringen av føden.

NYTTÅR OG KOSMOGONI I DEN GAMLE FORORIENTEN

Det er betegnende at man finner lignende forestillinger i fororientens gamle religioner, om enn selvsagt med de forskjellene man kan forvente mellom samfunn på et stadium uten, eller med de tidligste former for, jordbruk, og jordbruks- og bysamfunn som i Mesopotamia og i Egypt. Likevel står ett, og etter vårt syn vesentlig faktum fast: Egypterne, mesopotamierne, israelittene og andre folk i fororienten følte behov for å fornye verden med jevne mellomrom. Denne fornyelsen bestod av et kultscenario der den sentrale riten symboliserte en gjentakelse av kosmogonien. Materialet for dette og tolkningen av det finner man i den omfattende spesiallitteraturen som er utgitt om emnet,⁶⁵ samt i et kapittel av *The Myth of the Eternal Return* (51ff.). La oss likevel minne om at i Mesopotamia ble verdens skapelse gjentatt rituelt ved nyttårsfesten (*akitu*). En rekke riter gjenskapte Marduks kamp mot Tiamat (dragen som symboliserte urhavet), gudens seier og hans kosmogoniske skaperverk. «Skapelseseposet» (*Enuma elish*) ble resitert i tempelet. Som H. Frankfort uttrykker det: «Hvert nyttår hadde noe vesentlig til felles med den første gangen da verden ble skapt og årstidens syklus begynte.»⁶⁶ Men om man undersøker nyttårsritene nærmere, finner man at mesopotamierne betraktet *begynnelsen* som organisk knyttet til en forutgående *avslutning*, at denne «avslutningen» var av samme natur som det «kaos» som fantes før skapelsen, og at avslutningen derfor var uomgjengelig nødvendig for enhver ny begynnelse.

Som allerede nevnt, symboliserte nyttår også hos egypterne skapelsen. Når det gjelder det israelske nyttår, skriver Mowinckel at «en av de sentrale forestillingene var kroningen av Jahve som ver-

dens konge, den symbolske fremstillingen av hans seier over sine fiender, både kaosmaktene og Israels historiske fiender. Resultatet av denne seieren var fornyelsen av skapelsen, utvelgelsen og forbundet – forestillinger og riter fra den gamle fruktbarhetskulten som lå bak den historiske høytiden.»⁶⁷ Senere, i profetenes eskatologi, ble Jahves gjenopprettelse av Israel forstått som en ny skapelse som innebar en slags tilbakevending til paradiset.⁶⁸

Det er åpenbart at man ikke kan sidestille den symbolske gjentakelsen av kosmogonien som markerte nyttår i Mesopotamia og i Israel. Hos israelittene ble det arkaiske scenariet med en jevnlig fornyelse av verden gradvis historifisert, samtidig som noe av den opprinnelige betydningen ble bevart. Wensinck hadde påvist at det rituelle nyttårsscenariet, som fremstilte overgangen fra kaos til kosmos, ble applisert på slike historiske hendelser som utgangen fra Egypt, krysningen av Rødehavet, erobringen av Kanaan, det babylonske fangenskap og tilbakekomsten fra eksilet osv.⁶⁹ På sin side har von Rad vist at en unik historisk begivenhet, som for eksempel «grunnleggingen av Israel på Sinai-fjellet ved Jahve og hans tjener Moses, så snart den har nedfelt seg i folkebevissthet, ikke er henvist til å leve videre kun gjennom muntlig tradisjon eller skrevne fortellinger, men kan gjøres til gjenstand for rituell fornyelse gjennom kultus på samme måte som den kosmologiske orden blir det i de tilgrensende imperier.»⁷⁰ Eric Voegelin legger med rette vekt på det faktum at «de symbolske formene i de kosmologiske imperiene og i Israel utelukker ikke hverandre Den rituelle fornyelsen av orden, for eksempel, et av de symbolske elementene som er utviklet innen de kosmologiske sivilisasjonene, finner vi gjennom hele menneskehetens historie fra den babylonske nyttårsfesten, gjennom Josjias fornyelse av Pakten og den sakramentale fornyelse ved Kristus, til Machiavellis *ritor-*

nar ai principii, fordi fallet fra tilværelsens orden og tilbakevendingen til den er et grunnleggende problem i den menneskelige eksistens.»⁷¹

Derfor, uansett hvor store forskjellene enn måtte være mellom de kultiske systemene i Mesopotamia og i Israel, er det åpenbart at de deler et felles håp om en årlig eller regelmessig fornyelse av verden. Man tror, kort sagt, på muligheten for å gjenvinne den absolutte «begynnelse», noe som innebærer en symbolsk tilintetgjørelse og avskaffelse av den gamle verden. Det betyr at begynnelsen innebærer slutten og *vice versa*. Det er ikke noe overraskende i dette, for forbildet for denne begynnelsen, som foregås og blir fulgt av en slutt, er året, den kretsformede kosmiske tid slik den kan observeres i årstidenes rytmer og i den regelmessighet som preger himmelens fenomener.

Men her er det nødvendig å presisere: Om det er sannsynlig at intuisjonen om at «året» utgjør en syklus ligger til grunn for forestillingen om at kosmos fornyer seg med jevne mellomrom, kan man i nyttårets mytisk-rituelle scenario⁷² skjelne en annen forestilling, som har en annen opprinnelse og struktur. Det er forestillingen om «begynnelsens fullkommenhet», som uttrykker en mer personlig og dypere religiøs opplevelse, opprettholdt av den tenkte erindringen om et «tapt paradis», en lykketilstand som var forut for den nåværende menneskelige tilværelse. Det er mulig at når det mytisk-rituelle nyttårsscenariet har kunnet spille en så viktig rolle i menneskehetens historie, så var det fremfor alt fordi det ved å sikre den kosmiske fornyelse samtidig gav håp om at «begynnelsens» lykketilstand kunne gjenvinnes. Bildet av «årets sirkel» ble fylt av en ambivalent kosmisk-vital symbolikk som på samme tid er «pessimistisk» og «optimistisk». For tidens løp innebærer en gradvis økende avstand fra «begynnelsen», og dermed et tap av den opprinnelige fullkommenhet. Alt det som eksisterer i tiden

visner hen, forfaller og går til slutt under. Åpenbart dreier det seg her om et «vitalistisk» uttrykk for virkeligheten. Men man må ikke glemme at for det primitive menneske åpenbarer – og uttrykker – væren seg i form av liv. Fylden og kraften hører begynnelsen til, og heri ligger det man kan kalle «pessimismen» i denne forestillingen. Men det må straks legges til at selv om den fort går tapt, kan fylden gjenvinnes med jevne mellomrom. Året har en slutt, og det vil si at det blir automatisk etterfulgt av en ny begynnelse.

Tanken om fullkommenheten i begynnelsen synes å være ganske gammel. I alle fall er den uhyre utbredt. Dessuten er det en tanke som lar seg omtolke i det uendelige og lar seg kombinere med utallige religiøse forestillinger. Noen av disse betydningene vil bli diskutert nedenfor. Man kan si med én gang at tanken om den perfekte tilstand i begynnelsen spilte en sentral rolle i den systematiske utviklingen av stadig mer omfattende kosmiske sykluser. Det vanlige «året» ble betydelig utvidet; det gav opphav til et «stort år» eller til kosmiske sykluser av umåtelig varighet. Alt ettersom den kosmiske syklus ble mer omfattende, tenderte forestillingen om den perfekte tilstand i begynnelsen til å implisere en motsvarende forestilling: *For at noe virkelig nytt skal kunne begynne, er det nødvendig at restene og levningene av den gamle syklus blir fullstendig tilintetgjort.* Med andre ord, om man ønsker å oppnå en *absolutt* begynnelse, må slutten på en verden være gjennomgripende. Eskatologi er ikke annet enn en forespeiling av en fremtidig kosmologi. Men enhver eskatologi insisterer på det faktum at en Ny Skapelse ikke kan finne sted før denne verden er definitivt avskaffet. Det dreier seg ikke lenger om å gjenopprette det som har forfalt, men om å tilintetgjøre den gamle verden for å kunne gjenskape den i sin helhet. Man er så besatt av begynnelsens lykketilstand at man krever tilintetgjørelsen av alt det som har eksistert – og

som derfor har forfalt – siden verden ble skapt: Dette blir den eneste muligheten for å gjenvinne den opprinnelige fullkomne tilstand.

Alle disse nostalgiske lengsler og trosforestillinger er ganske visst til stede allerede i de mytisk-rituelle scenariene som er knyttet til den årlige fornyelsen av verden. Men fra og med de aller eldste jordbrukskulturenes stadium kom den tanke til å gjøre seg stadig sterkere gjeldende at det også finner sted en *virkelig* (og ikke bare rituell) tilintetgjørelse og gjenskapelse av verden, at det finnes en «tilbakevending til opprinnelsen» i ordets bokstavelige forstand, eller med andre ord at kosmos vender tilbake til en formløs, kaotisk tilstand, etterfulgt av en ny kosmogoni.

Det er mytene om verdens ende som best illustrerer denne forestillingen, og vi vil studere dem i det følgende kapittel, både på grunn av den interesse de har i seg selv, men også fordi de kan fortelle oss noe om mytens funksjon i sin alminnelighet. Hittil har vi bare hatt å gjøre med kosmogoniske myter og opprinnelsesmyter, med myter som forteller om *det som allerede har hendt*. Nå gjelder det å se hvordan forestillingen om «den fullkomne tilstand i begynnelsen» også kom til å bli projisert inn i en tidløs fremtid. Mytene om verdens ende har utvilsomt spilt en betydelig rolle i menneskehetens historie. De har vist hvordan «opprinnelsen» kan «flyttes». Fra et bestemt tidspunkt av tilhører nemlig «opprinnelsen» ikke utelukkende en mytisk fortid, men også en vidunderlig fremtid. Dette er som kjent også den konklusjon stoikerne og nypytagoreerne kom fram til da de systematisk videreutviklet forestillingen om den evige tilbakevending. Men forestillingen om «opprinnelsen» er fremfor alt knyttet til tanken om fullkommenhet og lykketilstand. Derfor er det at vi i de eskatologiske forestillinger som tar form av en fremtidig kosmogoni finner

kildene til alle forventninger om en gullalder som ikke bare (eller ikke lenger) tilhører fortiden, men også (eller kun) tilhører fremtiden.

Kapittel 4: Eskatologi og kosmogoni

VERDENS ENDE – I FORTID OG I FREMTID

Generelt sett kan man si at for det primitive menneske har verdens ende allerede funnet sted, selv om den også vil gjenta seg i en mer eller mindre fjern fremtid. Mytene om verdens undergang er svært utbredt. De forteller om hvordan verden ble tilintetgjort og menneskeheten utryddet, med unntak av et menneskepar eller noen få overlevende. Mytene om den store oversvømmelsen er de vanligste, og er kjent nesten overalt (selv om de er meget sjeldne i Afrika).⁷³ I tillegg til flodmytene finnes det andre som forteller om hvordan menneskeheten går under som resultat av kataklysmar av kosmiske proporsjoner: jordskjelv, branner, fjell som faller i grus, epidemier og så videre. Verdens ende var åpenbart ikke definitiv, men snarere enden på én menneskeslekt, fulgt av tilblivelsen av en ny. Men det at verden ble fullstendig nedsunket i vann eller at den ble ødelagt av ild, og at en ny verden så steg fram, symboliserer en tilbakevending til kaos med etterfølgende kosmogoni.

I et stort antall myter er syndfloden forårsaket av en rituell feil som har vekket det høyeste vesens vrede. I noen tilfeller kommer den ganske enkelt av at en guddom ønsker å gjøre slutt på menneskeheten. Men om man undersøker mytene som forteller om en forestående oversvømmelse, finner man at en av de viktigste grunnene er menneskenes synder eller også verdens forfall. Oversvømmelsen gjorde det mulig både at verden kunne bli skapt på nytt og at menneskeheten kunne bli fornyet. Det vil si at både den verdens

ende som fant sted en gang i fortiden og den som vil skje i fremtiden, representerer en gigantisk overføring av nyttårsfestens mytisk-rituelle system på et makrokosmisk plan og med en usedvanlig dramatisk intensitet. Men nå dreier det seg ikke lenger om det man kunne kalle verdens «naturlige slutt» – «naturlig» fordi den faller sammen med årets slutt og dermed er en integrert del av den kosmiske syklus – men om en *virkelig* katastrofe som er fremkalt av guddommelige vesener. Den strukturelle likheten mellom oversvømmelsen og den årlige fornyelsen av verden er eksplisitt i enkelte, svært sjeldne tilfeller (Mesopotamia, jødedommen, mandeene).⁷⁴ Men stort sett er flodmytene uavhengige av nyttårsfeiringenes mytisk-rituelle scenario. Dette lar seg lett forklare, for de regelmessige fornyelseshøytidene er symbolske reaktualiseringer av kosmogonien, gudenes skaperverk, og ingen tilintetgjørelse av den gamle verden. Denne har forsvunnet «naturlig», av den enkle grunn at avstanden som skilte den fra «den første begynnelse», hadde nådd sin ytterste grense.

Hos primitive folkeslag er det påfallende få myter som forteller om verdens ende i fremtiden, sammenlignet med de myter som forteller om hvordan verden gikk til grunne en gang i fortiden. Som F.R. Lehmann påpeker,⁷⁵ ligger grunnen til at de er så sjeldne kanskje i det faktum at etnologene ikke har stilt spørsmål om dette når de har gjort sine undersøkelser. Iblant er det vanskelig å avgjøre om myten handler om en katastrofe i fortiden eller om en som skal komme. Ifølge E.H. Man tror andamanerne at etter verdens ende vil en ny menneskeslekt tre fram, som skal leve i en paradisiske tilstand der det ikke lenger vil finnes sykdom, alderdom eller død. Etter katastrofen skal de døde gjenoppstå. Men A. Radcliffe Brown hevder at Man her har kombinert flere versjoner, samlet inn fra ulike informanter. Radcliffe Brown fremholder at det riktignok dreier seg om en myte som forteller om verdens ende og gjenskapelse, men det er en myte som gjelder fortiden og ikke fremtiden. Men ettersom

andaman-språket, som Lehmann påpeker, ikke har noen fremtidsform,⁷⁶ er det ikke enkelt å avgjøre om det dreier seg om en fortidig eller en fremtidig begivenhet.

De sjeldneste endetidsmytene hos primitive folkeslag er de som ikke inneholder noen presis antydning om hvorvidt verden kommer til å bli skapt på nytt. Slik er det hos Kai-folket på Ny-Guinea, som tror at Skaperen, Malengfung, trakk seg tilbake til verdens ytterkanter, til horisonten, etter å ha skapt kosmos og menneskene, og der falt han i søvn. Hver gang han snur seg i søvne, ryster jorden. Men en dag vil han reise seg fra sitt leie og knuse himmelen, som vil falle sammen over jorden og gjøre ende på alt liv.⁷⁷ På en av Karolineøyene, Namolut, har man nedtegnet den forestilling at skaperen en dag vil tilintetgjøre menneskeheten på grunn av dens synder. Men gudene vil fortsette å eksistere, og det innebærer muligheten for en ny skapelse.⁷⁸ På en annen av Karolineøyene, Aurepik, er det Skaperens sønn som er ansvarlig for katastrofen. Når han oppdager at høvdingen på en av øyene ikke lenger bryr seg om sine undersåtter, oversvømmer han øya ved hjelp av en syklon.⁷⁹ Heller ikke her er det klart om det dreier seg om en endelig slutt, for ideen om en straff for «synder» innebærer vanligvis at det siden blir skapt en ny menneskeslekt.

