

**Vediske sattra-ritualer;
rituelle statussymboler med asketiske implikasjoner**

av

Margrete Rugtveit

**Institutt for klassisk filologi, russisk og religionsvitenskap
Universitetet i Bergen**

Mai 2007

Kapittel 1: Innledning.....	3
Kapittel 2: <i>Sattra</i> -ritualene; mange, lange og interessante.....	19
<i>Sattra</i> s annerledeshet.....	20
Prestelige ritualer.....	20
<i>Kāmya</i> -offer.....	22
Korrespondanser og <i>sattra</i> -ritualer.....	23
<i>Sattra</i> s mange former.....	26
<i>Dvādaśāha</i> , grunnform og kortversjon.....	27
Et utvalg <i>sattra</i> s.....	31
Gudenes <i>sattra</i> s.....	35
Kapittel 3: <i>Sattra</i> -ritualene; rituelt statussymbol og litterær trope.....	40
Sammenligning og ideal.....	41
<i>Sattra</i> -ritualene i brāhmaṇa-litteraturen.....	44
"...and they, indeed, are great sacrifices".....	48
De to <i>sattra</i> ene i Mahābhārata.....	55
Brahmisk uavhengighet og <i>sattra</i> -ritualenes status.....	58
Kapittel 4.....	62
<i>Sattra</i> -ritualenes asketiske implikasjoner.....	62
Samfunn og askese.....	66
Askese og ritualisering.....	67
Vedisk asketisme.....	70
Tapas; den vediske, produktive askese.....	72
Selv-offeret i <i>sattra</i> -ritualene.....	75
<i>Sattra</i> -ritualene og saṃnyāsa upaniṣadene.....	78
Konklusjon.....	82
Forkortelser.....	88
Bibliografi.....	89
Primærkilder og oversettelser.....	89
Sekundærlitteratur.....	90
Artikler.....	92

Kapittel 1

Innledning

Hva gjør *sattra*-ritualene, en rekke 2500-3000¹ år gamle ritualer, interessante i 2007? Med India som interessefelt mangler det ikke på dagsaktuelle, viktige fenomener å studere i et religionsvitenskapelig perspektiv; både hindunasjonalismens framvekst og den buddhistiske vekkelse er eksempel på viktige religiøse utviklinger i India det siste århundret og dermed viktige å belyse for forståelsen av India idag. Når jeg allikevel har valgt å la dagsaktualiteten fare, er det verken ubetinget slik at temaet for oppgaven blir hengende utilknyttet i sin historiske epoke uten relevans for dagens religiøse situasjon i India eller er uinteressant i et religionsvitenskapelig komparativt perspektiv. Den hinduistiske tradisjonen, såvel som, hindunasjonalismen og buddhismen, står i en udiskutabel relasjon til det vediske religiøse univers som *sattra*-ritualene er en del av, både historisk og aktuelt. Brian K. Smith argumenterer for at hinduismen på mange måter kan sees på som en utvikling av vedisk religion, både ved at hinduismens hellige tekster har den vediske samlingen av hymner, Veda, som sitt grunnlag, men også fordi de grunnleggende kategorier og måter å tenke på i hinduismen delvis kan forstås som videreføring av vediske kategorier og konseptualiseringer;”Put succinctly, the necessary obsession to constitute as "derivative" Hindu texts, practices, and institutions, and to connect them to Vedic originals (this text is really the veda, this practice is really a sacrifice, etc) is itself a Vedic mode of thought.” (Smith 1998(1989):218). Historisk utvikler de tre indiske religioner hinduismen, jainismen og buddhismen seg ut av blant annet vedisk religion (Pande 1978:8), og dette forholdet kommer klart til syne i deres respektive forhold til Veda; for hinduismen som den evige og åpenbarte sannhet (*sanātana dharma*), for buddhismen og jainismen som et sannhetssystem å polemisere mot, eksempelvis i Buddhas *anattā*-lære². Hinduismens forhold til Veda viser hvor aktuell denne tekstgruppen fremdeles er og hvordan den som religiøse tekster flest er gjenstand for stadige refortolkninger i lys av endrede omstendigheter og interesser. Veda er for alle hinduer regnet som åpenbart og evig sannhet, tilhørsforholdet til den blir av hinduer selv regnet som en faktor som skiller mellom hinduer (*āstika*) og ikke hinduer (*nāstika*) og Smith

¹ Omtrentlig datering basert på den omtrentlige datering for tekstmassen jeg hovedsaklig forholder meg til i oppgaven; *brāhmaṇa*-tekstene. Dateringer i forhold til vediske tekster er generelt usikre, vesentlig på grunn av den muntlige traderingen av tekstene.

² Se eks. Collins *Selfless Persons* 1999 (1982) for en grundig diskusjon av *anattā*-begrepet i buddhismen og dets forhold til *ātman*-doktrinen.

argumenterer overbevisende for å gjøre dette til et *sine qua non* for hva man kan kalle hinduisme (Smith (1989)1998:13-14). Videre er ikke vediske ritualer forhistoriske og døde levninger som kun kan studeres i tekst, selv om det i og for seg ikke ville gjøre studiet av dem mindre interessante i et menneskelig perspektiv, men vediske ritualer utføres fortsatt i India idag, og i den senere tid har såvel Timothy Lubin som T.P. Mahadevan og Fritz Staal i to separate studier gjort interessante observasjoner av den vediske ritualtradisjonen i et moderne India. Lubin forteller i "Veda on Parade; Revivalist Ritual as Civic Spectacle" om Ranganath Selukar i Maharastra som har gjort det til en livsoppgave å levendegjøre og opprettholde den vediske tradisjonen: "The 1992 ritual was one in a series of sacrifices beginning in 1966 and increasing progressively over the years in complexity and length, according to the classical hierarchy of rites." (Lubin 2001:383). Likefullt er det ikke et klassisk vedisk offer som fremføres, men et refortolket rituale hvor elementer fra hinduismen som *pūjā* og *prasāda* er nærværende og dyreofrene erstattet med vegetabiliske ofringer i tråd med *ahimsā*-doktrinen. (Lubin 2001:387). Denne formen for substitusjon av et offermateriale som av en eller annen grunn, eksempelvis nye etiske grunntanker, blir regnet som feil, er en grunnleggende del av den vediske tanke selv (Smith 1989:176), og substitusjonen, framfor den rene erstatning, av offermateriale, viser også til kontinuiteten mellom vedisk og hinduistisk religion. (Smith og Doniger 1989:214-215). Mahadevan og Staal bevitner dette fenomenet også i forhold til substitueringen av dyreoffer med *piṣṭapaśu* (representasjon av offerdyret i form av en vegetabilisk kake, M.M. Williams 1899:628) i *śrauta*-offeret i Kerala i 2003 (Mahadevan og Staal 2005: 380) Den vediske religionen er ved siden å være opphavet for hinduismens hellige tekster mest sannsynlig en ubrutt rituell tradisjon, en av de eldste menneskeheten har frambrakt:

Besides scattered epigraphic records of royally sponsored Vedic rites at various points of history, the existence of of isolated traditions of Vedic oral transmission and ritual practice suggests a truly continuous independent development among each of the lineages that carry on the tradition of memorizing the texts. (Lubin 2001:380)

Samtidig viser eksemplet med Selukars vediske offer også hvor fremmed den vediske tradisjonen er for det store flertallet av hinduer i dagens India; hinduistiske elementer som *pūjā* og *prasāda* var tatt med for å gjøre anledningen mer lik hinduistiske ritualer. Lubin beskriver offerplassen som en utstilling;

In fact, the sacrifice included many elements intended to raise public awareness about the value of the Vedic tradition, as defined by Selukar and the Arya Samaj. Adjacent to the sacrificial enclosure, and directly behind the welcome booth, was a large enclosed space devoted to framed posters and pictures illustrating the basic precepts of the Arya Samaj vision of a modern yet authentic "Vedic religion". Yet

the Samaj was only one factor in the organizers' use of the sacrifice as an occasion for "raising public consciousness" of the Vedic tradition. Each item in the ritual arena itself was clearly labeled with a plaque giving its technical name, including the seats of the yajamana and the various priests, the fireplaces, the substructures, and the sacrificial post (to which the ghee animals were tethered). There was a display of ritual implements, with the heap of "soma" stalks labeled. From a post hung a diagram of the whole arena.

This didactic dimension gave the ritual arena something of the feeling of a museum. (Lubin 2001:400)

Offerplassen gir Lubin følelsen av å være på museum og dette synes signifikant i forhold til legitimeringen og fortolkningen av de vediske ritualer som holdes idag. Det første spørsmålet som melder seg er hvorfor og med hvilken agenda ritualet blir fortolket for publikum. Når en del av den eksplisitte legitimeringen fra Selukar og Arya Samajs` side er å reetablere en "ekte" vedisk religion, synes dette å fordre en innsats fra akademisk hold for å etablere ritualtekstenes historisitet, en plassering av dem i tid og rom og sammenheng som vi fra et akademisk synspunkt finner oppklarende fordi dette er faktorer som akademisk sett er etterprøvbare ved eksempelvis filologisk metode. Dette er selvsagt ikke en ubetinget riktigere bruk av tekstene enn den indere selv gjør av sin åpenbarte Veda, men fordi det representerer et alternativ til den inneforståtte lesningen og fordi det fra et religionskritisk perspektiv potensielt kan utgjøre et viktig korrektiv til de religiøses egen lesning, som eksempelvis slik kritikerne hevdet i forhold til Selukars ritualer, kan innebære en skjev fordeling av makt, er den akademiske innsatsen verdifull også utover sin egen begrepsbygging og logikk. Selukar er imidlertid ikke den eneste som holder den vediske tradisjonen levende; Mahadevan og Staal har dokumentert et *somayāga* (somaoffer) i Kerala i 2003 hvor allusjonene til hindunasjonalismen ikke synes framtrædende, snarere legger de to vekten på at meningen med ritualet er den kontinuerlige vediske tradisjonens videreføring. De ser dette i sammenheng med *agnicayana*-ritualet blant Nambudiri-brahminere i sør-India i 1975 hvor Staal og Asko Parpola var til stede og dokumenterte begivenheten. Staal mener 1975-offeret har vært med på å gjøre vediske offer mer populære fordi dette ble filmet (2005:368), men også fordi det hovedsaklig var på grunn av økonomiske midler i forbindelse med filmingen at dette offeret i det hele ble holdt. Også *soma*-offeret i 2003 ble vidt publisert, blant annet via internett (2005:368) og det viste seg å bli innbringende på en helt annen måte, nemlig ved at besøkende donerte penger til en hinduistisk gudestatue, Dakṣiṇāmūrti. Staal og Mahadevan mener det er noe helt nytt at det er folket som betaler for *soma*-offeret, og helt nødvendig for fortsettelsen av den vediske tradisjonen, spinkel som den er (2005:384). Samtidig som, eller kanskje heller fordi, den vediske er en kontinuerlig tradisjon, er den altså i endring, og Mahadevan og Staal påpeker som Lubin følelsen av å overvære et show;

True, in the process, the yāga became exposed to a degree of urbanization and its baneful influences: to the traditional eye, the cameramen of news agencies, the TV crew and the public address system seemed to give the ritual an aspect of show. But the Nambudiri Dakṣiṇāmūrti was also there to open the event to ordinary people: hundreds came seeing it no doubt as a Hindu, rather than Vedic, ceremony and left money with a prayer. (...) A set of spare implements used in the ritual (...) all were on display (...). Finally, the powers of the state of Kerala descended upon the site, no less than three ministers were received near the yāgaśālā by the Madham personell as the ritual itself went on apace. (Mahadevan og Staal 2005:385)

Oppstyret rundt ritualet vitner om at vediske ritualer ikke lenger holdes ofte; deres utførelse er en begivenhet som krever myndighetenes deltagelse. Samtidig viser oppmerksomheten rundt ritualet til dets viktighet, ikke nødvendigvis i kraft av selve den rituelle virkeligheten, som de færreste besøkende har kunnskap om, men i kraft av hva det symboliserer. Dette kan også godt være en tradisjonelt sett sentral del av ritualets rasjonale som de to øverste kastenes offentlige demonstrasjon av makt (her representert ved de offiserende prestene og de besøkende myndigheter), og de spektakulære og ikke-rituelle aspektene har trolig alltid vært en del av *śrauta*-offer, som Lubin påpeker i forhold til Selukars *śrauta*-offer (Lubin 2001:377-378). Vediske ritualer har altså fortsatt betydning i det moderne India og blir benyttet av ulike grupperinger med ulike motiver. Dette viser til Indias religiøse mangfold, som alltid har søkt å inkorporere og refortolke heller enn å forkaste, og det viser ikke minst til den vediske tradisjonens forbløffende overlevelsessevne. Denne oppgavens tema, *sattra*-ritualene, er en type vediske ritualer som på visse sentrale punkter skiller seg fra de som her er nevnt, men som faktisk også har blitt utført i nyere tid; Selukar holdt i 1999-2000 et ett år langt *sattra* kalt *gavāmayana* og dette blir regnet som "the high point of his ritual carrier". Såvidt jeg kjenner til er det ikke publisert noen akademiske arbeider om dette *sattraet*, men et slikt bidrag ville vært velkomment i den begrensede akademiske diskursen omkring disse vediske ritualene. Aliikevel tar jeg uttalelsen i Lubin (2001) som utgangspunkt og slår fast at blant de store offentlige vediske offer (*śrauta*-offerne), regnes *sattraene* fortsatt som de fornemste, over 2500 år etter at deres historiske glansperiode i følge etablert forskning skulle være over og ritualene erstattet av upaniṣadenes indre, mystiske religionserfaring. Dette er et av hovedpoengene med denne oppgaven; å vise gjennom tekstpassasjer i *brāhmaṇa*- og *sūtra*-litteratur, samt Mahābhārata, at *sattraene* som de fornemste vediske offer har spilt en særlig symbolsk rolle i den indiske bevissthet, ikke bare blant brahminene som holdt ritualene, men i videre kretser, som et bilde på det ultimate offeret, den paradigmatiske rituelle aktivitet. Det andre hovedpoenget henger sammen med det første; uløselig knyttet til *sattraenes* status er deres status som annerledes i det vediske rituelle univers ved at de er de lengste *soma*-

ritualene, hvor det rituelle hovedfokus er på pressingen og ofringen av *soma*-plantene (*soma* er omgitt med mytologiske forestillinger og hvilken plante det i utgangspunktet dreide seg om er høyst uklart, Sen 1978:120, se eks. også Keith 1970 (1925):331). Jeg lar Arthur B. Keith beskrive *sattra*-ritualene i korte trekk;

(...) all rites with more than twelve pressing days are Sattras: the number of years they may be continued extends to thirty-six or more up to 1000. The Sattras all differ from other forms of the Soma sacrifice, because all the performers must be consecrated and must be Brahmans: there is therefore no separate sacrificer: all share in the benefits of the offering: each bear the burdens of his own errors, whereas at the ordinary sacrifice the sacrificer receives the benefit and the evil results of error alike. (...) The wives of the priests are also consecrated each with her husband. (Keith 1970 (1925):349)

Sattra-ritualene, av hvilke det finnes et vell av utgaver, utføres altså for og av og med brahminene selv, og de representerer en prestelig uavhengighet som ellers ikke finnes i vedisk religion. Dette er faktorer jeg har funnet fruktbart å se i forhold til askese fordi et rituale som varer lenge kort sagt representerer en oppgivelse av individuelle impulser som førende for livet og dette mener jeg kan tilføre såvel ritual- som asketismeteorologi verdifulle innsikter. Dette vil bli tematikken for kapittel 3 og 4 og altså utgjøre hva man kunne kalle analysedelen av oppgaven, mens kapittel 2 vil utgjøres av en ekskursjon i primær- og, en påfallende sparsom, sekundærlitteratur på leting etter *sattra*enes særpreget som vediske ritualer. Denne utforskningen av er bygget på to hovedprinsipper; den klassiske filologiske forutsetning at tekstenes indre logikk og struktur i størst mulig grad skal være førende for resultatet av analysen (med andre ord, jeg tror på den troende, om jeg ikke tror det han tror) og en samtidig formening om at forståelse aldri vil være fullkommen, men kan gjøres mer og mer utfyllende ved hjelp av ulike teoretiske perspektiver som i sakens natur, med mindre det er teologi som er aktiviteten, er komparative, i mitt tilfelle i religionsvitenskapens tjeneste. Det sier seg selv at i arbeidet mot disse målene vil jeg komme inn på mange ulike diskurser og faglige grunnlagsproblematikker og det er like innlysende at rammene for en masteroppgave ikke tillater meg å gå inn i dem alle, men jeg vil i den grad det er mulig forsøke å peke ut hvilke problematiseringer jeg ikke går inn i og hvilke faglige diskurser av mer eller mindre generell akademisk art jeg står i. Av grunnleggende diskusjoner jeg unngår er defineringsspørsmålet i forhold til begrepet "ritual" nødvendig å nevne allerede nå. Det er hevet over enhver tvil at den vediske religion var ritualfokuseret; å hevde noe annet ville etterlate svært få handlinger som ritualer, og jeg definerer ritualer løst som handlinger styrt av på forhånd fastsatte normer (inspirert av Cavallin 2004:6) og et offer som en type ritualer som innebærer ødeleggelsen av et materiale i løpet av ritualet, og det er med et apologetisk tastetrykk at jeg hopper ned til neste linje uten å diskutere de mange andre jeg i de tentative arbeidsdefinisjonene står i akademisk gjeld til.

Den indiske sivilisasjonen har produsert og bevart komparativt og absolutt sett enorme mengder tekst om spirituelle og religiøse tema, noe som må forstås som et uttrykk for viktigheten tillagt undersøkelsen av virkeligheten og religiøs kunnskap, og ifølge Robert A.F. Thurmans gjengivelse av en kollegial samtale med Richard Gombrich har menneskeheten hele to millioner skriftlige kilder på sanskrit til indisk religion og tanke. Til sammenligning er vårt bilde av antikk middelhavskultur og religion er formet på grunnlag av omlag trettitusen kilder (Thurman 1995: 117). At dette er en heldig kildemessig situasjon trenger knapt nevnes og bidragene som kan hentes herfra til forståelse av religion og ulike sentrale konsepter og fenomener knyttet til religion, som ritualer og askese, er like åpenbart;

(..) we have in the Bible and in the Hindu texts collections of doctrines that belong to a definite era. The document is direct, drawn up by the participants themselves in their own language, in the very spirit [sic] in which they enacted the rites, even if not always with a very clear consciousness of the origin and motive of their actions. (Hubert og Mauss 1898:7)

Den "definite era" *sattraene* tilhører er den vediske, og altså den de tidligste tekstlig tilgjengelige perioden i indisk religionshistorie (Lubin 2001:380) og kildene jeg har benyttet meg av tilhører veda-ene, nærmere bestemt *brāhmaṇa*-litteraturen som svært grovt kan dateres til 800-500 fvt hvor den vediske offerideologien utlegges og noen få bøker fra den noe senere *śrauta-sūtra*-sjangeren som er direkte knyttet til ulike *brāhmaṇa*-tekster;

As already observed, the authors of the *brāhmaṇas* endeavoured to explain the origin, meaning and raison d'être of the ritual acts etc and to prove their validity; the compilers of the *sūtras* (*sūtrakāra*), on the contrary, aimed at a systematic description of every ritual in its natural sequence. (Gonda 1975:497)

Vedisk religion var en offersentrert religion og religionsutøvelsen ble i økende grad sentrert rundt offeret "(...) on the practice and knowledge whereof man's welfare is based." (Gonda, 1977:467). Det fantes vediske offer av alle slag og lengder, og disse klassifiseres på ulike vis av brahminene selv i forhold til forskjellige variabler; om de var offentlige (*śrauta*) eller overgangsritualer knyttet til hjemmet (*gṛhya*), varighet (det fantes endagige *ekāha*-ritualer, flerdagige *ahīna*-ritualer fra to til tolv dager og *sattra*-ritualer fra tolv dager og oppover), type offermateriale (eksempelvis vegetabiliske offer (*iṣṭi*), dyreoffer (*paśuyajña*) eller *soma*-offer)¹ og hvorvidt de var obligatoriske (*nīya*), knyttet til årstidene eller holdt for å oppnå et spesielt gode (*kāmya*) (1977:468-467). Av interesse for denne oppgaven er særlig klassifiseringen av *sattraene* som *śrauta-soma*-offer som varer tolv dager eller lenger og deres klassifisering som *kāmya*-offer. *Sattra*-ritualene var altså store, offentlige ritualer som ble holdt ikke fordi de var obligatoriske, men fordi initiativtagerne til offeret ville oppnå et særlig gode. En sentral problematikk i sekundærlitteraturen er at disse ritualene, skjønt de regnes med i *brāhmaṇa*- og *śrautasūtra*-tekster som en integrert del av *śrauta*-systemet (1977:489), skiller seg ut ved på

enkelte sentrale punkter å stå i motstrid med sentrale karakteristika ved *śrauta*-ritualene; den tradisjonelle (1977:468) offersponsoren (*yajamāna*) mangler, istedet er et kollektiv av brahminer selv initiert (*dīkṣitas*) for offeret (AB iv.26) og den sedvanlige offergaven gitt av *yajamāna* til de offiserende brahminer (*dakṣiṇā*) som dermed mangler er erstattet av en ideologi der ofrenes selv regnes som offergave (se eks. TS vii.4.9 og ĀpŚS XXI.5.10). Lengden på *sattra*-ritualene, som varer fra tolv dager i den paradigmatisk tolv-dagers riten *dvādaśāha* til mytologiske tusen år i *Viśvasj-sattra*, skiller dem fra andre *soma*-offer og det brukes andre grammatisk former når det er snakk om et *sattra* enn når et alminnelig *soma*-offer er i tale. Det særpregede ved *sattra*ene har ført til flere teorier og spekulasjoner omkring hvilken sammenheng ritualer har med de andre *śrauta*-offer (se eks; Gonda 1982: 77-78, 100, Hillebrandt 1897:98) og hvilke former og funksjoner ritualer kan ha hatt før det ble innlemmet i det vediske rituelle repertoaret. Tanken om at *sattra*enes opphav ligger utenfor det klassiske *śrauta*-systemet diskuteres allerede av Alfred Hillebrandt og denne formening er han ikke alene om (se eks.: Keith 1925, Falk 1985, 1986, Hillebrandt 1897:6), snarere synes sekundærlitteraturen være samstemmende på det punktet. Nå er *śrauta*-systemet i seg selv ikke annet enn en brahminsk konstruksjon:

Interestingly enough, the Vedic rituals were already at an early date made to conform to a systematic arrangement. Not only the three classes of 1) *darśapurṇamasau* and the other *iṣṭis*, 2) the more elaborate animal sacrifices following the model set by the offering of an animal to Agni and Soma, 3) the somaceremonies- modifications (*vikṛti*) of the *agniṣṭoma* including also the *dvādaśāha* (twelve-day-offering) on which the longer offerings are based- came to be grouped in accordance with their main characteristics, originally separate rituals were united and under an advancing scholasticism and the typical Indian bent for classification included in a great system. (Gonda, 1977:489.)

Śrauta-systemet er med andre ord et produkt av en klassifiseringsinnsats blant de brahminske skolastikere og dermed har de fleste ritualene som finnes systematisert, opphav et annet sted og jeg tror Hillebrandt har rett når han påpeker at brahminene har utviklet sine ritualer ikke *ex nihilo*, men på grunnlag av eksisterende tradisjoner;

(..) so ist das Priestliche Ritual der brahmanischen Religion nicht anderes als eine systematische Zusammenfassung volkstümlicher religiöser Gebräuche, die von den Brahmanen zur Grundlage oder doch wenigstens zum wesentlichen Bestandteile ihrer rituellen Praxis gemacht worden sind. (Hillebrandt, 1897:2.)

Det er en lite takknemlig oppgave å lete etter opphav og jeg har ingen ambisjoner om å uttale meg om *sattra*-ritualenes røtter. De vediske skolastikere har allikevel gjennom å systematisere det de anså som verdt å bevare gitt oss en unik mulighet til å få innblikk i en religions ritualrikdom som ellers høyst sannsynlig ville vært utilgjengelig for oss. Samtidig er

det deres tanker de vediske tekstene formidler; vi kan ikke se annet enn det de så, men vi kan se det på en annen måte, bruke materialet for å lete etter andre svar enn de vediske ritualister selv var opptatt av ved å lese tekstene med ulike faglige sensitiviteter. Vanskeligheten med dette prosjektet kan illustreres med problemet med å lese de vediske tekstene i et kvinneperspektiv. Vedisk religion var på den ene siden totalt dominert av menn; det var de mannlige brahminene som var bærere og fortolkere av den vediske tekst- og ritualtradisjon og det var også de som utførte ritualene og den vediske forskningen har tradisjonelt ikke viet den vediske kvinnelige religionsutøvelse oppmerksomhet, får vi tro, på grunn av kildesituasjonen. Stephanie Jaimison antyder i *Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife- Women, Ritual and Hospitality in Ancient India* (1996) noe annet. Her søker hun å lete etter kvinnenens rolle i vedisk religion gjennom de vediske tekstene, og kommer til at tekstene avslører kvinnenens rolle, ikke bare i forhold til overgangsritualer (*gṛhya*), men også de offentlige *śrauta*-ritualene, som viktigere enn hva sekundærlitteraturen viser;

Sacrificer's wife (*patnī* in sanskrit) is a structural role in ritual with particular duties and activities that cannot ordinarily be performed by anyone else. Though treatments of (or rather references to) the sacrificer's wife in modern secondary literature tend to minimize her role, there is much evidence to suggest the opposite. (Jaimison 1996: 30)

Ved hjelp av en filologisk metode sammen med et kvinneperspektiv klarer Jamison å avdekke noe om kvinnenens rolle i de vediske *śrauta*-ritualene, ikke kvinnenens personlige forhold til religion eller deres faktiske rolle, men deres rolle i den normative, rituelle strukturen som finnes i den vediske litteraturen. Den samme problematikken vil gjøre seg gjeldende i forhold til de fleste spørsmål man nærmer seg tekstene med; det finnes spørsmål man tilnærmedesvis kan få svar på og det finnes spørsmål man ikke på en akademisk forsvarlig måte kan forsøke å besvare. Spørsmålene om *sattra*-ritualenes særpreg må besvares ved hjelp av tekster som framlegger *sattras* i *śrauta*-systemet, ikke som en anomali som egentlig tilhører en annen tradisjon og har tjent andre formål, men snarere som et rituale som blir tillagt stor betydning. Den sparsommelige mengden sekundærlitteratur som handler om *sattraene* har imidlertid ofte et annet sikte. De forskerne som i nyere tid har fokusert på *sattra*-ritualene, Jan Cornelius Heesterman og Harry Falk, har hovedsaklig trukket inn *sattraene* i forhold til sine teorier om de vediske ritualenes opphav, og søker å rekonstruere dette kildemessig vanskelig tilgjengelige stadiet ved hjelp av de senere *brāhmaṇa*-tekstene. *Sattraenes* annerledeshet blir av disse forskerne forstått som rester av ritualenes før-klassiske form og funksjon. Falks teser hviler i stor grad på Heestermans arbeider, og Heesterman (Heesterman, 1993: 279, n.74) anerkjenner Falks videreutvikling av sammenhengen mellom *vrātya* og *sattra*. Heesterman

knytter *sattra*-ritualene til *vrātya*-forbundene. *Vrātya*ene var såkalte "Männerbunde" bestående av ugifte unge menn som ikke enda var del av det produktive samfunnet og i en samfunnsøkonomisk situasjon preget av knapphet lot de seg initiere i en slags religiøse krigerforbund og la ut på en ferd hvor tilkjempelse av goder var sentralt:

In the simplest terms, sacrifice deals with the riddle of life and death, which are intimately linked and at the same time each other's absolute denial. The riddle cannot be resolved, it can only be reenacted by the participants in the "Play" of sacrifice, whose stakes are the goods of life as against death. It would be a mistake to take this in a symbolic or metaphorical sense. The "goods of life" are, in real terms, food and cattle, the substance of life and survival. Despite being "play", sacrifice is no less consequential. At issue is the repartition of life and death among its participants. In other words, as I will argue, it is a life-and-death contest. (Heesterman, 1993:2.)

Heesterman ser røttene til alle *soma*-ofrene i en slik kontekst av ekte risiko og ekte offer; opprinnelig hadde ritualene i *śrauta*-systemet en helt annen mening og funksjon (Heesterman,1985:3); hesteløpet som finnes igjen i store prestisjeoffer som *rājasūja*, *aśvamedha* og *mahāvratā*-dagen i form av et hjul som trilles i samme retningen som vognen med offerildene kjører, var en gang ifølge Heesterman et virkelig hesteløp mellom konsekrede krigere (Heesterman, 1993:64). Påstanden underbygger han i *The Broken World of Sacrifice* med blant annet gapet mellom vedisk mytologi og ritualvitenskap og viser til at mytene med sine kamper mellom *devaer* og *asuraer*, mellom Indra og Vṛtra, Prajāpati og Mṛtyu viser en ganske annen verdensorden enn den systematiske og forutsigbare ritualteorien.(1993:48-49) Heesterman ser ingen vesensforskjell mellom *sattra*-ritualene og andre *śrauta*-ritualer (1993:178). Han holder fast ved at begge typene *śrauta*-offer gror ut av *vrātya*-forbundenes rituelle konkurranse og har beholdt under et rituell ordnet ferniss sporene av en rituell agonisme som i siste instans speiler livet og døden selv. I essaysamlingen *The Inner Conflict of Tradition* (1985) diskuterer Heestermann ut fra sentrale forestillinger som *dharma* utviklingen fra en før-klassisk rituell kontekst til det klassiske *śrauta*-systemet og kort sagt går argumentasjonen hans ut på at *śrauta*-systemet er resultatet av en grunnleggende reform som kullkastet og refortolket de rituelle elementene og handlinger, uten totalt å forkaste dem: "The dismembered elements of the broken cycle of sacrificial violence with it's ever-uncertain outcome were, through the artifice of identification, restructured into the fail-safe construct of the *śrauta*-ritual." (Heesterman,1985:4.) Et av de mest gjennomgående særtrekk ved *brāhmaṇa*-litteraturen, korrespondansene som gjennom korrekt påvirkning sørger for ritualets effektivitet, betraktes av Heesterman som et resultat av denne reformen.(1985:33) Heesterman mener denne myten viser at det i tiden rundt *brāhmaṇa*enes forfatning foregikk en fundamental forandring i den vediske tradisjonen; fra en situasjon der

den rituelle konkurransen var en del av det profane livet og hadde konsekvenser for deltagerne utover selve utførelsen av ritualene, framstår *śrauta*-ritualene som tydelig skilt fra den profane verden, hevet over det kaos og den usikkerhet og de konflikter som er del av menneskenes hverdagsliv som et perfekt ordnet system hvor det transcendentale kan virkeliggjøres. Det er dette Heesterman refererer til som the axial age, tiden da det vediske rituelle univers underliggende premiss om en enhetlig virkelighet holdt i balanse gjennom konflikt og periodisk redistribusjon av livsgoder forandres og etterlater en absolutt todelt verden; en kaotisk profan virkelighet og en perfekt regulert rituell verden (1985:5). Hvordan kan da de rituelle handlingene ha relevans i dagliglivet, hva medierer mellom de to adskilte sfærene? Heesterman ser løsningen på konflikten mellom verden og det transcendentale å ligge i mennesket selv (1985:5), en logisk konsekvens av at det er mennesket som gjennom rituelle handlinger realiserer den absolutte orden, mens verden overlates til seg selv og sine konflikter. Det er ifølge Heesterman en indre konflikt i den vediske tradisjonen, en konflikt som tilnærmevis kan forsøkes løses sekvensielt, som i det hinduistiske *varṇāśramadharmā*, men aldri fundamentalt sett kan løses.

Harry Falk er påvirket av Heestermans teoretisering omkring forbindelsen mellom *vrātya*ene og de vediske offer (Falk, 1986:31.). Falk finner at *samhita*- og *brāhmaṇa*-tekstene inneholder rester av et annet syn på og formål med *sattra*-ritualene enn i det klassiske *śrauta*-systemet og han kobler *vrātya*ene til *sattra*ene på et direkte vis ved å hevde at i sin førklassiske form var et *sattra* som initiasjon til og berettigelse av plyndringsferdene til *vrātya*ene å regne. Spørsmålet som reiser seg er hva som gjør et *sattra* vellykket?

Formulierungskünste sind es, von denen der Ablauf eines Sattras abhängt. Die Unsicherheit des Verlaufs rührte vom Zwang der Teilnehmer, in einem bestimmten Zeitraum den Göttern gefällige Worte zu schöpfen und menschlichen Besuchern in dieser Zeit durch beantworten von theologischen Fragen ihre Kompetenz zu beweisen. Geling dies nicht, dann brach das Unternehmen zusammen. (Falk, 1986:36.)

Perioden Falk her snakker om er i *dvādaśāha* den 11.dagen, *avivākya*, og tekstene nevner ofte at på denne dagen er ingen uenighet lov, i det minste farligere enn i andre *śrauta*-offer. Målet med et *sattra* var altså ifølge Falk å skape diktning, teosofiske formuleringer av virkeligheten og hvordan den henger sammen og dermed legitimere, gjennom kunnskap, sin rett til å plyndre for livsopphold. Diktningen som ble til i de verbale konkurransene i *sattra*-ritualene ser Falk i sammenheng med *Ṛcas*, versene i *Ṛgveda* og han plasserer de opprinnelige *sattra*ene i samme tid som *Ṛgvedas* formative periode: "Wie schon gezeigt, sind im AV immer die *Ṛsis* mit dem begriff *sattra* verbunden, und *Ṛsis* sind jene Wesen, die *Ṛcas* formulieren konnten, die Verse des *Ṛgvedas*." (Falk, 1985:278.) Målet med et *sattra* var

dermed i Falks argumentasjon todelt; å vinne offeret gjennom verbal formuleringskunst for dermed å legitimere den etterfølgende plyndringen. Den verbale konkurransen viser til et annet aspekt av den agonismen Heesterman peker på som sentral i de vediske ritualenes førklassiske form og gjenfinnes i det klassiske ritualet som *brahmodya*, hvor prestene stiller hverandre metafysiske spørsmål ofte formet som en gåte, og hvor svaret er ontologiske sannheter (Heestermann 1985:71). Den verbale konkurransen har tillike med den rituelle konkurransen utspilt sin opprinnelige rolle og overlever i de klassiske ritualene i symbolsk form:

Die vergleichsweise jungen śrauta-Sattras hingegen haben aus der alter Zeit nur der Dauer des Rituals übernommen: man presst nun mehrere Tage lang, aber ohne Dichtung produzieren zu müssen. Die gefährlichen Fragen der herbeigeschlichenen Besucher sind verkommen zum vorgefertigen brahmodya. (Falk, 1985:281.)

Sattraene er dermed i Falks teoretisering en initiasjonsperiode før mennene som *vrātyaer* la ut på plyndringstokt og han finner her gjenklang hos Heesterman som ser sterke likheter mellom *dīkṣita* og *sattrin*, og også med *brahmacārin*, den vediske student som lever under lignende restriksjoner som gjelder for en initiert offerer. Sammenligningen av *sattrin* og *brahmacārin* er interessant (se eks. *Āśś*, XII.8.1-37) og jeg vil komme nærmere inn på dette i kapittel 3 i forbindelse med *sattra*-ritualene som symbol. At disse har endret form og blitt brukt for andre formål i løpet av en tusenårig utvikling er høyst trolig, og jeg er enig med Heesterman og Falk i at det selvsagt er interessant å undersøke denne utviklingen, men jeg stiller meg noe undrende til hvorfor *sattra*-ritualene slik det ikke beskrives i tekstene forekommer begge mer interessant enn den typen ritualer som faktisk er beskrevet. Nå er dette en nødvendig konsekvens av at både Heesterman og Falk er opptatt av en historisk epoke som ligger før det klassiske vediske ritualsystemets velmaktsdager, altså en periode vi ikke har direkte tekstlig tilgang til slik vi har til klassisk vedisk tid, men det er nettopp dette fokuset finner jeg grunn til å problematisere og kritisere. For det første skapes det i Heesterman og Falks arbeider et bilde av *sattra*-ritualene i *śrauta*-systemet som uegentlig og dermed mindre interessant enn de angivelig opprinnelige *sattraene*, faktisk blir *śrauta*-systemet som sådan betraktet som en kunstig produkt. Falk omtaler utviklingen av den verbale konkurransen til *brahmodya* som en "verkommen"; med andre ord er det for Falk snakk om et forfall. Heesterman omtaler identifikasjonene i *brāhmaṇa*-litteraturen som "artifice" i motsetning til den fortidige "life-and death contest" og slik jeg leser Heesterman skinner det gjennom at Heesterman betraktet denne agonistiske tilstanden som bedre enn den "kunstige", vediske ritualismen. Jeg kan ikke se hva som berettiger en slik innstilling annet enn en i utgangspunktet religionskritisk

holdning hvor de religionsformer som er knyttet til den profane virkelighet betraktes som mer opprinnelig enn mer transcendent fokuserte religionsformer. Å betegne et av de sentrale trekkene ved *brāhmaṇa*-ideologien, identifikaasjonene eller korrespondansene som "artifice" er videre i beste fall et dårlig valg av ord, da jo de fleste trekk ved menneskelig kultur og religion er kunstige i den forstand at de er produkt av menneskelig refleksjon og ageren og ikke naturgitte reflekser, dette sagt med tillatelse for den kognitivistisk inklinerte å protestere. Dessuten, gitt at Heesterman og Falk har rett, er dermed ritualene slik de beskrives i *brāhmaṇa*-litteraturen og det ontologiske univers de er en del av mindre interessante? Jeg mener ikke det, tvert imot vil jeg hevde at skjønt det er viktig å lese mellom linjene, er det interessant å se hva som står på selve linjene også og fordelen er at det som står der og teoretiseringen på grunnlag av tekstene er etterrettelig. En sentral del av den historiske kildekritikk handler om anvendelse av kildematerialet og om Heesterman har en påfallende evne til å framstille sitt bilde av den før-vediske religionsutøvelsen, er det et bilde som er skapt av hans ekstrapoleringer av kildematerialet i lys av hans teorier og spekulasjoner. Man kan velge å tro at Heestermans forklaring er riktig, men man kan ikke falsifisere den fordi han anvender tekststeder fra *brāhmaṇa*-ideologien for å underbygge påstander om et tidligere historisk stadium. Falk kan kritiseres for det samme og sitatet han lar stå som innledning til *Bruderschaft und Würfelspiel* kan tolkes som en noe lemfeldig innstilling til kildematerialet; "Was man nicht weiss, beweisst man". Det syndes altså mot det vitenskapelige ideal om etterrettelighet og falsifikasjon. Videre fokuserer både Heesterman og Falk på materielle forklaringer på religiøs adferd; alle rituelle handlinger blir forklart på grunnlag av en opprinnelig rasjonell handling utført for å oppfylle en materiell mangel. Fokuset på det tidligere stadium og interessen for materielle forklaringer, og man kunne kanskje si fascinasjonen for den konflikten de begge anser som grunnlaget for den vediske rituelle praksis tar bort fokus fra tekstenes faktiske innhold. Riktignok var oppfyllelsen av verdslige goder et aspekt ved de vediske ritualer, men også himmelske mål er en del av offerdiskursen og som jeg vil vise i forhold til *sattra*-ritualene, kanskje de viktigste sidene ved offeret. I begge forfatteres arbeider går igjen et fokus på det konfliktfylte, det dødelige, det dramatiske, konkurransen på liv og død og med mindre man er villig til å godta at dette var trekk som i en overskyggende grad preget den før-klassiske vediske religion synes det som et i beste fall snevert perspektiv. Dette fokuset inngår i en tidsmessig tendens, i utgangspunktet et religionskritisk prosjekt, til å lete etter den "egentlige" religionen, den bak teologiernes maskespill, hvor symboler søkes dekonstruert og løst opp i sin som oftest korporlige opprinnelige form, og i det nye kaleidoskopet blir religioner avslørt og myter forklart. At

sattraritualene har en forhistorie tar jeg for gitt, og at ritualer refortolkes i nye kontekster er en kontinuerlig prosess i de fleste religioner, mens det primærmaterialet som ligger under oppgaven er fra en gitt historisk periode og produkt av den tidens tenkemåte og kan aldri helt løsrives derfra. Mengden av tekst vi har fra vedisk tid handler om mytologiske kamper mellom guder og demoner, blant annet og riktignok, men jeg vil forsvare å bruke dette tekstmaterialet for å se på mytenes og *sattraenes* funksjon i vedisk tid heller enn å lete i historisk mørke etter deres røtter.

Sattra-ritualene skiller seg ut, men ikke nok til å ekskluderes fra *śrauta*-systemet. Snarere synes det å skinne gjennom i tekstene at de har spilt en særlig rolle i den vediske bevissthet som et stort og sentralt offer, forbilledlig ved opprinnelig å vare 1000 år, en tidsenhet som ble regnet for å inneholde alt; "(...) for a thousand is everything (...)" (ŚB IV.6.1.15). Sentrale vediske offer som *agnihotra* lignes med *sattra*-ritualene i Śatapatha Brāhmaṇa: "Verily, they who perform an *Agnihotra* enter upon a long sacrificial session:-the *Agnihotra*, indeed, is a sacrificial session ensuring death in old age, for people are set free from it either by old age or by death" (ŚB.XII.4.1.1) Også andre *soma*-offer kobles i *brāhmaṇa*-litteraturen til *sattra*-ritualene, blant annet beretter ŚB om hvordan *pravargya*-ritualet ble til gjennom et *sattra* (ŚB. XIV.1.1.1). *Sattraenes* sentralitet som trope i Mahābhārata hvor begge de to sentrale rammefortellingene rundt eposet finner sted i et *sattra* (Minkowski 1989:401), viser tydelig at dette var ritualer som ble tillagt viktighet og storhet også i den tidlige hinduismen. Dette gjør ingenlunde spørsmålene rundt disse ritualene lite interessante, men bemerkelsesverdig nok er det ingen som har foretatt en omfattende analyse av *sattraene* i *brāhmaṇa*-litteraturen. H.G. Ranade kommer med denne kommentaren i sin innledning til *Āśvalāyana śrauta sūtram* "it is not necessary to point out that the topic of *sattra* sacrifices are extremely difficult and that there is very little aid to understand it (...)" og det kan desverre virke som om dette er et bilde som har fått feste seg i den vediske forskningen. Dermed er ikke sagt at *sattra*-ritualene ikke kan studeres og beskrives; *brāhmaṇa*-litteraturen og *sūtra*-litteraturen inneholder lange beskrivelser av ulike former for *sattra* og av grunnformene *dvādaśāha* og *gavāmayana*. Spørsmålet som melder seg er hvilke konjunkturer i det akademiske studiet av vediske ritualer som har ført til underfokuseringen på *sattra*-ritualene, og jeg tror det kan være et poeng å ta utgangspunkt i ritualisering og det vestlige synet på ritualer. Herman Tull har vist at *brāhmaṇa*-litteraturen som et hele siden indologiens fødsel på 1850-tallet har lidd under vestlige fordommer mot ritualer og en manglende evne til å forstå diskursen de vediske offeritualene presenteres i (Tull 1989), især korrespondansene, de ontologiske relasjonene som er allestedsnærværende i *brāhmaṇa*-litteraturen og som gjør

offeret effektivt. Disse har dermed blitt avfeid som non-sense og *brāhmaṇa*-litteraturen som et hele har blitt betraktet som urasjonell, basert på usystematisk spekulasjon og mekanisk fungerende ritualer, en religion, med andre ord, i sterk kontrast til både den sekulære, rasjonelle vitenskap og en inderliggjort, avritualisert protestantisk kristendom. Mens *upaniṣadene* har blitt betraktet som uttrykk for inderliggjort religion og mystisk sofistikkasjon, har *brāhmaṇa*-litteraturens ritualer blitt betraktet som forvokste religiøse uttrykk fra en presteklasse med for god tid og fantasi. At de fleste utgaver og oversettelser av *brāhmaṇa*-tekster er fra sent 1800-tall til tidlig 1900-tall har dermed vært med på å befeste dette bildet av *brāhmaṇa*-teksternes ritualer og *sattra*-ritualene, som denne ritualiseringstrendens apex, har dermed naturligvis også blitt betraktet som det beste eksempel på prestelige fantasier og dermed minst interessante i forhold til egentlig religion. Julius Eggeling skriver blant annet dette i forordet til Śatapatha Brāhmaṇa;

For wearisome prolixity of exposition, characterised by dogmatic assertion and a flimsy symbolism rather than by serious reasoning, these works are perhaps not equalled anywhere; unless, indeed, it be by the speculative vapourings of the Gnostics, than which, in the opinion of the learned translators of Irenæus, "nothing more absurd has probably ever been imagined by rational beings". (ŚB, del 1, introduksjon: 1)

Dette negative bildet har vært en årsak til det manglende fokus på *sattraene*, men jeg ser det ikke som hensiktsmessig å dømme noen for å være eksponent for sin tids tematikk. Det jeg derimot kan gjøre, er å bøte på hva jeg fra mitt ståsted betrakter som et misforhold og oppvurdere ritualer som et interessant og viktig religiøst uttrykk verdt akademisk tid og interesse, ikke helt i utakt med dagens tidsånd, jeg heller.

Problemstillingen jeg forsøker å besvare i denne oppgaven er; gitt *sattra*-ritualenes annerledeshet i det vediske rituelle univers, hvilken ideologisk og praktisk rolle har disse ritualene spilt i vedisk religion? Min påstand er at *sattraene* er et særlig betydningsfullt rituale og at det uttrykkes i *brāhmaṇa*-tekstene ved at det fremstilles som et paradigmatiske verdenskonstituerende offer, som et ideal og statussymbol for andre sentrale offer. Dette blir forsøkt belyst i kapittel 3 og 4, sammen med spørsmålet som stilles i forlengelsen av det første, om hvordan *sattraene* som i kraft av sin lengde og prestelige uavhengighet skal forstås, både i et historisk perspektiv i forhold til den indiske religionsutviklingen og i forhold til sentrale religionsvitenskapelige kategorier som ritual og askese. Enda kortere formulert; hvorfor kunne ikke en dag eller tolv holde, hvorfor dra deres potensielle lengde ut i de tilnærmedesvis evige tusen år? I forsøket på å besvare disse spørsmålene vil jeg komme inn på problemstillinger også av komparativ art; *sattra*-ritualene som konseptuelt bærende i seg både ritualiseringstanken *par excellence* og ideer som tradisjonelt regnes til upaniṣadenes og

senere filosofiske spekulasjoner er en måte å belyse denne utviklingen på, samtidig som det er nok en måte å konseptualisere asketisme som et komparativt begrep på. Det kan selvsagt være tilfeldig at det eneste vediske *śrauta*-ritual med kun prester som initierte deltagere også utgjør klassen av de lengste ritualene, men det tror jeg ikke. Spørsmålet om *sattraenes* egenart handler om nettopp dette; hva er et liv i kontinuerlig ritualisert tilstand annet enn et totalritualisert liv og hvor finnes den polariteten mellom rituell og ikke-rituell virkelighet som vanligvis karakteriserer ritualisering?

For å belyse problemstillingene rundt *sattra*-ritualene har jeg altså valgt å benytte meg av hovedsaklig *brāhmaṇa*-tekster, samt noen *śrauta-sūtraer*. Begrunnelsen for dette valget av kilder er at disse tekstene handler om ideologien til de vediske offerne og at de er forfattet i en periode da ritualiseringen i vedisk religion var på sin historiske høyde, altså ca 800-500 fvt. Jeg har i den grad det har vært mulig prøvd å skaffe til bruk et bredt utvalg av *brāhmaṇas* fra alle de vediske ritualvitenskapelige hovedgrenene, og benytter meg primært av oversettelser, mens jeg i de tilfellene der det har vært mulig å skaffe fra norske biblioteker, også har lest tekstene i sin uoversatte redaksjon for å komme nærmere innholdet i de tekstpassasjene jeg gjengir, enten i form av at jeg gir hele passasjen både i uoversatt og oversatt form, eller ved at jeg løfter ut sentrale begreper fra originalteksten for å kunne diskutere på et mer grunnleggende plan innholdet i den gitte tekstpassasjen. Disse begrepene, som mine noter og kommentarer forøvrig, vil skrives i klammer. Når jeg derimot bruker et sanskrit-begrep og vil gi en forklaring på dette, vil dette stå i runde parenteser. Videre har jeg fulgt kotymen med å kursivere sanskrit-ordene i brødteksten, med unntak av ord som regnes som vanlige i vestlig diskurs, slik som "yoga" og "brahmin", samt egennavn og navn på tekster. Jeg benytter meg hovedsaklig av Aitareya Brāhmaṇa (AB) i Arthur Berridale Keiths oversettelse (1920) og den uoversatte teksten i Satyavata Samāśrams utgave, Pañcaviṃśa Brāhmaṇa (PB) i W. Calands oversettelse (1931) (PB har jeg desverre ikke fått tak i en uoversatt utgave av, men jeg har allikevel valgt å benytte meg av den på grunn av den detaljerte beskrivelsen av *sattras* i denne teksten), Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65 oversatt av H.W. Bodewitz (1973) og iden uoversatte utgaven til Raghu Vira og Lokesh Chandra (1954), Taittirīya Saṃhitā (TS) oversatt av Artur B. Keith og i Albrecht Webers uoversatte transkripsjon og, sist men ikke minst, Śatapatha Brahmana (ŚB) i Julius Eggelings oversettelse i Sacred Books of the East-serien sammen med Albrecht Webers utgave av den uoversatte *mādhyandina*-versjonen av ŚB (1964). Dermed har jeg et utvalg tekster som representerer de tre mest sentrale ritualgrenene fra Ṛgveda (AB), Sāmaveda (PB og JB) og Yajurveda (TS og SB), samt den ṛgvediske *śrauta-sūtra* Āśvalāyana śrauta-sūtra oversatt av H.G. Ranade (1986) og sort yajurvedisk Āpastambha śrauta-sūtra

oversatt av W. Caland (1928). Jeg har desverre ikke fått tak i Gopatha Brāhmaṇa i oversettelse og det atharvavediske syn på *sattra*-ritualene er dermed ikke representert i oppgaven. Dette betrakter jeg som en mangel i og med at dette blir regnet som de mystiske bøkene i vedisk sammenheng. Samtidig regnes ikke alltid Atharvaveda med blant de egentlige vediske ritualvitenskaper. Nå er imidlertid siktemålet med denne oppgaven ikke å gi en detaljert og utfyllende oversikt over *sattra*-ritualene i de ulike ritualgrenene, men snarere å komme nærmere en generell forståelse av disse ritualenes plass i den vediske forestillingsverden, og dermed mener jeg at det er et forsvarlig utvalg *brāhmaṇa*-tekster jeg har tatt med. Ved siden av *brāhmaṇaer* og *śrauta-sūtraer*, har jeg benyttet meg av *saṃnyāsa* upaniṣadene i Patrick Olivelles oversettelse (1992) for å belyse *sattra*ene forhold til den senere indiske asketismen. Denne teksten tilhører en annen historisk epoke enn *brāhmaṇa*-tekstene og jeg benytter meg av dem ikke for å påpeke en direkte utvikling fra *sattra*-ritualene til senere indiske askettradisjoner, men for å belyse enkelte konseptuelt lignende trekk med utgangspunkt i min påstand om at på grunn av sin lengde og prestelige uavhengighet konseptuelt sett kan betraktes som en totalritualisert tilstand som ligner askesen. Dette til tross for, men paradoksalt nok også fordi, *sattra*-ritualene er de mest utviklede resultater av den vediske ritualiseringsprosessen; når den ritualiserte perioden blir tilstrekkelig lang er dette i seg selv en askese. På dette grunnlaget hevder jeg også at askese, istedet for å være en motsats til ritualisering, ofte er svært ritualisert i betydningen at alle asketens handlinger er tilpasset et normativt skjema for adferd heller enn individuell impuls og overveining. Som Olivelle i sitt bidrag til antologien *Asceticism* påpeker er forholdet mellom asketer og verdensorientert religion ikke så avklart og enkelt som tradisjonelle idealtypologiseringer kan tyde på (Olivelle, i Wimbush og Valantasis 1995:188).