Vanskeligere å tolke er forestillingene hos negritoene på Malakka-halvøya. De vet at Karei en dag vil gjøre ende på verden fordi menneskene ikke lenger overholder hans påbud. Når en storm er i anmarsj, forsøker negritoene derfor å avverge katastrofen ved å utføre blodige soningsoffer.⁸⁰ Katastrofen kommer til å være altomfattende, uten å skille mellom syndere og ikke-syndere, og vil tilsynelatende ikke innvarsle noen ny skapelse. Det er derfor negritoene kaller Karei «ond», og Ple-Sakai-folket betrakter ham som fienden som har «stjålet» paradiset fra dem.⁸¹

Et særlig slående eksempel er det vi finner hos Guarani-folket i

Mato Grosso. Fordi de vet at verden vil bli ødelagt av ild og vann, legger de ut på leting etter «landet uten synd», et slags jordisk paradisi som ligger hinsides havet. Disse lange reisene, som de ble ansporet til av sine sjamaner og ble gjennomført under deres ledelse, begynte i det nittende århundre og varte helt til 1912. Visse stammer trodde at etter katastrofen ville verden bli fornyet og de døde vende tilbake. Andre stammer ventet på og lengtet etter den avgjørende slutten på verden.⁸² Nimuendaju skrev i 1912:

Ikke bare Guarani-folket, men hele naturen er blitt gammel og trett av livet. Hvor ofte har ikke medisinnmennene, når de møter Nanderuvuvu i sine drømmer, hørt jorden bønnfalle ham ved å si: «Jeg har allerede slukt altfor mange lik, jeg er mett og utslitt. Fader, gjør ende på det!» Også vannet bønnfaller skaperen om å gi henne hvile og fjerne all hennes uro, og på samme måten er det med trærne ... og hele resten av naturen.⁸³

Det ville være vanskelig å finne et mer rørende uttrykk for den kosmiske utmattelse, for ønsket om dødens definitive hvile. Men det dreier seg egentlig om den uunngåelige desillusjon som er resultatet av langvaring og fruktløs messianistisk opphisselse. I mer enn hundre år hadde guaraniene med sang og dans lett etter det jordiske paradisi. De hadde omtolket myten om verdens ende og innarbeidet den i en millennaristisk mytologi.⁸⁴

De fleste av de amerikanske mytene om verdens ende innebærer enten en syklisk teori (som hos aztekerne), eller forestillingen om at ødeleggelsen vil bli fulgt av en ny skapelse, eller (i visse områder av Nord-Amerika) forestillingen om en altomfattende fornyelse som gjennomføres uten ødeleggelse. (I denne fornyelsesprosessen vil bare synderne gå til grunne.) Ifølge aztekernes tradisjoner har det allerede funnet sted tre eller fire ødeleggelser av verden, og den fjerde (eller femte) er forventet en gang i fremtiden. Hver av disse verdenene er styrt av en «sol», hvis fall eller forsvinning markerer verdens ende.⁸⁵

Det er ikke her mulig å ta med alle de andre viktige mytene i Sør- og Nord-Amerika som handler om verdens ende. Et visst antall myter forteller om et menneskepar som vil bli opphavet til menneskene i den nye verden.⁸⁶ Således tror Choktaw-indianerne at verden vil bli ødelagt ved ild, men menneskenes ånder vil vende tilbake, benene deres vil igjen bli kledd med kjøtt, og som gjenoppståtte vil de atter bo i sine gamle landområder.⁸⁷ Man finner en lignende myte hos eskimoene: Menneskene skal gjenoppstå fra sine ben (en forestilling som er særegen for jegerkulturer).⁸⁸ Den forestilling at en katastrofe er den uunngåelige følge av verdens «alderdom» eller skrøpeligheit, synes å være nokså utbredt. Cherokee-indianerne sier at «når verden blir gammel og utslitt, vil menneskene dø, snorene briste og jorden synke ned i havet». (Man forestiller seg jorden som en stor øy som henger ned fra himmelhvelvingen i fire snorer.)⁸⁹ I en Maidu-myte forsikrer *the Earth Maker* menneskeparet han har skapt om at «når denne jorden blir utslitt, skal jeg skape den på nytt, og når jeg har skapt den, vil dere bli født en gang til».⁹⁰ En av de viktigste kosmogoniske mytene hos Athapasca-stammen Kato åpner med skapelsen av en ny himmel for å erstatte den gamle, som ser ut til snart å skulle falle ned.⁹¹ Som Alexander bemerker angående kosmogoniske myter fra Stillehavskysten, «synes mange av fortellingene om skapelsen faktisk å utgjøre tradisjoner om en gjenskapelse av jorden etter en stor ødeleggelse, selv om noen av mytene beskriver både skapelsen og gjenskapelsen».⁹²

Alt i alt kan man si at disse mytene om verdens ende som mer eller mindre tydelig forutsetter skapelsen av en ny verden, gir uttrykk for den samme arkaiske og meget utbredte forestillingen om en gradvis «nedbrytning» av kosmos, noe som gjør det nødvendig å ødelegge og gjenskepe den med visse mellomrom. Det er fra disse mytene om en ødeleggelse ved tidenes ende, som samtidig varsler om en nært forestående gjenskapelse av verden, at vår egen

tids profetiske og millennaristiske bevegelser i primitive samfunn har sitt utspring og er utviklet. Vi vil komme tilbake til disse primitive millennaristiske bevegelsene, for sammen med den marxistiske tusenårsriketanken utgjør disse de eneste positive nyfortolkningene av myten om verdens ende i moderne tid. Men først er det nødvendig å gi en kort beskrivelse av den plass myten om verdens ende har hatt i mer komplekse religioner.

VERDENS ENDE I ØSTENS RELIGIONER

Sannsynligvis var forestillingen om verdens ødeleggelse (*pralaya*) kjent allerede i vedisk tid (jf. *Atharva Veda* x 8, 39–40). Forestillingen om verdensbrannen (*ragnarok*), etterfulgt av en ny skapelse, var en del av den germanske mytologien. Disse fakta synes å vise at indoeuropeerne ikke var ukjente med myten om verdens ende. Nylig har Stig Wikander påvist eksistensen av en germansk myte om en kamp i endetiden som i alle henseender representerer en parallell til de hinduiske og iranske beretningene. Men fra Brahmanaskriftene av,⁹³ og fremfor alt i Puranaene, begynte inderne møy-sommelig å utvikle læren om de fire *yuga*ene, verdens fire tidsaldre. Kjernen i denne teorien er den sykliske skapelse og tilintetgjørelse av verden, og troen på «fullkommenheten ved tidenes begynnelse». Ettersom buddhistene og jainene har de samme forestillingene, kan man trekke den konklusjon at læren om den evige skapelse og tilintetgjørelse av universet er fellesindisk tankegods.

Siden problemet allerede ble diskutert i *The Myth of the Eternal Return*, vil vi ikke ta det opp igjen her. La oss bare gjenta at «syklusen som helhet, blir avsluttet med en 'oppløsning', en *pralaya*, som gjentas med større intensitet (*mahapralaya*, 'stor oppløsning') ved slutten av den tusende syklusen».⁹⁴ Ifølge Mahabharata og Puranaene⁹⁵ vil horisonten bryte ut i flammer, syv eller tolv soler vil komme til syne på himmelhvelvingen og tørke ut havene og brenne opp

jorden. Ilden Samvartaka (verdensbrannens ild) vil legge hele universet øde. Deretter vil det flomme regn uten opphold i tolv år, og jorden vil bli oversvømt og menneskeheten utryddet (*Visnu Purana* 24, 25). Sittende i havet på den kosmiske slangen Shesha, synker Vishnu inn i yogisk søvn (*Visnu Purana* VI 4, 1–11). Så vil alt ta til fra begynnelsen igjen – i det uendelige.

Når det gjelder myten om «fullkommenheten ved tidenes begynnelse», kjenner man den tydelig igjen i den renhet, klokskap, lykkosalighet og menneskets lange liv som kjennetegner *krta yuga*, den første tidsalder. I løpet av de etterfølgende *yuga*ene skjer det en gradvis nedgang i så vel menneskets klokskap og moral som i dets legemsstørrelse og livslengde. Jainismen uttrykker fullkommenheten i tidenes begynnelse og den senere forverring i drastiske ordelag. Ifølge Hemacandra var mennesket i begynnelsen seks mil høyt og levde i hundre tusen *purvaer* (en *purva* tilsvarer 8 4000 000 år). Men ved slutten av syklusen er høyden knapt syv armlengder, og livet overstiger ikke hundre år (Jacobi, i *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, 202). Også buddhistene legger vekt på den veldige nedkorting av menneskets livslengde: 80 000 år, eller endog mer («en umåtelig lengde» ifølge enkelte tradisjoner), ved begynnelsen av syklusen, og ti år ved dens slutt.

Den indiske læren om verdens tidsaldre, det vil si om universets evige skapelse, forfall, tilintetgjørelse og gjenskapelse, har visse likheter med den primitive tanken om den årlige fornyelse av verden, men det finnes også viktige forskjeller. I den indiske læren spiller ikke mennesket noen som helst rolle i den regelmessige gjenskapelsen av verden. I bunn og grunn ønsker ikke mennesket denne evige gjenskapelse, men søker å unnslippe den kosmiske syklus.⁹⁶ Så er det da også slik at gudene selv ikke synes å være skapere i egentlig forstand; de er snarere redskapene som den kosmiske prosessen utspiller seg ved hjelp av. Dermed ser vi at det i Indias tilfelle

ikke finnes noen definitiv slutt på verden i egentlig forstand, det finnes bare kortere eller lengre tidsintervaller mellom tilintetgjørelsen av ett univers og tilblivelsen av et annet. En «slutt» har ikke noen mening annet enn i forbindelse med den menneskelige tilværelse, for mennesket kan stanse sjelevandringens gang som det befinner seg blindt fanget i.

Myten om fullkommenheten i tidenes begynnelse er tydelig belagt i Mesopotamia, hos israelittene og hos grekerne. Ifølge babylonsk tradisjon regjerte de åtte eller ti kongene før den store flommen mellom 10 800 og 72 000 år; i de første dynastiene etter flommen regjerte kongene derimot ikke lenger enn 1.200 år.⁹⁷ Babylonerne kjente også til myten om et paradis i urtiden, og hadde bevart minnet om en rekke tilintetgjørelser og gjenskapelser (trolig syv i alt) av menneskeslekten.⁹⁸ Israelittene hadde lignende forestillinger – om det opprinnelige paradiset som gikk tapt, om den gradvise forkortelsen av livet, om flommen som tilintetgjorde hele menneskeheten bortsett fra noen få utvalgte individer. I Egypt er myten om «fullkommenheten i tidenes begynnelse» ikke belagt, men man finner en sagntradisjon om at kongene før Menes hadde fabelaktig lange liv.⁹⁹

I Hellas finner man to atskilte, men relaterte mytiske tradisjoner: (1) forestillingen om verdensaldrene, som omfatter myten om fullkommenheten i tidenes begynnelse, og (2) læren om syklisk tid. Hesiod er den første som beskriver menneskehetens gradvise forfall over fem tidsaldre (*Verk og dager* 109–201). Den første, gullalderen, da Kronos hersket, var et slags paradis: Menneskene levde lenge, ble aldri gamle og deres tilværelse lignet gudenes. Læren om den sykliske tid opptrer først hos Heraklit (fr. 66 [22 Bywater]), som skulle øve en betydelig innflytelse på stoikernes lære om alle tings evige tilbakekomst. Allerede hos Empedokles kan man konstatere at disse to mytiske temaene – verdensaldrene og den uendelige syklus

av skapelse og tilintetgjørelse – blir føyd sammen. Det er ikke nødvendig å diskutere de forskjellige utforminger disse teoriene fikk i Hellas, særlig etter at østlig innflytelse gjorde seg gjeldende. Det er tilstrekkelig å nevne at stoikerne overtok Heraklits idé om verdens undergang gjennom ild (*ekpyrosis*), og at allerede Platon (*Timaios* 22c) var kjent med alternativet, en undergang ved oversvømmelse. Disse to formene for tilintetgjørelse bestemte på sett og vis rytmen i et stor-år (*magnus annus*). Ifølge et tapt verk av Aristoteles (*Protrepticus*), skulle de to katastrofene finne sted ved hvert sitt solverv: brannen (*conflagratio*) ved sommersolverv, og flommen (*diluvium*) ved vintersolverv.¹⁰⁰

JØDISK-KRISTNE APOKALYPSE

Enkelte av disse apokalyptiske bildene av verdens ende finner man igjen i jødisk-kristne eskatologiske visjoner. Men den jødisk-kristne religionen representerer noe vesentlig nytt. Verdens ende blir her definitiv, på samme måte som skapelsen skjedde bare én gang. Det kosmos som skal tre fram etter tilintetgjørelsen, vil bli det samme kosmos som Gud skapte i tidenes begynnelse, men renset, fornyet og tilbakeført til sin opprinnelige herlighet. Det jødiske paradiset vil ikke på nytt bli tilintetgjort, det har ingen ende. Tiden er ikke lenger den evige tilbakevendingens kretsformede tid, men en lineær, irreversibel tid. Og dette er ikke alt: Eskatologien innebærer samtidig at en hellig historie er ført fram til seier. For verdens ende vil åpenbare den religiøse verdi i menneskenes handlinger, og menneskene vil bli dømt i samsvar med sine gjerninger. Det dreier seg ikke lenger om en kosmisk fornyelse som samtidig betyr en fornyelse for et kollektiv av mennesker (eller for hele menneskeslekten). Det dreier seg om en dom, om en utvelgelse, og bare de utvalgte vil få leve i evig salighet. De utvalgte, de gode, vil frelses gjennom sin troskap mot en hellig historie: Stilt overfor

denne verdens makter og fristelser forble de tro mot det himmelske rike.

En annen forskjell i forhold til de kosmiske religionene, er at verdens ende for den jødisk-kristne religion er en del av Messias' mysterium. For jødene vil Messias' ankomst forkynne verdens ende og gjenopprettelsen av paradiset. For de kristne vil verdens ende inntruffe forut for Kristi gjenkomst og dommens dag. For begge innebærer imidlertid den hellige historiens seier – manifestert i verdens ende – en gjenopprettelse av paradiset i den ene eller andre forstand. Profetene forkynner at kosmos skal bli nytt: En ny himmel og en ny jord skal bli til. Alt skal finnes i overflod, slik det var i Edens have.¹⁰¹ Ville dyr skal leve i fred med hverandre «mens en smågutt gjeter dem» (Jesaja 11:6). Sykdommer og lyter skal forsvinne for alltid: Den lamme skal springe som hjorten, de døves ører skal lukkes opp, og gråt og tårer skal ikke være mer (Jesaja 30:19; 35:3ff.). Det nye Israel skal bygges på Sions berg, for paradiset lå på et berg (Jesaja 35:10; Salmenes bok 48:2). Også for de kristne er den totale fornyelsen av kosmos og gjenopprettelsen av paradiset de vesentlige kjennetegn på *eskaton*, de siste tider. I Johannes Åpenbaring (21:1–5) kan man lese: «Og jeg så en ny himmel og en ny jord, for den første himmel og den første jord var borte Fra tronen hørte jeg en høy røst som sa: '... og døden skal ikke være mer, heller ikke sorg eller skrik eller smerte. For det som før var, er borte. Han som sitter på tronen sa da til meg: 'Se, jeg gjør alle ting nye'.»

Men denne nye skapelsen skal reise seg på ruinene av den første. Endetidskatastrofens scenario minner om de indiske beskrivelsene av universets tilintetgjørelse. Det skal bli tørke og sult, og dagene blir kortere.¹⁰² I tiden like før enden er det Antikrist som hersker. Men Kristus skal komme og rense verden med ild. Som Efraim Syreren uttrykker det: «Havet skal stå i kok og så tørke opp, ... himmel og jord skal oppløses, mørke og røyk skal bre seg over det hele. I førti

dager skal Herren sende ild mot jorden for å rense den for ondskap og syndens smuss.»¹⁰³ Den fortærende ild opptrer bare på ett sted i Det nye testamente, i Peters andre brev (3:6–14). Men den er et viktig innslag i De sibyllinske orakler, i stoicismen og i senere kristne skrifter. Trolig er den av iransk opprinnelse.¹⁰⁴

Antikrists herredømme representerer i en viss forstand en tilbakevending til kaos. På den ene siden blir Antikrist fremstilt i skikkelse av en drage eller en demon,¹⁰⁵ og dette minner om den gamle myten om kampen mellom Gud og dragen. Kampen fant sted i begynnelsen, før skapelsen av verden, og den vil på nytt utkjempes ved verdens ende. På den andre siden, ettersom Antikrist blir betraktet som den falske Messias, innebærer hans herredømme at alle sosiale, moralske og religiøse verdier blir fullstendig snudd opp ned – med andre ord en tilbakevending til kaos. I århundrenes løp har Antikrist blitt identifisert med ulike historiske skikkelser, fra Nero til Paven (av Luther). Det er viktig å understreke det faktum at visse, særlig tragiske, historiske perioder er blitt oppfattet som behersket av Antikrist, men samtidig beholdt man alltid håpet om at hans herredømme vitnet om at Kristus snart ville komme tilbake. Kosmiske katastrofer, farsotter, historiens grusomheter, det ondes tilsynelatende seier, utgjorde det apokalyptiske scenario¹⁰⁶ som skulle gå forut for Kristi tilbakekomst og tusenårsriket.