Sattra-ritualene er altså lange, prestelige *śrauta-soma* ritualer, offentlige seremonier hvor *soma* presses og ofres til gudene i alt fra tolv dager til tusen år. De er *kāmya*-offer og holdt med formål om å oppnå særlige ønsker *sattrinene* måtte ha og før jeg forsøker å belyse *sattra*ene symbolske rolle i vedisk og hinduistisk litteratur, finner jeg det nødvendig med en ekskursjon gjennom sekundærlitteratur og primærkilder for å ha en mer fyldig forståelse av *sattra*-ritualenes rolle i det vediske rituelle hierarki og jeg vil følgelig fokusere på de trekkene som skiller *sattra*ene fra andre vediske offer.

Kapittel 2

Sattra-ritualene; mange, lange og interessante

Til tross for sin plass i rituellitteraturen og i den vediske tanke har *sattra*-ritualene vært eksponert for relativt lite forskningslys sammenlignet med andre typer vediske *śrauta*-offer som eksempelvis *agnihotra* eller det spektakulære hesteofferet og derfor er den forskningen som mer spesifikt handler om *sattra*ene oversiktelig begrenset. Primærlitteraturen viser imidlertid et annet bilde; her er *sattra*-ritualene beskrevet i mer eller mindre detalj og avslører interessante trekk ved disse lange ritualene. I min lesning av *sattra*-kapitlene i mitt utvalg av *brāhmaṇa*-tekster har jeg kommet til at selv om *sattra*ene er en rekke mer eller mindre ulike ritualer, allikevel som gruppe betraktet har hatt en særlig rolle i det vediske rituelle hierarki, nemlig som et bilde på et ultimat offer, et ideal som andre offer sammenlignes og forsøkes sidestilt med. Her spiller både grunnleggende vediske ontologiske premisser inn, som korrespondanse-tenkningen og prinsippet om substitusjon, men også spesielle trekk ved *sattra*-ritualene finner jeg det fruktbart å se i forbindelse med deres særlige rolle. Eksempelvis er det tolv dager lange *dvādaśāha* forskjellig fra det tusen år lange *viśvasṭj-sattra*, både ved det åpenbare faktum at det siste varer nesten tusen år lenger enn det første, og ved at *dvādaśāha* er viet langt mer tekst og beskrives i detalj på en måte som avslører at dette er et rituale som nok har blitt holdt, mens *viśvasṭj-sattra* tilhører mytologien. Samtidig kommer det klart fram i tekstene at tolv-dagersriten er et substitutt for riten på tusen år; å holde et *dvādaśāha* er dermed likestilt med det å holde et tusenårssattra. Dermed skulle det for det første være klart at en undersøkelse av *sattras* må ta i betraktning de ulike *sattra*ene og se på deres innbyrdes forhold for å komme nærmere en forståelse av de mytologiske og ideologiske forestillingene omkring disse ritualene. For det andre er *sattra*ene rent prestelige ritualer, holdt for, med og av brahminer selv, og dermed kommer jeg til et annet hovedpoeng, nemlig; hvordan skal det forstås at de lengste vediske ritualene, som har en særlig og paradigmatiske rolle i vedisk offer-diskurs, også er de eneste som holdes av prestene selv? Hvordan denne ekstreme ritualiseringen skal konseptualiseres betrakter jeg som et av de sentrale spørsmål i forhold til *sattra*-ritualene, og jeg kommer ikke utenom å beskrive disse ritualenes ulike trekk for å ha et grunnlag å føre argumentasjonen i de kommende kapitler på, så la meg nå aller først ta en kort ekskursjon gjennom en rekke lange ritualer.

Sattras annerledeshet

De karakteristika som skiller *sattra*-ritualene fra andre vediske ritualer er i all hovedsak at de er rent prestelige ritualer og at de er de lengste ritualene i vedisk religion. Dette får betydning for deres rolle såvel i ritual-systemet som det vediske samfunnet i og med at de store offentlige vediske *śrauta*-ritualene forøvrig ble holdt av en offersponsor (*yajamāna*) som både tok initiativ til ritualet og betalte brahminene for å utføre det for seg selv. Ritualene ble dermed også en manifestasjon av makt, som regel *kśatriya*-klassens makt, men også brahminene med sin tilgang til kunnskap om ritualene og virkelighetens konstitusjon. I *sattra*ene mangler dette ytre initiativet helt; det er *sattrinene*, en gruppe brahminer, som selv bestemmer seg for å holde et *sattra* av og med seg selv. *Sattra*-ritualene er brahminenes egen religionsutøvelse og det er sannsynligvis ikke tilfeldig at dette også er de lengste ritualene.

Prestelige ritualer

Brahminpresten hadde en særlig status i vedisk religion; "The priests are, in general, to be regarded as "human gods" (*manuṣya devas*; e.g., ŚB 1.1.1.4), and fees paid to them are equated with the oblations offered to the gods." (Smith 1996:287). Det vanlige antallet prester i et somaoffer er 17, med en *yajamāna* som sponsor og initiert mottager av offergodene. I *satras* er det ingen *yajamāna*, men alle prestene selv som undergår initiasjon (*dīkṣā*); "If it is a sacrificial session [*sattra*], they should offer after depositing the fires together [*nyupyāgnīn*], all should be consecrated [*dīkṣeransarve*], all should press." (AB iv.26) Alle er i utgangspunktet likemenn, mens en *grhapati*, husherre, blir valgt (ŚB XII.1.1.1) og utfører *yajamānaens* oppgaver der disse er essensielle for gjennomføringen av ritualet og dette valget ser ut til å være basert på innsikt og kunnskap (PB X.3.5). Det finnes ulike forestillinger om hvor mange som kan initieres i et *sattra*, men det ligger fast at alle som skal delta i et *sattra* skal initieres, også konene til prestene (Jaimison, 1991:31). Alle deltagerne i et *sattra* er altså initierte *dīkṣitaer* og de pålegges visse regler som må holdes om ikke den rituelle tilstanden skal forurenses og blant annet skal de ikke løpe, le høyt, ha seksuell omgang eller snakke med mennesker av lavere stand eller utføre de sedvanlige offerpliktene (jf eks. ĀśŚ XII.8.1-38). *Dīkṣā* knyttes til *tapas*, askese, i flere tekster, (eksempelvis i ŚB III.4.3.2.) og Walter O. Kaelber påpeker hvordan ofrerens gjennom *dīkṣā* blir rensset for menneskelig urenhet; "At the *Dīkṣā*, then, the sacrificer symbolically leaves the human realm and enters the realm of the gods so that, as a god, he may perform the sacrifice." (Kaelber 1979:203)

Sattra-ritualene er så vidt jeg kjenner til de eneste rent prestelige offentlige ritualene (*śrauta*-ritualer) i vedisk religion og forutsatt at brahminene har beholdt for seg selv de ritualene de har tilskrevet mest verdi, som man ville tro mest på den medisinen legen selv tar, er de interessante for forståelsen av den brahminske religionsutøvelse og teologi i perioden før og rundt 500 fvt i India.

Et sideblikk på reglene for felles ilder som i passasjen fra AB (AB iv.26) i et *sattra* kan kanskje være opplysende. Ens egen ild ble godt ivaretatt og omgitt med en symbolikk bundet til en persons samfunns- og religions-tilhørighet (Oldenberg 1993:207) og denne sammenblandingen av alles ilder er derfor betydningsfull.

(..) oder alle Geweihten erklären des Feuer des Gṛhapati zu dem ihrigen mit einen für die Zwecke des Opfers interessanten Spruch: "das Feuer, das hieraus entstehen wird, sei uns gemeinsam; was wir mit diesem Opfer gewinnen wollen, mit diesem Tieropfer, das sei uns gemeinsam. (Hillebrandt 1897: 15)

Hillebrandt setter her lys på det han mener er et særtrekk ved *sattraene*, nemlig det at *sattrinene* brukte alles ilder i ritualet, i samsvar med hva som er å forvente utfra *śrauta*-paradigmet at ofreren skal ofre med sin egen ild. Som Heesterman påpeker gjør dette *sattrinene* konseptuelt til en ofrende enhet og viser muligens til lik fordeling av offergodene;

It stands to reason that the highest place in the hierarchy of sacrifices is taken up by the sacrifice "without *dakṣiṇā*", according to Gopatha Brahmana 1.5.7. Such sacrifices are the *sattras* of the classical ritual. In the *sattras* only brahmins participate. They unite their sacrificial fires and thus are actually assimilated with each other and are fused into one single unit. Each of them is at the same time *yajamāna* and officiant, and consequently, *dakṣiṇās* are neither given nor received. (Heesterman, 1985:38)

Det er interessant at et offer uten *dakṣiṇā*, offergaven som vanligvis distribueres rituelt til brahminene fra *yajamāna* på slutten av et vedisk offer-rituale (*yajñā*) (Sen 1978:70) faktisk betraktes som det høyeste offeret. *Sattraene* framstår med dette som å ha en særlig posisjon i det vediske rituelle univers. Fraværet av *dakṣiṇā* (ĀśŚS.XII.15) er ikke ubetinget i alle tekstene, men blir oftere refortolket som *sattrinenes* offer av seg selv til seg selv som en offergave (se eks. TS vii.4.9 og ĀpŚŚ XXI.5.10). Fraværet/ refortolkningen av *dakṣiṇā* kan på et mer praktisk plan kobles til spørsmålet om hvem som betalte for *sattra*-ritualene. Prestene selv ofrer for seg selv og de ofrer lenge, fra tolv dager til tusen år, og de ofrer med materialer som ikke er billige; somastilker og offerdyr, for ikke å snakke om tiden som blir ritualisert for en kortere eller lengre periode og dermed pålegger de initierte prester og koner visse restriksjoner. Også uten disse restriksjonene ville utførelsen av et *sattra* i kraft av sin lengde holdt prestene fra å utøve sitt arbeid og motta sin lønn som prest i et alminnelig *yajñā*. Det er nærliggende å tenke at enten kom disse prestene fra rike segmenter i samfunnet, eller så har man hatt en formening om viktigheten og effektiviteten i et *sattra* som oppveide den

store kostnaden og dermed risikoen ved offeret, for hva om offeret ikke lyktes og *sattrinene* ble sittende igjen uten de offerfruktene ritualet skulle frambringe? Jeg vil mene at denne risikoen, sett i sammenheng med at *sattrinene* gir seg selv, intet mindre, som *dakṣiṇā*, er verdt å merke seg i forhold til *sattra*-ritualene.

Kāmya-offer

De vediske offer klassifiseres på ulike vis og blant annet i forhold til om de var påbudte, *nīya*, eller holdt for særlige mål, *kāmya*, og *sattras* sorteres under *kāmya*-offerne. Gonda peker på at *sattras* har hatt en særlig rolle i forhold utførelsen av andre ønskeoffer, de såkalte *kāmyeṣṭis*, altså valgfrie ønske-offer av *iṣṭi*-typen (Gonda, 1981:77). I *Iṣṭi*-offerne, som er den tredje typen offer ved siden av dyre- og *soma*-offer ofres en riskake til gudene. Gonda nevner spesielt hvordan i et atharvavedisk *kāmyeṣṭis* ild fra et *sattra* blir brukt;

In this connection Caland drew attention to the fact that in some cases the brahman who performs the atharvanic rite has to use the fire(s) of a soma ceremony of long duration (sattriko 'gnih). For the performance of the samudra rite which is believed to result in "the fulfillment of all (desires)" (comm.) one has to put four layers of palaasa sticks and four bunches of dharba grass on the sattra-fire (...). (Gonda, 1981:77)

Det virker som om "*sattriko 'gnih*", *sattra*-ilden, ble tillagt en annen betydning enn ildene ved et vanlig *yajña* og i forhold til målene med *sattras* later det her til at elementer fra *sattras* kunne brukes i andre sammenhenger for å oppfylle ønskeoffer (Gonda 1981:77). Jeg har ikke funnet andre tekststeder som nevner en slik bruk av *sattrinenes* ild, men det er interessant at nettopp *sattrinenes* felles ild ble tillagt en slik betydning som særlig kraftfull i forhold til å oppnå sine ønsker. Det inngår i en tendens til å betrakte *sattras* som særlig viktige ritualer. Sen skriver om *kāmyā*-offer: "(...) rites for attainment of a specific desire (as distinguished from the regular or compulsory rites, *nīya*); the rites resulting from a particular desire and performed with a view to securing the desired object." (Sen 1978: 61) Sen beskriver imidlertid *kāmyā-iṣṭis*, en egen type offer hvor *havis*, en slags riskake var offermaterialet, mens *sattras* tilhører en annen kategori, *soma*-offerne. M. Williams forklarer *kāmya* som "to have desire for" og videre "(...)optional (opposed to *nīya* or indispensable observance), performed through the desire of some object or personal advantage (as a religious ceremony &c.), done from desire of benefit or from interested motives (...)"(M.M.Williams 1899:273). Her blir ikke *kāmya* -kategorien på samme måte som hos Sen koblet eksklusivt til *iṣṭis*, men behandlet som en kategori offer kjennetegnet ved at de springer ut av et ønske om en å oppnå noe i motsetning til *nīya*-offerne som utføres fordi de, som navnet hentyder på, er evige og

dermed obligatoriske for menneskene i kraft av sin ontologiske posisjon. Det finnes imidlertid også andre koblinger mellom *iṣṭis* og *satras*, eksempelvis Gondas påpekning av at *sattriko`gnih* regnes som særlig kraftfull i utførelsen av noen typer *kāmyeṣṭis*, men disse synes å være basert på nettopp kategoriseringen av *satras* og *iṣṭis* som *kāmya*-offer. Vediske offer kan kategoriseres langs flere skillelinjer og mens *satras* altså på mange måter skiller seg fra *iṣṭis*, ved å være *soma*-offer hvor også dyreoffer inngikk i det rituelle repertoiret hvor *iṣṭis* er konsentrert om vegetabiliske offer av *havis*-kakene, inngår de i den samme kategorien i forhold til motivasjonen for offerne; de er ikke evige og obligatoriske, men holdes for å oppnå noe, slik passasjen fra ŚB viser; "(...) For whatever object they perform the session, therewith let them release their speech. For in olden times the Ṛṣis were wont to hold sacrificial sessions for certain objects,- "such is our wish: may that be fulfilled(...)" (ŚB IV.6.9.23). Dette vil jeg mene er av betydning for bruken av et problematisk begrep som "mål" i en religiøs sammenheng; *satras* ble også holdt med henblikk på å oppnå et spesielt mål. Det ligger i *satras* *kāmya*-tilhørighet et aspekt av formålsrettethet som ikke kan oversees. Samtidig er diskursen de vediske offer presenteres i full av påpekninger av offernes effekter, deres *phalani* eller frukter, ikke som eksklusive mål, men som effekt av den verdensorden offeret forholder seg til og som er knyttet sammen gjennom korrespondanser. Her er det et annet aspekt ved offerets effekter som aksentueres; offerets kraft til å produsere noe uten noen foregående og individuell motivasjon; det er offeret i seg selv som ved korrekt gjennomførelse produserer visse på forhånd forutsigbare effekter både i denne verden og i himmelen.

Korrespondanser og *sattra*-ritualer

Ethvert historisk uttrykk hviler på ontologiske grunnforutsetninger og kjennskapen til disse er nødvendige for å forstå fenomener i sin kulturspesifikke kontekst. Den andre siden av denne historien handler om mer eller mindre almenne begreper som må brukes for å forstå det kulturspesifikke. Et allestedsnærværende trekk ved *brāhmaṇa*-litteraturen er korreleringen av ulike entiteter med hverandre og disse relasjonene har blitt beskrevet i den akademiske diskursen som "identifikasjoner", som "korrespondanser" (Cavallin 2002:6) og som "resemblances". Jeg har valgt å bruke begrepet korrespondanse fordi det understreker det relasjonelle aspektet ved denne måten å tenke universet på. Brian K.Smith understreker i *Reflections on Ritual, Resemblance and Religion* korrespondansenes sentralitet i den vediske tankegang:

I would suggest here (...) that there is a philosophical centre around which all Vedic thought revolves. That centre I will call resemblance. Although Vedic writers do not utilize a sanskrit word that adequately translates as "resemblance" until the time of the composition of the ritual Sūtras (sāmānya (...), the *concept*, I believe, underlies Vedic religious and philosophical discourse in its entirety. (Smith 1998 (1989):47)

Det Smith kaller "resemblances" er relasjoner mellom entiteter som ligner, men ikke kan sies å være de samme og dette prinsippet, at verdens fenomener ligner hverandre og kan påvirkes er for Smith en underliggende struktur i den vediske tankegang: "Vedic resemblance is, in sum, not unlike what Michel Foucault has called an "episteme", a central principle or rule that generates and governs knowledge of all sorts." (Smith 1989:47) Cavallin gjør i sin doktoravhandling fra 2002 en undersøkelse av korrespondansene og gir her en "working definition";

A correspondence is a relation between two or more separate substances, which connects them in a way that makes it possible to influence one of them through the ritual manipulation of the other (or to explain e.g. the use of one substance in terms of the other. Such a correspondence cannot be known through normal cognition, but in order to discover it, one needs either a collection of special knowledge (i.e. *veda*), or a method for acquiring such knowledge. (Cavallin 2002:8)

Cavallins undersøkelse av korrespondansesystemene i R̥gveda-brāhmaṇaene viser at korrespondansene uttrykkes på en rekke måter i tekstene. Den vanligste måten korrespondanser uttrykkes på i AB er i nominale setninger hvor alle substantivene, altså enhetene som settes i relasjon, står i nominativ av typen "*puruṣo vai yajñah*" (Puruṣa er offeret) og "*prajāpatiḥ vai yajñah*" (Prajāpati er offeret), med bruk av den empatiske artikkelen "*vai*"; "(...) a particle of emphasis and affirmation, generally placed after a word and laying stress on it. (it is usually translateable by "indeed", "truly", "certainly", "verily" (...)). (M.M. Williams 1899:1019) Andre vanlige måter er ved bruk av begreper som *āyatana* (ha tilholdssted i) eller *rūpa* (form) og i mer fortellende form i myte og narrativer, samt gjennom analogi med felles karakteristika ved ulike entiteter (Cavallin 2002:64). Denne siste måten å korrespondere entiteter på vil jeg gjerne stoppe litt opp ved og spekulere litt fritt rundt selve ordet "sattra", som oversettes av M. Williams med "session" (1899:1138). Det som opptar meg her er ikke ordets mening, men dets ordlyd. I det vediske tankemodus kan likhet i ordlyd også betraktes som mer grunnleggende likhet; "(...) it was a common practice in ancient India for an author to use (...) phonetic similarities to point out what he might have regarded as the essential nature of some institution or practice." (Olivelle 1995:40, note 3). Slike "quasi-etymological associations" (Gonda 1966:11) brukes blant annet i korrespondansene i *brāhmaṇa*-litteraturen for å etablere forbindelser mellom entiteter. Med det tydelige forbehold

at dette er svært spekulativt, vil jeg allikevel påpeke den fonetiske likheten mellom begreper som *satya* ("true, real, actual (...) pure, virtuous, good"(...), M. Williams 1899:1135), *sattva* ("being, existence, entity, reality (...)true essence (...)", 1899:1135) og *sattra*. At jeg ikke har funnet spor av slike sammenligninger i tekstene kan godt bety at det ikke er noe i denne spekulasjonen annet enn en illustrasjon av at analogiserende tenkning ikke kun er et vedisk fenomen.

Cavallins undersøkelse av korrespondansene er delvis av kvantitativ karakter ved at han isolerer ulike korrespondanser og ser på hyppighet av dem og i hvilke relasjoner de står i til andre elementer i tekstene. I AB framstår dermed et bilde av *sattra*-ritualene som annerledes også i forhold til korrespondansene.

Another important thing to take into consideration is the peak in the number of correspondences in the later part of *pañcikā* 4 and the greater part of *pañcikā* 5, which deal with the *sattra* sacrifices. (...) Within the category of *Sattra*, the *dvādasāha* (a 12-day soma sacrifice) has an elaborate system of correspondences (...) (Cavallin, 2003:124)

Hvorfor er det flere korrespondanser uttrykt i forhold til *sattra*-ritualene enn andre vediske offer? Kan det tenkes at disse ritualene i større grad enn andre ble ansett å forholde seg til det absolutte og at det har vært et poeng å uttrykke dette gjennom i større grad å koble de rituelle elementene til denne ytterste virkelighet? Cavallin poengterer at korrespondansene ikke er vilkårlige verken i forhold til hvilke fenomener som korreleres med hverandre eller med hensyn til hvilket innbyrdes forhold som er mellom de fenomener som korreleres. *Sattras* blir korrelert med den rituelle sfæren på et eller annet vis heller enn kosmos og den ordinære virkelighet. (Cavallin 2002:123). *Sattras* står dermed fram som i en særstilling. For det første er det den eneste gruppen ritualer Cavallin trekker fram som egne "topics", eller startpunkter for korrespondansene, i korrespondansesystemet, og for det andre er de ontologisk sett knyttet til den rituelle sfæren. Korrespondansesystemet i vedisk religion åpner for en rekke relasjoner mellom ofreren og kosmos som inneholder kimen til ritualiseringens overflødighet i religionsutøvelsen ved at ritualet interioriseres, slik det også gjør i upanişadene, og de ulike rituelle elementene korreleres med mennesket på ulike vis.

(..)also the purpose and the motive of the ritual are connected to the interior of the person. The deities of the elemental natural forces, such as wind and fire, are interiorized and connected to the "breaths" through the internal Agnihotra. Both the ritual action and the whole of the cosmos, thus, come together inside the human body." (Cavallin 2004:12)

I ŚBs *sattra*-kapittel korreleres eksempelvis de ulike rituelle elementene med kroppens ulike deler og med deres funksjoner; *prāyaṇīya atirātra* korresponderer med føtter fordi føttene frakter mennesket framover, det hvite i et menneske er som dagen, det sorte som natten osv

(ŚB XII 1.4.1-3) Det er imidlertid ikke nok at det er slik det er, ofreren må vite dette om ritualet skal være effektivt:

(...)Thus that year is established [pratiṣṭhitah] in respect of the body; and, verily, *whosoever thus knows* [ya ha evaṃ taṃ saṃvatsaramadyātmaṃ pratiṣṭhitam veda] that year to be established in respect of the body, establishes himself by means of offspring (praja) and cattle (pasu) in this, and by immortality in the other, world. (ŚB XII.1.4.3, min utheving)

Det er ikke korrespondansene i seg selv, men kunnskapen om dem som er viktig for utførelsen og resultatet av ritualet. Ananda K. Coomaraswamy understreker kunnskapens betydning i forbindelse med de ulike målene med vediske offer;

These distinctions [mellom å oppnå et langt liv, barn og rikdom og å komme til himmelen] of temporal from eternal goods correspond to that which is sharply drawn in the Brāhmaṇas between a mere performance or patronage of the rites and a comprehension of them; the mere participant securing only the immediate, and the Comprehensor (*evāṅvit, vidvān, viduḥ*) both ends of the operation (...). (Coomaraswamy 1942:358)

Korrespondansene skaper altså relasjoner og gjennom bevisst opprettelse av korrespondanser i ritualet knytter ofreren an til ulike entiteter, det være seg buskap eller en plass i himmelen og det er gjennom opprettelsen av disse korrespondansene at ritualet blir effektivt.

Satras mange former

Den amerikanske indologen Charles Minkowski beskriver strukturen i oppbyggingen av vediske offer som "ritual embedding"; kortere ritualer inkorporeres i lengre ritualer og nye sammenhenger, men beholder sitt særpreg, samtidig som det resulterende ritualet også blir et distinkt og unikt rituale. Dermed blir *satras* i egenskap av sin lengde "the most elaborate products of ritual embedding". (Minkowski, 1989:401.) Denne prosessen betegnes av de indiske ritualistene selv med begrepene *prakṛti* ("Fundamental form, pattern, standard, model, rule", M.M.Williams 1899:654) og *vikṛti* ("Change, alteration, modification, variation, changed condition", M.M.Williams 1899:954), altså grunnform og variant. Brian K. Smith kobler denne inndelingen i type og variant til metafysikken i vedisk religion og den sentrale prosessen av substitusjon i vedisk tanke:

The metaphysics of the Veda are set forth in terms of forms (rūpas) and counterforms (pratirūpas), prototypes (pramās) and counterparts (pratimās), and the organization of the ritual structure itself reduplicates this metaphysics. In the paribhāsā sūtras, the ritual system is depicted as a set of paradigmatic models (prakṛtis) and derivative variants (vikṛtis). (Smith 1998 (1989):218)

Substitueringen av en entitet med en annen er ikke tilfeldig, men knyttet til korrespondansetenkningen; "(...) the fundamental principle for proper substitutions revolves

around the concept of resemblance." (Smith 1998 (1989):183). I *Classifying the Universe* (1994) utvikler Smith sin tese om den vediske ontologiens grunnleggende struktur som bygget opp av vertikale og horisontale hierarkier av "resemblances" eller homologier (slik jeg ser det, uttrykk for det samme fenomenet som søkes dekket med begrepet "korrespondanse");

More precisely, vertically oriented homologies operated between the hierarchically ordered element of the same type of things or beings. (...) Vertical connections thus could link the visible and manifest counterpart to its invisible and transcendent prototype. (...) The second axis along which Vedic homologies and connections were located can be pictured as horizontally oriented. Horizontal connections link resembling components of two different hierarchically (i.e. vertically) organized orders. (Smith 1994 11-12).

Dette systemet av forbindelse holder i følge Smith det vediske universet sammen og ved hjelp av dette argumenterer han blant annet for hvordan *varṇa*-systemet, som han ser som brahminenes sosiale posisjonering av seg selv på toppen av samfunnet, har vist seg å ha slik en holdbarhet i det indiske samfunnet (eks. Smith 1994:19, 59). Det viktige for denne oppgaven er imidlertid påpekningen av korrespondansesystemets plassering og funksjon i et vertikalt hierarki. *Prakṛti* for *sattra*-ritualene regnes i de fleste tekstene å være *dvādaśāha*, mens alle andre *sattra* sees som *vikṛti* av denne grunnformen. Dette er imidlertid kun betinget riktig og det finnes også eksempler på at *dvādaśāha* sees på som *pratimā* av gudenes *sattra* som regnes som de opprinnelige, prototypiske. I det følgende vil begge poengene utdypes.

***Dvādaśāha*, grunnform og kortversjon**

Dvādaśāha er kanskje den typen av *sattra*-ritualene som har blitt viet mest plass og beskrivelse i *brāhmaṇa*-tekstene og Hillebrandt påpekte tidlig deres høye status i vedisk religion (Hillebrandt: 1990 (1891):84). "*Dvādaśāha*" er ifølge Monier M. Williams et adjektiv med betydningen "lasting 12 days; a period or ceremony of 12 days" og avledet av "*dvādaśā*" som betyr "the twelfth (..), consisting of twelve (..) a collection or aggregate of twelve." (1899:503-504), og er et *soma*-rituale av tolv dagers varighet som oftest regnes som grunnformen (*prakṛti*) for *sattra*-ritualene;

(...)The twelve-day (rite) is the oldest sacrifice [jyeṣṭhyajño], for the oldest of the gods it was who in the beginning sacrificed with it. The twelve-day (rite) is the best sacrifice [śreṣṭayajño], for it was the best of gods who in the beginning sacrificed with it. (...) (AB.iv.25)

Som passasjen fra AB viser ble dette regnet som et viktig offer, det eldste (jyeṣṭha) og det beste (śreṣṭa), holdt av gudene i begynnelsen. Den vekt som ble tillagt *dvādaśāha* er tydelig og Alfred Hillebrandt er overbevist om at *dvādaśāha* har hatt en sentral rolle i det vediske rituelle

univers: "Aber darin, dass das "Opfer der 12 Tage" als Vorbild einer ganze Reihe von Opfern gilt, zeigt sich noch ein Rest seiner einstigen Bedeutung" (Hillebrandt 1897:6.). Vediske ritualer systematiseres blant annet i forhold til hvor mange pressedager (*sūtyas*) ritualene har og *dvādaśāha* ligger på grensen mellom *ahīnas* (fra to til tolv dager) og *sattra*s (tolv dager og oppover):

The model of all the *sattra*s is the *dvādaśāha* (..) Rules are given for building up the *dvādaśāha* to longer *sattra*s; the simplest addition is that of a Mahāvratā day after the period of ten days: other additions are inserted before that period, the shorter before the longer. But these rules are very much varied in practice. (Keith, 1925:350.)

Dvādaśāha beskrives i den sekundærlitteraturen jeg har lest hovedsaklig som *prakṛti* for *sattra*-ritualene (Hillebrandt 1897:155, Keith 1970 (1925):350), Ranade preface 1986). Chitrabhanu Sen differensierer mer i *A Dictionary of the Vedic Rituals* og kaller *dvādaśāha prakṛti* for *sattra*ene og *gavāmayana prakṛti* for års-*sattra*ene (*sāṃvatsarika sattra*) (Sen 1976:115). Også Keith har oppfanget skillet mellom *dvādaśāha* som *prakṛti* for kortere *sattra*-ritualer og *gavāmayana* som *prakṛti* for alle års-*sattra* (Keith, 1920:56). I *brāhmaṇa*-tekstene har jeg funnet avvikende syn på dette; i PB beskrives eksempelvis det et år lange *gavāmayana* som *prakṛti* for alle *sattra* (PB, introduksjon av Caland xxix) og i ĀpŚS slås det i innledningen til *sattra*-kapittelet fast at: "Der Ritus dieser *Sattra*s ist durch das als *Sattra* begangene zwölf-tägige Opfer erklärt, sofern sie kurzer als ein Jahr dauern; die anderen (D.H. die über Jahresfrist sich erstreckenden) folgen dem Ritus des *Gavāmayana*. (ĀpŚS.XXIII.1.2.) Det er dermed ikke nødvendigvis slik at *dvādaśāha* er *prakṛti* for alle *sattra*-ritualer, men i alle tilfeller for *sattra* av mindre enn et års varighet og for *ahīna*-offer av tolv dagers varighet. Videre assosieres *dvādaśāha* ofte med året (PB, Calands note s 235) og *dvādaśāha* og *gavāmayana* kobles dermed til hverandre gjennom analogi. Prajāpati var den første til å holde et *dvādaśāha* (se eks.TS vii.2.9), han er knyttet til året og *dvādaśāha* bærer alle disse betydningene i seg, og knyttes i ytterste konsekvens til hele verden som ble til ved ofringen av Prajāpati. Eggeling hevder Prajāpati er et sentralt bilde på såvel tid som rom:

As the personified totality of all Being, Prajapati, however, not only represents the phenomena and aspects of space, but also those of time;-he is Father Time. (..) so, in regard to time, the year, as the lowest complete revolution of time, is taken to represent the Lord of Creation (..). (ŚB. Eggelings introduksjon til del III: xxiii)

Dvādaśāha kobles til året også gjennom korrespondanser mellom oppregninginger av særlig kraftfulle dager i løpet av et år: "These days, forsooth, are the force and strenght in the Year; the twelve fullmoon-days, the twelve Ekāṣṭakas, the twelve new-moon days. The whole force and strenght in the year he reaches and obtains by this twelve-day-rite." (PB. X.3.11.) Slik

beskriver ĀśŚS *dvādaśāha* (twelve-day-rite); den består av en åpningsdag (*prāyaṇīya*) og en avslutningsdag (*udayaṇīya*) som begge er *atirātra*-offer (TS vii 2.9.2, se også SB XII.2.1.5 og XII.2.4.1, PB XXIII 8.2.) og holdes gjennom en natt og en dag. Mellom disse dagene kommer en *daśarātra*, et ti dagers offer. Denne er i sin tur bygget opp av en *pr̥ṣṭhya śaḍaha* og tre *ukhtya*-dager, også kalt *chandomas*, og en *atyagniṣṭoma*-dag kalt *avivākya* (ĀśŚS XI.1.)"on which there should be no dispute or quarrel" (ŚB, Eggelings note s 402, del 2) og *pr̥ṣṭhya śaḍahas* seks dager deles ytterligere opp i tredagers sekvenser kalt *tryahas* eller *trirātras* (Śad B, III.7.8) Eggeling kommenterer i denne sammenheng at *dvādaśāha* kan holdes som både *ahīna* og *sattra*, men at *dvādaśāha* som *sattra* ser ut til å være den vanligste varianten (ŚB, del 2 Eggelings note: 440). *Daśarātra* med en *prāyaṇīya* og *udayaṇīya* regnes som grunnelementene i et *dvādaśāha*, og dermed også i ulike varianter (*vikṛti*) av *dvādaśāha*. I tillegg til selve ritualet med tolv pressedager kommer dagene som går med til *dīkṣā* (initiasjon) og *upasad*-dager (forberedende dager som faller mellom *dīkṣā* og ritualets første dag). I *dvādaśāha* tilfelle anbefales tolv *dīkṣā*-dager (TS.vii.2.10.2) og tolv *upasad*-dager og hele syklusen varer derfor 36 dager. Både *pr̥ṣṭhya śaḍaha* og *chandoma*-dagene knyttes til *sattra*-ritualene i flere tekster, enkelte steder virker de til og med å være essensielle i et *sattra* (se eks; TS vii.3.4). Det påpekes altså av Eggeling og ofte i tekstene at et *dvādaśāha* kan holdes som både *ahīna* og *sattra* og forskjellen uttrykkes blant annet grammatisk:

Der dvādaśāha (...) steht auf der Grenze zwischen den ahīnas und sattras, und kann auf beiderlei Weise gefeiert werden. Das Ritual unterscheidet äusserlich ahīna und sattra durch die Terminologie; der Ausdruck dvādaśāhena yājayet bekundet eine ahīna, dvādaśāham upeyuh oder āsīran ein sattra. (Hillebrandt, 1897:154.)

Når *dvādaśāha* holdes som en *ahīna* brukes altså verbet \sqrt{yaj} sammen med *dvādaśāha* i instrumental og gir meningen "å skulle ofre med (et) *dvādaśāha* " Når det er tale om et *sattra* brukes verbet *upa+* \sqrt{i} eller \sqrt{as} sammen med *dvādaśāham*, "å gå til, å begynne et *dvādaśāha*";

That is to say, the verb "i" (to go, more especially its compound upa-i, to undergo, go through, undertake) is used for the sacrificial performances in the sattra lasting for twelve pressing days and upward to distinguish the latter from the ahīna-sacrifices, lasting from two to twelve pressing-days. (Eggelings note, s 440 ŚB, se også Falk, 1985:277)

Denne distinksjonen i verbformer er bevisst hos de vediske ritualistene selv;"The difference of the Sattra and Ahīna is thus shown with the use of expressions "upeyuh" (for sattra) and "yajeta" (for Ahīna)." (ĀśŚS, x.5. 13.) og "Now the consecration-ceremony (for the sacrificial session) is a sitting down, is a session (sattra): hence they say of them, "they sit."" (ŚB IV.6.8.1) I denne sammenheng vil jeg slå fast at den grammatikalske distinksjonen mellom *dvādaśāha* som *ahīna* og som *sattra* er interessant og muligvis viser til mer grunnleggende

forskjeller i offerideologi. En passasje i PB tyder på at ulike mål kunne oppnås avhengig av om man holdt et *ahīna* eller et *sattra*:

For (the fulfillment of) one wish (serves) a *sattra*, for (the fulfillment of) another (wish serves) a sacrifice. By a *sattra* he does not get that for which a sacrifice (is undertaken), nor by a sacrifice that for which a *sattra* is (undertaken.)" 3. In that an overnight-rite is only at one side, thereby it is a sacrifice, and in that there are the ten days of the twelve-day period, thereby it is a *sattra*. 4. Both (kinds of) wishes (that connected with an *ahīna* and that connected with a *sattra*) they by these (days i.e., by this rite) reach. (PB XXIII. 8.2.)

Dette kan forklares med substitusjonstanken i vedisk tankegang; et *ahīna* og et *sattra* blir betraktet som to så ulike typer offer at de ikke kan erstatte hverandre, de tilhører hva Smith ville kalle to ulike vertikale hierarkier (Smith 1994:12)

Dvādaśāha avsluttes med *sattrotthāna* den tiende dagen, altså *daśarātras* siste dag og betegner at deltagerne nå reiser seg fra *sattraet*; "Mit dem Berühren des Wassers beginnt am 10. Tage das Sattrotthāna, das Abbrechen des Sattras." (Hillebrandt, 1897:155) ŚB IV 6.9.1-20 beskriver *sattrotthāna* som en dag som begynner med at ofrerne sitter i stillhet, deretter går de til konenes hytte (*patnīsāla*) og ofrer for trygghet og stabilitet i familien. Deretter proklamerer prestene at målene de ville oppnå er nådd: "Then the Adhvaryu's response is, "These sacrificers have prospered: happiness hath accrued unto them!" (...). (ŚB IV 6.9.19.)

Flere tekster skiller mellom to former for *dvādaśāha*; *samuḍhadvādaśāha* og *vyuḍhadvādaśāha* (ĀśŚS.X.5.). I Śad.B brukes denne terminologien, i ĀśŚS betegnelsen *samuḥha/vyuḥha dvādaśāha*. I M.M.Williams forklares disse som å bety det samme: *vyuḥha/vyuḍha*; "pushed or moved apart, divided, distributet, arranged". *Samuḥha/samuḍha* er betegnelsen på et *dvādaśāha* med vanlig rekkefølge på vers og handlinger. I *samuḍhadvādaśāha*, heretter kun *dvādaśāha*, utføres versene og handlingene i det som ansees som vanlig rekkefølge, mens i *vyuḍhadvādaśāha* byttes det om på rekkefølgen av både vers og handlinger. I PB finnes en paradigmatisk forestilling om hvordan *vyuḍhadvādaśāha* kom til:

Each of the metres (once upon a time) set their mind on the place occupied by the others: the *gāyatrī* on that occupied by the *triṣṭubh*; the *triṣṭubh* on that occupied by the *jagatī*, the *jagatī* on that occupied by the *gāyatrī*. They transposed them according to their several places. Thereupon, they reached (the fulfillment of) all the wishes, each of them, cherished. With whatever wish he performs the twelve-day-rite with transposed metres, that wish is fulfilled for him. (PB X.5.13-14, se også Śad. B. III 7,10.)

Det er en forestilling om at siden versene skiftet plass er denne riten effektiv for å oppnå rikdom; på samme vis som versene skiftet plass, vil rikdommen bytte plass og tilfalle utøveren av et *vyuḍhadvādaśāha* "Verily thus does he exchange the metres, and he who knows thus obtains interchange with the richer, verily also he causes concord in the sacrifice

of the gods"(TS, vii.2.8). Det er ikke en uvanlig tanke i vedisk kontekst at ved å bytte om på rekkefølgen i et rituale kan andre mål tjenes (Smith 1994:299). *Vyuḍhadvādaśāha* ser på samme måte som *dvādaśāha* ut til å regnes som *prakṛti* (ĀśŚS.X.5.4, Śad.B III.7). Det er kanskje mulig å forstå dette som en måte å skille mellom *ahīna* og *sattra*. Keith er inne på dette i forordet til *Ṛgveda brāhmaṇas*: "According to the commentary on x.5.4 the samuḍha is the model of the ahīnas, the vyuḍha for the sattras." (Keith, 1920:61). Hvorfor det inverterte *dvādaśāha* regnes som *prakṛti* for *sattra*-versjonen er ikke åpenbart, men en mulighet er å se dette i sammenheng med at *sattra*-ritualene regnes som *kāmya*-ritualer, holdt for et særlig formål, og at endringen i rekkefølgen av verser har blitt sett på som mer effektivt i forhold til å oppnå offergodene man ønsket seg.

Et utvalg *sattras*

Mens en skolastisk måte å systematisere vediske ritualer på er å bygge større ritualer av mindre enkeltdeler, finnes det en mytologisk forestilling om at alle offer i utgangspunktet ble holdt av gudene, som eksemplet med Prajāpati som innstifter av *dvādaśāha*. Smith viser hvordan denne prosessen er grunnleggende i vedisk religion, som bygger en verden holdt sammen av vertikale og horisontale "resemblances", blant annet mellom transcendent prototyper (*pramā*) og immanente "counterparts" (*pratimā*) (Smith 1994:11). De ulike substituttene for den beste versjonen i en klasse er også innbyrdes rangert etter hvor godt de ligner sin prototype. I forbindelse med *sattras* er dette aktuelt i forhold til forestillingen om *dvādaśāha* som *prakṛti*. ŚB forteller om hvordan versene og mantraene ble oppbrukt etter 500 år da gudene skulle holde et 1000 års *sattra*. Gudene fant da offerets "unexhausted element" (*ayātayāma*, ŚB XII 3.3.2) og kunne fortsette, men spørsmålet kom opp om hvorvidt et menneske kunne holde et *sattra* på tusen år:

te ha devā ūcuḥ | upa taṃ yajñakratuṃ jānīta yaḥ sahasrasaṃvatsarasya pratimā ko hi tasmai manuṣyoyaḥ sahasrasaṃvatsareṇa samāpnuyat iti | (ŚB XII 3.3.5)

The Gods then spake; find ye out that sacrificial performance which shall be a substitute for one thousand years; for what man is equal thereto that he could get through with (a performance of) a thousand years? (ŚB.12.3.3.5.)

Poenget later til å være at om *sattraet* på grunn av gudenes oppdagelse av offerets evige element (*ayātayāma*) kan fortsettes i tusen år med ubegrenset styrke, er menneskelivet av begrenset varighet og om det skal være mulig for et menneske å utføre det, må det finnes en erstatning. Dette gjøres i ŚB ved at ritualene blir sagt å korrespondere med hverandre og inneholde det samme; dermed blir det å holde et *dvādaśāha* det samme som å holde et års

sattra: "They saw the *dvādaśāha* to be an accelerated soma-feast in lieu of (a session of a year), for there are those (same) *Ṣṭomas*, those *Prṣṭhas*, and those metres." (ŚB 12.3.3.8.) Årssattraet, *gavāmayana*, er igjen substitutt for det *tapas̥cit-sattra* som altså er det beste substitutt for tusenårs-*sattraet*. Med dette grepet evner ŚB både å framholde gudenes offer som paradigmatiske og å koble det varighetsmessig mindre ekstraordinære tolvdagers-ritualet direkte til denne paradigmatiske formen. Spørsmålet om *sattra*-ritualenes lengde er jo også et spørsmål om prestenes normale levetid og det finnes tekststeder som understreker at ingen *sattra* kan vare lenger enn hundre år, da dette regnes som et fullt liv for et menneske: "(...)For no sacrificial session is longer than (the duration) of life." (PB 25.8.2.). Dette synes umiddelbart å motsies av *brāhmaṇa*-litteraturen og PB fortsetter med å beskrive *sattras* av 1000 års varighet, men at dette var mytologiske former som man ikke forestilte seg å utføre annet enn gjennom analogi med kortere riter, synes dermed rimelig å anta. Caland viser også til diskusjoner i kommentarlitteraturen hvor det diskuteres hvorvidt det er mulig å la mange generasjoner holde et *sattra* som overskrider den menneskelige levetid:

(..) About this *sattra* [tusen dagers *sattra*] and the next following ones, the duration of which exceeds human power and life (they are called *mahāsattras*), the *Nidānasūtra* remarks: "As to these big *sattras*, they are (the *sattras*) of the Gods: "the Gods are long-lived". Another view is that they are accomplishable also for men; a great number of people join themselves for the pressing (and sacrificing) of the soma: (with the fathers) the sons, the grand-sons and great-grand-sons. (PB XXV.12,1. Calands note)

Et av de mest påfallende trekkene ved ulike *vikṛti* av *sattra*-ritualene er nettopp deres varighet, som i mange tilfeller overskrider den menneskelige levetid. *Sattraene* som varer over 12 år kalles for *mahāsattra* og Hillebrandt ser dette som produkter av mytologisk forestilling: "Hier versteigt sich Mythos und Phantasie der Yājñikas zu den sechsunddreißigjährigen Opfern der Śāktyas, der hundertjährigen der Sādhyas, den tausendjährigen der Viśvasṛj." (Hillebrandt, 1897:156). Jeg er enig med Hillebrandt i det er usannsynlig at et tusenårs-*sattra* noensinne har blitt utført, men jeg vil mene at selve forestillingen om ritualer av et slikt format allikevel er interessant for å forstå den ideologiske rammen rundt *sattra*-ritualene og den symbolske status som fulgte med disse ritualene. Mens det er sannsynlig at både *dvādaśāha* og *gavāmayana* har blitt utført, har de blitt utført med en forestilling om at disse ritualene rommer alt og med en paradigmatiske ide om tusenårsattraet som det første *sattra*. Det er ikke uten betydning at teologene har holdt muligheten for svært lange ritualer åpen og i denne forbindelse finner jeg Heesterman's tese om den vediske tradisjonens vending innover, mot realiseringen av den absolutte orden som transcenderer den profane virkelighet interessant. For hva er et livslangt rituale annet enn et totalt ritualisert liv?

Og kan man da lenger i det hele tatt snakke om ritualisering eller må man bruke andre begreper for å gripe rasjonalet i *sattra*-ritualene? Jeg lar foreløpig spørsmålet ligge, men vil i kapittel fire blant annet argumentere for at det finnes konseptuelle koblinger mellom *sattra*enes potensielt uendelige (altså tusenårige) ritualisering og asketisme.

Sattra-ritualene har mange former og ulike lengder, ikke bare hovedformene på tolv dager, et år og tusen år, men også andre av tretten, fjorten og femten osv dagers varighet (se eks. PB XXIII.5.3. (14 dager), XXIII.9.16.(15 dager), XXIII.11.4.(17 dager), XXIII.29.7.(24 dager, ĀśŚS XXIII 2.13 (17 dager), XXIII 4.7. (27 dager), XXIII 4.13. (30 dager), XXIII 5.1. (31 dager), XXIII 6.5. (37 dager), XXIII 8.2. (49 dager) det hundredagige *Śatātirātra* (ŚB XI 5.5.1-13) hvor gudene ved hjelp av *sattraet* forviser mørket og årssattraene som varierer fra et år og oppover. Årssattraet Kuṇḍapāyinām ayana er interessant ved at det sies å inneholde alle offerritualer (ĀśŚS XII 4.24.) Mens *dvādaśāha* altså med visse variasjoner ses som *prakṛti* for alle *sattra*, nevnes som sagt også årssattraet *gavāmayana* som *prakṛti* for alle *sattra* i PB og i ĀśŚS gjøres det klart at den som ofrer med *gavāmayana* "(as if) perform all kinds of sacrifices." (ĀśŚS.XII.4.24.). Eggeling mener *gavāmayana* var den vanligste formen for *sattra* som ble utført (ŚB, Eggelings introduksjon XXVI.). I *brāhmaṇa*-litteraturen vies karakteristisk et eget kapittel til *gavāmayana* og ritualen utlegges i detalj på samme måte som *dvādaśāha*, mens de øvrige *vikṛti* behandles i et eget kapittel og på et langt mere korthodt vis. Som vist utførte imidlertid ikke prestene kun et *dvādaśāha* eller *gavāmayana*, men koblet ved korrespondanser disse ritualene til større tidsenheter og mytologiske offer. I en offersentrert religion som den vediske er det av betydning når utførelsen av et rituale sies å ekvivalere med utførelsen av alle offer og noe av *sattra*-ritualenes symbolske kraft skinner her igjennom. I rituellitteraturen finnes regler for hvordan ritualen bygges ut til lengre ritualekvenser (ĀśŚS, XI.1.). Strukturen i et *dvādaśāha* er tydelig gjenkjennbar, en *atirātra* på hver side av en *daśarātra*, og den forandres ikke grunnleggende. Det første nye rituelle elementet som nevnes er *mahāvratā*-dagen og den karnevaleske rituen, som Jamison betrakter som en nyttårsrite (Jamison 1991:96), er et særtrekk ved *sattra*-ritualene og ved *gavāmayana* spesielt; "As a rule, however, at any rate, the Mahāvratā was performed in connection, not with an ekāha or an ahīna, but with a sacrificial session (*sattra*) (...)" (ŚB, vol. I, Eggelings introduksjon XXV.) Den naturlige plassen for *mahāvratā*-dagen er som den nest siste dagen av et *sattra* og slik plasseres den også i *gavāmayana*. Den vanlige praksisen er å påbegynne *gavāmayana* om vinteren og frem til *Viśuvant* som er den midterste dagen går dagene etter en rekkefølge som etter *Viśuvant* reverseres slik at det blir symmetri mellom hvert halvår. Denne symmetrien er ikke kosmetisk, men har en funksjon i det vediske rituelle univers; på samme måte som med

vyūḍhadvādaśāha, har rekkefølgen av dager en betydning i forhold til hva som blir effektivt. Ulike dager er knyttet til ulike realiteter og mens det er slik at *chandoma*-dagene er knyttet til å oppnå kyr, betraktes *pr̥ṣṭha*ene som styrke og de er effektive for å komme til himmelen:

(...) In that the Pṛṣṭhas are in succession, they mount upon yonder world [amum lokam] with them. If they were not to descend to this world [3] the sacrificers would either go mad [madyeyur] or perish [mīyeraṅ]. In that the Pṛṣṭhas are reversed they descend to this world [imam lokam] with them; verily also they find support in this world, for sanity [anun-mādāye] . (...) (TS vii 3.10.2-3)

Med andre ord; den omvendte rekkefølgen av ritene i den andre halvdel av *gavāmayana* er nødvendig for en suksessrik gjennomføring av ritualet. TS advarer mot følgene skulle man ikke vende tilbake med reverserte dager; "yad imaṃ lokam na praty-avaroheyur ud vā madyeyur yajamānāḥ pra vā mīyeraṅ" (TS vii 3. 10. 2-3). Dette oversettes av Keith med at ofrerne ville "either go mad or perish". Oversettelsen av *mīyeraṅ* ser jeg som uproblematisk, mens derimot oversettelsen av *madyeyur* med "mad", ganske enkel galskap, er mer problematisk. *Madyeyur* er en optativ pluralis-form av verbalroten √*mad* (alternativt √*mand*) og har grunnbetydningene "(...)to rejoice, be glad, exult, delight or revel in (...) be drunk (...)" (M.M.Williams 1899:777). Betydningen "mad" i forstand av galskap i oversettelsen ressonnerer ikke med betydningen i ordboken, men det er påfallende at det engelske ordet for galskap "mad" er identisk med verbalroten. Kan oversetteren her ha gått i en analogiserende felle på grunn av den lydlige ordlikheten? Det være usagt, *madyeyur* bærer slik jeg ser det en noe mer positiv betydning enn det som fanges i ordet "mad", og muligens er det bare oversettelsens problem som her manifesterer seg; det kan tenkes at den sanskritiske betydningen ligger et sted mellom gal og glad, i forstand av satt utover sin normale mentale tilstand (altså gal), men på en mer positiv enn patologisk måte (eksempelvis dekket med ordene "rejoice", "revel in", og, mer ambivalent med hensyn til patologi, "be drunk"). *Sattrinene* som ikke vender tilbake kan da tenkes å forbli i en tilstand av hellig beruselse, ekstase, som riktignok er et av målene med ritualet, men som ikke gjør seg i denne verden. Det kan være dette er et eksempel på et av skillene mellom ekstase og psykose; nemlig den frivillige og kontrollerte inn- og utgang av tilstanden. *Sattrinene* må finne tilbake til denne verden for *anun-mādāye* ("not being mad, soberness". M.M. Williams 1899:34) og kun her, i en negativ forstand, dukker betydningen "galskap" opp. Uten å bruke mer plass på denne detaljen, vil jeg slå fast at den tilstanden *sattrinene* gjennom *sattraet* i TS aktualiserer er en ekstase, en himmelsk tilstand, som er ønsket, men som tilhører en annen virkelighetsorden enn denne verden og viser den samme bevegelsen som beskrevet av Hubert og Mauss som

karakteristisk i vediske offer (Hubert og Mauss 1898:48). *Gavāmayana* avsluttes så med en *mahāvratā*-dag før *udayaṇīya*.