KRISTEN MILLENNARISME

Etter at kristendommen var blitt den offisielle religionen i det romerske imperium, fordømte den læren om tusenårsriket som kjettersk, selv om fremstående kirkefedre hadde bekjent seg til den tidlige. Men kirken hadde godtatt Historien, og *eskaton* var ikke lenger den nær forestående begivenhet den hadde vært i forfølgelsesenes tid. Verden, denne jordiske verden med alle sine synder, sin urettferdighet og sin grusomhet, bestod. Gud alene kjente timen for

verdens ende, og én ting syntes sikker, nemlig at verdens ende ikke ville bli i morgen. Med kirkens seier var himmelriket allerede til stede på jorden, og i en viss forstand var den gamle verden allerede tilintetgjort. I kirkens offisielle antimillennaristiske holdning kan man se troen på fremskrittet vise seg for første gang. Kirken hadde godtatt verden slik den var, selv om den bestrebet seg på å gjøre den menneskelige eksistens noe mindre bedrøvelig enn den hadde vært under historiens store kriser. Kirken hadde inntatt denne holdningen i avstandtagen mot alle slags profeter, visjonære og apokalyptikere.

Noen århundrer senere, etter at islam hadde brutt inn i middelhavsområdet, men fremfor alt etter det ellefte århundre, stod det igjen fram millennaristiske og eskatologiske bevegelser, denne gangen rettet mot kirken eller mot dens hierarkiske ledelse. Disse bevegelsene har en rekke fellestrekk: Personene som inspirerte dem, forventer og forkynner en gjenopprettelse av det jordiske paradiset etter en tid med prøvelser og forferdelige omveltninger. Også Luther trodde at verdens ende var nær. I flere århundrer vender den samme religiøse forestillingen stadig tilbake: Denne verden – historiens verden – er urettferdig, avskyelig, djevlesk, men heldigvis er den allerede i ferd med å råtne bort. Ulykkene har begynt, den gamle verden revner på alle kanter; meget snart vil den forgå, mørkets makter vil bli overvunnet en gang for alle, de «gode» vil seire og paradiset vil bli gjenvunnet. Alle millennaristiske og eskatologiske bevegelser gir uttrykk for optimisme. De reagerer mot historiens grusomheter med en kraft som bare den ytterste fortvilelse kan vekke. Men i mange hundre år har de store kristne konfesjonene ikke lenger kjent noen slik eskatologisk spenning. Forventningen om at verdens ende og dommens dag er nær forestående preger ikke noen av de store kristne kirkesamfunn. Millennarismen lever bare så vidt videre i enkelte nyere kristne sekter.

Eskatologisk og millennaristisk mytologi dukket nylig opp igjen i Europa i to totalitære politiske bevegelser. Selv om de tilsynelatende er fullstendig sekulariserte, er nazismen og kommunismen stappfulle av eskatologiske innslag: De forkynner at denne verden er til ende og at en æra av overflod og lykksalighet står for døren. Norman Cohn, forfatteren av den nyeste boken om millennarisme, skriver om nasjonalsosialismen og marxismen-leninismen:

Under den pseudovitenskapelige sjargongen kan man i begge tilfeller gjenkjenne en fantasiforestilling der nesten hvert eneste element har sitt motstykke i fantasier som allerede var utbredt i Europa i middelalderen. Den endelige, avgjørende kampen mellom de utvalgte (det være seg «den ariske rase» eller «proletariatet») og ondskapens hær (det være seg jødene eller «borgerskapet»); en forutbestemmelse av historien der de utvalgte er sikret en rikelig belønning for alle sine lidelser, ved gleden enten over å oppnå totalt herredømme eller over totalt fellesskap, eller begge deler samtidig; en verden rensset for all ondskap og hvor historien vil finne sin fullbyrdelse – disse eldgamle fantasiene er fremdeles levende.¹⁰⁷

MILLENNARISMEN HOS «PRIMITIVE» FOLKESLAG

Men det er fremfor alt utenfor den vestlige verden at myten om verdens ende lever med særlig kraft i dag. Det dreier seg om utallige nativistiske og millennaristiske bevegelser, hvor de melanesiske «kargokultene» er blant de best kjente, men man finner dem også i andre deler av Oseania, og dessuten i tidligere europeiske kolonier i Afrika. Det er svært sannsynlig at de fleste av disse bevegelsene oppstod som følge av mer eller mindre langvarig kontakt med kristendommen. Selv om de nesten alltid er anti-hvite og anti-kristne, inneholder de fleste av disse innfødte formene for millennarisme kristne eskatologiske elementer. I visse tilfeller gjør de innfødte opprør mot misjonærene nettopp fordi disse ikke oppfører seg som

sanne kristne og ikke tror på, for eksempel, at Kristi gjenkomst er nær og de dødes oppstandelse. I Melanesia har kargokultene tatt opp i seg mytene og ritualene knyttet til nyttårsfeiringen. Som vi alt har sett, innebærer nyttårsfesten en symbolsk gjenskapelse av verden. Kargokultenes tilhengere tror også de at verden vil bli tilintetgjort og gjenskapt, og at stammen vil komme til et slags paradiset – de døde vil gjenoppstå, og det vil verken finnes død eller sykdom. Men akkurat som i de indo-iranske og jødisk-kristne eskatologiene vil det før denne nye skapelse – denne tilbakevendingen til paradiset – inntreffe en rekke kosmiske katastrofer: Jorden skal beve, det skal regne flammer, fjellene skal styrte sammen og fylle igjen dalsøkkene, de hvite og de innfødte som ikke har sluttet seg til kulten skal bli utslettet, og så videre.

Millennarismens formvariasjon hos primitive folkeslag er ytterst rik og sammensatt. I denne sammenheng er det viktig å fremheve følgende forhold:¹⁰⁸ (1) man kan betrakte de millennaristiske bevegelsene som en videreutvikling av det mytisk-rituelle scenariet knyttet til den regelmessige fornyelse av verden; (2) en direkte eller indirekte påvirkning fra kristen eskatologi synes nesten alltid å være åpenbar; (3) selv om de er tiltrukket av vestlige verdier og ønsker å til egne seg de hvites religion og utdanning så vel som deres rikdom og våpen, er tilhengerne av de millennaristiske bevegelsene anti-vestlige; (4) disse bevegelsene blir bestandig startet av sterke religiøse personligheter av profetisk type og blir organisert eller drevet videre av politikere eller for politiske formål; (5) for alle disse bevegelsene er tusenårsriket nær forestående, men det vil ikke komme uten at det skjer kosmiske omveltninger eller historiske katastrofer.¹⁰⁹

Det er unødvendig å understreke at slike bevegelser har politisk, sosial og økonomisk karakter – dette er åpenbart. Men deres styrke, deres påvirkningskraft og deres kreativitet ligger ikke bare i disse sosio-økonomiske faktorene. Det dreier seg om religiøse bevegelser.

Tilhengerne venter på og forkynner verdens ende fordi de ser fram mot bedre økonomiske og sosiale forhold – men fremfor alt fordi de håper at verden skal gjenskapes og menneskelig lykke gjenopprettes. De hungrer og tørster etter jordiske goder, men også etter udødelighet, frihet og Paradisets lykketilstand. For dem er verdens ende nødvendig for at en menneskelig tilværelse som er lykksalig, fullkommen og evig skal kunne opprettes.

La oss legge til at selv der hvor det ikke er tale om store katastrofer i de siste dager, utgjør forestillingen om at verden vil bli regenerert og gjenskapt bevegelsens mest vesentlige kjennetegn. Profeten eller kultens grunnlegger forkynner at de om kort tid skal få «vende tilbake til begynnelsen», og dermed snart gjenvinne den opprinnelige «paradisiske» tilværelse. Riktignok representerer denne «opprinnelige» paradisiske tilstand i mange tilfeller et idealisert bilde av den kulturelle og økonomiske tilstand før de hvites ankomst. Dette er ikke det eneste eksempel på at den «opprinnelige tilværelse», folkets «historiske fortid», blir mytifisert og oppfattet som en gullalder. Men det som interesserer oss her, er ikke de «historiske» realiteter som man iblant kan kjenne igjen og skille ut fra denne overflod av bilder, men det faktum at slutten på én verden – det vil si den som er knyttet til koloniseringen – og forventningen om en ny verden innebærer en tilbakevending til begynnelsen. Messias-skikkelsen blir identifisert med den mytiske kulturbringeren eller stamfaren som skal komme tilbake. Deres tilbakekomst er ensbetydende med en reaktualisering av opprinnelsens mytiske tid, og dermed også med en gjenskapelse av verden. Den politiske uavhengighet og den kulturelle frihet som de millennaristiske bevegelsene blant koloniserte folkeslag påkaller, blir forstått som å gjenvinne en lykketilværelse som fantes i begynnelsen. Kort sagt, selv uten en *synlig* apokalyptisk tilintetgjørelse, blir denne verden – den gamle verden – symbolsk avskaffet og erstattet med den opprinnelige paradisiske verden.

«VERDENS ENDE» I MODERNE KUNST

Vestlige samfunn kan ikke oppvise noe som ligner på den optimismen som preger kommunismens eskatologi eller primitive folkeslags millennarisme. Derimot kan man i dag spore en stadig mer påtakelig frykt for at verden vil ende i en katastrofe frembrakt av kjernefysiske våpen. Slik vestlige mennesker forestiller seg det, vil verdens ende være total og endelig, og vil ikke bli etterfulgt av noen ny verdensskapelse. I denne sammenheng er det ikke mulig å foreta noen systematisk analyse av de utallige uttrykk som atomfrykten gir seg i den moderne verden. Men andre vestlige kulturfenomener synes å være betydningsfulle for vår undersøkelse. Jeg tenker fremfor alt på den vestlige kunsthistorien. Siden begynnelsen av det tjuende århundre har det skjedd så store omveltninger i billedkunsten, så vel som i litteraturen og musikken, at man har kunne tale om «en nedbrytning av det kunstneriske språket». Det begynte med malerkunsten, siden bredte dette «språkets sammenbrudd» seg til poesien og romanen, og til sist til teateret, med Ionesco. I visse tilfeller dreier det seg om en veritabel tilintetgjørelse av det etablerte kunstneriske univers. Om man betrakter enkelte nyere malerier, får man inntrykk av at kunstneren har villet gjøre rent bord med hele malerkunstens historie. Det dreier seg om mer enn en nedbrytning, det er en tilbakevending til kaos, til en slags urtilstandens *massa confusa*. Men samtidig er det slik at når man stilles overfor slike malerier, kan man ane at kunstneren søker etter noe han ennå ikke har funnet et uttrykk for. Han måtte tilintetgjøre de rester og stumper som hadde hopet seg opp gjennom tidligere omveltninger i billedkunsten; han måtte nå fram til en materiens rene mulighetstilstand for derved å kunne begynne kunsthistorien på nytt fra ett nullpunkt. Hos mange moderne kunstnere virker det som om «nedbrytningen av billedspråket» bare er den første fasen i en mer komplisert prosess, og at gjenskapelsen av et nytt univers nødvendigvis må følge etter.

I moderne kunst representerer den nihilismen og pessimismen som karakteriserte disse første revolusjonære og nedriverne, holdninger som allerede hører fortiden til. I dag tror ikke lenger noen stor kunstner at hans kunst snart vil degenerere og forsvinne. I så henseende ligner deres holdning på den vi finner hos de «primitive»: De har bidradd til å ødelegge verden – det vil si til å ødelegge *deres* verden, deres kunstneriske univers – i den hensikt derav å skape en ny. Men som kulturfenomen er dette ytterst viktig, for det er fremfor alt kunstnerne som representerer de virkelig skapende kreftene i en sivilisasjon eller et samfunn. Gjennom sin skaperkraft foregriper kunstnerne det som skal komme – iblant én eller to generasjoner senere – på andre områder av det sosiale og kulturelle liv.

Det er verdt å merke seg at oppløsningen av kunstens språkformer skjedde samtidig med utviklingen av psykoanalysen. Dybdepsykologien har legitimert interessen for tingenes opprinnelse, en interesse som er så karakteristisk for mennesket i arkaiske samfunn. Det ville vært spennende å studere nærmere hvordan en fornyet sans for mytene om verdens ende gradvis har kommet til uttrykk i dagens kunst. Man ville finne at kunstnere, langt fra å være de nevrotikere man iblant omtaler dem som, tvert imot er psykisk sunnere enn mange andre moderne mennesker. De har forstått at en virkelig ny begynnelse bare kan finne sted etter en veritabel slutt. Og blant moderne mennesker har kunstnerne vært de første som har gitt seg i kast med fullt ut å tilintetgjøre *sin* verden, i den hensikt å gjenskape et kunstnerisk univers der mennesket kan eksistere, tenke og drømme på én og samme tid.

En ny humanisme¹

TIL TROSS FOR alle de håndbøker, tidsskrifter og bibliografier som i dag står til fagfolkenes rådighet, blir det stadig vanskeligere å holde seg oppdatert om de fremskritt som skjer på alle områder av religionshistorien.² Dermed blir det også stadig vanskeligere å bli religionshistoriker. Forskeren konstaterer med beklagelse at han ender opp som spesialist på *en* religion, eller til og med på en bestemt periode eller på ett enkelt aspekt av den religionen.

Denne situasjonen har ledet oss til å gi ut et nytt tidsskrift. Hensikten er ikke bare å forsyne forskerne med enda et fagblad (selv om mangelen på et tidsskrift av denne typen i De forente stater ville være grunn nok for et slikt tiltak), men mer spesielt å skaffe til veie et hjelpemiddel for å orientere seg innen et felt som stadig blir større, og for å stimulere til meningsutveksling blant spesialister som til vanlig ikke følger utviklingen i andre disipliner. Vi håper at en slik orientering og meningsutveksling vil bli gjort mulig ved hjelp av sammendrag av de nyeste forskningsresultater innen visse sentrale religionshistoriske problemområder, metodologiske diskusjoner, og forsøk på å forbedre den hermeneutiske tolkningen av de religiøse data.

Hermeneutikken har for oss en særlig interesse ettersom den uunngåelig er den minst utviklede siden av vår disiplin. Fordi de har vært opptatt, ja ofte helt oppslukt, av det riktignok påtrengende og strengt nødvendige arbeidet med å samle, publisere og analysere religiøse data, har forskerne iblant forsømt studiet av deres betyd-

ning. Disse data representerer jo uttrykk for forskjellige religiøse erfaringer; i siste instans representerer de holdninger mennesker har inntatt og situasjoner de har befunnet seg i gjennom historiens løp. Enten man liker det eller ei, så har ikke forskeren fullført sitt arbeid når han har rekonstruert en religiøs forms historie eller har avdekket dens sosiologiske, økonomiske eller politiske kontekster. I tillegg til dette må han også forstå dens betydning – det vil si, han må identifisere og forklare de holdninger og situasjoner som har ført til eller har muliggjort dens oppkomst eller dens dominans på et bestemt historisk tidspunkt.

Det er bare i den grad den er i stand til oppfylle denne oppgaven – og særlig ved å gjøre meningsinnholdet i det religiøse kildematerialet forståelig for moderne mennesker – at religionsvitenskapen kan oppfylle sin sanne kulturfunksjon. For uansett hva dens rolle tidligere har vært, er den sammenlignende religionsvitenskap forutbestemt til å spille en ytterst viktig kulturell rolle i nær fremtid. Som vi har sagt ved flere anledninger, tvinges vi av vår historiske samtid inn i konfrontasjoner som man ikke engang kunne ha forestilt seg for femti år siden. På den ene siden har Asias folk nylig på nytt trådt inn i historien; på den andre siden er de såkalte primitive folkeslag i ferd med å fremtre på verdenshistoriens horisont (det vil si at de søker å bli *handlende subjekter* i historien i stedet for dens *passive objekter*, som de hittil har vært). Men dersom Vestens folk ikke lenger blir de eneste som «skaper» historie, vil deres åndelige og kulturelle verdier heller ikke lenger innta den privilegerte stilling, for ikke å si den ubestridte autoritet, som de gjorde for noen generasjoner siden. Disse verdiene blir nå analysert, sammenlignet og bedømt av ikke-vestlige mennesker. Motsatt ledes man i Vesten til i stadig større grad å studere, reflektere over og forstå det åndelige liv i Asia og den arkaiske verden. Disse oppdagelsene og kontaktene må bli utvidet gjennom dialog. Men for å være ekte og fruktbar, kan

en dialog ikke begrenses til et språk preget av empiri og nyttetenkning. En sann dialog må ta for seg de sentrale verdier i deltakeres kulturer. Men for å få en riktig forståelse av disse verdiene, er det nødvendig å kjenne deres religiøse kilder. For som vi vet, henter ikke-europeiske kulturer, både orientalske og primitive, fremdeles sin næring fra et rikt religiøst jordsmonn.