Et grunnleggende skille mellom de ulike versjonene (*vikṛti*) av *sattra*-ritualene er mellom de immobile og de mobile seremoniene. De aller fleste *vikṛti* som nevnes i *brāhmaṇa*-tekstene er immobile, dette gjelder både *dvādaśāha* og *gavāmayana* såvel som *sarpasattra*, *tapas̥cit*, *satātirātra*, Prajāpatis tusenårs-*sattra* og *viśvasṛj-sattra*. Av de mest spesielle *vikṛti* av *sattra*-ritualene er de mobile seremoniene langs elvene i nord-India, *yātsattraene*. Det finnes flere typer, men vanligst er *sarasvatī-sattra* og *dṛṣadvatī-sattra*. ĀśśS forklarer hvordan ofrerne skal bevege seg daglig og hvordan dette praktisk lar seg gjøre, blant annet ved at man setter hjul på de ulike hyttene som brukes i ritualet og kaster en kile som mål på hvor langt man skal bevege seg hver dag i ritualet (ĀśśS XII.6). *Yātsattraene* er interessante former, men skiller seg såvidt fra de immobile *sattra*s at jeg lar dem forsvinne ut av oppgaven her med håp om at andre vil plukke opp tråden. De *sattra*-ritualene som informerer denne oppgaven er i hovedsak de jeg allerede har nevnt, eksempelvis Prajāpatis tusenårssattra (PB XXV. 17.1-2) og *dvādaśāha*, men også *tapas̥cit* og *viśvasṛj-sattra* er viktige for forståelsen av denne typen ritualer, både ved at de viser hvordan prototypiske ritualer kobles til de menneskelig gjennomførbare og ved at de gjennom diskursen de presenteres i avslører vesentlige trekk ved *sattra*-ritualenes rolle i den vediske religionen. Mens *dvādaśāha*, *gavāmayana*, og også *tapas̥cit* har vært menneskelig gjennomførbare, tilhører de andre gudenes virkelighet og er for menneskene forbilledlige, men uopnåelige idealtyper.

Gudenes *sattra*s

Tanken på rundt regnet 300 generasjoner *sattriner*³ som holder et uavbrutt rituale, som for eksempel Prajāpatis tusenårs-*sattra* eller *viśvasṛj-sattra*, har en naturlig storslagenhet over seg, men det er også naturlig å tenke seg at dette ikke har vært annet enn teoretiske formuleringer av et ideal, en måte å utforske muligheten for å skape en bro til gudenes paradigmatiske *sattra*-ritualer, så gudelig arrogant utført utenfor de menneskelige betingelser som for eksempel levealder og evne til perfekte handlinger som ritualet er avhengig av. Smith skriver i forbindelse med den rituelle himmelferden:

The fundamental differences between gods and men, however, make it difficult indeed for the latter to replicate the techniques of the former. (...) Although in the consecration rites the human sacrificer is said to acquire a godlike status within the ritual, the fact that the Brahmanas call the apotheosis a "difficult

³ "Om mennesker brukes generasjon (..) om menneskealder, dvs ca. 1/3 århundre (den yngre generasjonen, mellomgenerasjonen, den eldre generasjon)." Aschehoug og Gyldendals Store norske leksikon, bd. 5:87

ascension" implies that the authors had some doubts that man could ever entirely shed his humanity in this life and truly assume the ontological dimensions of his divine prototype. (Smith 1998 (1989):107)

Jeg tenker at dette kanskje er nettopp en av funksjonene med *mahāsattra*enes overveldende lengde; det skaper en bevissthet om det totale offeret, som større enn menneskene, og det som er større enn menneskene, som har en lenger utstrekning i tid enn oss, har alltid vært gjenstand for respekt. De gudelige ritualene tjente en viktig funksjon i den menneskelige rituelle praksis. At Prajāpati skapte verden med et tusen år langt *sattra* beskrives i mange tekster; "1. An over-night-rite; a thousand nine-versed years (and) an over-night-rite. (This is) the thousand-years sacrificial session of Prajāpati. 2. Trough this rite Prajāpati came into (the state of) setting in motion the whole (universe)." (PB XXV. 17.1-2) Han skaper imidlertid også med de kortere *sattra* og i AB finner vi denne opphavsmytten for *dvādaśāha*:

prajāpatirakāmayata prajāyeya bhūyānt syām iti sa tapo `tapyata sa tapastaptvemaṃ dvādaśāham apasyad ātmana eva āṅgebhyaś ca prānebhyaś ca dvādaśadhā niramimanta ta māharattenāyajata tato vai so `bhivadātmanā pra prajayā paśubhirjāyata bhavatyātmanā pra prajayā paśubhirjāyate ya evaṃ veda (...)| (AB IV. 4.1 (23))

Prajāpati felt desire "May I be propagated, may I become greater". He practised fervour; he, having practised fervour, saw the twelve-day (rite) in the limbs and the breaths of his self; he meted it out from the limbs and the breaths of his self twelvefold; he grasped it and sacrificed with it. Then, indeed, he prospered himself, he was propagated with offspring and cattle. He prospers himself, he is propagated with offspring and cattle who knows thus. (...) (AB IV.iv.23)

Her oppstår *dvādaśāha*-riten som et direkte resultat av Prajāpatis ønske om avkom (*prajā*) og styrke (*bhūya*, egentlig "becomming", men med betydningen "becomming in a greater degree", M.Williams:763); han praktiserer *tapas*, ("warmth, heat, (...) religious austerity, bodily mortification, penance, severe meditation, special observance (...) (M.Williams:437), og ser altså *dvādaśāha* i sin egen kropp og det er *gjennom dvādaśāha* at hans ønske om å bli flere blir virkelig. Prajāpati skaper med offeret og på lik måte kan menneskene oppnå buskap og avkom. Gudene holder seg heller ikke borte fra de kortere *sattra*-ritualene; hele tiden blir myter gjengitt om hvordan *sattra* av ulike lengder ble innstiftet av gudene, og i forhold til den første femtendagers-*sattraet* i PB utfører de det fortsatt:

2. By means of these days (by means of this fifteen-day-rite) the Gods reached the state of Gods. They who undertake this rite reach the state of a God.

3. This is the sacrificial session of the Gods. Even now the Gods perform (it as) a *sattra*. (PB XXIII 6.2-3)

Det gjennom et *sattra* at gudene får sin gudelige status, og det kan synes som denne statusen må vedlikeholdes gjennom å fortsatt utføre *sattra*-ritualer. Også menneskene kan her oppnå gudestatus, men ikke om de forstyrrer gudene:

5. Therefore, men do not (ordinarily) press (and sacrifice) the soma at that time (når månen er i ne), for it is the time when the Gods press the soma. In a visible way, they by these (days, i.e., by this rite) mount unto the deities.

6. But there is a danger of being repelled (by the Gods); (therefore) they should consecrate themselves (i.e. undergo the ceremony of diksa) during the other half of the moon; for not to be repelled. (PB XXIII 6.5-6)

Gudenes *sattra* er her ikke bare paradigmatisk, men også en fortsatt praksis og man kan ane et konkurranseforhold mellom guder og mennesker i et univers der begge grupper er underlagt offeret og dets interesseløse effektivitet. Gudene eksisterer innenfor den samme rituelle rammen som menneskene; mens menneskene ofrer, får gudene sin næring gjennom offeret og samtidig er det ofte gudene som har utført det første offeret, den paradigmatiske formen for menneskene å følge slik som tidligere vist med Prajāpati og *dvādaśāha* eller 100-dager-riten der gudene får ritene av Prajāpati for å oppnå udødelighet: "The Gods were afraid of death; they resorted to Prajāpati: he gave them, through this (rite) of a hundred days, the immortality (..)" (PB XXIV.19.2). Når gudene ofret for å oppnå udødelighet, og lykkes, er det en naturlig tanke å utføre de samme handlingene for å oppnå det samme godet, men utfallet viser at det er en forskjell mellom guder og mennesker. Mens udødelighet for gudene innebærer evig eksistens, betyr det oftest for menneskene i *brāhmaṇa*-litteraturen å oppnå å leve et fullt liv, altså hundre år. Ideen om udødelighet ligger til bunn i begge tilfeller, den bare arter seg forskjellig for kosmos' ulike værelser. Slik fortsetter PB beskrivelsen av 100 dagers *sattraet*: "This, forsooth, is man's immortality, that he reaches the normal term of life, that he becomes wealthier. They who undertake this (rite) reach the normal term of life (and) become wealthier." (PB.XXIV 19.2). Dette er et tema som går igjen også i TS hvor det fortelles at gudene var som mennesker i begynnelsen, til de så dette 24-dagers *sattra* og gjennom det ble kvitt ulykke, død og kom til gudenes verden og "Those who knowing thus perform the twenty-four night (rite) strike off the misfortune, the evil, and win prosperity, for the conclave of the gods is in the case of man prosperity." (TS vii 4.2.). . Jeg har tidligere nevnt hvordan PB forklarer udødelighet for et menneske som ikke å leve evig, men å leve et fullt menneskeliv på hundre år. I samme tankegang fortelles det i TS i forbindelse med 24-dagers *sattraet* holdt av gudene før de ble guder:

yathā vai manuṣyā evaṃ deva agra āsan, te `kāmayantaḥ `vartim pāpmanam mṛityum apa-hatya daivīm saṃ-sadaṃ gachame `ti ; ta etaṃ caturviṃśati-rātram apaśyan, tam a `haran, tenā `yajanta, tato vai te `vartim pāpmanam mṛityum apa-hatya daivaṃ saṃ-sadam agachan; ya evaṃ vidvaṃsaś caturviṃśati-rātram asate `vartim eva pāpmanam apa-hatya śriyaṃ gachanti, *śrir hi manuṣyasya* || (TS vii.4.2.1, min utheving)

As are men, so were the gods in the beginning. They desired; "Let us strike off misfortune, the evil of death, and reach the conclave of the gods". They saw this twenty-four night (rite); they grasped it, and sacrificed with it. Then they struck off the misfortune, the evil of death, and reached the conclave of the gods. Those who knowing thus perform the twenty-four night (rite) strike off the misfortune, the evil and win prosperity, *for the conclave of of the gods is in the case of man prosperity[śri]*. (TS. vii.4.2.1, min utheving og note)

Også andre steder i TS påpekes denne forskjellen mellom gudelige og menneskelige mål (se eks. TS vii.4.4). Det er også påfallende at menneskene ikke blir kvitt døden, men ulykke og ondskap; ritualene skal her effektivere det beste mennesket kan håpe på her i livet, et liv fritt for ubehag, men døden kan den rituelle aktiviteten ikke gjøre noe med.

Det 100 dager lange Śatātīrātra hjalp gudene å forvise mørket (ŚB XI.5.5.4) og her skinner *sattras* paradigmatisk og mytologiske posisjon i det vediske rituelle hierarki gjennom; en rite som regnes som så grunnleggende at den har hjulpet gudene å forvise mørket kan ikke avskrives som uviktig, og igjen, dette gjelder også om riten selv ikke ble hyppig utført; tekstene har likefullt bevart forestillingen om et *sattra* der gudene forviser mørket:

devānvā ūrdhvānsvargam lokam yathaḥ | asurāstamasāntaradadhuste hocarna vā asyānyena
sattrādayaghāto `sti hanta sattramāsāmahā iti | (ŚB XI 5.5.1)

Now, when the gods where passing upwards to the world of heaven, the Asuras enveloped them in darkness. They spake, "Verily, by nothing else save a sacrificial session is there any way of dispelling this (darkness): well, then, let us perform a sacrificial session!". (ŚB XI.5.5.1)

Gudene sier her likefram at "by nothing else" (*na vā asyānyena*) enn et *sattra* kan mørket forvises, det er ikke noe annet å gjøre enn å sette igang med et *sattra*. Imidlertid klarer ikke gudene ved hjelp av hverken hundre *agniṣṭomas* eller hundre *ukhtyas* å forvise mørket totalt og må be Prajāpati om råd. Han ber dem holde et *sattra* med hundre *atirātras* for å forvise mørket. Prajāpati legger til at med hundre *atirātras* vil de ikke bare forvise *asuraene* og mørket, men også all ondskap. *Sattra*-ritualenes symbolske betydning i vedisk religion blir her antydnet; de ikke bare opprettholder verdensordenen, men var et element også i skapelsen av et kosmos.

Sattra-ritualene fremstår altså i både sekundærlitteratur og primærkilder som en type annerledes vediske ritualer. De er lange, de fører til et utall ulike mål hvor det fremste er skapelsen av verden og de holdes utelukkende av grupper av brahminer selv eller av gudene i begynnelsen. *Dvādaśāha* regnes som *prakṛti* for *sattra*-ritualene i forstand av å vise den grunnleggende rituelle strukturen, altså rent konkret de ulike dages rekkefølge og innhold, mens forestillingen om at *dvādaśāha* er et substitutt for *viśvasṭi-sattra* viser den mytologiske tenkningen omkring *sattra*-ritualene og det ontologiske univers ritualene finner sin form og

mening i. I fortsettelsen av denne oppgaven er det særlig den siste typen klassifisering som er viktig fordi det er i mytologi og ideologi at *sattraenes* funksjon i vedisk religion og forestilling viser seg ved at de lengste *sattra*-ritualene er knyttet til skapelse av verden, til forvisningen av mørket og kaoskreftene og generelt til tilblivelsen av et kosmos, tydelig uttrykt med navnet på et av tusenårssattraene, *Viśvasṛj-sattra*, *sattraet* som skaper (*sṛj*) altet (*viśva*). Menneskenes *sattra* utføres på den mytologiske bakgrunn av gudelige *sattra* som ultimat sett har som formål å skape verden. Dette peker på at *sattras* har vært et rituale med en særskilt status i den vediske forestillingsverden og dette er tema for det neste kapitlet hvor jeg vil undersøke *sattra*-ritualenes paradigmatisk og symbolske rolle nærmere.

Kapittel 3

***Sattra-ritualene*; rituelt statussymbol og litterær trope**

Så langt i denne oppgaven har jeg fokusert på vesentlige trekk ved *sattra*-ritualene som skiller dem fra vanlige *yajña*. I dette kapittelet vil jeg med støtte i tekstene argumentere for at *sattra*ene av vedikere selv har blitt betraktet med en særskilt *grandeur*, som et bilde på den ultimate virkelighet og det totale, verdenskonstituerende første offeret, som et bilde som har blitt brukt for å kaste glans over andre offer ved at de lignes med *sattra*-ritualene og som en litterær trope i den episke litteraturen. Det er ikke uvanlig at de store *śrauta*-offer blir framstilt som å være offeret som overgår alle andre offer (Smith og Doniger 1989: 206), det kan snarere sees som en del av diskursen rundt de vediske offer at de betraktes som overlegne alle andre, på samme vis som de hinduistiske guder alle blir tilbedt som den høyeste uten at dette blir til forkleinelse for andre guder. Som Smith så ofte påpeker, hviler denne diskursen på en sentral ontologisk konseptualisering i vedisk tanke; substitusjon av en utilgjengelig prototype for en ontologisk klasse med en tilgjengelig erstatning. (se eks Smith og Doniger 1989:197). Det er i denne forbindelse *sattra*ene sin rolle som en type paradigmatisk ritualer virkelig kommer til sin rett; mens *rājasūya* og *aśvamedha* var store demonstrasjoner av makt og dermed nærmest hadde som sitt *raison d'être* å presenteres som å romme alle offer, er tusenårs*sattra*ene prototype (*pramā*) for alle *sattra*-ritualene, og, i kraft av sin uoppnåelige lengde, i alle fall symbolsk, for alle andre offer. I forlengelsen av denne funksjonen av å være en, kunne man si, rituell trope, blir *sattra*ene i den episke litteraturen også til en litterær trope for det ultimate virkelighetsnivå. Dette kan sees som et uttrykk for brahminenes ønske om ideologisk makt; *sattra*-ritualene var deres egne ritualer, utført utenfor offersponsorens innflytelse, men maktperspektiver er, om enn nødvendige og nyttige, i utgangspunktet begrensende og *sattra*ene illustrerer viktige sider ved vedisk religion og tankegang utover å vise til hvem som hadde den ontologiske definisjonsmakten i samfunnet. Det er ikke nok å påpeke hvem som har laget en ontologi og skapt seg en samfunns plassering på toppen av samfunnet gjennom denne; det er også nødvendig å ta denne på alvor som et meningsystem og i denne forstand er jeg enig med Gavin Flood når han i forbindelse med asketisme, hevder at "Religious truth, in the view of this writer, must be understood in tradition-specific ways (...)" (Flood, 2004, preface xi) og videre;

"(...) ascetic goals are not simply ideologies or justifications of power; they are the future orientations and narrative identities of people; their desire to break through the constraints of time and body, and their desire to achieve a goal, such as human perfection, in this or some other world. (Flood 2004:100)

Sattra-ritualene konseptualiserer en forestilling om et ideelt, paradigmatisk offer og det er denne forestillingen som har gitt mening til ritualer og fortellinger i den vediske og senere hinduistiske litteraturen, og som har vært med på å forme menneskers tanker om virkeligheten.

Sammenligning og ideal

Sattra-ritualene er som de foregående kapitler viser en type lange ritualer som i liten grad er beskrevet eller problematisert i sekundærlitteraturen. Dette virker forbausende av mange grunner. Ulike *sattra* er rikt beskrevet i *brāhmaṇa*-litteraturen, men også i *āraṇyaka*ene finnes beskrivelser av sentrale, artsdistinkte riter i *sattra*-ritualene som *mahāvratā*-dagen (ŚĀ, Keiths introduksjon:i), noe som er særlig interessant med tanke på at *āraṇyaka*-tekstene tradisjonelt blir betraktet som å inneholde de mer esoteriske delene av Veda (Gonda 1975:424). Usha Grover mener *āraṇyaka*ene ble formet i en periode da de vediske ritualene mistet popularitet og ser anvendelsen av symboler (*pratīkas*) som en måte å gi ritualene en dypere mening tilpasset de nye religiøse strømningene utav hvilke den upanişadiske litteraturen vokste. (Grover 1987:207). Upanişadene inneholder imidlertid lite om *sattras*; ritualene har på dette tidspunktet blitt interiorisert og ritualkunnskapen i en forstand overflødiggjort, men i den ritualistiske *mīmāṃsā*-skolen har man bevart kunnskapen om ritualen. *Sattra*-ritualer er en sentral trope i den Mahābhārata og Selukars *sattra* i 1980- og 1990-tallets India viser at *sattra*ene har beholdt mye av sin symbolske kraft. (Lubin 2001 (1998): 383) At *sattra*-ritualene dermed har blitt tatt så lite i betraktning kunne dermed kanskje skyldes at disse virker som arkaiske anomalier, ritualiseringens *enfant terrible*, langt mindre interessante enn upanişadenes spirituelle novellitet. Herman Tull viser hvordan hele *brāhmaṇa*-litteraturen, på grunn av sin vekt på ritualer, ble sett ned på av den tidlige indologien, helt i tråd med den sekulære trenden i datidens forskning; "Their [de tidlige indologers] assertion that the Upanişads represented a renaissance of the high spiritual achievements of the R̥gveda meant that the intervening Brāhmaṇic period represented a dark age." (Tull 1989:19) Å kritisere Max Müller for å ligne *brāhmaṇa*-litteraturen med "the twaddling of mad-men and raving lunatics" er heldigvis ikke lenger en nødvendighet, men en del av den religionsvitenskapelige trening. Samtidig finnes også samtidige eksempler på ikke altfor godt skjult verdivurdering og fordømming av vediske ritualer. Det er mulig arven fra de

tidlige indologer fortsatt påvirker synet på de vediske ritualer. Fritz Staal har i et omfattende verk argumentert for at vediske ritualer, faktisk ritualer generelt, er bygget på en syntaks som er uforanderlig og at ritualer derfor, fyndig formulert, er "rules without meaning" (Staal 1993). Staal mener dermed å ha kommet til en forklaring av hva ritualer egentlig er. Jeg finner det på sin plass med B.K.Smith å spørre; "Whose ritual-and theory of ritual- is really meaningless to whom?" (Smith 1998(1989): 46) Smith ser annerledes på de vediske ritualene;

The Brahmin ritualists themselves certainly did not understand the sacrifice to be meaningless activity done for its own sake or as a ritualized realm of unreality. Rather, the ritual was the workshop in which all reality was forged (...) The origins of true cosmos are found not in this primary generative act [skapergudens skapelse] but rather in a secondary operation-a ritual act that lends structure and order to a chaotic creation. (Smith 1998 (1989): 50)

Samtidig er uenigheten mellom Smith og Staal på et grunnleggende nivå som på en måte korresponderer med den iboende spenningen i humanvitenskapene mellom forklaring og forståelse. Staal er eksponent for et positivistisk vitenskapssyn; han vil forklare hvorfor mennesker deltar i ritualer og kritiserer tidligere forskere med ritualer som felt for ikke å forsøke dette. (Staal 1993: 1) Det Staal ikke tar hensyn til er disse forskerne, som ikke er navngitte, men generalisert fremstilt som å drive med "self-proclaimed non-scientific methods (...) such as phenomenology and hermeneutics" (Staal 1993:1), kanskje betrakter forklaringer av religion som like avhengige av forståelse og forforståelse som forståelsen er av en underliggende forklaringsmodell. I mitt syn kan ikke disse skilles, og en hvilken som helst forklaring vil være avhengig av hvilket materiale man benytter seg av og hvilken forståelse man kommer til materialet med. Dette er en posisjon som står i fare for å bli uendelig relativiserende, men poenget er at forklaringer kan ytres i fra så mange vinkler, noe faghistorien viser; man kan forklare religion sosiologisk, antropologisk, psykologisk, biologisk og, ikke minst, teologisk. Forklaringene sier mye om *forklarerens* utgangspunkt og gir en innsikt i religion og ritualer *generelt*, men det er en betinget innsikt og dersom dette gjøres til en eksplisitt bakgrunn for de resultater som framkommer, er det slik jeg ser det også uproblematisk. Staals forklaring av ritualer som regler uten mening sier dermed mye om Staals holdning til vediske ritualer, som er hans materiale, men kanskje også noe om ritualene og dets utøvere. Smith belyser et aspekt ved ritualers effektivitet i forhold til de inverterte ritualene og rituell sabotasje; meningsløshet ikke i forstand av å mangle mening for deltagerne, men meningsløse i en rasjonell forstand av å overhodet ikke ha noen effekt for noen av deltagerne. Sabotasjen av ritualer er ifølge Smith delvis på grunn av *kśatriyaenes* overlegne makt noe som foregår skjult og han ser dermed ingen måter vi, som moderne

vitenskapsmenn og kvinner, kan betrakte ritualene som effektive i det hele tatt, noe han mener får konsekvenser for den generelle ritualteorien og for vår erkjennelse av at vi og de andre deler forskjellige forutsetninger for forståelse; det er forskjell på å si at brahminene trodde på sine ritualer og å si at de faktisk virker.