Det er derfor vi mener at religionsvitenskapen er forutbestemt til å spille en viktig rolle i vår samtids kulturelle liv. Det er ikke bare fordi en forståelse av eksotiske og arkaiske religioner vil være til betydelig hjelp i en kulturell dialog med representanter for slike religioner. Mer spesifikt er det fordi religionshistorikeren, gjennom sitt forsøk på å forstå de eksistensielle situasjoner som uttrykkes gjennom det kildematerialet han studerer, uvegerlig også vil nå fram til en dypere kunnskap om mennesket. Det er på grunnlag av en slik kunnskap at en ny humanisme, i verdensomfattende målestokk, vil kunne utvikles. Man kan endog stille spørsmålet om ikke religionsvitenskapen vil kunne gi et bidrag av fremste rang til at en slik humanisme kan dannes. For på den ene side omfatter det historiske og komparative religionsstudiet alle de kulturelle former man hittil kjenner til, både etnologiske kulturer og de som har spilt en sentral rolle i historien; på den andre siden vil forskeren gjennom å studere religiøse kulturelle uttrykk nærme seg kulturen innenfra, og ikke kun i dens sosiologiske, økonomiske og politiske kontekster. Til syvende og sist vil det falle i religionshistorikerens lodd å kaste lys over et stort antall situasjoner som er fremmede for det vestlige menneske. Det er gjennom en forståelse av slike fremmede, «eksotiske» situasjoner at kulturell provinsialisme blir overskredet.

Men det dreier seg om mer enn en utvidelse av horisonten, en kvantitativ, statisk øking av vår «kunnskap om mennesket». Det er møtet med de «andre» – med mennesker som tilhører forskjellige typer arkaiske og fremmedartede samfunn – som er kulturelt sti-

mulerende og fruktbart. Det er den personlige opplevelsen av denne unike hermeneutikk som er skapende. Det er ikke aldeles utenkelig at de oppdagelser og «møter» som religionsvitenskapens fremskritt har gjort mulig, vil kunne få konsekvenser som kan sammenlignes med dem som ble resultatet av visse berømte oppdagelser som før er blitt gjort innen den vestlige kultur. Her tenker vi på oppdagelsen av eksotisk og primitiv kunst, som blåste nytt liv i moderne vestlig estetikk. Ganske særlig tenker vi på psykoanalysens oppdagelse av det ubevisste, som åpnet nye perspektiver for vår forståelse av mennesket. I begge tilfeller fant det sted et møte med det «fremmede», det ukjente, med noe som ikke lot seg redusere til kjente kategorier – kort sagt, med det «fullstendig annerledesartede».³ En slik kontakt med det «annerledesartede» er ganske visst ikke farefri. Motstanden i begynnelsen mot de modernistiske bevegelsene innen kunsten og mot dybdepsykologien, er eksempler nettopp på dette. For det å erkjenne eksistensen av «andre», bringer uunngåelig med seg en relativisering, eller endog en rasering, av den etablerte kulturverden. Vestens estetiske univers har ikke vært det samme siden kubismens og surrealismens skapende kunst ble akseptert og assimilert. Den «verden» det før-analytiske mennesket levde i, ble foreldet etter at Freud gjorde sine oppdagelser. Men disse «ødelegelsene» åpnet nye utsyn for den skapende evne i Vesten.

Alt dette kan ikke annet enn å antyde de grenseløse mulighetene som åpner seg for religionshistorikerne, de «møter» de utsetter seg for når de prøver å forstå menneskelige situasjoner som er forskjellige fra dem de kjenner fra før. Det er vanskelig å tro at erfaringer så «fremmedartede» som de som tilhører en steinalderjeger eller en buddhistisk munk, helt vil kunne unnlate å gjøre inntrykk på et moderne kulturliv. Slike «møter» vil åpenbart kunne bli kulturelt kreative bare om forskeren har våget seg forbi den rene lærdommens stadium – med andre ord, om han etter å ha samlet, beskre-

vet og klassifisert sitt materiale også har gjort et forsøk på å forstå det på *dets eget referanseplan*. Dette innebærer ingen nedvurdering av lærdom. Men lærdom alene kan tross alt ikke utgjøre hele religionshistorikerens oppgave, like lite som kunnskaper i 1200-tallets italiensk og datidens florentinske kultur, studier i middelalderens teologi og filosofi og fortrolighet med Dantes liv er tilstrekkelige for at den kunstneriske verdien av *Den guddommelige komedie* skal kunne vises. Vi nøler nesten ved å gjenta slike selvsagtheter. Likevel kan det aldri sies ofte nok at religionshistorikerens oppgave ikke er fullført når han har lyktes i å rekonstruere den kronologiske utviklingen av en religion eller har belyst dens sosiale, økonomiske og politiske kontekster. I likhet med ethvert menneskelig fenomen, er det religiøse fenomen ytterst komplekst. For å gripe alle dets nyanser og betydningsaspekter, må man nærme seg det fra en rekke ulike perspektiver.

Det er beklagelig at religionshistorikerne ennå ikke har nyttiggjort seg i tilstrekkelig grad de erfaringene som er gjort av deres kolleger innen litteraturhistorien eller litteraturkritikken. Fremskrittene innen disse disiplinene ville ha gjort dem i stand til å unngå uheldige misforståelser. Det er i dag enighet om at det eksisterer en kontinuitet og et gjensidig avhengighetsforhold mellom litteraturhistorikerens, litteratursosiologens, kritikerens og estetikerens arbeidsoppgaver. For å gi bare ett eksempel: Om Balzacs verker knapt kan forstås uten kunnskaper om attenhundretallets franske samfunn og historie (i begrepets videste forstand – politisk, økonomisk, sosial, kulturell og religiøs historie), er det ikke desto mindre sant at *Den menneskelige komedie* ikke kan reduseres til et rent historisk dokument. Det er et verk skapt av et usedvanlig enkeltmenneske, og derfor må man også ha kjennskap til Balzacs liv og psykologi. Men dette gigantiske verkets tilblivelseshistorie forlanger å bli studert i seg selv, som kunstnerens kamp med sitt råmateriale,

som den skapende ånds seier over de fakta som foreligger for den umiddelbare erfaring. Et helt fortolkningsarbeid gjenstår å gjøre når litteraturhistorikeren har fullført sin oppgave, og her kommer litteraturkritikerens rolle inn. Det er han som tar for seg verket som et selvstendig univers med sine egne lover og strukturer. Og i det minste når det gjelder poeter, uttømmer heller ikke litteraturkritikerens arbeid emnet, for det er stilistikk-spesialistens og estetikerens oppgave å finne fram til og forklare de ulike valørene i poetiske universer. Men kan et litterært verk sies å være endelig «forklart» når estetikerens har sagt sitt siste ord? Det finnes alltid et hemmelig budskap i store forfatters verk, og dette vil mest sannsynlig kunne fattes først på det filosofiske plan.

Vi håper vi kan tilgis disse få bemerkninger om de litterære verks hermeneutikk. De er ganske visst ufullstendige,⁴ men de skulle være tilstrekkelige for å vise at de som studerer litterære verk, er fullstendig klar over deres kompleksitet, og at de med få unntak ikke gir seg i kast med å «forklare» dem ved å redusere dem til en eller annen årsak – et traume i barndommen, en lidelse i kjertlene, eller økonomiske, sosiale eller politiske forhold osv. Kunstverkets særlige stilling er her brukt som eksempel i en bestemt hensikt. For sett i et bestemt perspektiv kan det estetiske univers sammenlignes med religionens. I begge tilfeller har vi på én og samme tid å gjøre med *individuelle erfaringer* (dikterens og hans leseres estetiske erfaring på den ene siden, religiøs erfaring på den andre siden) og *personoverskridende realiteter* (et kunstverk på et museum, et dikt, en symfoni; en hellig skikkelse, en rite, en myte osv.). Ganske visst er det mulig å fortsette til evig tid med å diskutere hvilken betydning man ønsker å tillegge disse kunstneriske og religiøse *realiteter*. Men i alle fall synes én ting være gitt: Kunstverk, på samme måte som «religiøse data», har en eksistensform som er særegen for dem selv; de *eksisterer på sitt eget referanseplan*, i sitt eget særlige univers. Det faktum

at dette universet ikke er det samme som det fysiske univers som er gitt i den umiddelbare erfaring, innebærer ikke at kunstverket er uvirkelig. Dette er et problem som er blitt ofte nok diskutert til at vi kan tillate oss å unnlate å bringe det opp her enda en gang. Vi skal bare tilføye én iakttagelse: Et kunstverk åpenbarer sin mening kun i den grad det blir betraktet som et autonomt skaperverk, det vil si i den grad vi godtar dets eksistensform – *det å være et kunstverk* – og ikke reduserer det til én av de bestanddeler det er satt sammen av (i diktets tilfelle, til lyd, ordforråd, språklig struktur osv.), eller til en av de måter det senere kom til å bli brukt på (et dikt som har et politisk budskap eller som kan tjene som kilde for sosiologien, etnografien osv.).

Tilsvarende synes det for oss å være slik at et religiøst fenomen åpenbarer sin dypere mening når det blir betraktet på sitt eget referanseplan, og ikke når det blir redusert til ett av sine sekundære aspekter eller til sine kontekster. For bare å gi ett eksempel: Få religiøse fenomener er mer direkte og mer åpenbart forbundet med sosiopolitiske forhold enn de moderne messianistiske og millenaristiske bevegelser blant kolonifolk (kargokulter osv.). Likevel utgjør det å identifisere og analysere de forhold som la grunnen for og muliggjorde slike messianistiske bevegelser bare en del av religionshistorikerens arbeid. For disse bevegelsene er på samme tid også skapt av menneskeånden, i den forstand at de har blitt hva de er – *religiøse bevegelser*, og ikke bare uttrykk for protest og opprør – gjennom en åndelig skapende handling. Kort sagt må et slikt religiøst fenomen som primitiv messianisme studeres på samme måte som *Den guddommelige komedie* blir studert, det vil si ved hjelp av vitenskapens alle mulige redskaper (og ikke, for å komme tilbake til det som ble sagt ovenfor i forbindelse med Dante, kun hans ordforråd eller syntaks eller rett og slett hans teologiske og politiske ideer osv.). For om religionsvitenskapen er forutbestemt

til å medvirke til fremveksten av en ny humanisme, påligger det religionshistorikeren å få fram den autonome verdi – verdien som *åndelig skaperverk* – som alle disse primitive religiøse bevegelsene har. Å redusere dem til sosiopolitiske kontekster er, i siste instans, det samme som å vedgå at de ikke er tilstrekkelig «opphøyde», tilstrekkelig «edle», til å kunne bli betraktet som produkter av menneskelig skaperevne slik *Den guddommelige komedie* eller Frans av Assisis *Fioretti* er det.⁵ Det er rimelig å vente seg at en gang i nær fremtid vil de tidligere koloniserte folks intellektuelle komme til å betrakte mange samfunnsvitere som kamuflerte apologeter for vestlig kultur. Fordi disse forskerne så iherdig insisterer på de «primitive» messianistiske bevegelsenes sosiopolitiske opprinnelse og natur, kan de bli mistenkt for å nære et vestlig overlegenhetskompleks, nemlig en overbevisning om at slike religiøse bevegelser ikke kan heve seg til den samme grad av «frihet fra sosiopolitiske betingelser» som for eksempel en Gioachino da Fiore eller den hellige Frans av Assisi.

Dette betyr selvsagt ikke at et religiøst fenomen kan forstås atskilt fra sin «historie», det vil si atskilt fra sine kulturelle og sosioøkonomiske kontekster. Det finnes ikke noe slikt som et «rent» religiøst fenomen, utenfor historien, for det finnes ikke noe menneskelig fenomen som ikke samtidig er et historisk fenomen. Enhver religiøs erfaring blir uttrykt og overlevert i en spesifikk historisk kontekst. Men det å godta religiøse erfaringers historisitet betyr ikke at de kan reduseres til ikke-religiøse adferdskategorier. Det å si at et religiøst fenomen alltid er et historisk fenomen betyr ikke at det kan reduseres til ikke-religiøs historie – for eksempel til økonomisk, sosial- eller politisk historie. Vi må aldri tape av syne et av de grunnleggende prinsippene for moderne vitenskap: *Perspektivet definerer fenomenet*. Som vi har minnet om i en annen sammenheng,⁶ spurte en gang Henri Poincaré, ikke uten ironi: «Ville en naturvitenskapsmann

som aldri hadde studert elefanten annet enn gjennom et mikroskop, mene at han hadde tilstrekkelig kunnskap om denne skapningen?» Mikroskopet viser cellenes struktur og mekanikk, en struktur og en mekanikk som er nøyaktig den samme i alle flercellede organismer. Elefanten er ganske visst en flercellet organisme, men er det alt hva den er? I mikroskopets perspektiv ville vi kanskje nøle med å svare. Fra den menneskelige synsevns perspektiv, som i det minste har det fortrinn at det presenterer elefanten som et zoologisk fenomen, kan det ikke være noen tvil om svaret.

Det er ikke vår hensikt her å utvikle en metodelære for religionsvitenskapen. Det problemet er altfor sammensatt til å bli behandlet på noen få sider.⁷ Men vi tror det kan være nyttig å gjenta at *homo religiosus* representerer «hele mennesket»; følgelig må religionsvitenskapen bli en totaldisiplin i den betydning at den må benytte, integrere og formulere resultater som blir oppnådd ved de forskjellige metodene man kan nærme seg et religiøst fenomen med. Det er ikke nok å gripe den betydning et religiøst fenomen har i en viss kultur og slik avkode dets «budskap» (for ethvert religiøst fenomen danner en «kode»); det er også nødvendig å studere og forstå dets «historie», det vil si å avdekke dets endringer og forvandlinger, og i siste instans kaste lys over dets bidrag til kulturen som helhet. De senere årene har en rekke forskere følt et behov for å gå ut over alternativene *religionsfenomenologi* og *religionshistorie*⁸ for å nå fram til et bredere perspektiv hvor disse to metodiske tilnærmingmåtene kan forenes. Det er i retning av en integrert forståelse av religionsvitenskapen at forskerne i dag synes å orientere seg. Utvilsomt samsvarer disse to tilnærmingmåtene også i noen grad med ulike filosofiske legninger. Og det ville være naivt å anta at spenningen mellom dem som prøver å forstå *essensen* og *strukturene*, og dem som bare er opptatt av de religiøse fenomenenes *historie*, en dag kommer til å være fullstendig utvasket. Men en slik spenning er kreativ. Det er takket

være den at religionsvitenskapen kan styre klar av dogmatisme og stagnasjon.

Resultatene frembrakt av disse to metodiske forståelsesformene, er alle like verdifulle som bidrag til en mer adekvat kunnskap om *homo religiosus*. For om «fenomenologene» interesserer seg for det religiøse materialets betydningssinnhold, prøver «historikerne» på sin side å vise hvordan dette betydningsinnholdet har blitt opplevd og levd ut i ulike kulturer og på bestemte historiske tidspunkter, hvordan de har blitt omformet, beriket eller utarmet under historiens gang. Men dersom vi skal unngå å falle tilbake i en foreldet «reduksjonisme», må en slik historisk fremstilling av de religiøse betydninger alltid bli betraktet som en del av menneskeåndens historie.⁹

Mer enn noen annen humanistisk disiplin (som psykologien, antropologien, sosiologien osv.), kan religionsvitenskapen åpne veien til en filosofisk antropologi. For det hellige er en universell dimensjon, og kulturens begynnelse har sine røtter i religiøse erfaringer og forestillinger. Dessuten, til og med etter at de har blitt grunnleggende sekulariserte, kan slike kulturprodukter som sosiale institusjoner, teknologi, moraloppfatninger, kunst osv. ikke bli korrekt forstått om man ikke kjenner de religiøse kilder de er sprunget ut av, og som de implisitt kritiserte, omdannet eller forkastet for å bli det de nå er: sekulære kulturverdier. Derfor er religionshistorikeren i en stilling som gjør ham i stand til å se det uforanderlige i det som er blitt kalt menneskets særegne eksistensielle situasjon, dets «væren i verden», for denne situasjonen har sitt korrelat i opplevelsen av det hellige. Det at mennesket kommer til klarhet over sin egen væremåte og samtidig inntar sitt *nærvær* i verden, er i realiteten det som konstituerer en «religiøs» opplevelse.

I siste instans tvinges religionshistorikeren gjennom sitt hermeneutiske arbeid til å «gjenoppleve» et utall eksistensielle situasjoner og til å tyde en rekke ontologier som ennå ikke er gitt systematisk

form. En religionshistoriker kan for eksempel ikke si at han har forstått australske religioner om han ikke har forstått australiernes *måte å være i verden på*. Og endog på dette kulturstadium finner vi forestillingen om et flertall av eksistensformer så vel som en bevissthet om at menneskets særegne situasjon har sin årsak i en «hellig historie» som utspilte seg i urtiden.

Disse oppgavene kan imidlertid ikke virkeliggjøres om ikke forskeren forstår at enhver religion har et «*sentrum*», med andre ord en sentral forestilling som gjennomsyrrer alle myter, ritualer og trosforestillinger. Dette er åpenbart i slike religioner som jødedommen, kristendommen og islam, selv om det er en kjensgjerning at de forandringene som ble introdusert i tidens løp, i noen tilfeller tenderte mot å skygge for den «opprinnelige form». For eksempel er Jesu sentrale rolle som Kristus, gjennomsigtig uansett hvor komplekse og omstendelige enkelte av vår tids teologiske og kirkelige uttrykk kan fortone seg sammenlignet med den «opprinnelige kristendommen». Men en religions «sentrum» er ikke alltid like åpenbart. Enkelte forskere antar ikke engang at det finnes noe «sentrum», og forsøker heller å beskrive de religiøse verdier i en viss samfunnsform i samsvar med en eller annen teori som er på moten. Således ble i nesten trekvart århundre de «primitive» religioner forstått som illustrasjoner på den ene eller andre av datidens rådende teorier: animisme, forfedrekult, *mana*, totemisme og så videre. Australia ble for eksempel betraktet nesten som totemismens område *par excellence*, og på grunn av australiernes antatte urgamle levesett ble totemismen endog erklært for å være den eldste form for religiøst liv.

Hva man enn måtte mene om de forskjellige religiøse ideer og forestillinger som er blitt samlet under betegnelsen «totemisme», synes én ting i dag å være åpenbar, nemlig at totemisme ikke utgjør *sentrum* i australiernes religiøse liv. Tvert imot får de totemistiske uttrykkene, så vel som andre religiøse ideer og trosforestillinger,

sin fulle betydning og inngår i et mønster først når man søker det religiøse livets *sentrum* der hvor australierne utrettelig har insistert på at det er: i begrepet om «drømmetiden», den myteomspunne urtid da verden ble dannet og mennesket ble hva det er i dag. Dette spørsmålet har vi diskutert utførlig annetsteds, og det er unødvendig å ta det opp igjen her.¹⁰

Dette er bare ett eksempel blant mange, og kanskje endog ikke det mest illustrerende, for de australske religionene oppviser ikke den kompleksitet og det mangfold av former som forskerne som studerer indisk, egyptisk eller gresk religion stilles overfor. Men det er lett å forstå at religionshistorikernes forsømmelse av å søke etter en religions virkelige sentrum kan forklare hvorfor deres bidrag til filosofisk antropologi hittil har vært utilfredsstillende.

NOTER

1. DET HELLIGE ROM OG HELLIGGJØRINGEN AV VERDEN

- 1 René Basset, *Revue des traditions populaires* 22 (1907) 287.
- 2 M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York 1954, 10.
- 3 B. Spencer og F.J. Gillen, *The Arunta*, London 1926, I 388.
- 4 Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden 1955, 17–20.
- 5 P. Arndt, «Die Megalithenkultur des Nad'a», *Anthropos* 27 (1932) 61–62.
- 6 For litteraturhenvisninger se *The Myth of the Eternal Return*, 12–14.
- 7 A.E. Wensinck og E. Burrows, sitert i *The Myth of the Eternal Return*, 14.
- 8 Wensinck, sitert samme sted, 15.
- 9 Marcel Granet, sitert i vår *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, 376.
- 10 L.I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm 1951, 255.
- 11 *Sad-dar* 84:4–5, sitert av Ringbom, 327.
- 12 Se kildene som er ordnet og diskutert av Ringbom, 294f., og *passim*.
- 13 Se henvisningene i *The Myth of the Eternal Return*, 15.
- 14 Se henvisningene i *The Myth of the Eternal Return*, 16.
- 15 W.H. Roscher, *Neue Omphalosstudien* (Abh. d. königl. Sächs. Gesellschaft d. Wiss., Phil. Kl. 31:1 [1920]), 16.
- 16 Jf. C.T. Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam 1954, 8f.
- 17 Se henvisningene hos Bertling, *op. cit.*, 4f.
- 18 Se det materiale som er ordnet og tolket av Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden 1954, 60ff.
- 19 F. Altheim, hos W. Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin 1938, 60f.
- 20 Samme sted, 65ff. Jf. også W. Müller, *Die heilige Stadt*, Stuttgart 1961.
- 21 M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 371.
- 22 M. Eliade, *Sjamanisme: Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*, Oslo 1998, 156ff.
- 23 Wilhelm Schmidt, «Der heilige Mittelpfahl des Hauses», *Anthropos* 35–36 (1940–41) 967.
- 24 S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, Oxford 1920, 354.
- 25 Jf. Paul Sartori, «Über das Bauopfer», *Zeitschrift für Ethnologie* 30 (1938) 1–54; M. Eliade, «Manole et le Monastère d'Argesh», *Revue des Études Roumaines* 3–4 (1955–56) 7–28.
- 26 Jf. *The Myth of the Eternal Return*, 7–8.
- 27 H. Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich 1950, 119; W. Wolska, *Latopographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, Paris 1962, 131, og *passim*.

II. DEN HELLEGE TID OG MYTENE

- 1 Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden 1954, 133.
- 2 H. Usener, *Götternamen*, 2. utg., Bonn 1920, 191f.
- 3 W. Müller, *Kreis und Kreuz*, Berlin 1938, 39, jf. også 33f.
- 4 For nyttårsritualene jf. M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 53ff.
- 5 Jf. litteraturhenvisningene i Eliade, *Patterns in comparative religion*, 410; *Myth and Reality*, London 1964, 29ff. [jf. nedenfor, s. 271ff].
- 6 J.F. Rock, *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*, Roma 1952, 1108, 197, 279ff.
- 7 Jf. *The Myth of the Eternal Return*, 83ff; *Myth and Reality*, 27–28 [nedenfor, s. 269–70].
- 8 F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 2. utg., London 1938, 170ff.
- 9 Jf. Raymond Firth, *The Work of Gods in Tikopia*. I, London 1940.
- 10 På de følgende sidene gjør vi bruk av lengre avsnitt fra våre bøker *The Myth of the Eternal Return* og *Myth and Reality*.
- 11 F.E. Williams, sitert fra Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris 1935, 162–164.
- 12 J.P. Harrington, sitert fra Lévy-Bruhl, *samme sted*, 165.
- 13 Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1948. Ordet *dema* lånte Jensen fra Marind-anim-folket på Ny-Guinea. Jf. også *Myth and Reality*, 100ff.
- 14 E. Volhardt, *Kannibalismus*, Stuttgart 1939. Jf. M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, London 1968 (Collins: Fontana Library), 46–47.
- 15 M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, 112ff. Se også *Images and Symbols*, London 1961, 62ff.
- 16 Denne transcendens oppnås forøvrig ved å utnytte det «gunstige øyeblikk» (*kshana*), noe som innebærer en slags hellig tid som gjør det mulig å «gå ut av tiden»; se *Images and Symbols*, 84ff.
- 17 Henri-Charles Puech, «La Gnose et le Temps», *Eranos Jahrbuch* 20 (1951) 60–61.
- 18 Jf. *The Myth of the Eternal Return*, 102ff.
- 19 Jf. M. Eliade, *Images and Symbols*, 168ff; *Myth and Reality*, 162ff.
- 20 Om historismens problemer se *The Myth of the Eternal Return*, 147ff.

III. DEN HELLEGE NATUR OG KOSMISK RELIGION

- 1 Se eksemplene og litteraturlistene i vår *Patterns in Comparative Religion*, 38–66.
- 2 Om dette, se *Patterns in Comparative Religion*, 66ff., 82ff.
- 3 For de grunnleggende data, jf. *Patterns in Comparative Religion*, 38–123. Men fremfor alt se R. Pettazzoni, *Dio*, Roma 1921; samme forf., *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, 12 bd., Münster 1926–1955.
- 4 Martin Gusinde, «Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland», *Festschrift W. Schmidt*, Wien 1928, 269–274.
- 5 Jf. Frazer, *The Worship of Nature*, I, London 1926, 150ff.
- 6 Samme sted, 185.
- 7 J. Spieth, *Die Religion der Eweer*, Göttingen og Leipzig 1911, 46ff.
- 8 Le Roy, *La Religion des primitifs*, 7. utg., Paris 1925, 184ff.
- 9 H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris 1932, 74.

- 10 Samme sted, 77.
- 11 Frazer, *The Worship of Nature*, I, London 1926, 631.
- 12 For alt det følgende se *Patterns in Comparative Religion*, 66ff., 82ff; *Images and Symbols*, 199ff.
- 13 Om symboler generelt se *Patterns in Comparative Religion*, 437ff., og særlig 448ff.; «Metodologiske bemerkninger om studiet av religiøse symboler» [nedenfor, s. 157–181].
- 14 Se kommentaren til denne teksten i J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, 59ff.
- 15 J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, 65.
- 16 J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, 61f.
- 17 Se også de andre tekstene gjengitt samme sted, 56ff.
- 18 Om disse mytisk-rituelle motivene se *Patterns in Comparative Religion*, 207ff., 283ff.
- 19 Jf. L. Beinaert, «La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien», *Eranos-Jahrbuch* 17 (1949) 275.
- 20 James Mooney, «The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890», *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 14:2, Washington 1896, 641–1136, s. 721, 724.
- 21 Jf. *Myths, Dreams and Mysteries*, London 1968, 156ff.
- 22 Se A. Dieterich, *Mutter Erde*, 3. utg. Leipzig og Berlin 1925; B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki 1931; jf. *Patterns in Comparative Religion*, 239ff.
- 23 Jf. henvisningene i *Myths, Dreams and Mysteries*, 167f.
- 24 Marcel Granet, «Le dépôt de l'enfant sur le sol», *Revue Archéologique* 1922; *Études sociologiques sur la Chine*, Paris 1953, 159–202, s. 192ff., 197ff.
- 25 A. Dieterich, *Mutter Erde*, 28ff.; Nyberg, *Kind und Erde*, 150.
- 26 Jf. *Patterns in Comparative Religion*, 240ff. Det må likevel legges til at selv om den er meget utbredt, er myten om det kosmiske hierogami ikke universell. Den er ikke belagt i de mest arkaiske kulturer (Australia, Ildlandet, arktiske folk, etc.).
- 27 *Patterns in Comparative Religion*, 356ff.
- 28 *Patterns in Comparative Religion*, 273ff.
- 29 A.G. Haudricourt og L. Hédin, *L'Homme et les plantes cultivées*, Paris 1946, 90.
- 30 For alt det følgende jf. Rolf Stein, «Jardins en miniature d'Extrême-Orient», *Bulletin de l'École française d'Extrême-orient* 42 (1943) 26ff., og *passim*.
- 31 Om hellige steiner jf. *Patterns in Comparative Religion*, 216–238.
- 32 Jf. *Patterns in Comparative Religion*, 154–187.
- 33 Om alt dette se *Patterns in Comparative Religion*, 124–153.
- 34 *Le mendiant ingrat*, II 196.

IV. MENNESKETS EKSISTENS OG DET HELLIGGJORTE LIV

- 1 Det fremgår for eksempel av undersøkelsene gjort av Leopold Schmidt, *Gestalt-heiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*, Wien 1952.
- 2 Jf. Ralph Piddington, «Karadjeri Initiation», *Oceania* 3 (1932–1933) 46–87.
- 3 Se Marcel Griaule, *Dieu d'Eau: Entretiens avec Ogotemméli*, Paris 1948.
- 4 Se Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden 1954, 115ff.

- 5 Setekstene i vår bok *Yoga, Immortality and Freedom*, 2. utg., Princeton 1969, 262–263, 411–412.
- 6 Jf. Ananda K. Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome», *Indian Historical Quarterly* 14 (1938) 1–56, s. 34ff.
- 7 Eliade, *Yoga*, 423; se også Coomaraswamy, *Symbolism of the Dome*, 53, n. 60.
- 8 Det er en hellig del av rommet som i visse typer euroasiatiske boliger faller sammen med midtpælen og som derfor også spiller rollen som «verdens midtpunkt». Se G. Ränk, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, Helsinki 1949.
- 9 Jf. *Myths. Dreams and Mysteries*, 108ff.
- 10 Suttavibhanga, «Parajika», I 1:4, kommentert i Paul Mus, «La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique», *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études: Section des Sciences Religieuses*, Melun 1939, 13.
- 11 C. Hentze, *Bronzezeit, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit*, Antwerpen 1951, 49ff.; samme forf. i *Sinologica* 3 (1953) 229–239, og fig. 2–3.
- 12 C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung: Das mythische Bild im ältesten China*, Zürich 1955, 47ff, og fig. 24–25.
- 13 Jf. M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York 1964, 396ff.
- 14 Jf. Eliade, *Sjamanisme: Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*, 185ff.; Martti Haavio, Väinämöinen, *Eternal Sage*, Helsinki 1952, 112ff.
- 15 Jf. *Patterns in Comparative Religion*, 380ff.
- 16 Jf. Ananda K. Coomaraswamy, «The Pilgrim's Way», *Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society* 23 (1937), del 6, 1–20.
- 17 Se Arnold van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris 1909.
- 18 For alt det følgende se M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, 198ff.; *Birth and Rebirth*, New York 1958 [= *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, New York 1965].
- 19 R. Thurnwald, «Primitive Initiations- und Wiedergeburtssitten», *Eranos-Jahrbuch* 7 (1940) 321–98, på s. 393.
- 20 M. Canney, «The Skin of Rebirth», *Man* 91 (juli 1939) 104–105.
- 21 H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1902; O. Höfler, *Geheimbünde der Germanen*, I, Frankfurt am Main 1934; R. Wolfram, *Schwerttanz und Männerbund*, 3 bd., Kassel 1936; W.E. Peuckert, *Geheimkulte*, Heidelberg 1951.
- 22 E. Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, I, Uppsala 1953, 264ff.
- 23 Jf. R. Wolfram, «Weiberbünde», *Zeitschrift für Volkskunde* 42 (1933) 143ff.
- 24 Jf. M. Eliade, *Sjamanisme: Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*, 48ff.
- 25 Jf. Silvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris 1898, 104ff.; H. Lommel, «Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals», i C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, 107–130.
- 26 Om den kosmologiske symbolikken i de knyttede never, jf. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, 96ff. og *passim*.
- 27 *Majjhima-Nikaya* II 17; jf. også Eliade, *Yoga*, 165ff.