Despite, and indeed contra, the claims of the believers, it may very well be that we need to consider these exempla taken from the Vedic corpus as evidence that there are at least some rituals we confront in the history of religions *that do not "work" at all*. Although the Vedic ritual certainly should not be regarded as meaningless, as Staal has suggested, it may be necessary to regard at least part of it as wholly inefficacious. (Smith 1996:306)

Det sentrale spørsmålet for hvorvidt Smith har rett i dette, er i hvilken grad det har hatt en effekt for *brahminene* å, om enn skjult, påføre *yajamāna* skade. Kan det ikke tenkes at det i alle fall har hatt den effekt å bekrefte prestenes selvbilde som overlegne og mektigere enn sine oppdragsgivere? Det er kanskje også mulig å spekulere i hvorvidt de inverterte ritualene har hatt en ironisk tvist, om man nå antar at baktaling ("vår *yajamāna* har en så dårlig moral at han ikke fortjener et vellykket ritual") og skjult latterliggjøring ("vår *yajamāna* tror han skal bli rik, men fordi han ikke forstår hva vi gjør, sørger vi for at han mister alt istedet") ikke er et moderne, vestlig fenomen, men kan ha gjort seg gjeldende i en religiøs setting i India for 2500 år siden. Jeg tror det er fullt mulig. Uansett hvordan man betrakter det tekstlige materialet, mener Smith, kan de vediske ritualer altså ikke betraktes som meningsløse. Dette er en posisjon jeg tilslutter meg i denne oppgaven. Det filologiske arbeidet med tekster vil påvirkes av hvilken holdning man har til de hvis tekster man studerer, og som Cavallin påpeker; "That is, the point argued here is not whether certain ontological discourses of the ritual practitioners are well founded, but merely that such reflections may be of importance for the concrete practice of sacrifice." (Cavallin, 2002:60) Dermed har også diskursen betydning for forståelsen av de ulike rituelle praksiser og er av primær interesse for studiet av disse. Samtidig kan det hende Staal, som Gavin Flood hevder, har rett; det ligger en syntaktisk struktur under ritualer, men det ligger alltid semantiske og narrative strukturer over og disse er i stadig endring og av relevans for den menneskelige forståelse av ritualer; hvorfor utføres de, med hvilke hensikter og tanker om den større kosmologiske sammenhengen. Mennesket skaper ikke mening i tilværelsen gjennom matematisk reduserbare regler, men gjennom narrativer og diskurser, gjennom handling som er koblet til den totale menneskelige livsopplevelse. Dette har betydning for denne oppgavens syn på *sattra*-ritualene; dersom disse ritualene ble tatt for å være ikke annet en nok en variant av de generelle syntaktiske ritualregler og all mytologi og ritualideologi dermed ikke annet enn i det timelige skiftende

staffasje på et universelt fundament som er uten mening, ville spørsmålene om *sattraene* for en stor del allerede være besvart. Det anser jeg dem ikke for å være, og uten å ta hensyn til hvorvidt Staals rituelle syntaks er en adekvat formulering av *visse* trekk ved vediske ritualer, velger jeg å vektlegge nettopp "staffasjen"; ideologien og mytologien rundt *sattra*-ritualene og den eventuelle forandring tiden har medført for disse ikke ubetydelige størrelsene. Istedetfor å betrakte ritualer som meningsløse, vil jeg påstå at ritualer er potente med mening i forhold til alle menneskelig oppfattede eller konstruerte sfærer; de verdslige som de himmelske, de sosiale som de gudelige, både her i livet og etter døden.

Sattra-ritualene i brāhmaṇa-litteraturen

Vedisk religion var en offerreligion hvor offerritualet var den sentrale handling i religionsutøvelsen. Min påstand er at *sattra*-ritualene var en særlig betydningsfull type ritualer og at det uttrykkes i *brāhmaṇa*-ideologien ved at *sattraene* fremstilles som paradigmatisk verdenskonstituerende former for ritualer, som et ideal og sammenligningsgrunnlag for andre sentrale ritualer. Siden den vediske litteraturen er hovedkilden til de vediske ritualer, kan et blikk på noen *brāhmaṇa*-teksters fremstilling av andre store prestisjeoffer og en sammenligning av plassen egnet dem i forhold til *sattra*-ritualene være opplysende. Jeg har tatt for meg et utvalg *brāhmaṇa*-tekster i oversettelse, henholdsvis Pañcaviṃśa Brāhmaṇa (1931) og Āpastambha Śrauta Sūtra (1928) i Calands oversettelse, Āśvalāyana Śrauta Sūtra oversatt av Ranade (1986) og Śatapatha Brāhmaṇa i Eggelings oversettelse og som en innfallsvinkel til *sattras* som et viktig *śrauta*-offer, talt sidene som omhandler det og sammenlignet med andre prestisjeoffer. Nå ville det være naturlig at *sarvamedha* (allofferet), hvor ofrerer ga bort alt han eide (Smith og Doniger 1989:190) også bar betydningen om totaliteten, men *sarvamedha* er viet lite oppmerksomhet i tekstene og tanken blir da om hvilken totalitet det er snakk om, hvilken totalitet som er viktig. Skjønt *sattra*-ritualene som alle de vediske ritualene har materiell vinning som en effekt, er korrespondansenes funksjon også å skape en kobling til det hellige, en måte å effektivere den totale tilstand, med spennet mellom det værendes respektive germinale og fullt manifesterte tilstand som målestokk i *viśvasṛj-sattra*. Gjennom dette *sattraet* skjer den kosmologisk meningsfulle aktivitet at verden blir til. Det finnes flere prestisjetunge *śrauta*-ritualer i den vediske litteraturen; både *āśvamedha* og *rājasūya* er dyre, tidkrevende ritualer knyttet til kongemakten. *Brāhmaṇa*-tekstene inneholder lange beskrivelser om disse ritualene og om det ikke alltid er et likeforhold mellom mengde tekst og grad av interesse slik jeg hittil freidig har underforstått,

er det ikke urimelig å anta at det som beskrives utførlig har hatt en større betydning for ritualistene enn det som i mindre grad er beskrevet. Videre er det logisk å anta at de tekstene som har blitt bevart har hatt et innhold de vediske teologene har funnet verdifullt, uten at det dermed er sagt at det som ikke har overlevd historien er mindre viktig; det kunne kanskje til og med sies å være mer viktig, fordi det tapte utgjør en av ufullstendighetene i vår kunnskap. Om man da sammenholder sideantallet i et utvalg oversettelser av *brāhmaṇa*- og *sūtra*-tekster, viser det seg at i på en nær alle tekstene omhandler flere sider *sattra*-ritualene enn både *āśvamedha* og *rājasūya*. PB inneholder i sine femogtyve kapitler 289 sider om *sattra*, 10 sider om *rājasūya* og ingen informasjon om *āśvamedha* eller *sarvamedha*. ĀpŚS har 64 sider tekst om *sattra*, 42 sider om *āśvamedha*, 39 sider om *rājasūya* og en side om *sarvamedha*, mens for ĀśŚSs del handler 95 sider om *sattra*, fire om *rājasūya* og ellers er ikke de andre prestisjeofferne presentert. I mitt sammenligningsgrunnlag skiller ŚB seg ut ved å inneholde mer tekst om *pravargya*-riten, 150 sider, enn om *sattra*-ritualene (94 sider). Her vies også *āśvamedha* mer tekst enn *sattra*ene, hele 128 sider handler om det store hesteofferet, og igjen er det kun en kort beskrivelse av *sarvamedha* (en side), men *pravargya*-ritens opphavsmyte foregår i et *sattra* holdt av gudene på Kurukṣetra, og viser *sattra*-ritualenes sentrale posisjon. I tekstgrunnlaget er altså *sattra*ene blant de mest beskrevne prestisjeofferne, og dermed sentrale ritualer for de gruppene tekstene tilhørte. *Sattra* ble, som andre prestisjeoffer, sett på som å konseptualisere helhet, totalitet, slik sitatet fra ŚB viser;

sahasregrahītavyaḥ | sarvaṃ vai sahasraṃ sarvaṃ eṣa sarvavedase grahītavya sarvaṃ vai sarvavedasaṃ sarvaṃ eṣa viśvajiti sarvapr̥ṣṭhe grahītavya sarvaṃ vai viśvajitsarvapr̥ṣṭhaḥ sarvaṃ eṣa vājapeye rājasūye grahītavyaḥ sarvaṃ hi tatsattra grahītavya *sarvaṃ vai sattraṃ* sarvaṃ eṣa etāni grahaṇāni | (ŚB IV 6.1.15, min kursivering)

It should be drawn at a (sacrifice) with a thousand (cows as the priests' fee); for a thousand is everything , and this (graha) is everything. (...) It should be drawn at a Vājapeya and a Rajasuya, for that is everything. It should be drawn at a sattra (sacrificial session), *for the sattra means everything*, and this cup means everything. (...) (SB IV.6.1.15, min kursivering)

I denne sammenheng bør også gjentas at *sattra*-ritualene til forskjell fra de andre prestisjeofferne, som altså er knyttet til kongemaktet, er et rent prestelig rituale, utført for, av og med brahminene selv. *Sattra*ene kan ikke forklares med at de ble utført for å gi prestene midler til å overleve; det må ha vært kostbart å utføre et *sattra*, men må sees i andre sammenhenger. Smith er inne på at spesialiseringen av ritualvitenskapen er en sosial posisjonering av *brahminene* overfor *ksatriyaenes* overlegne voldsomakt;

It is, I hypothesize, at least partially because of the perceived and real disadvantages Brahmins faced in staking their claims to superiority in a social and political world ruled by Kśatriyas that they developed an alternative sphere, with alternative "weapons", from which they could better compete-a world, in fact, where they held all the cards. (Smith 1996:302)

Dette virker som en plausibel delforklaring. Samtidig viser Smith i den interessante artikkelen *Ritual Perfection and Ritual Sabotage* hvordan *brahminene* ved hjelp av de inverterte ritualene der ritualet vendes mot *yajamāna* og istedet for å gi ham offerfrukter, berøver ham det han har at brahminene trodde på det de gjorde; de utførte handlinger de mente hadde den ønskede effekt. Dette, hevder Smith, kan også sees på som en maktutøvelse overfor herskerklassen. Selv om inverteringen, og dermed utøvelsen av prestelig makt, ble gjort uten *yajamānaens* viten, var det det inverterte offerets effektivitet som sørget for prestenes makt, og Smith bruker dette som et argument for at brahminprestene selv trodde på at offeret hadde effektivitet.

What kind of sacrificer do these texts assume when they so cavalierly provide the surreptitious ritual means for impoverishing, impairing or eliminating him? The answer is that the sacrificer is normally assumed to be a Kśatriya, a king or ruler of some means. (Smith 1996:297)

Dermed blir det forståelig at brahminene beholdt sine beste ritualer for seg selv. *Sattraenes* overlegne lengde er indikativ for deres betydning og vekt. Offeret består ikke i kun den rituelle handlingen, men også ens egen tid går med til offerets varighet. I tilfellet med *dvādaśāha* er kanskje ikke dette offeret påfallende, men når vi kommer til års-*sattraene* er det tydelig at viktigheten av disse offerne har oppveid tiden det tok å gjennomføre det. Et problem som gjorde seg gjeldene var spørsmålet om hvordan eller hvorvidt de sedvanlige offerpliktene skulle overholdes i perioden *sattrinene* var initiert (*dīkṣitā*). I noen tekster fastholdes det at *sattrinen* som *dīkṣitā* ikke er forpliktet av sine vanlige plikter, mens ŚB viser hvordan disse, eksempelvis *darśapūrnamasau* og *agnihotra* er inkorporert i handlingene i *sattraet* og dermed fortsetter upåvirket. Rituell substitusjon av et offer med et annet er et viktig trekk ved vedisk offerpraksis. Smith kobler denne substitusjonen til den vediske ontologi hvor tanken om paradigmatisk former som er utilgjengelige for menneskene ifølge ham er sentral:

Vedic ritualism in its entirety, like sacrifice as a category within religion, is based on substitution. The theology, metaphysics, and ontology created by the vedic ritualists presume the inaccessibility of transcendent prototypes and the necessity, therefore, of ritual action using counterparts or "symbols" for the "real thing". Indeed, the sacrifice as a whole is a counterpart of the transcendent Cosmic One, Prajāpati or Puruṣa, who has created the ritual as a pratimā of himself. (Smith 1998(1989):176)

Konkret i forhold til *sattras* viser dette seg i forhold til hvordan det tusen år lange *viśvasj-sattra* erstattes av menneskelig gjennomførbare former. Verden ble skapt gjennom den tusenårige riten til *viśvasj*-ene:

The *viśvasjs* were the first to perform a sacrificial session, as they sacrificed during a thousand years the (soma) that was pressed out. Therefrom was born the Guard of the universe, the Golden Bird, whose name was Brahman. (PB.XXV.18.5.)

Viśvasj betyr i sin maskuline form skaperen av universet (M.M.Williams 1899:994), og det er allskaperen, i form av en gruppe værelser som kalles *viśvasj*, som blir mytologisk forbilde for utøveren av alle *sattras* som via korrespondanser kobles til *viśvasj*-riten/myten. Her er det tidsenhet og myte som begge skaper bildet av det totale, tusen er eksempelvis en størrelse som i ofte i vedisk kontekst er et bilde på det totale; (...)for a thousand is everything (...) (ŚB IV.6.1.15). Her problematiseres tusenårsriten noe mer enn i PB;

The gods then [etter å ha funnet offerets *ayatayama*, eller evige element] spake, "Find ye out that sacrificial performance which shall be a substitute for one of a thousand years; for what man is equal thereto that he could get through with (a performance of) a thousand years? (ŚB XII 3.3.5)

ŚB lister deretter opp hvilke riter som er substitutter (*pratimā*) for andre, lengre riter, *dvādaśāha* sies eksempelvis å være substitutt for årssattra, og ender opp med å beskrive det tre år lange *tapaścī* som substitutt for tusenårs-*sattraet*: "They saw the *Tapaścī* to be an accelerated Soma-fiest in lieu of the thousand years`performance, for there are those (same) *Stomas*, those *Prṣṭhas*, and those metres. (ŚB XII 3.3.10) Tusenårsattraets substitutt eller *pratimā* kan altså også ertattes av andre, kortere riter, men det skinner gjennom at det er en hierarkisk forskjell mellom substituttene; *tapaścī* er det beste substituttet for tusenårsattraet som igjen har sine *pratimās*. I den forstand er ikke *dvādaśāha* substitutt for tusenårsattraet, men for årssattraet som igjen er *pratimā* for *tapaścī* osv. Dette gir støtte til Smiths tese om at det er hierarkiske differensieringer i den vediske korrespondansetenkningen (Smith 1994:12). I samme tankebanen viser ŚB hvordan problemet med å holde *nīya*-riten som eksempelvis *agnihotra*, løses ved at de inkorporeres i *sattraets* rituelle handlinger. Dette er problematisk fordi en *dikṣitā* i utgangspunktet ikke skal utføre andre riter (ĀśŚ XII 8.1a), samtidig som det er en plikt for den vediske husholderen å ofre eksempelvis *agnihotra* og *darśapūrnamasau*. Smith påpeker at substitusjon i vedisk sammenheng har nettopp denne viktige funksjonen; å sørge for den riktige gjennomførelsen av *nīya*-ritualer;"One of the chief reasons for substitutions in sacrifice, according to the Sūtras, is to enable the "accomplishment" or "completion" of an obligatory (*nīya*) ritual which would otherwise not be performed (Smith 1998(1989):181)". I forhold til *sattras* er det altså slik at ritene inkorporeres i ritualets vanlige handlinger;

3.They also say, "Seeing that the performers of a year`s session become initiated for a year, how does their agnihotra come to be uninterrupted?" Let him reply, "By the fast-milk [vratena] ."

4They also say, "Seeing that the performers of a year`s session become initiated for a year, how does their full-moon oblation come to be uninterrupted?" Let him reply, "By the ghee and the sacrificial cake." (...)

11. It is thus that these sacrificial rites enter into the year; and, verily, whosoever thus knows this entering of the sacrificial rites into the year becomes a sharer in the heavenly world. (ŚB XII 3.5.3-4, 11)

Offerritene (*yajñakratūnām*) som er obligatoriske inkorporeres dermed i årssattraet ved substitusjon og den som har viten om hvilke handlinger som erstatter hvilke riter kommer til å delta i den himmelske verden; "*sa yo (...) vedāpyasya svarge loke bhavati*". *Sattra*-ritualene viser seg igjen ikke som en anomali i det vediske univers, men snarere som et kroneksempel på et vedisk rituale ved å inneholde i sin ideologi og mytologi forestillinger om både paradigmatisk former og menneskevennlige substitutter for disse.

"...and they, indeed, are great sacrifices"

Jeg har hittil fokusert på *sattra*-ritualenes sammenheng med andre prestisjeoffer og på den indre sammenhengen mellom ulike *sattra*. I *brāhmaṇa*-litteraturen brukes *sattraene* som et bilde også i forhold til andre ritualer. I ŚBs ellevte *kānda* står beskrevet fem typer store vediske offerritualer som alle sies å være *sattra*-ritualer:

pañca eva mahāyajñāḥ | tān eva mahāsattraṇi bhūtayajño manuṣayajñāḥ pitṛyajño devayajño brahmayajña
iti | (ŚB XI 5.6.1)

There are five great sacrifices, and they, indeed, are great sacrificial sessions,-to wit, the sacrifice to beings, the sacrifice to men, the sacrifice to the Fathers, the sacrifice to the gods, and the sacrifice to the Brahman. (ŚB XI.5.6.1)

Det tales her tydeligvis om typer av offer, da eksempelvis offer til gudene jo forekommer i mange varianter, og at de alle kalles store *sattras* (*mahāsattraṇi*) har her en annen betydning enn at de virkelig er *sattra*. *Mahāsattras* er som jeg var inne på i kapittel to benevnelsen på de lange *sattra*-ritualer som varer over hundre år, men samtidig gjøres det eksplisitt i tekstene at det er forskjell på et *sattra* og et *yajña*; å kalle ulike typer *yajña* for *mahāsattras* er dermed strengt tatt ulogisk, men om man forlater den stringente logikk kan det likefullt gi mening. Det forekommer meg at forfatteren av *brāhmaṇaen* her vil skape et bilde av disse fem typer offer som kontinuerlige offer, evige som *sattras*, på et vis. Caland bemerker også i forhold til *mahāsattraene* at det finnes en forestilling om at de ikke kun var for gudene, men at også flere generasjoner av mennesker kunne holde disse ritualene kontinuerlig i gang og føre dem til ende (PB XXV.12,1. Calands note). Dermed kan det her skilles ut to poenger; for det første

brukes *sattra*-ritualene som bilde for fem typer eller kategorier vediske offer som ikke nødvendigvis er *sattra*-ritualer. *Sattra*ene har dermed vært, eller forsøkes etablert av forfatteren som et bilde på noe særlig betydningsfullt og som kunne brukes som bilde for alle typer vediske offer. *Sattra*enes paradigmatisk rolle i offerhierarkiet synes her ikke å komme utenom og i forlengelsen er også *deres* varighet et viktig poeng i denne sammenheng. Som bilde på de vediske offertypene brukes *sattra*ene til å symbolisere ubrutthet og kontinuerlig offer. Dette er av stor viktighet i den offersentrerte vediske tankeverden; uten offeret blir eksempelvis forfedrene lidende en grusom skjebne etter døden (Bronkhorst 1993:53). Idealet er det ubrutte offeret og det ubrutte offerets ideal er *sattraet*.

På lignende vis sammenlignes det daglige *agnihotra* med et *sattra*;

dīrgasattraṃ ha vā eta upayanti | ye agnihotraṃ juhvanti etad vai jarāmaryaṃ sattraṃ yad agnihotraṃ jarayā vā hi eva asmān mucyante mṛtyunā vā ||

Verily, they who perform an *Agnihotra* enter upon a long sacrificial session:- the *Agnihotra*, indeed, is a sacrificial session ensuring death in old age, for people are set free from it either by old age or by death. (ŚB XII.4.1.1)

Sattra som kategori av ritualer brukes for å kaste betydning over det daglige offeret og gi det prestisje, ellers ville det ikke vært nødvendig å nevne *sattra* i det hele tatt, men her sier altså teksten at; "*agnihotraṃ (...) vai (...) sattraṃ*". *Sattra*enes lengde ser her ut til å være grunnlaget for bildebruken; den ideelle ofreren skal ofre sitt daglige *agnihotra* resten av livet og hvilke forbilder andre enn *sattra* finnes i den vediske litteraturen for ritualer av en slik varighet? *Sattra*ene er som de lengste vediske offer en naturlig kandidat. Det er også sannsynlig at billedbruken er et forsøk på statusheving av de daglige plikter og dermed må det forutsettes at *sattra*-ritualet var kjent som et betydelig rituale med høy status. Samtidig kan det kanskje skimtes noe av substitusjonstanken i sitatet; *agnihotra*, sier ŚB, er det samme som å begynne på et langt *sattra* (*dīrgasattraṃ ha vā eta upayanti*), for det har antagelig vært de færreste forunt, enn si ønskelig, å konkret holde et langt *sattra*, dyrt, tidkrevende og rituellet krevende som det må være. Bodewitz problematiserer at *agnihotra* ofte ble sammenlignet med større riter;

The position of the *agnihotra* among *śrauta* rites is another important point. The very frequent equations of the *agnihotra* with other, more impressive rites, may be interpreted as a glorification of the simpler rite, but this may also be the result of a different cause. (...) By making the *agnihotra* equal to the more elaborate rites and consequently transferring the *phala* of those sacrifices to the compulsory, daily rite, one may have simplified the *yajña* system. (Bodewitz 1973:217)

Bodewitz ser dette som et mulig bevis for en deritualiserende trend i det vediske offersystemet. At *sattra* som prestisjefyllt bilde og paradigmatiske forestilling har vært utbredt også i andre kretser enn de yajurvediske, viser det lignende sitatet fra JB:

dīrghasattraṃ ha vā eta upayanti ye `gnihhotraṃ juhvati | etad dha vai sattraṃ jarāmūrīyam | jarayā vā hi eva asmān mucyate mṛtyunā vā |

It is assuredly a long sacrificial session upon which they enter who offer the agnihotra. This is indeed a session (only) to be broken off through old age. For one is absolved from it either by old age or by death. (JB 1.51)

Sattra-ritualene skinner gjennom som et etablert bilde, og ikke som en tilfeldig sammenligning av en og annen *sattra*-entusiast. Det felles grunnlaget for alle de vediske religionene er veda-tekstene, og i ŚB fortelles det om gudene da de undergikk initiasjon til et tusenårs*sattra*; "When five hundred years had passed with them, everything was worn out-to wit, Stomas, and Pṛṣṥhas, and metres (texts)" (ŚB XII 3.3.1). Gudene finner offerets evige element i en rekke ytringer som relateres til Prajāpati, skaperen av verden. Igjen er *sattra*enes totale aspekt understreket;

The gods then perceived that unexhausted element [ayatayama] of the sacrifice, and by means of that unexhausted element they obtained what success there was in the Veda; and, verily, for him who thus knows this, the Vedas are unexhausted, and the work of the officiating priests is performed with the unexhausted threefold science. (ŚB XII 3.3.2)

Det virker sannsynlig at *sattra*enes ideologiske rolle heller enn den praktisk rituelle har vært vesentlig. Dette er likefullt og ikke desto mindre en vesentlig rolle og jeg vil gi nok et tekstlig eksempel på den symbolske bruken av *sattra*-ritualene, denne gang i forhold til initiasjon til *brahmacarya*, elevstatusen nødvendig for å studere veda. Det virker også her som at *sattra*s brukes som statussymbol og paradigmatiske forestilling om en ideell rituell tilstand:

He who enters on a Brahmacarin's life, indeed, enters on a long sacrificial session [dīrghasattraṃ vā eṣa upaiti | yo brahmacaryam upaiti]: the log he puts on the fire in entering thereon is the opening (offering), and that which (he puts on the fire) when he is about to bathe is the concluding (offering); and what (logs) there are between these, are just his (logs) of the sacrificial session. (ŚB XI.3.3.2)

Her sees det samme mønsteret som i forhold til *agnihotra*; den som begynner *brahmacārinens* liv, begynner, virkelig, på et langt *sattra*; "*dīrghasattraṃ vā eṣa upaiti / yo brahmacaryam upaiti*". Dermed kobles *sattra*-ritualene til to såvidt forskjellige tilstander som den religiøse studenten og husholderen og det må dermed antas at det ikke er noe ved verken *agnihotaren* eller *brahmacārinen* som spesifikt krever koblingen til *sattra*-ritualene, men snarere *sattra*enes etablerte stilling som bilde og symbol på et langt, prestisjefyllt og særlig viktig offer, på mange måter, slik eksemplet med de fem store vediske offerne viste, offeret som

overgår alle andre offer. Et annet sentralt poeng er *brahmacārinens* kobling til asketisme. *Brahmacarya* er i følge M. Williams "(...) study of the Veda, the state of an unmarried religious student, a state of continence and chastity (...) og har dermed lite til felles med *sattrinene* som må være gifte for å kunne ofre. Likefullt sies denne tilstanden å være det samme som et langt *sattra*. Jeg står i gjeld til Smith (1986:79) for påpekningen av en lignende passasje i Chāndogya Upaniṣad, men her er sammenligningen snudd på hodet; det er ikke *sattra*-ritualene som kaster glans over *brahmacarya*, men en rekke ritualer, som sies egentlig være *brahmacarya*;

(...) Further, what people normally call "the embarking on a long sacrifice" (*sattrāyaṇa*) is, in reality, the life of a celibate student [*brahmacarya*], for it is by the life of a celibate student that one finds protection (*trāṇa*) for that which is (*sat*), for the self (*ātman*) (...) (Ch.U. 8.5.2., oversetterens noter i parentes)

Gonda oversetter *brahmacarya* bokstavelig som "'applying or devoting oneself to brahman", "walking with brahman", "faring in harmony with brahman"' og kobler denne tilstanden videre til *tapas*, varmen, eller kraften som er forbundet med asketiske praksiser (Gonda 1965:284-285, 295, se også Kaelber 1981:81) Her sees altså *brahmacarya* som et ideal, en tilstand som fører til innsikt i *ātman*, selvet, et sentralt trekk ved upanisadisk filosofi. Olivelle bemerker også at blant de tidligste upaniṣadene, hvor Ch.U tilhører, finnes tekster med en sterk affinitet for asketisme (Olivelle 1992:13). Når jeg har valgt å ta med passasjen i en illustrasjon av *sattra*enes sentrale rolle i vedisk tankegang, er det fordi *sattras* som en generell kategori nevnes særskilt i upaniṣaden. Riktignok sies det tidligere i passasjen "(...) what people normally call a sacrifice (*yajña*) is, in reality, the life of a celibate student [*brahmacarya*]" (Ch.U 8.5.1), men det er ikke oppsiktsvekkende i seg selv; offeret var navet i den vediske religion og alle indiske religioner har på en positiv eller negativ måte måttet forholde seg til denne formen for ritual. Det er mer oppsiktsvekkende at *sattra*ene, som riktignok ikke er *yajña*, det slår tekstene fast, men allikevel en type offerritualer i og med at de innebærer ofringen av både *soma* og dyr, har blitt ansett som viktige nok til å nevnes. Det blir dermed nærmest på et omvendt vis at *sattra* i denne passasjen kaster glans over *brahmacarya*; identifikasjonen av *brahmacarya* med alle slags vediske offer viser til deres fordums status som nå er overført på *brahmacarya*, tilstanden som kjennetegner både vedastudentens asketiske søken etter kunnskap om selvet og ofrerens asketiske tilstand som han trer inn i ved initiasjon (Kaelber mai 1976:357). Kaelber argumenter i en artikkel fra 1981 for at et av poengene med passasjen er å tilføre *brahmacarya* (slik dette stadiet beskrives i den vediske litteraturen, hvis utøver Kaelber kaller "the old *brahmacārin*" til forskjell fra *brahmacarya* som livsstadium i *varṇāśramadharm*a-systemet i hinduismen) den statusen som

i brahmisk ortodoksi tilhører alle offer og at dette fører til at *brahmacārinen* blir bærer av den paradoksale sidestillingene av askese og offerritual;