METODOLOGISKE BEMERKNINGER OM STUDIET AV RELIGIØSE SYMBOLER

- 1 Jf. Mircea Eliade, *Images and Symbols*, London og New York 1961, 9ff.
- 2 En klar fremstilling av Freuds og Jungs teorier om symboler finner man i Yolande Jacobi, *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs*, Zürich 1957, 86ff.
- 3 Jf. Lucien Lévy-Bruhl, *Les Carnets*, utg. Maurice Leenhardt, Paris 1946.
- 4 Jf. Max Schlesinger, *Geschichte des Symbols*, Berlin 1912; A.N. Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect*, New York 1927; W.M. Urban, *Language and Reality: The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism*, London og New York 1939; F. Ernest Johnson, utg., *Religious Symbolism*, New York 1955; *Symbols and Values: An Initial Study*, Conference on Science, Philosophy, and Religion, nr. 13, New York 1955.
- 5 Det er tilstrekkelig å minne om arbeidene til Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 bind, Berlin 1923–29, og hans *Essay on Man*, New Haven: Yale University Press, 1944, og Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge: Harvard University Press 1942.
- 6 Det er åpenbart at en religionshistoriens teologi vil måtte ta i betraktning alle disse arkaiske og primitive religiøse erfaringene. Men en slik teologi forutsetter eksistensen av religionshistorien og er avhengig av dens resultater.
- 7 Eliade, *Images and Symbols*, 27ff.
- 8 Dette er tilfelle med alle historiske disipliner. For mer enn femti år siden bemerket Anatole France at det ville ta flere liv å lese alle dokumentene som hadde bare med den franske revolusjonen å gjøre.
- 9 Faktisk har alle de «generaliserte teorier» som har dominert religionshistorien fra sin begynnelse vært utarbeidet av lingvister, antropologer, sosiologer, etnologer og filosofer (jf. Eliade, *Images and Symbols*, 28ff.).
- 10 Jf. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958, 270ff.; Eliade, *Sjamanisme: Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*, Oslo 1998, 161ff.; og Eliade, *Images and Symbols*, 44ff. og 161ff.
- 11 Om hierofanier, se Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 3ff. og *passim*.
- 12 På lignende måte er det enighet om at betegnelsen «symbolikk» bør forbeholdes et strukturelt koherent betydningsområde. For eksempel taler man om vannsymbolikk, der strukturen ikke kan tydes uten at man studerer et stort antall religionshistoriske data som tilsynelatende er heterogene, så som dåps- og renselsesriter, vannkosmogonier, myter knyttet til oversvømmelser eller katastrofer fremkalt av havet, myter hvor fruktbarhet oppnås gjennom kontakten med vann osv. (jf. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 188ff., og *Images and Symbols*, 125ff. og 151ff.). Det er åpenbart at den vanlige bruk av betegnelsene «symbol» og «symbolikk» mangler presisjon, men man må forholde seg til denne situasjonen. I mange tilfeller vil konteksten være tilstrekkelig for å presisere betydningen.
- 13 Jf. Eliade, *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation in Human Culture*, New York 1958.
- 14 Jf. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, London 1968, 99–122 (himmelfartens og de «våkne drømmers» symbolikk).
- 15 Paul Tillich sier i sin analyse: «Symbolenes sentrale funksjon er denne: å peke

- utover seg selv, gjennom den kraft som ligger i det de peker på, for å åpenbare virkelighetssfærer som ellers forblir lukket, og for å åpne opp for dimensjoner i menneskesinnet som vi ellers ikke ville være klar over.» Paul Tillich, «Theology and Symbolism», i *Religious Symbolism*, utg. F. Ernest Johnson, New York 1955, 107–116.
- 16 Jf. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 154ff.
 - 17 Det er også nødvendig å legge til at mørket symboliserer «kaos» før skapelsen så vel som orgier (sosial uorden) og «vanvidd» (personlighetens oppløsning).
 - 18 Jf. Ananda K. Coomaraswamy, «Symplegades», i *Homage to George Sarton*, utg. M.F. Ashely Montagu, New York 1947, 463–88; jf. også Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürich 1955, særlig 45ff. [Symplegadene er navnet på de to klippene som slår mot hverandre i det greske sagnet om argonautene. O.a.]
 - 19 Eliade, *Birth and Rebirth*, kap. 4.
 - 20 Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 419ff.
 - 21 Eliade, *Images and Symbols*, 161ff.; Hugo Rahner, «The Christian Mystery and the Pagan Mysteries», i *The Mysteries: Papers from the Eranos Yearbooks*, New York 1955, II 337–401, særlig 380ff.
 - 22 Jf. Eliade, «Centre du monde, temple, maison», i *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma 1957, 57–82, særlig 58ff.
 - 23 Jf. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, 99ff., særlig 119ff.

MØRKETS SYMBOLIKK I ARKAISKE RELIGIONER

- 1 Litteraturener omfattende. En del henvisninger kan finnes i mine arbeider *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, 437ff., og *Images and symbols*, London 1961.
- 2 Jf. *Patterns in Comparative Religion*, 154ff.
- 3 Om dette problemet se vår artikkel «Symbolisme du vol magique», *Numen* 3 (1956) 1–13, særlig 8–9.
- 4 Jf. f. eks. *Rig veda* I 24:8; jf. *Patterns in Comparative Religion*, 145.
- 5 Jf. *Patterns*, 417–18, og fremfor alt Ananda K. Coomaraswamys studier «Angel and Titan: An Essay on Vedic Ontology», *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935), 373–419; og *The Darker Side of the Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collections 94:1), Washington 1935. Se også vår bok *Mitul reintegrarii* (på rumensk), Bucuresti 1942.
- 6 Jf. M. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, 2. utg., Princeton 1969, 352–353, 429.
- 7 Om vannets symbolikk se *Patterns in Comparative Religion*, 188ff.; dessuten *Images and Symbols*, 125ff., 151ff.
- 8 Professor Carl Hentze har viet viktige arbeider til fortolkningen av det mytisk-ikonografiske komplekset *t'ao t'ieh*. Se fremfor alt *Mythes et symboles lunaires*, Antwerpen 1952; *Objets rituels, Croyances et Dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerpen 1936; «Le culte de l'ours ou du tigre et le *t'ao t'ie*», *Zalmoxis* 1 (1938) 50–68; *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Antwerpen 1941.
- 9 For alt det følgende se vår studie «Mystère et régénération spirituelle dans les religions

- extra-européennes», *Eranos-Jahrbuch* 23 (1955) 57–98, og vår bok *Rites and Symbols of Initiation*, New York 1965.
- 10 Jf. R. Thurnwald, «Primitive Initiations- und Wiedergeburtensriten», *Eranos-Jahrbuch* 7 (1940) 321–98, på s. 393. Se også Sir James Frazer, *Spirits of the Corn*, I 225f.
 - 11 Ad. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart 1933, 94; Otto Zerries, *Das Schwirrholtz: Untersuchung über die Verbreitung und Bedeutung des Schwirrens im Kult*, Stuttgart 1942, 44.
 - 12 H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1902, 224; Hans Nevermann, *Masken und Geheimbünde Melanesiens*, Leipzig 1933, 24, 40, 56.
 - 13 Jensen, *op. cit.*, 87 (Kai-folket), 89 (Jabim-folket). Hos Karesau-folket blir kandidatene isolert i to hytter, og man sier at de er i Åndens Mage, jf. Wilhelm Schmidt, «Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner», *Anthropos* 2 (1907) 1029–56, på s. 1032ff.
 - 14 F.E. Williams, «The Pairama Ceremony in the Purari Delta, Papua», *Journal of the Anthropological Institute* 53 (1923) 361–82, på s. 363ff.
 - 15 Jf. vår studie «La vertu créatrice du mythe», *Eranos-Jahrbuch* 25 (Zürich 1956).
 - 16 Jf. M. Eliade, *Sjamanisme: Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*, Oslo 1998, 48ff.; «Expérience sensorielle et expérience mystique chez les primitifs», i *Études Carmélitaines: Nos Sens et Dieu*, 1954, 70–99, særlig s. 77ff.
 - 17 Angående denne symbolikk se vår *Patterns in Comparative Religion*, 358ff., 398ff.; *The Myth of the Eternal Return*, New York 1954, 18ff., 51ff.
 - 18 W.D. Westerwelt, *Legends of Maui the Demigod*, Honolulu 1910, 128ff.; J.F. Stimson, *The Legends of Maui and Tahaki*, Honolulu 1937, 46ff.
 - 19 Martti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage* (FF Communications 144), Helsinki 1952, 117ff.
 - 20 Samme sted, 124.
 - 21 Samme sted, 114ff.
 - 22 Jf. L. Rademacher, «Walfischmythen», *Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906) 246ff.; F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, München 1924, 62ff.
 - 23 Haavio, *Väinämöinen*, 106ff.
 - 24 Jf. vår bok *Rites and Symbols of Initiation*.

MEFISTOFELES OG DET ANDROGYNE, ELLER HELHETENS MYSTERIUM

- 1 André Bjerkes oversettelse. O.a.
- 2 Allerede Heraklit skrev: «Gud er dag natt, vinter sommer, krig fred, metthet sult, det vil si alle motsetninger» (frg. 67, Hippolyt, *Ref.* IX 10:8; jf. tekst og kommentar i C.S. Kirk og J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, 191f.)
- 3 Jf. C.G. Jung, *Die Psychologie der Übertragung*, Zürich 1946, engelsk oversettelse av R.F.C. Hull, *Psychology of the Transference*, i *The Practice of Psychotherapy* (=The Collected Works of C.G. Jung 16), New York 1954, 163–321; samme forf., *Mysterium Coniunctionis: Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, 2 bd., Zürich 1955–1956. For å unngå enhver misforståelse vil vi tilføye at vi i det følgende ikke har basert oss på Jungs syn

- på «psykisk helhet». Jungs synspunkter på det ondes realitet har gitt opphav til lidenskapelige diskusjoner. Se for eksempel H.L. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, New York 1959; Victor White, *Soul and Psyche*, London 1960, særlig 141ff.
- 4 Ordtak samlet og publisert av Zane; jf. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1958, 417.
 - 5 Euthymius Zigabenus, *Panoplia*, Patrologia Graeca 130, spalte 1290.
 - 6 Jf. R. Schaerf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testaments*, i C.G. Jung, *Symbolik des Geistes*, Zürich 1948, 252 n. 60.
 - 7 Jf. R.C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, 419ff. I en jakutisk myte skaper Kristus verden, og Satan sier at han er hans eldre bror (jf. W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, bd. xii, Münster 1955, 34). Det er svært sannsynlig at det her dreier seg om en kristen versjon av en eldre idé: Den onde ånd som Den gode ånds eldre bror.
 - 8 Se M. Eliade, «Notes de démonologie», *Zalmoxis* 1 (1938) 197–203; samme forf. *Mitul Reintegrării*, 56ff. Legenden har antagelig iransk opphav; jf. H.A. Winkler, *Salomo und die Karina*, Stuttgart 1931, 154; Erik Peterson, *Eis Theos*, Göttingen 1926, 122.
 - 9 Denne myten reiser et visst antall problemer som vi må la ligge. Det eneste aspektet som interesserer oss her, er motivet om forbindelsen mellom Gud og Djevelen når det gjelder skapelsen av verden, et motiv som for øvrig ikke er bevitnet i mytens aller eldste varianter.
 - 10 Det viktigste materialet angående dette kan finnes i O. Daenhardt, *Natursagen*, 1, Leipzig og Berlin 1907, 1–89; Wilhelm Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, bd. xii 9–173; M. Eliade, «Preistoria unui motiv folkloric romanesc», *Buletinul Bibliotecii Romane din Freiburg* 3 (1955–56) 41–54.
 - 11 Daenhardt, *op. cit.*, 338ff.
 - 12 W. Schmidt, *op. cit.*, 129–130.
 - 13 Daenhardt, *op. cit.*, 61ff., 101ff; U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*, Helsinki 1954, 134–135.
 - 14 Daenhardt, *op. cit.*, 34ff.
 - 15 W. Schmidt, *op. cit.*, 49.
 - 16 Daenhardt, *op. cit.*, 44; W. Schmidt, *op. cit.*, 123.
 - 17 A. Strauss, *Die Bulgaren*, Leipzig 1898, 6ff.; Daenhardt, *op. cit.*, 2ff. «Guds dumhet» er et mytisk uttrykk for den «tretthet» Gud kjente etter å ha fullført skapelsen av verden.
 - 18 W. Schmidt, *op. cit.*, 136–137.
 - 19 Samme sted, 126.
 - 20 Samme sted, 127; jf. også Schmidt, *Ursprung*, bd. vi 38ff. om det samme motivet i nordamerikanske myter.
 - 21 Se vår artikkel «Preistoria unui motiv folkloric romanesc», og en studie under forberedelse, «Folklore sud-est européen et mythologies asiatiques».
 - 22 Ananda K. Coomaraswamy har studert dette problemet i flere publikasjoner. Jf. fremfor alt «Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology», *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935) 373–419; *The Darker Side of Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collections 94:1), Washington 1935; «Atmayajña: Self-Sacrifice»,

Harvard Journal of Asiatic Studies 6 (1942) 358–398. Coomaraswamy gjør seg kanskje skyldig i en overdreven metafysisk systematiseringstrang. Man kan ikke anta at teoretisk konsistens nødvendigvis er resultatet av en systematisk refleksjon: Den fremtvinger seg allerede på bildets og symbolets stadium og er en integrert del av den mytiske tenkning.

- 23 *Rig Veda* 1x86:44; jf. ytterligere henvisninger i Coomaraswamy, «Angel and Titan», 405.
- 24 «Soma var Vritra», *Shatapatha Brahmana* III 4:3:13, III 9:4:2, IV 4:3:4.
- 25 Om dette motivet se Coomaraswamy, «Angel and Titan», 395, og n. 30.
- 26 Om morgenrødens slangeegenskaper jf. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn*, 7 og *passim*.
- 27 Jf. M. Eliade, *Images and Symbols*, London 1961, 95–96.
- 28 Se henvisningene samlet hos Coomaraswamy, «Angel and Titan», 391, note.
- 29 Jf. *Images and Symbols*, 98; se også Coomaraswamy, «Angel and Titan», 391.
- 30 For dette motivet se *Images and Symbols*, 98ff.
- 31 Om Varunasevår *Patterns in Comparative Religion*, 69ff., 428–429. Viskal her ikkedvele ved de forskjellige, men komplementære funksjoner som kjennetegner Mitra og Varuna, og som er blitt så glimrende utforsket av Georges Dumézil, jf. *Mitra-Varuna*, Paris 1940, 2. utg. 1950; *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris 1941, osv. Det kan likevel bemerkes at metafysisk spekulasjon identifiserte Varuna med det ikke-manifesterte, det potensielle og det evige, og Mitra med det manifesterte (se allerede *Rig Veda* I 164:38). Senere kom Brahmanas aspekter – *apara* og *para*, «laver» og «høyere», synlig og usynlig, manifestert og ikke-manifestert – til å bli brukt i kontemplasjon som en metode for å gripe den totale virkelighets modaliteter.
- 32 Om dette motivet, se vår studie som er under forberedelse, «L'Aigle et le Serpent.» [aldri publisert, o.a.].
- 33 *Tattiriya Samhita* II 4:12 og 5:1ff.; jf. *Kaushitaki Brahmana* XV 2–3; se også Coomaraswamy, «Angel and Titan», 385. Vi minner om at Vishvarupa, Vritras bror, blir kalt «devaenes prest» (*Taitt. Samh.* II 5:1).
- 34 Foreksempel *Pancavimsha Brahmana* XV 119:6; jf. Coomaraswamy, «Angel and Titan», 386, n. 18.
- 35 Dette hentyder åpenbart til innvollenes slangeaktige utseende. Men bildet har også tjent som utgangspunkt for spekulasjoner om matens og fordøyelsens mystiske betydning, og i siste hånd også om de latente guddommelige krefter i mennesket.
- 36 Jf. M. Eliade, «Notes de démonologie», *Zalmoxis* 1 (1938) 197–203, på s. 201f.
- 37 Samme sted, 201.
- 38 Om initiasjonenes funksjon og former se vår bok *Rites and Symbols of Initiation*, New York 1965.
- 39 Jf. «Atmayajña: Self-Sacrifice», 388. Jf. også s. 372 om den ofrendes «samling av seg selv» ved hjelp av offeret.
- 40 Om hele denne bevegelsen jf. Mario Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Milano og Roma 1930.
- 41 For det følgende se Fr. Giese, *Der romantische Charakter*, bd. I: *Die Entwicklung des androgynen Problems in der Frühromantik*, Langensalza 1919. Jf. også M. Eliade, *Mitul reintegrarii*, 76ff., Ronald D. Gray, *Goethe the Alchemist*, Cambridge 1952, kap. X (Male and Female).