The ascetic structure and the sacrificial structure are coterminous from *Upanayana* [initiasjon til *brahmacarya*] to *samāvartana* (i.e. the rite concluding the *āśrama*). They are inseparable, and therefore, conceptually, asceticism and sacrifice are assimilated to each other. Quite strikingly, Chāndogya Upaniṣad 8.5.1. regards "the chaste life of the student (*brahmacarya*)" as equivalent to sacrifice". (Kaelber 1981:83)

Kaelber understreker her et poeng som jeg oppfatter som sentralt i forhold til *sattraene*; disse ritualenes relasjon til askese. Han argumenterer videre for at hele *brahmacarya āśrama*, altså den asketiske elevens livsstadium, kan betraktes som et offer og underbygger dette med tekstpassasjer fra *gṛhya-* og *dharma-sūtra*-tekster⁴ hvor *sattra* igjen brukes som et bilde på et langt sammenhengende offer; "(...) Pāraskara Gṛhya Sūtra 2.2.13 (...) states that at the Upanayana the brahmacārin "accepts the staff in the way prescribed for the Dīkṣā because, it is said, "He enters upon a long Sattra (or sacrificial period)". Dette slås fast også i Baudhāyana Dharma Sūtra (1981:85). Vi har hørt formuleringen før; den er den samme som benyttes i den eldre teksten ŚB XI.3.3.2, og ved siden av å slå fast at det igjen er *sattra*-ritualene som brukes som sammenligning når *brahmacarya* skal relateres til den rituelle sfæren, det er en ganske naturlig sammenligning gitt lengden på *brahmacarya* som ideelt sett er tolv år og lengden på de ulike former for *sattra*-ritualer, vil jeg også mene at sammenligningen går andre veien. *Brahmacarya* relaterer askese til offer ved å vise til de lengste, mest paradigmatisk offerne, men relaterer dermed også indirekte de lengste offerne med askese. Et hovedpoeng for Kaelber er nettopp at *brahmacarya* i kraft av sammenblandingen av ritual og askese har vært med på å gjøre askese stuerent i brahmisk ortodoksi (1981:87) ved at *brahmacārinen* utøver en slags myk form for asketisme i og med at den er av begrenset varighet og eleven skal ut i samfunnet igjen; han har ikke tatt totalt avstand fra samfunnet. På samme måte er *sattraene*, faktisk proporsjonalt med sin økende lengde, en myk form for askese, både fordi alle *sattrinene* er initierte *dīkṣitāer* (som ustanselig lignes med askese, *tapas*, eksempelvis i ŚB III.4.3.2) og fordi ritualets varighet, for eksempel det tolv år lange *sattraet* (PB XXV.6), i seg selv kan betraktes som en askese fordi *sattrinene* i denne perioden er underlagt de asketiske regler knyttet til *dīkṣā*. Her veves altså i sammen to betydninger ved *sattra*-ritualene; de er de beste offerne som andre praksiser kan sammenlignes med, og de relaterer seg på flere plan til askese, samtidig som det ikke er den verdensfornektende asketen, eksempelvis *saṃnyāsins*, endelige avstand fra samfunnet det

⁴ Jeg ble oppmerksom på disse referansene svært sent i mitt arbeid med oppgaven og har derfor ikke hatt anledning til å få tak i de originale tekster og oversettelser.

er snakk om, men en periodisk askese der formålet er reintegrasjon i samfunnet. *Sattrinene* befinner seg midt i den vediske ortodokse offertradisjonen og representerer i mitt syn en vedisk variant av asketen, en variant som ikke bare har blitt godtatt, men også holdt høyt i den vediske forestillingsverden.

Sattra-ritualene brukes som sammenligningsgrunnlag for ulike rituelle tilstander og settinger, og i TS finnes det indikasjoner på at *sattriner* ble tilskrevet høy status blant annet fordi et *sattra* har implikasjoner for alle, ikke bare *sattrinene*; "(...) Those who perform the *Sattra*, perform it with the breath of all people, and therefore they ask, "Are these performers of a *Sattra*?" Dear to people and noble is he who knows thus." (TS.vii.2.9.). *Sattras* virker her å konseptualisere noe annet enn vanlige vediske offer og det kan være verdt å minne om den religiøse virtuosos rolle som både symbolsk og konkret å utføre religiøse oppgaver som er viktige for hele samfunnet. Kirkehistorikeren Kallistos Ware skriver i forbindelse med tidlig-kristne asketer som både vendte samfunnet ryggen og utførte viktige funksjoner for fellesskapet gjennom sin askese;

Such then, is the service which the solitary ascetic renders to society around him. He helps not through active works of charity, not through writings and scholarly research, nor yet primarily through giving spiritual counsel, but simply through his continual prayer. (Ware 1995:6) (...) The ascetic in the desert (...) helps his fellow humans not so much by anything that he does, but rather by what he is. (1995:8)

Det samme poenget kan i lys av de nevnte *brāhmaṇa*-passasjer gjøres i forhold til *sattrinene* og *sattra*-ritualene. *Sattra* fungerer som en trope som gjør *sattrinene* viktige som eksponenter for et ultimat virkelighetsnivå, og dermed blir *sattrinene* ideale representanter for den ultimate virkelighet, et ideal som de fleste ikke vil leve opp til, men koble seg til ved å sammenligne sine aktiviteter med *sattrinens*. I tråd med denne tankegangen er det jeg leser følgende passasje fra ŚB. Her blir det forklart i forbindelse med initiasjonen til et *sattra* at ikke bare *sattrinene*, men også området rundt nøt godt av ritualet;

sa eṣa anupūrvadīkṣā sa yatra ha evaṃ vidvaṃsī dīkṣante dīkṣa māṇā ha eva te yajñam kalpayanti yajñasya kṛtim anu sattriṇām yogakṣemaḥ kalpate sattriṇām yogakṣemasya kṛtim anu api tasya ardhasya yogakṣemaḥ kalpate yasmin ardhe yajante || (ŚB. XII.1.1.10)

(...) This is the regular order of initiation; and, assuredly, only when, knowing this, they become initiated, they make ready the sacrifice even whilst being initiated, and along with the getting ready of the sacrifice security of property accrues to the performers of the sacrificial session (*Sattra*); and, along with the accruing of security of property to the performers of the session, security of property also accrues to that district in which they perform the sacrifice. (ŚB. XII.1.1.10)

Her er det ikke kun *sattrinene*, men også området hvor de ofrer som får fordelen av offeret og selv om dette ikke i tekstene nevnes som et eksplisitt mål med *sattra*-ritualene, er det en del

av diskursen rundt offeret, en diskurs som søker å løfte *sattra*'s status over de andre vediske offer.

En myte der et *sattra* står fram som et paradigmatiske og viktig ritual, står i ŚB's 14 *kānda*. Her fortelles det på burlesk vis om hvordan den mystiske *pravargya*-riten blir til når gudene Agni, Indra, Soma, Makha; Viṣṇu og Viśvedeva, bortsett fra Aśvins, sitter et *sattra* på Kurukṣetra (*devā ha vai sattraṃ niṣeduḥ*) (ŚB XIV 1.1.1). Det er en rik fortelling og ikke uten humoristiske innslag:

2. Their place of divine worship was Kurukṣetra. Therefore people say that Kurukṣetra is the god's place of divine worship: hence wherever in Kurukṣetra one settles there one thinks; "This is a place for divine worship"; for it was the gods place of divine worship. 3. They entered upon the session thinking, "May we attain excellence! may we become glorious! may we become eaters of food!" [śriyaṃ gachema yaśaḥ syām ānādāḥ syāmeti] And in like manner do these (men) now enter upon the sacrificial session thinking, "May we attain excellence! may we become glorious! may we become eaters of food!" 4. They spake, "whoever of us, through austerity [śrameṇa], fervour [tapasā], faith [śraddhayā], sacrifice [yajñena] and oblations [ahuti], shall first compass the end of the sacrifice, he shall be the most excellent of us, and shall then be in common to us all." "So be it," they said. (ŚB XIV.1.1.2-4.)

Gudene er samlet i et *sattra* som inneholder visse elementer av konkurranse, kan det virke som; den som først "compass the end of the sacrifice" (*yajñasya udṛcam pūrve āvagachat*) skal bli mest utmerket (*śreṣṭha*) av alle, men også felles (*saha*) for alle. Hvordan skal dette tolkes? Historien videre kan hjelpe oss; den som vinner er Viṣṇu og det sies at Viṣṇu er den samme som offeret, men ingen er ufeilbarlig for i neste strofe fortelles: "(..) But, indeed, Viṣṇu was unable to controll that (love of) glory of his; and so even now not every one can control that (love of) glory of his." (ŚB XIV.1.1.6-7.) Viṣṇu stiller seg foran de andre gudene og de setter seg ned i frykt, og kort fortalt blir de hjulpet av maur som får den nådegaven alltid å finne vann selv i ørkenen mot å gnage over Viṣṇu buestreg. Dette klarer de med det resultat at buestrengen kutter Viṣṇus hode av. Lyden han laget når han falt gav opphav til navnet på den varme melken i *pravargya*-riten (*gharma*), av det at han lå utstrakt (*pra-vṛg*) kom navnet *pravargya*, som er en et sekundært derivativ adjektiv med betydningen "forbundet med den utstrakte", altså Viṣṇu, eller simpelthen "utstrakt" og fordi gudene sa at deres store helt (*mahān virah*) hadde falt, ble krukken i *pravargya* kalt *mahāvira* (ŚB XIV 1 1 11). Viṣṇus vitale væske (*rasa vyaksaratam*) som strømmer ut av det avkuttete hodet tørker gudene opp (*samamṛj*) med hendene og etablerer dermed navnet *samraj*, et annet navn på *pravargya*-riten som betyr konge. Dette virker signifikant i forhold til konge-brahmin-dikotomien. Her etableres *pravargya*-ritens forbindelse med Viṣṇu på intrikate vis; han identifiseres med offeret, men faller selv på grunn av sin hybris og den falne, hodeløse gudens lyd og

omdømme gir navn til sentrale elementer i et annet rituale, *pravargya*-riten. Det interessante er at dette fortelles i innledningen til *kāndaen* som handler om *pravargya*, ikke *sattra*. Man har kanskje villet framheve riten ved å sette dens opphavsmyte i en allerede etablert trope; *sattra*-ritualene som de første og beste blant ritualer, som også gudene holder og som for de lange *sattraenes* vedkommende sies å være gudenes *sattra*. Det sentrale poenget at selve opphavet til *pravargya*-riten settes i et *sattra*. Samtidig kan det virke som om *pravargya*-riten, som kalles *samrāj*, altså keiseren eller kongen, regnes som bedre enn *sattraet* som jo må forsette hodeløst etter Viṣṇus fall.

Jeg har i dette avsnittet forsøkt å vise gjennom teksteksempler at *sattra*-ritualene i *brāhmaṇa*-litteraturen har blitt sett på som et særlig viktig rituale og brukt som bilde på det ideelle offer. Denne tankegangen er vanlig i vedisk tankegang, ifølge Smith:

The "equation " of obviously inferior rituals to higher ones (...) was a relatively common means of expression (...) Claims of equivalencies between sacrifices were made in the *brāhmaṇas* between rituals within the *śrauta*-cycle and between hypothetical and prototypical rituals and their human counterparts. (Smith 1989:187)

Etter *brāhmaṇaenes* forfatningstid går det imidlertid nedover med den ritualistisk orienterte vediske tradisjonen og nye religiøse tankestrømninger gjør seg gjeldene som framhever henholdsvis askese og hengivelse til en personlig guddom og ser på de ytre ritualene som en mindre egnet form for religion. Et av de første bevisene for dette er for asketismens del *śramaṇa*-bevegelsen og oppblomstringen av jainismen og buddhismen i det 5. århundret fvt. Hengivelse som frelsesvei, som skulle komme til å spille en sentral rolle i hinduismen, kommer til syne i en behersket form i Bhagavadgītā. Det skulle da ikke være plass til et ritualistisk kroneksempel som *sattra*-ritualene i en slik ramme? Men det er det og skjønt *sattraene* har mistet noe av formen fra *brāhmaṇa*-litteraturen, hevder Charles Minkowski at disse ritualene fortsatt har vært en lett tilgjengelig trope for forfatterne av eposet.

De to *sattraene* i *Mahābhārata*

Det store eposet i indisk sammenheng er uten tvil *Mahābhārata*. Eposet har blitt betraktet som den femte veda (Jacobsen 2003:98) og som så viktig at deler av det, eksempelvis Bhagavadgītā, ofte betraktes som *śruti*. Det er dermed ikke ubetydelig for bildet av *sattraenes* rolle som et paradigmatiske ritual at *Mahābhārata*s mangslungne historie(r) er omsluttet av ikke en, men to rammehistorier som foregår i forbindelse med et *sattra*. Den første rammehistorien finner sted i kong Janamejayas *sarpasattra* hvor Vaiśampāyana forteller Janamejaya historien om *Bhārataene*, altså begynner å fortelle *Mahābhārata* selv

(Minkowski 1989:402). Janamejayas *sarpasattra* holdes fordi kongen vil hevne drapet av sin far Parikṣit, den eneste overlevende etter det store slaget på Kurukṣetra, av en slange og nå vil Janamejaya utrydde alle verdens slanger ved hjelp av et *sarpasattra*. Her er det en kuriøs sammenblanding av virkelige *sattra* som finnes beskrevet i *brāhmaṇa*-litteraturen, eksempelvis finnes det et *sarpasattra* beskrevet i PB, men dette har en motsatt funksjon enn å utrydde alle slanger; "Through this (rite), the serpents vanquished death. They who perform it vanquish death. (...)" (PB XXV.15.4). Her blir snarere slangene et symbol på udødelighet enn på ondskap som i Janamejayas *sarpasattra*. Videre er det i konflikt med *brāhmaṇa*-litteraturens vekt på *sattras* som et prestelig rituale hvor den kongelige *yajamāna* mangler, at det er en konge som holder et *sattra*, men dermed er ikke Janamejayas *sattra* i Mahābhārata mindre interessant, enn si mindre viktig. Som Wendy Doniger formulerer viktigheten av fraværet, i en kjent parafrasering;

(...) Sherlock Holmes's negative formulation ("Why *didn't* the dog bark?"), is never logically sound (there are so many possible reasons for a dog *not* to bark), but it is nevertheless suggestive. The noisier argument (why the dog did bark (...)) is far more substantial, though it may not necessarily be more significant. (O'Flaherty, 1987 (1985):30)

Med andre ord; hvorfor, med slik åpenbar mangel på innsikt i *sattra*-ritualene, droppet ikke forfatterne å bruke det som rammehistorie? Det kunne argumenteres for å se på *sattraene* i Mahābhārata som løserevet fra sin opprinnelige mening og dermed uinteressante, men jeg vil hevde det motsatte; nettopp fordi *sattra*-ritualene i Mahābhārata både regnes som viktig nok til å være setting for to rammehistorier og det faktum at de i Mahābhārata i vesentlige trekk ikke ligner *brāhmaṇa*-litteraturens *sattra*, viser til en annen og sentral funksjon ved denne typen offer som litterær trope og bilde på det ypperste offer, en trope som har overlevd kunnskapen om ritualene. Av de vediske ritualene er det *sattraene*, "the most elaborate products of ritual embedding" (Minkowski, 1989:401) som brukes som bilde og setting i eposet. I følge Minkowski var ikke forfatterne av Mahābhārata velkjent med vedisk ritualvitenskap:

Although the great epic demonstrates no really detailed knowledge of Vedic *yajñas*, it is clear that it has been heavily influenced by Vedic sacerdotal ideology and practice. What I would like to argue here is that the narrative technique of the Mahābhārata itself demonstrates the influence of the principles of arrangement that organize the Vedic *yajñas*. That is, the frame stories of the Mahābhārata and, indeed, the Mahābhārata as a whole, make use of sustained embedding, a device that finds an analog, and possibly a source, in the embedding properties of śrauta sacrifices. (Minkowski, 1989:401)

Mens Smith altså finner at et av de sentrale kunnskapsorganiserende prinsipper i vedisk tankegang er hierarkier av såkalte "resemblances", fremhever Minkowski en annen side av

hierarkieriseringen hvor evnen til å inkorporere andre, og dermed mindre betydningsfulle, elementer sees på som et karakteristisk trekk ved vedisk ritualvitenskap og som sådan som et viktig kunnskapsorganiserende prinsipp også i andre sammenhenger. Janamejayas *sarpasattra* for å hevne drapet på Parikṣit av Takṣaka ved å utrydde alle slanger, viser seg å være en egnet ramme for fortellingen på flere måter:

The Mahābhārata, therefore, provides itself with a sensible, well-structured frame story—a long programmatic ritual session with regular intervals in the action set aside for talk, and a session, furthermore, that interlocks thematically with the epic it introduces. (Minkowski, 1989:404)

Problemet med å bruke Janamejayas *sattra* som rammehistorie er imidlertid ifølge Minkowski at dette *sattraet* finner sted på slutten av historien i Mahābhārata; Janamejaya er etterkommer av den eneste overlevende etter krigen. Dette løses ved å introdusere nok en rammehistorie, som forteller om den første (Minkowski 1989:404). Den andre rammefortellingen finner sted i Naimiṣa-skogen hvor vismannen Śaunaka holder et *sattra* sammen med andre asketer. Hit kommer Ugrasravas, en kjent forteller, som har vært til stede da Vaiśampayana fortalte historien til Janamejaya og han har kommet hit fordi; "Having visited various temples and holy spots, including Kurukṣetra, Ugrasravas has sought out the *sattra* of Śaunaka, for he considers the sages to be brahman itself" (Minkowski 1989:404, min kursivering). *Sattrinene* ønsker å høre Mahābhārata fordi de regner historien som likeverdige med de fire vedaene og Minkowski mener at poenget med å la den ytterste rammehistorien i Mahābhārata foregå i Naimiṣa-skogen blant *sattriner* er å løse problemet som oppstod i forhold til den første rammehistorien, nemlig hvordan kan Vaiśampayana fortelle historien om da han fortalte historien ved Janamejayas *sattra*;

I will argue that the particular choice of setting for the frame story, the *sattra* in the Naimiṣa forest, is intended to solve exactly this problem by connecting the story to an ultimate level, beyond which there neither needs to be, nor can be, any further expansion. (Minkowski, 1989:406)

Naimiṣa er en mytologisk plass, relatert til det ultimate blant annet ved at Ugrasravas regner *sattrinene* som *brahman*, værensgrunnen, selv. Også i purāṇaene er Naimiṣa-skogen og *sattrinene* en trope ifølge Minkowski:

Other Purāṇas are similarly treated as being the records of dialogues between mythological characters. Many of them are located in the same frame as the Mahābhārata - the *suta* narrating to the *sattrins* of the Naimiṣa forest. (Minkowski, 1989:412) There are *sarpasattras* and twelve-year *sattras* that are recognizably the antecedents of the *sattras* found in the Mahābhārata. These Vedic *sattras* do have *karmāntaras*, breaks in the action when stories could be told. (Minkowski 1989:417)

Det tolv år lange *sattraet* Minkowski her beskriver som koblet til Naimiṣa-skogen, beskrives også i PB og ĀpŚS og kobles til innbyggerne i Naimiṣa, men også til Prajāpatis skaperakt (PB

XXV.6.1-5, ĀpŚS XXIII.11.10.). Det er dermed ikke slik at *sattra*-ritualene, ritualiseringens apex i vedisk tradisjon, med nedgangen i ritualenes popularitet forsvinner ut av den indiske tradisjonen; snarere lever disse ritualene videre i en slags abstrakt, ideologisk form som bilde på det ultimate offeret i Mahābhārata og Purāṇaene som er så sentrale i den religiøse forestillingsverdenen i hinduismen. Denne nyfortolkningen av grunnleggende prinsipper er karakteristisk for hinduismen og Smith har belyst det han betrakter som kontinuiteten mellom vedisk religion og hinduismen på mange vis;

(..) The upaniṣadic monistic philosophy is in dramatic opposition to the principles of vedic resemblance. But in most texts world renunciation is not represented as a renunciation of the *concept* of sacrifice; the category has simply been appropriated in order to extol the virtues of a very different set of beliefs and practices. (Smith 1989:210)

Sattra som symbol videreføres dermed også i en hinduistisk kontekst som statussymbol og trope for offeret utenom hvilket ingenting er, og noen stor grunn til overraskelse er det kanskje allikevel ikke dersom det tas i betraktning at Mahābhārata er en konservativ tekst i den forstand at den er et forsvar for den brahmiske samfunnsorden i motsetning til ekstrem asketisme og dermed er bruken av det ypperste vediske rituale som trope et forståelig trekk. Jeg mener dette underbygger påstanden om *sattra*-ritualenes betydning og påvirkningen på senere brahmisk tankegang. *Sattra*ene har en særskilt plass i det vediske rituelle hierarki, en særstilling som selv i det moderne India, i de sjeldne tilfeller der vediske offer fremdeles utføres, vedvarer; "(...) From 26. April 1999 to 17 May 2000 Selukar hosted a year-long *gavāmayana sattra*, the high point of his ritual career. (Lubin 2001 (1998): 383, min utheving). At man her har et *sattra* som er betalt og arrangert av en *yajamāna* er i konflikt med det klassiske vediske paradigmet om *sattra* som rent prestelige ritualer, en utvikling som forøvrig kan sees allerede i Mahābhārata og Janamejayas *sattra*, rokker ikke ved den diskursen et *sattra* altså fremdeles etter rundt regnet 2500 år presenteres i. *Sattraet* har altså blitt en etablert trope for det ideelle offeret allerede i *brāhmaṇa*-litteraturen og fortsetter fram til våre dager å låne sin autoritet til handlinger og grupper av aktører.