- 42 *Gesammelte Werke*, III 309, gjengitt av Ernst Benz i hans antologi *Adam: Der Mythos des Urmenschen*, München 1955, 221f.
- 43 *Gesammelte Werke*, III 306; Benz, *op. cit.* 219. Se også E. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, Paris 1942.
- 44 E. Benz, *op. cit.*, 60f., 110. Jf. også J. Evola, *La metafisica del Sesso*, Roma 1958, 272.
- 45 E. Benz, 125f., 129, etc.; J. Evola, *op. cit.*, 273.
- 46 *Der Weg zu Christo*, sitert av Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlin 1955, 175.
- 47 Jf. J. Evola, 271. Se også A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, 225.
- 48 Jf. definisjonen av *rebis* gitt av Michael Meier (1687), sitert av John Read, *Prelude to Chemistry*, London 1959, 239. Se også beskrivelsen av det androgyne i en upublisert kodeks hos Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica*, Roma 1925, 17.
- 49 Sesærlighans *Psychologie der Übertragung* og *Mysterium Conjunctionis*, II, særlig 224ff. Se også John Read, *op. cit.*, pl. xvi og ix, etc. Jf. *Mitul reintegrarii*, 82ff. La oss legge til at det androgyne fortsetter å tiltrekke seg vår egen tids teologiske tenkning. Jf. for eksempel verket *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg 1939, av den katolske teologen Georg Koepgen, hvor både Kristus, kirken og prestene betraktes som androgyne (316ff.; jf. Jung, *Myst. Conj.*, II 130ff. Også for N. Berdjajev kommer fremtidens fullkomne menneske til å være androgynt, slik Kristus var det (jf. *The Meaning of the Creative Act*, 1916, eng. overs. 1955, 187; jf. også Donald Al Lowrie, *Rebellious Prophet: A Life of Nicolai Berdjajev*, New York 1960, 75ff.).
- 50 Leone Ebreo, *Dialoghi d'Amore*, utg. Caramella, Bari 1929, 417ff.; E. Benz, *op. cit.*, 31ff.
- 51 *De divisionibus Naturae*, I 4; II 8, 12, 14; tekstene er sitert hos Evola, *op. cit.*, 180.
- 52 Tekstersitert i M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 423. Se også *Mitul reintegrarii*, 90ff.
- 53 *Refutatio omnium haeresium* VI 18.
- 54 *Refutatio* V 1–2. Jf. Eliade, *Mitul reintegrarii*, 86ff.
- 55 Det dreier seg om skrifter fra Nag Hammadi-biblioteket. O.a.
- 56 J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, I, Paris 1958, 211. Hoveddelene av *Eugnostos den velsignedes brev* finnes igjen i en annet gnostisk skrift fra Khenoboskion, *Jesu Christi Sophia*, som allerede var kjent i en annen versjon fra den gnostiske kodeks fra Berlin; jf. Doresse, I 215ff.
- 57 Doresse, *op. cit.*, II, Paris 1959, 95; A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, etc. *L'Évangile selon Thomas*, Leiden 1959, log. 17–18; Robert M. Grant, *The Secret Sayings of Jesus*, New York 1960, 143f. [*Apokryfe evangelier*, Oslo 2001, s. 35–36, log. 22. O.a.]
- 58 Log. 106; Doresse, II 109 n. 110. [*Apokryfe evangelier*, s. 55.]
- 59 Grant, 144.
- 60 Doresse, II 157. [*Gnostiske skrifter*, Oslo 2002, 224. O.a.]
- 61 2. Klemensbrev, sit. Doresse, II 157.
- 62 *Stromata* III 13:92; Doresse, II 158.
- 63 [Skriftet kalles vanligvis *Asclepius*. O.a.]
- 64 Marie Delcourt, *Hermaphrodite: Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris 1958, 29.
- 65 *Ibid.*, 30.
- 66 *Ibid.* 36.

- 67 Tekst sitert av Marie Delcourt, *op. cit.* 40.
- 68 «Den tar fra ham klærne som symboliserte hans dobbelnatur: det safrangule sløret, beltet, den gylne *mitra*. Den kler ham naken, ikke helt avkledd sin virilitet, men for svak til å gjøre bruk av den. Ovid (*Metam* 1v 20) og Seneca (*Ødipus* 408) gir ham 'en jomfrus ansikt', noe som ville ha forbløffet malerne i arkaisk tid, som fremstilte ham med et kraftig skjegg» (Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, 42–43). Om Dionysos' hermafroditisme se også Karl Lehmann-Hartleben og E.C. Olsen, *Dionysiac Sarcophagi in Baltimore*, Baltimore 1942, 34ff., og litteraturen anført i note 89.
- 69 Den kan man lese i et innholdsrikt kapittel hos Marie Delcourt, 65ff.
- 70 Jf. Eliade, *Mitul reintegrarii*, 99ff.; *Patterns in Comparative Religion*, 420ff.
- 71 Man vil finne en rik dokumentasjon i Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, 129–249. Vi gir oss ikke inn på de kronologiske problemene, som er betydelige. H. Baumann mener at den guddommelige biseksualitet ikke er sikkert belagt før de megalittiske kulturene (jf. også våre bemerkninger i *Revue d'Histoire des Religions* 1958, 89–92). Den biseksuelle fortolkning av visse paleolittiske idoler som er gjort av L.F. Zoltz (*Bull. Soc. Préh. Franc.* 48 [1951] 333ff.), er blitt avvist av H. Breuil (*ibid.* 49 [1952] 25) og K.J. Narr (*Anthropos* 50 [1955] 543ff.). Det betyr ikke at forestillingen om en guddommelig androgyni nødvendigvis er ukjent for primitive folkeslag (se for eksempel Clyde Kluckhohn i *Myth and Mythmaking*, utg. Henry A. Murray, New York 1960, 52). Vi kan legge til at på det arkaiske kulturnivå kan «totalitet» uttrykkes ved hjelp av hvilket som helst motsetningspar: mannlighet-kvinnelighet, synlig-usynlig, himmel-jord, lys-mørke.
- 72 Jf. *Patterns in Comparative Religion*, 421.
- 73 *Patterns in Comparative Religion*, 422.
- 74 Jf. Alfred Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen 1934, 19.
- 75 Jf. *Mitul reintegrarii*, 92.
- 76 Om dette problemet se M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, 25ff.
- 77 H. Baumann, *op. cit.* 57–58; Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, 26.
- 78 Marie Delcourt, *Hermaphrodite*, 7.
- 79 *Ibid.* 15–16.
- 80 Jf. Marie Delcourt, *op. cit.*, 18ff.
- 81 Jf. *Patterns in Comparative Religion*, 424. For bytte av klær i forbindelse med brylluper, se E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Berlin 1911, 92ff. Om dette problemet se W. Mannhardt, *Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstämme*, Berlin 1875, 200ff., 480ff.; J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich og Leipzig 1937, I 76, 86, 88ff.
- 82 Om dette tema, se M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York 1954, 51ff.
- 83 Jf. M. Eliade, «Structure et fonction du mythe cosmogonique», i bindet *La Naissance du Monde*, Paris 1959, 471–495.
- 84 Se angående dette våre bemerkninger om oppstigningens symbolikk i *Myths, Dreams and Mysteries*, London 1968, 99ff.
- 85 M. Eliade, *Sjamanisme: Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst*, Oslo 1998, 154f.
- 86 Jf. for eksempel sjamanismen hos Ngadju-dayakene; Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York 1964, 352ff.

- 87 Jf. M. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, 2. utg., Princeton 1969, 206 og *passim*.
 88 Jf. *Yoga*, 259ff.
 89 *Yoga*, 99–100. Lignende bemerkninger kan gjøres med hensyn til taoistiske teknikker. Det er sant at *tao* er totaliteten som ennå ikke har fått form og som universets tredeling (himmel, jord, underverden) utgår av. Men å oppnå *taos* visdom er ensbetydende med å realisere den menneskelige idealsituasjon, som består i å befinne seg midt mellom de to ikke-jordiske regioner. Jf. Carl Hentze, *Bronzeagerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit*, Antwerpen 1951, 192ff., og våre kommentarer i tidsskriftet *Critique* 83 (april 1954) 323ff.
 90 Se *Myths, Dreams and Mysteries*, 108ff.
 91 Det mest brukte bildet i Vestens alkymi er at «kvikksølvet stivner».
 92 Jf. Doresse, *op. cit.*, II 158ff., 207ff.
 93 Når det er sagt, må det samtidig legges til de mange uttrykksformene for *coincidentia oppositorum* ikke alle har den samme mening. Som vi har bemerket flere ganger, leder ikke overskridelsen av motsetningene bestandig til én og samme værensform. Det er all mulig forskjell mellom, for eksempel, en åndelig androgynisering og den «kjønnsforvirring» som fremkalles av orgien, eller mellom en regresjon til det formløse og det embryoniske og det å gjenvinne den «paradisiske» spontanitet og frihet. Det element som er felles for alle de ritualene, mytene og symbolene vi har behandlet, består i at de alle streber etter å overskride en partikulær situasjon på en slik måte at et gitt system av betingende faktorer blir opphevet for å gi tilgang til en værensform som er «hel». Men alt etter kulturkontekst kan denne «helheten» være like mye utilstandens forskjellsløshet (for eksempel «orgien» eller «kaos») som tilstanden til en *jivan mukta* eller friheten og lyksaligheten hos den som har funnet Riket i sin egen sjel. Vi ville ha trengt langt mer plass enn hva vi har avsatt for dette essayet for å klargjøre hvilken type «transcendens» opphevelsen av motsetningene leder til i forbindelse med hvert av de eksemplene som har vært tatt opp. På den andre siden er det ikke mindre sant at ethvert forsøk på å overskride motsetningene innebærer en viss fare. Derfor vekker idékomplekset *coincidentia oppositorum* bestandig ambivalente følelser: På den ene siden besettes mennesket av ønsket om å unnsnippe sin partikulære tilstand og gjenvinne en værensform som går ut over det personlige; på den andre siden lammes det av frykten for å tape sin «identitet», og å «glemme» hvem det er.

MYTENES ASPEKTER

- 1 Disse kapitlene, med overskriftene «Mytenes storhetstid og forfall» og «Mytenes overlevelse og skjulte former», er ikke tatt med i denne oversettelsen. O. a.
- 2 C. Strehlow, *Die Aranda- og Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, III 1; jf. Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, Paris 1935, 123. Se også T.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne University Press 1947, 6.
- 3 Ch. Keysser, sitert av Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln* (Religionsgeschichtliches Lesebuch 8), Tübingen 1927, 28.
- 4 Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory», *Harvard Theological Review* 35 (1942) 45–79, 66. Jf. andre eksempler samme sted.

- 5 Mathias Hermanns, *The Indo-Tibetans*, Bombay 1954, 66ff.
- 6 Se M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York 1954, 21ff.
- 7 Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York 1954, 27f.
- 8 W.W. Hill, *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians*, New Haven 1938, 179, sitert av Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals», 61.
- 9 Jf. M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, London 1968, 191ff.
- 10 R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion*, Leiden 1954, 11–12. Jf. også Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin 1956, 13.
- 11 R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion*, 13.
- 12 R. Piddington, sitert av L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, 115. Om initiasjonsritualer, jf. Eliade, *Birth and Rebirth*, New York 1958.
- 13 Se eksemplene i R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion*, 14 n. 15.
- 14 R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris 1959, 318–319.
- 15 Selvsagt vil det være slik at det som blir betraktet som «sann fortelling» i én stamme kan bli «usann fortelling» i nabostammen. «Avmytologisering» er en prosess som kan påvises allerede på de arkaiske kulturstadier. Det viktige er det faktum at de «primitive» alltid gjør et skille mellom myter («sanne fortellinger») og eventyr eller legender («usanne fortellinger»).
- 16 Jf. *Myths Dreams and Mysteries*, 30ff.
- 17 C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme*, III 1–2; L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, 123. Om pubertetsinitiasjonene i Australia, jf. Eliade, *Birth and Rebirth*, 4ff.
- 18 E. Nordenskiöld, «Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna,» *Revista del Instituto de Etnologia* (Tucumán) 2 (1932) 464; Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, 118.
- 19 A.C. Kruyt, sitert av Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, 119.
- 20 Aili Kolehmainen Johnson, *Kalevala: A Prose Translation from the Finnish*, Hancock, Michigan 1950, 53ff.
- 21 E. Nordenskiöld, «La Conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama», *Journal des Américanistes*, N.S., 24 (1932) 5–30, 14.
- 22 J.F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and Related Ceremonies*, Roma 1952, II 474.
- 23 Samme sted, II 487.
- 24 J.F. Rock, *Zhi-mä Funeral Ceremony of the Na-khi*, Wien Mödling 1955, 87.
- 25 K.Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, I–II, Göttingen 1921–1923, 625.
- 26 B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, 1926, trykket på nytt i *Magic, Science and Religion*, New York, 1955, 101, 108.et
- 27 Ariane Macdonald, *La Naissance du Monde au Tibet, Sources Orientales* I, Paris 1959, 417–452. Jf. også R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, 464.
- 28 Martha Warner Beckwith, *The Kumulipo, A Hawaiian Creation Chant*, University of Chicago Press 1951, 7.
- 29 Sammested, 45. «Lyset som fødes på nytt hver dag, solen som hvert år kommer tilbake sydfra og vekker jorden til live, tjener ikke bare som symboler for menneskenes fødsel, men som dens arketypiske forbilder, eller endog som bestemmende årsaksfaktorer i menneskeslektens utvikling mot sin fullendelse.... På samme måte som Wakea, himmelens verden, bryter nattens lenker og stiger opp fra vannenes skjød hvor den hadde ligget i mørket, slik bryter også barnet det hylster hvor det

- lå i sin mors liv, og kommer ut i lyset som tilhører det forstandige menneskeliv.» Samme sted, 182–183.
- 30 P.O. Bodding, «Les Santals», *Journal Asiatique* (1932) 58ff.
- 31 V. Elwin, *The Baiga*, London 1939, 305; W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, Wien 1948, 242.
- 32 L. Jungblut, «Magic Songs of the Bhils of Jhabua State», *Internationales Archiv für Ethnographie* 43 (1943) 1–136, 6.
- 33 L. Jungblut, *Magic Songs of the Bhils of Jhabua State*, 35ff, 59ff.
- 34 Jungblut, «Magic Songs of the Bhils of Jhabua State», 5.
- 35 Hansteen Klah, *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence*, Santa Fe 1942, 19. Jf. også 25ff, 32ff.
- 36 J.F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and Related Ceremonies*, Rome 1952, 1 9–10.
- 37 Samme sted, 1 98.
- 38 Samme sted, 1 97.
- 39 Samme sted, 1 108.
- 40 Samme sted, 11 386ff.
- 41 Samme sted, 11 489.
- 42 Samme sted, 11 279f.
- 43 M. Hermanns, *The Indo-Tibetans*, 66f.
- 44 Samme sted, 69; mine uthevelser.
- 45 Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts*, London 1923, 59. Se også den mytiske fortellingen om trylleformularet mot slangebitt, oppfunnet av Isis *in illo tempore*, i G. Röder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Jena 1915, 138ff.
- 46 E.S.C. Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu 1927, 10–11.
- 47 Alice C. Fletcher og F. La Flesche, *The Omaha Tribe*, Bureau of American Ethnology, 27th Annual Report, Washington 1911, 116, note a.
- 48 Jf. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, kap. 11 og *passim*.
- 49 C.T. Bertling, *Notes on Myth and Ritual in Southeast Asia*, Haag 1958, 3–4.
- 50 Denne skikken holder seg selv i utviklede skriftkulturer. S.N. Kramer bemerker i sammenheng med sumeriske tekster at «de sumeriske skaldene begynte vanligvis sine myter eller episke dikt med en kosmologisk redegjørelse som ikke hadde noen direkte sammenheng med diktverket som helhet. En del av en slik innledning til 'Gilgamesh, Enkidu og underverdenen' består av følgende fem vers:
Etter at Himmelen var blitt skilt fra jorden,
Etter at jorden var adskilt fra himmelen,
Etter at menneskets navn var bestemt,
Etter at (himmelguden) An tok med seg himmelen,
Etter at (luftguden) Enlil tok med seg jorden ...»
(S.N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills, Colorado. 1965, 77.) På samme måte begynte en rekke av middelalderens krønikeforfattere sine lokale historier med verdens skapelse.
- 51 R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, 27, 36.
- 52 *The Myth of the Eternal Return*, New York 1954, 80ff.
- 53 M. Eliade, *Mephistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962, 191ff.
- 54 H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948, 150.

- 55 M. Eliade, *Mephistophélès et l'Androgyne*, 193–194. «Det er i denne forestillingen at man finner opphavet til de senere historiske og politiske eskatologier. Senere kom man nemlig til å forvente seg en kosmisk fornyelse, verdens 'frelse', gjennom ankomsten av en viss type konge, helt eller frelser, eller til og med en politisk leder. Selv i sterkt sekularisert form har den moderne verden fortsatt bevart det eskatologiske håpet om en universell *renovatio*, som skal fullbyrdes ved at en sosial klasse, eller endog et politisk parti eller en politisk skikkelse, skal seire» *ibid.* 194.
- 56 Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien*, Braunschweig 1954, 200ff; A.P. Elkin, *The Australian Aborigines*, London 1954, 220ff.
- 57 Om matens religiøse betydning, jf. Eliade, *Mephistophélès et l'Androgyne*, 182, 195ff.
- 58 A.L. Kroeber og E.W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California* (Anthropological Records XIII, nr. 1), Univ. of California, Berkeley 1949, 6ff., 14–17, 19ff., sammenfattet i Eliade, *Mephistophélès et l'Androgyne*, 175ff.
- 59 Eliade, *Mephistophélès et l'Androgyne*, 182.
- 60 Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden 1955, 120.
- 61 Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin 1956, 306, 317.
- 62 Werner Müller, *Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern*, Wiesbaden 1954, 133.
- 63 A.L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington 1925, 177, 498.
- 64 Vittorio Lanternari, *La Grande Festa*, Milano 1959; M. Eliade, *Mephistophélès et l'Androgyne* 155ff.
- 65 Jf. litteraturhenvisningene i *The Myth of the Eternal Return*, 92, n. 1.
- 66 H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, 319.
- 67 S. Mowinkel, *He That Cometh*, New York 1956, 26.
- 68 Samme sted, 144.
- 69 A.J. Wensinck, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology», *Acta Orientalia* 1 (1923) 159–199.
- 70 von Rad, referert i Eric Voegelin, *Order and History, I: Israel and Revelation*, Louisiana State University Press 1956, 294.
- 71 E. Voegelin, *Order and History, I: Israel and Revelation*, 299.
- 72 Som for øvrig i utallige andre kosmogoniske myter og opprinnelsesmyter.
- 73 Jf. Sir George James Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, London 1919, 1, 329–32; Clyde Kluckhohn, «Recurrent Themes in Myths and Mythmaking», *Daedalus*, våren 1959, 268–79, s. 271. Den grunnleggende litteraturen om flodlegender er angitt i Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* (ny utg. Bloomington, Indiana 1955), 1, 184 (A 1010).
- 74 Se Eliade, *Myth of the Eternal Return*, 57–58, 59, 72 n. 41.
- 75 F.R. Lehmann, «Weltuntergang und Welterneuerung im Glaubenschriftloser Völker», *Zeitschrift für Ethnologie* 71 (1931) 103–15, s. 108.
- 76 Samme sted, 112.
- 77 Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln*, Tübingen 1927, 26–27, etter C. Keysser, *Aus dem Leben der Kaileute*, i *Deutsch Neu-Guinea*, 1911, 154ff.
- 78 F.R. Lehmann, *op. cit.* 107.
- 79 Samme sted, 117.

- 80 Jf. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 46ff.
- 81 F.R. Lehmann, *op. cit.* 197.
- 82 Jf. E. Schader, «Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer», i *Staden-Jahrbuch* (São Paulo) 3 (1955) 151ff; Wilhelm Koppers, «Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universal-geschichtliches Problem», i *Saeculum* 10 (1959) 38–47, s. 42ff; Robert H. Lowie, «Primitive Messianism and an Ethnological Problem», i *Diogenes* 19 (høsten 1959) 62–72, s. 70ff.
- 83 Curt Nimuendaju, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani», i *Zeitschrift für Ethnologie* 46 (1914) 335.
- 84 Jf. R.H. Lowie, *op. cit.* 71.
- 85 Jf. H.B. Alexander, *Latin-American Mythology* (The Mythology of all Races, 11), Boston 1920, 91ff.
- 86 Myte hos Algonkin-indianerne i Daniel G. Brinton, *The Myths of the New World*, 2. rev. utg., New York 1876, 135–36. Myte hos Wintu-indianerne i H.B. Alexander, *North American Mythology*, (The Mythology of All Races, 10), Boston 1916, 223ff.
- 87 Adam Hodgson, *Travels in North America*, 280; Brinton, *The Myths of the New World*, 279–80.
- 88 Brinton, *The Myths of the New World*, 280: Han som er i det høye skal blåse én gang på mennenes ben, to ganger på kvinnes ben, og de vil gjenoppstå. En annen versjon av myten er utgitt av Franz Boas, *The Central Eskimo*, Washington 1888, 588ff. Jf. M. Eliade, *Sjamanisme: Henrykkelsens og ekstatens eldgamle kunst*, Oslo 1998, 102f.
- 89 H.B. Alexander, *North American Mythology*, 60.
- 90 H.B. Alexander, *North American Mythology*, 219; med bibliografi over nord-amerikanske flodmyter 299–300.
- 91 Samme sted, 222.
- 92 Samme sted, 225. Om søramerikanskemyter som handler om verdenstilintetgjørelse ved ild eller vann, jf. P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanen Urvölker*, Berlin 1905, 30–31. Om søramerikanske tradisjoner om fornyelse av verden etter tilintetgjørelsen, jf. Claude Lévi-Strauss, i *Bulletin of the Bureau of American Ethnology* 143 nr. 3, 347 (Bakairi), 369 (Namicuara).
- 93 Navnet på de fire yuga-ene nevnes for første gang i *Aitareya Brahmana* VII 14.
- 94 *The Myth of the Eternal Return*, 114. Jf. også *Images and Symbols*, New York 1961, 62ff.
- 95 Jf. Emil Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin 1928, 34 n. 2.
- 96 Her har vi åpenbart den religiøse og filosofiske eliten i tankene, som søker «befrielse» fra illusjonen og lidelsen. Men folkelig indisk religion bifaller og setter pris på menneskets jordiske eksistens.
- 97 W.F. Albright, «Primitivism in Ancient Western Asia», i Arthur O. Lovejoy og George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore 1935, 422.
- 98 Samme sted, 424–26.
- 99 Samme sted, 431.
- 100 I disse kosmiske katastrofer kjenner man igjen indiske forestillinger om verdens undergang ved ild eller vann. Jf. også B.L. van der Waerden, «Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr», i *Hermes* 80 (1950) 129ff.

- 101 Amos 9:13ff; Jesaja 30:23ff, 35:1.2.7, 65:17, 66:22; Hosea 1:10, 2:18ff; Sakarja 8:12; Ezeiel 34:14.27, 36:9ff.30.35.
- 102 W. Boussset, *The Antichrist Legend*, engelsk overs., London 1896, 195ff, 218ff.
- 103 Efraim Syrerens kap. 2, sitert i Boussset, 238.
- 104 Jf. *The Myth of the Eternal Return*, 124ff.
- 105 Jf. W. Boussset, *The Antichrist Legend*, 145ff. Jf. også R. Mayer, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand*, Bonn 1957.
- 106 Se også A.A. Vasiliev, «Medieval Ideas of the End of the World: West and East», *Byzantion* 16:2 (1942–43) (utg. Boston 1944) 462–502.
- 107 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, New York 1957, 308.
- 108 Jf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962 155ff.
- 109 Jf. M. Eliade, «Dimensions religieuses du renouvellement cosmique», *Eranos-Jahrbuch* 28 (Zürich 1960).

EN NY HUMANISME

- 1 Artikkelen er opprinnelig skrevet for det første nummeret av tidsskriftet *History of Religions* i 1961, under tittelen «History of Religions and a New Humanism» (nr. 1:1–8). Denne oversettelsen er i hovedsak basert på en revidert og utvidet versjon, publisert i *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago og London: University of Chicago Press, 1969, 1–11. O.a.
- 2 Siden *Religionswissenschaft* ikke lar seg enkelt oversette til engelsk, ser vi oss nødt til å bruke «religionshistorie» i den videste betydning av ordet, slik at det omfatter ikke bare historie som sådan, men også sammenlignende studium av religioner og religionsmorfologi og religionsfenomenologi. [På norsk vil ordet religionsvitenskap være en fullgod oversettelse av den tyske betegnelsen. O.a.]
- 3 Rudolf Otto beskrev det hellige som *das Ganz andere*. Selv om det finner sted på et ikke-religiøst plan, kan møtet med det «fullstendig annerledesartede» fremkalt gjennom dybdepsykologien og moderne kunstneriske eksperimenter betraktes som parareligiøse erfaringer.
- 4 Det er også nødvendig å ta i betraktning for eksempel den skjebneverket har fått i den offentlige bevissthet, eller endog i dens «ubevisste». Utbredelsen, mottakelsen og bedømmelsen av et litterært verk reiser problemer som ingen disiplin kan løse på egen hånd. Det er sosiologen, men også historikeren, moralfilosofen og psykologen som kan hjelpe oss med å forstå hvorfor *Werther* ble en suksess, mens *The Way of All Flesh* ikke slo an, eller det faktum at et så vanskelig verk som *Ulysses* ble populært i løpet av mindre enn tjue år, mens *Senilità* og *Conscienza di Zeno* fremdeles er ukjente, og så videre.
- 5 Deter endog mulig å spørre seg om ikke de forskjellige former for «reduksjonisme» til syvende og sist avslører et overlegenhetskompleks hos vestlige forskere. De nærer ingen tvil om at kun vitenskapen – *en rent vestlig oppfinnelse* – kan motstå denne prosessen, som har til hensikt å avmystifisere åndelighet og kultur.
- 6 *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958, xi.
- 7 Visse foreløpige ansatser kan finnes i noen av våre tidligere publikasjoner. Se særlig

- Patterns in Comparative Religion*, 1–33; *Images and Symbols*, London 1961, 27–41, 16–78 [opprinnelig utgitt som *Images et symboles*, Paris 1951]; *Myths, Dreams and Mysteries*, London 1968, 13–20, 99–122 [opprinnelig utgitt som *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957]; «Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism» [oversatt ovenfor i dette bindet, o.a.].
- 8 Disse termene blir her brukt i sin videste betydning, og inkluderer under «fenomenologi» de forskere som er opptatt av studiet av strukturer og betydninger, og under «historie» de som prøver å forstå religiøse fenomen i deres historiske kontekst. Forskjellene mellom disse to tilnæringsmåtene er egentlig mer markant enn dette. I tillegg finnes det et visst antall forskjeller – noen ganger ganske tydelige – også innenfor de gruppene vi her, for enkelhets skyld, har betegnet som «fenomenologer» og «historikere».
 - 9 I ett av sine siste arbeider kom den store religionshistorikeren Raffaele Pettazzoni fram til lignende konklusjoner. «Fenomenologi og historie utfyller hverandre. Fenomenologien kan ikke klare seg uten etnologien, filologien og andre historiske disipliner. Fenomenologien tilfører på den andre side de historiske disipliner en forståelse av det religiøse som de ikke selv er i stand til å fatte. Sett på denne måten er religionsfenomenologien den religiøse forståelsen (*Verständniss*) av historien; det er historien i sin religiøse dimensjon. Religionsfenomenologi og religionshistorie er ikke to vitenskaper, men to gjensidig utfyllende sider av en integrert religionsvitenskap, og religionsvitenskapen som sådan har en veldefinert egenart gitt den av dens unike og særegne forskningsobjekt» («The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development», i *The History of Religions*, utg. M. Eliade og Joseph M. Kitagawa, Chicago 1959, 66).
 - 10 «Australian Religion: An Introduction», *History of Religions* 6 (1966) 108–34, 208–37.

TIDLIGERE UTGITT I BOKKLUBBENS KULTURBIBLIOTEK

CHARLES DARWIN (1809–1882) *Om artenes opprinnelse*
Oversatt av Knut Johansen. Innledende essay av Dag O. Hessen

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844–1900) *Slik talte Zarathustra*
Oversatt av Amund Hønningstad. Innledende essay av Nils Gilje

NICCOLÒ MACHIAVELLI (1469–1527) *Fyrsten*
Oversatt av Jon Bingen. Innledende essay av Bjørn Qviller

SIGMUND FREUD (1856–1939) *Drømmetydning*
Oversatt av Trond Winje. Innledende essay av Finn Skårderud

VIRGINIA WOOLF (1882–1941) *Et eget rom*
Oversatt av Daisy Schjelderup. Innledende essay av Janneken Øverland

ARISTOTELES (384–322 f.Kr.) *Den nikomakiske etikk* (komplett utgave)
Oversatt av Øyvind Rabbås og Anfinn Stigen. Innledende essay av Trond Berg Eriksen

ARNE NÆSS (f. 1912) *Økologi, samfunn og livsstil*
Innledende essay av Thomas Hylland Eriksen

MAHATMA GANDHI (1869–1948) *Vi er alle søsken*
Oversatt av Olav Hr. Rue. Innledende essay av Johan Galtung

ALBERT EINSTEIN (1879–1955) *Relativitetsteorien og Selvbiografiske notater*
Oversatt av Brynjulf Valum og Øyvind Grøn. Innledende essay av Øyvind Grøn

MICHEL FOUCAULT (1926–1984) *Galskapens historie*
Oversatt av Fredrik Engelstad og Erik Falkum. Innledende essay av Erling Sandmo

SIMONE DE BEAUVOIR (1908–1986) *Det annet kjønn* (komplett utgave)
Oversatt av Bente Christensen. Innledende essay av Toril Moi

KARL MARX (1818–1883) *Det kommunistiske manifest og andre ungdomsskrifter*
Oversatt av Tom Rønnow m.fl. Utvalg og innledende essay av Dag Østerberg

HANNAH ARENDT (1906–1975) *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskapens banalitet*

Oversatt av Johan Ludwig Mowinckel. Innledende essay av Bernt Hagtvat

ANONYM (ca. 1250) *Kongespeilet*

Oversatt av A.W. Brøgger. Innledende essay av Sverre Bagge

HIPPOKRATES (ca. 460–377 f.Kr.) *Om legeskunsten*

Oversatt av Eirik Welo. Innledende essay av Trond Berg Eriksen

SØREN KIERKEGAARD (1813–1855) *Begrepet angst*

Oversatt av Knut Johansen. Innledende essay av Thor Arvid Dyrerud

MIGUEL DE UNAMUNO (1864–1936) *Om den tragiske livsfølelse*

Oversatt og med et innledende essay av Randi Lise Davenport

JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712–1778) *Om samfunnspakten*

Oversatt av Haakon Hofgaard Halvorsen. Innledende essay av Ellen Marie Krefting

MAX WEBER (1864–1920) *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*

Oversatt av Sverre Dahl. Innledende essay av Nils Rune Langeland

MARTIN LUTHER (1483–1546) *Lille og store katekisme*

Oversatt av Sigurd Hjelde. Innledende essay av Inge Lønning

EDWARD W. SAID (f. 1935) *Orientalismen*

Oversatt av Anne Aabakken. Innledende essay av Berit Thorbjørnsrud

STEPHEN W. HAWKING (f. 1942) *Univers uten grenser*

Oversatt av Finn B. Larsen. Innledende essay av Henning Knutsen

ALBERT SCHWEITZER (1875–1965) *Ærefrykt for livet*

Oversatt av Johan B. Hygen, Carl Fredrik Engelstad, Rune Slagstad og Johann Grip.

Utvalg og innledende essay av Jan Helge Solbakk

ALBERT CAMUS (1913–1960) *Myten om Sisyfos*

Oversatt av Bernt Vestre. Innledende essay av Hall Bjørnstad

FRANTZ FANON (1925–1961) *Jordens fordømte*

Oversatt av Axel Amlie. Innledende essay av Helge Rønning

PIERRE BOURDIEU (1930–2002) *Distinksjonen*

Oversatt av Annick Prieur. Innledende essay av Kjetil Jacobsen

BARUCH DE SPINOZA (1634–1677) *Etikk*

Oversatt og med et innledende essay av Ragnar Hertzberg Næss

ROLAND BARTHES (1915–1980) *Mytologier*
Oversatt av Einar Eggen. Innledende essay av Mari Lending

MARTIN BUBER (1878–1965) *Jeg og du*
Oversatt av Hedvig Wergeland. Innledende essay av Terje G. Simonsen

LUDWIG WITTGENSTEIN (1889–1951) *Filosofiske undersøkelser*
Oversatt av Mikkel B. Tin. Innledende essay av Knut Olav Åmås

PAULO FREIRE (1921–1997) *De undertryktes pedagogikk*
Oversatt av Sissel Lie. Innledende essay av Odd Are Berkaak

BETTY FRIEDAN (xxxx–xxxx) *Myten om kvinnen*
Oversatt av Aksel Bull Njå. Innledende essay av Gro Hagemann

CLAUDE LÉVI-STRAUSS (xxxx–xxxx) *Tropisk legi*
Oversatt av ???????. Innledende essay av ????????

© DE NORSKE BOKKLUBBENE AS 2003, FOR DENNE UTGAVEN
UTGITT FØRSTE GANG:
ORIGINALENS TITTEL:
OVERSETTELSEN FØRSTE GANG UTGITT:
OMSLAGS- OG BOKDESIGN: AUD GLOPPEN
OMSLAGSFOTO: AFP/SCANPIX
BOKEN ER SATT MED SCALA HOS TYPE-IT AS, TRONDHEIM, 2003
TRYKT PÅ ??? GRAM MUNKEN BOOK CREAM
BUNDET MED PAPUR
TRYKK OG INNBINDING: AIT GJØVIK AS
PRINTED IN NORWAY 2003
I. OPPLAG/ ???????
ISBN ??-???-????-?

«MÉPHISTOPHÉLÈS ET L'ANDROGYNE, OU LE MYSTÈRE DE LA TOTALITÉ.» I
MÉPHISTOPHÉLÈS ET L'ANDROGYNE, PARIS: GALLIMARD 1962, III-179.
© ÉDITIONS GALLIMARD
ASPECTS DU MYTHE, PARIS: GALLIMARD 1963, II-97. © ÉDITIONS
GALLIMARD

REDAKTØR FOR BOKKLUBBENS KULTURBIBLIOTEK: ALF VAN DER HAGEN
MANUSREDAKSJON: ELI OKKELMO

WWW.BOKKLUBBENE.NO