Brahmisk uavhengighet og sattra-ritualenes status

En påpekning Herman Tull gjør som er svært verdifull i forbindelse med *sattra*ene, er distinksjonen i ŚB mellom det å utføre offeret for seg selv og det å utføre det for andre. (Tull 1989:39) Tull bruker imidlertid distinksjonen, inspirert av Heesterman, at offeret utvikler seg fra å være orientert rundt *yajamāna* og prester til å bli orientert rundt individet, altså *yajamāna* selv i utførelsen av et interiorisert offer. Jeg er ikke umiddelbart enig i at passasjen

kan tolkes slik, men mener den også kan peke på en tanke om det rene prestelige offer, utført av og for prestene selv. Det beste, og såvidt jeg kjenner til, eneste eksempelet på et slikt kollektivt prestelig ritual i de vediske tekstene er *sattra*-ritualene. Men la meg nå først gi passasjen det er tale om;

12. Verily, there are three oceans,-the Fire-altar (being the ocean) of Yajus-formulas, the Mahāvratā (-saman) that of Sāmāns (hymn tunes), and the Mahād uktham (Great Litany) that of Ṛk (verses). Whoever perform these (three rites) for another person causes these oceans to dry up for himself, and after them, thus drying up, the metres dry up for him; and after the metres the world; and after the world his own self; and after his own self his children and cattle: indeed, he who performs these for another person becomes poorer day after day. (ŚB IX 5.2.12)

Teksten fortsetter med å beskrive de tilsvarende godene for den som ikke utfører disse ritene for andre;

Sa ha śvaḥ śva eva śreyānbhavati ya etāni parasmai na karoti atha eṣa ha vā asya daivo amṛta ātmā sa ya etāni parasmai karoti etaṃ ha sa daivamātmānaṃ parasmai prayachan yatha śuṣka eva sthāṇuḥ pariśisyate

13(...) indeed, he who does not perform these rites for another person [parasmai] becomes more prosperous [śreyān] day after day. For, indeed, these (rites) are his divine, immortal body; and he who performs them for another person, makes over to another his divine body [daivam ātman], and a withered trunk is all that remains. (ŚB IX 5.2.13)

Hele *brāhmaṇa*en avsluttes imidlertid med at det slås fast at et offer bringer både *yajamāna* og prestene til himmelen, da *yajamāna* er offerets kropp og prestene dets lemmer (ŚB IX 5.2.15-16), og det synes i første omgang å stå i motstrid til diskusjonen om ikke å ofre for andre. Kan det tenkes at det har vært nettopp det, en diskusjon blant prestene om hvorvidt man skulle holde offeret for seg selv eller om man skulle fortsette den vanlige praksis med en offersponsor? Også TS inneholder antydninger om at å ofre for seg selv er foretrukket; "One should sacrifice by oneself [eka eva yajetai], for Prajāpati prospered by himself." (TS vii.2.10.2) Sitatet framhever hvordan det å utføre offeret for andre ikke bare fører til at den andre får godene, men også til at prestene selv blir fratatt sin himmelske kropp (daivam ātman), og dermed en plass i himmelen, for i vedisk kontekst kan man ikke komme til himmelen uten å ha en passende kropp til å bebo den. Faktisk blir den som ikke ofrer for en annen mer og mer *śreyān* (komparativ av verbalroten sri, som betyr lysende, strålende) for hver dag, det er nærmest en slags invertert måte å oppnå goder på; ved ikke å gjøre får man noe, en tanke som ikke er fremmed for enkelte typer asketisme. Smith og Doniger viser at offerritualet ofte blir teoretisert som et "ersatz self-sacrifice" og "In a very basic sense, then, anything that one sacrifices is a surrogate for the ultimate paradigm underlying all sacrifices,

the sacrifice of oneself." (Smith og Doniger 1989:190) Kapital ser også ut til å vært en del av diskusjonen; det sies avslutningsvis at "(...) let there be no bargaining as to sacrificial fees, for by bargaining the priests are deprived of their place in heaven." (ŚB IX 5.2.16), og dette minner om TS holdning til det å ta imot gaver ved et *sattra*. Her er det ikke snakk om *dakṣiṇā*, men gaver generelt; "He eats a corpse who accept a present at a Sattra [sattre prati-grṇati]; a human corpse or the corpse of a horse." (TS vii 2.10). Heesterman observerer at i Gopatha Brāhmaṇa er det offeret uten *dakṣiṇā* som har høyest status; "It stands to reason that the highest place in the hierarchy of sacrifices is taken up by the sacrifice "without *dakṣiṇā*", according to Gopatha Brāhmaṇa 1.5.7. Such sacrifices are the *sattras* of the classical ritual (...)"(Heesterman, 1985:38) og han knytter dette til at gaver ble regnet som forurensende. Smith har påpekt hvordan offeret og de intrikate ritualregler som ble utviklet av prestene kan ha vært motivert av ønsket om sosial posisjonering fra brahminenes side overfor *kṣatriyaene*, et forsøk på å etablere en makt utenfor og, ideelt sett, over de herskendes potensielle voldsmakt. Den økonomiske fordelingssituasjonen vil alltid også være en del av denne maktfordelingen og den utilknyttede holdning til *dakṣiṇā* som her avsløres, med at den ikke skal forhandles om, kan tolkes som en avvisning av nettopp denne maktfordelingen. Hvordan kan det ovenstående sitatet fra ŚB ha relevans for forståelsen av *sattra*-ritualene? Det handler ikke om *sattraene*, men om *agnicayana* og rituelle elementer knyttet til de ulike ritualgrenene, *yajur*, *sāma* og *ṛg*. Disse sies å være "the ocean" (*samudrā*) for de ulike ritualgrenene og dermed for hele offervitenskapen. Det nevnes imidlertid i forbindelse med *mahāvrat*a-dagen, og kan dermed ha overføringsverdi på *sattra*-ritualene, siden, som Eggeling påpeker:

As a rule, however, at any rate, the Mahāvrat

Dette er særlig interessant å se i sammenheng med Grovers observasjon av *mahāvrat*a som et bilde i *āraṇyakaene* på det ultimate virkelighetsnivå. (Grover 1987). *Mahāvrat*a ser ut til altså både å ha blitt betraktet som en distinkt rite eksklusiv for *sattra*-ritualene og som et symbol på ultimat realitet i *āraṇyaka-ene*. *Āraṇyaka*-tekstene er en senere tekstgruppe enn *brāhmaṇaene* og regnes oftest som en overgang mellom *brāhmaṇaenes* ritualistiske religion og upaniṣadenes interioriserte og deritualiserte religionsutøvelse, og Grover mener den økte anvendelsen av symboler, *pratikās*, i *āraṇyakaene*, var et forsøk på å refortolke og dermed opprettholde deres sentralitet. (Grover 1987:207). I denne prosessen blir altså *mahāvrat*a,

ifølge Grover, et bilde på den ultimate virkelighet, og det virker naturlig å anta at dette ikke har skjedd helt uten presedens for tolkning av *sattra*-ritualene, men heller som en konsekvens av forestillingen av *sattra*-ritualene som et bilde på det totale offer, i tråd med nye tankeganger omfortolket til den ultimate virkelighet. Et annet poeng med passasjen som nedvurderer den som ofrer for andre, er at det er en spenning i *brāhmaṇa*-litteraturen mellom prestelig uavhengighet og det klassiske offerskjema med en ikke-prestelig offersponsor på hvis initiativ offeret holdes og at en konsekvens av denne spenningen er utviklingen av tanken om et uavhengig prestelig rituale, i tråd med den klassiske offertanken som jo var brahminenes religion og offerideologi, og ikke kun, som Heesterman (1985.5) og, slik jeg tolker ham, Tull, til utviklingen av den ensomme ofreren og det interioriserte offer. Her kan kanskje skimtes nok en refleksjon av det religiøse mangfoldet i India i *brāhmaṇa*-perioden; de asketiske impulser løper sammen med klassisk brahmninsk offerdoktrine og resultatet blir tanken om et ideelt sett totalritualisert liv hvor det paradigmatiske, verdenskonstituerende gudelige *sattra* blir forsøkt gjentatt av de menneskelige prester. *Sattra*-ritualene er en type prestelige ritualer til forskjell fra de andre vediske ritualene, og dermed kan de sees som et uttrykk for prestelig uavhengighet fra den betalende *yajamāna*, men denne funksjonalistiske forklaringen er kun et mulig forklaringsaspekt og muligens ikke det sentrale. I forbindelse med *sattra* har jeg derimot funnet at det kan være fruktbart å forsøke å konseptualisere denne typen offer som en totalritualisert tilstand som tangerer askese på sentrale punkter. *Viśvasṅj-sattra* illustrerer både *sattra* som et bilde på det totale, ultimate offeret og koblingen til den vediske askese, *tapas*;

Tapas (ascetism) was the Gṛhpati; Brahman (the holy word) was the Brahman (-priest) (...). Truth was the Hotṛ; Right was the Maitravaruna; Might was the Brahmanacchamsin; Splendour and Honour were the Nestṛ and Potṛ (...); Night and Day were the two carriers of fuel; Death was the Slaughterer.- These undertook the initiation (dīkṣā). (PB XXV.18.4.)

Her er det ikke menneskelige aktører som initieres til tusenårssattraet, men abstrakte størrelser som sannhet og styrke som sammen med dag og natt og døden gjøres klare for et *sattra* med *tapas* som *Gṛhpati*, altså lederen av *sattraet*; hele virkeligheten går sammen for å holde dette *sattraet* som skaper verden utav altet. At *tapas* har en så fremtredende plass er ikke tilfeldig; askese er som jeg vil diskutere i det siste kapitlet en sentral del av *sattras* både konkret som del av *dīkṣā* og konseptuelt som den normative, rituelle, reguleringen av individuelle livsløp.

Kapittel 4

Sattra-ritualenes asketiske implikasjoner

Sattras er situert i tid og rom, og den ritualfokuserede *brāhmaṇa*-litteraturen er den viktigste kilden vi har til å forstå disse ritualene. Tiden rundt og etter *brāhmaṇa*enes forfatningstid var en brytningstid i det indiske samfunnet og det må ha funnet et utall ulike religiøseiteter som har møtt hverandre, noe ikke minst *śramaṇa*-bevegelsen og de ulike asketiske gruppene som kalles ved det navnet vitner om. Olivelle mener de asketiske bevegelsene kan tidfestes; "There is sufficient evidence of organized ascetical institutions in northern India probably during the sixth-and for certain by the fifth-century B.C.E." (Olivelle 1992:11). Ritualene forsvinner gradvis ut av den tekstlige tradisjonen og asketiske spekulasjoner om selvet og dets sammenheng med kosmos blir sentrale teologiske overveininger, senere også filosofiske. Tanker som møtes, påvirkes, og det finnes belegg i tekstene for å hevde at *sattra*-ritualene også bærer i seg det samme tankegods som eksempelvis hinduasketens avritualiserte virkelighet eller den buddhistiske *bhikkuens* meditasjon over *anattā*, tanken om det totale offeret, tilsidesettelsen eller transcenderingen av den sedvanlige individualitet til fordel for tilknytningen til en høyere orden av virkelighet. Spørsmålet handler ikke kun om likhet i ytre form eller opphav, men også om hva *sattra*ene konseptualiserer. Som vist er det tusen år lange *viśvasṭj-sattra* paradigmatiske for alle *sattra*, men det finnes raskere, mer menneskevennlige versjoner av det verdenskostituerende første *sattra* og den beste menneskevennlige versjonen av *viśvasṭj* er ifølge ŚB *tapas̥cit* (ŚB XII 3.3.9). *Tapas̥cit* er sammensatt av *tapas* og *cit* og tolkes av M.M Williams som "accumulating merit by austerities" (1899:437). Nå er ikke dette oppsiktsvekkende i seg selv; askese var en del av vedisk religionsutøvelse, særlig i forbindelse med *dīkṣā* og i gjennomførelsen av ritualer (Kaelber 1979:201), det som er påfallende er at dette like godt har blitt gjort til navnet på selve ritualer. Dette særlig med tanke på at *sattra*-ritualene tilhører den harde kjernen av ritualistiske prester som må ha følt seg, med sitt monopol på ritualtekstene, presset til å svare de nye, asketiske strømningene i samfunnet, og mest sannsynlig, innad i den brahminske ortodokse tradisjonen selv (Olivelle 1995:14, se også Olivelle 1992:22). I ytre form, og i de respektive gruppene som vokser ut av *śramaṇa*-bevegelsens egenforståelse, er likheten ikke slående, men den konseptuelle ramme for disse ulike retningene, og for *sattra*-ritualene i *brāhmaṇa*-litteraturen, bærer grunnleggende likheter. Hovedproblematikken knyttet til å

konseptualiserer *sattræne* som et asketisk uttrykk er asketismens store mangfold og mange uttrykk, slik John Hicks påpeker i forordet til antologien *Asceticism*;

In various religious traditions, asceticism ranges, for example, from the mild self-denial of Christians during Lent to the more demanding self-denial of Muslims during Ramadan to the yet more rigorous and complete renunciation of worldly things by *saṃnyāsins* in the Brahmanic tradition and the Hindu sectarian traditions of South Asia. It embraces the whole realm of spiritual method and discipline, including the solitude, silence and devotion of monastics, the austerities of shamans, and the severe practices of ascetics seeking special insights and visions. " (Hicks 1995: forord)

Dette mangfoldet, som ser ut til som regel alltid å inkludere den brahminske *saṃnyāsīn* i kategorien "asketisme", er dermed så stort at det nærmest kunne være fristende å sidestille asketisme med religion per se. Vincent Wimbush og Richard Valantasis formulerer problemet i introduksjonen til *Asceticism* slik;

Is it [asketisme], can it be, a reference to one thing, one sentiment, worldview, set of behaviours? If multiple meanings and functions are granted, with what are we left as a common thread? Is another rubric needed? Is "asceticism" as a rubric, too loaded? Does is point too quickly to closure on a certain conceptual front? (Wimbush og Valantasis 1995: intro. xxv)

Dette er et kjernesporsmål i forhold til mange av de religionsvitenskapelige kategorier, ikke minst begrepet religion selv (se eks. Saler 1993 for et forsøk på å løse definisjonsproblemet i forhold til begrepet "religion"), og viser til en grunnlagsproblematikk i humanvitenskapene; problemet med komparativitet; vi må bruke begreper for å beskrive virkeligheten, enten våre eller de som er kulturspesifikke for det fenomenet vi beskriver, og det melder seg da et oversettelsesproblem. Begrepene *tapas* ("(...) religious austerity (...) severe meditation, special observance" M. Williams 1899:437), *vrata* ("(...) a religious vow or practice, any pious observance, meritorious act of devotion or austerity." 1899:1042) og *śrama* ("(...)exertion, labour, toil (...) hard work of any kind (as in performing (...) religious exercises and austerity", 1899:1096) finnes på sanskrit og brukes for å beskrive asketiske praksiser, men i hvor stor grad dekker disse begrepene det samme som "askese" (av gresk "askēsis", disiplin, øvelse, Kaelber 1987:441)? Dette knytter an til den store debatten om universalier finnes på noen slags plan av virkeligheten og som har fått nytt liv med bidrag fra kognitive teorier (se eks Bronkhorst 2001:396). Bronkhorst diskuterer muligheten for universalier som en kognitiv struktur og snakker om et "ascetic instinct" på lik linje med det språklige instinktet språkforskere mener å ha funnet i forhold til språk; en universell menneskelig evne og predisposisjon (2001:408). Denne debatten får bølge videre, i denne sammenheng holder det å slå fast at det er forskjell på analysenivå og tekstlig nivå, men at språket har en tendens til å forkludre dette skillet fordi begreper fra den vestlige vitenskapen (askese) må anvendes om

kulturspesifikke fenomener (*tapas*). Dette vil ikke bli et hovedtema i denne oppgaven, men det er mitt ønske at undersøkelsen av *sattr*-ritualene i lys av asketisme-teorier vil være et lite bidrag til forståelsen av dette mangfoldige fenomenet som del av religiøse former ikke tradisjonelt betraktet som asketiske. Dette kan belyses ved hjelp av fokuset i Wimbush og Valantasis' *Asceticism*, hvor fokuset på etikk og moral, utfra det kristne materialet de hovedsaklig bygger på, er sterkt i forhold til asketisme. Dette er ikke like aktuelt i forhold til vedisk asketisme og kanskje en grunn til at asketiske trekk ved *sattr* har blitt oversett. Nå har imidlertid også indologer har de senere årene interessert seg for askese, kanskje med større sensitivitet for det tradisjonsspesifikt asketiske i indiske religiøse tradisjoner. Jeg vil i dette kapitlet hovedsaklig trekke veksler på Gavin Floods teoretisering av asketisme og det asketiske selv som han legger fram i *The Ascetic Self* (2004), på Johannes Bronkhorsts undersøkelse av de to kildene til indisk asketisme (1993) og Patrick Olivelles oversettelser av *Samnyāsa Upaniṣadene* (1992), samt Walter O. Kaelbers undersøkelser av indiske asketiske fenomener. En sentral diskusjon blant indologer er hvorvidt utviklingen av de indiske religioner og asketiske tradisjoner både innad i hinduismen såvel som i buddhismen og jainismen skjer som en naturlig utvikling av den vediske tradisjonen selv eller om de skyldes påvirkning fra andre hold enn den brahminske kjernetradisjon. Det springende punktet i diskusjonen later til å være hvordan man tenker seg spenningen mellom samfunn og askese og mellom askese og ritual;

The radical contrast between the vedic religion [som i hovedsak var orientert rundt ritualer] and the ascetic ideology and practice has prompted scholars to trace the origin of Indian asceticism to non-Brahmanical or even to non-Aryan sources. (Olivelle 1995:13)

Olivelle representerer et perspektiv i denne debatten hvor askese som et nytt element i indiske religioner, og han forstår dette som årsaken til det han oppfatter som en grunnleggende konflikt mellom den vediske tradisjonen og askese, mellom *saṃnyāsinen* og "the socioritual order sponsored by priests and rulers alike" (Olivelle 1992:21-23). Han tillater allikevel for at utfordringene den vediske offertradisjonen møtte i tiden rundt 500 fvt også kom fra brahminske kretser selv (se eks. 1992:22), men han understreker at denne, som alle perioder i indisk historie, var preget av mangfold og mangel på en egentlig, normativ ortodoksi. Et problem med Olivelles argumentasjon er at det ikke alltid er klart om han snakker om *saṃnyāsa*-institusjonen og den avstandstagen til samfunnet den innebærer, eller om asketiske bevegelser og praksiser generelt. Heesterman representerer den motsatte posisjonen i debatten, nemlig at de asketiske elementene i indisk religion oppstår som en naturlig og indre utvikling av den vediske ofreren som for å unngå en konfliktfylt verden hvor kamp om

ressursene stod sentralt, trekker seg tilbake til en rituelt regulert og ordnet virkelighet holdt sammen og kontrollert med brahminens kunnskap om "equivalencies" eller korrespondanser (Heesterman 1985:35). Denne individualiseringen av ritualet gjør imidlertid brahminen avhengig av *yajāmanaens* ressurser og løser ikke den grunnleggende konflikten mellom giver og mottager. Det gjør imidlertid korrespondansene, som ifølge Heesterman gjør det mulig å interiorisere hele kosmos i ofreren og dermed befri ham fra både den mundane og rituelle sfære;"It would seem to me that here we touch the principle of world renunciation, the emergence of which has been of crucial importance in the development of Indian religious thinking" (1985:39) Med andre ord, asketiske tanker er for Heesterman "the orthogenetic, internal development of Indian thought" (1985:40). Bronkhorst representerer et lignende, men i større grad differensierende syn på vedisk asketisme; han ser det som en indre utvikling i vedisk religion (Bronkhorst 1993:64), men mener det indiske samfunnet rundt 500 fvt var preget av et mangfold asketiske tradisjoner med ulike opphav.

Jeg vil ikke gå dypere inn i denne diskusjonen, men slå fast at slik jeg ser det er den religiøse utviklingen i India, som alle andre steder, en mangefasettert prosess av hvilken vi kun har kilder til noen, og muligens essensielle, faktorer. De ulike indiske religioner som vokser fram i de siste århundrer før vår tidsregning er både produkter av indre utvikling i brahminske kretser⁵ og tanker fra utenfor denne tradisjonen. At det foreligger en konflikt er åpenbart, men jeg tror den er av mer grunnleggende art, mellom samfunn og askese, og at konflikten i seg selv innebærer en søken etter et kompromiss fordi det ikke er mulig verken med et samfunn uten askese eller askese uten et samfunn, noe den store lekfolkandelen i en ekstrem asketisk tradisjon som jainismen vitner om. For igjen å komme tilbake til temaet for denne oppgaven, tjener her koblingen av asketisme til *sattras* som konseptuelt bærende i seg både ritualiseringstanken *par excellence* og ideer som tradisjonelt regnes til upanişadenes og senere filosofiske spekulasjoner både som nok en måte å belyse utviklingen av asketiske tanker og institusjoner i India på, men ikke minst som en måte å forstå *sattra*-ritualene på nye premisser som en del av en dialogisk utvikling av religionsformer i India og ikke kun som brahminenes monomane utvikling av sine ritualer.

⁵ Og det er her viktig å ha klart for seg den ikke-monolittiske strukturen i vedisk litteratur; til tross for et autoritativt forhold til Veda har det brahminske miljøet vært mangfoldig og uensartet, spredd over store områder, i både byer og på landsbygden og her møtt og blitt påvirket av ulike andre miljøer.

Samfunn og askese

En sentral spenning i alle de indiske religionene er spenningen mellom samfunn og asketisk praksis. I hinduismen forsøkes dette løst sekvensielt i *varṇāśramadharm*-systemet, mens eksempelvis theravāda-buddhisme og i enda større grad jainismen løser det ved noen få religiøse eksperter og et stort antall lekfolk som sørger for ekspertenes underhold. Olivelle understreker dette poenget i *Rules and Regulations of Brahmanical Asceticism*; "Indian ascetic traditions, of course, were never totally asocial or antisocial; even the traditions that departed radically from the Brahmanical mainstream, such as Buddhism and Jainism, maintained strong ties with society (...)" (Olivelle 1995:13). Vedisk religion har tradisjonelt blitt betraktet som en samfunnsorientert religion; offeret som var navet i den vediske religiøse praksis skulle sørge for samfunnets fortsatte velbefinnende. Hvordan *sattra*-ritualenes lengde skal betraktes i et slikt perspektiv er et av spørsmålene som vil bli undersøkt i dette kapitlet, men tentativt sett kan det sies at jeg i lys av *sattra*ene ikke ubetinget betrakter vedisk religion som samfunnsorientert; *sattrinene* velger å trekke seg bort fra samfunnet i kortere eller lengre perioder for å kunne hengi seg til dyrkingen av sine ritualer. Heller ikke forekomsten av de ulike vediske asketiske tradisjonene Bronkhorst viser tyder på at samfunn har vært det eneste hensynet for vedisk religionsutøvelse. (Bronkhorst 1993:34) Her finnes kanskje spor av samme tankegang som kan ligge til grunn for *sattra*-ritualene, nemlig en ritualisert tilstand som innebar praktiseringen av askese, men som til forskjell fra *śramaṇa*-bevegelsens askese hadde det samme målet som den vediske offertradisjonen; å komme til himmelen. Å skille for skarpt mellom samfunn og verdensfornektelse som et definerende trekk ved asketisme hindrer innsyn i asketismens mangfoldighet som fenomen, men det er en konflikt der som manifesteres på ulike vis i ulike tradisjoner. Som Kaelber formulerer det; "Although the ascetic need not renounce the world per se, he desires the sacred and therefore rarely accepts life as it is given. Seeking to transcend the normal or the natural, he rejects the given in favour of the possible." (Kaelber, 1987:444). Dermed inkluderer asketisme en rekke svært ulike praksiser, både anti-ritualistiske og ritualiserte former. *Sattra*-ritualene utviser spenningen mellom samfunn og religion ved at *sattrinene* i en kortere eller lengre periode er initiert med alle de begrensninger på alminnelig livsførsel dette påla dem;

The ascetic element, in particular, is not at all foreign to the Vedic sacrificial tradition. The execution of a sacrifice demands from the sacrificer (yajamāna) various restrictions. (...) restrictions concerning food (...) sexual abstinence, limitations of speech (...) restricted movements, and various other rules. (Bronkhorst 1993:49)

Bronkhorst mener vedisk asketisme i all hovedsak var knyttet til offeret og perioden som *dīkṣitā* og dette synspunktet har stor relevans i forhold til å betrakte *sattra*s som å utvise asketiske trekk. Om samfunnshensynet var det overordnet; hvorfor ikke la *sattra*ene vare en dag eller to? Hvorfor dra deres potensielle lengde ut i de uendelige tusen år? Videre har det vært en spenning mellom asketer og kritikere av ekstrem asketisme i den vediske tradisjoner, mener Bronkhorst, og trekker fram eksempelet med Agastya som som konsekvens av sin asketisme får et syn av sine forfedre hengende opp ned i en hule, lidende på grunn av hans manglende forfedre-offer (Bronkhorst 1993:53). I forhold til *sattra*s kan en mer positiv holdning til asketisme anes; *tapas* regnes som viktig for offerets gjennomførelse og *sattrinenes* likegyldighet overfor sin egne miserable posisjon blir fremhevet som bra og noe som garanterer ritualets suksess. Śad.B beskriver *sattrinenes* innstilling slik;

(The Veda-scholar) Muñja Sāmaśravasa used to say: we know the prospering of this sāman (which is composed to a caturṛca) Therefore, though we have no property we do not loose a thousandfold (i.e. unlimited)) prosperity" Śad.B III 7,15

Eiendomsløshet er et vanlig karakteristika ved asketisk praksis. (Olivelle 1995:15). *Sattrinene* tar ikke endelig avstand fra den profane virkelighet, men ønsker, enkelt sagt, samtidig å forholde seg til det hellige for en svært lang tid.

Asketisme var altså ikke et ukjent element i vedisk religion.. I vediske tekster treffes på *munier* (se eks Eliade 1990 (1954): 102-103), omvandrende asketer), det fantes *vrājakas* ("wandering religious mendicant", M. Williams 1899:1041) og asketer i eposene og *purāṇa*ene, eksempelvis Agastya i *Mahābhārata* som angivelig var "*atitapah*" (Reich 2001:159), svært asketisk.

Askese og ritualisering

I forhold til et sentralt religionshistorisk begrep som asketisme kan det virke som om det i utgangspunktet sees som et antiritualistisk fenomen (eks Olivelle 1995:13 og 15). Dette vil jeg argumentere for har unødvendig begrenset undersøkelsen av asketisme som religiøst fenomen, i dette tilfellet i India og *sattra*-ritualenes forhold til asketiske strømninger, og jeg vil argumentere dette utfra den mer grunnleggende påstanden at asketisme alltid i en forstand er ritualisert ved at det innebærer individets tilpasning til en normativ adferd og/eller mental disiplin. I sin teoretisering av asketisme legger Gavin Flood stor vekt på at asketisme er internalisering av tradisjonen den gitte asket står i. Asketisme er samtidig performativ ifølge

Flood, fordi det asketiske mennesket gjennom sine handlinger tilpasser seg og gjør sitt liv til uttrykk for tradisjonen det står i:

(...) through an act of will the self internalises the tradition and perform the memory of tradition in recalling the tradition and bringing to mind the tradition's telos. (...) This internalisation of tradition can also be described as the entextualisation of the body and so is within the general category of ritual. The body becomes the text and is inscribed by the text in the sense that the ascetic writes or inscribes tradition on the body through action. (Flood 2004:212)

I hans konseptualisering av asketisme blir asketen nærmest identisk med den religiøse tradisjonen og hans/hennes mål identiske med tradisjonens mål, samtidig som den ved å være utlevingen av normative idealer er en offentlig affære. Floods utgangspunkt for denne teoretiseringen er at han mener å se i ulike asketiske tradisjoner innen såvel hinduisme som buddhisme og kristendom, likhetstegn som synes å være almenne for asketisme som fenomen og jeg finner hans konseptualisering av asketisme interessant i forhold til *sattras*, både fordi det er en konseptualisering som tillater å lete etter asketiske trekk ved tradisjoner som ikke har blitt oppfattet som det eller som har en asketisk selvforståelse og fordi den knytter asketisme til både kosmologisk orienterte religioner og til ritualisering; "The cultivation of the ascetic self occurs in ritually rich cultures. (...) Furthermore, ritual is closely linked to cosmology in these [hinduisme, buddhisme og kristendom] traditions". (Flood 2004:215). Med andre ord; ritualisering er et sentralt trekk ved asketiske praksiser. Dette er hovedtrekkene i Floods teori og anvendt på *sattra*-ritualene synes den å vise en asketisk dimensjon ved disse ritualene, en dimensjon som faktisk får mer betydning jo lenger ritualene varer. Asketisme og ritual henger i forhold til *sattra*ene sammen *fordi* de er lange ritualer, den vediske ritualiseringens apex. Ved å underlegge seg *dīkṣitā*ens ritualiserte leveregler, søker *sattrinene* det Flood kaller "entextualization of the body and reversal of the body flow", *sattrinen* korreleres med kosmos på ulike vis som i eksempelvis ŚB XII 1.1.1-5 og tradisjonens mål blir *sattrinenes* mål, enten det er himmelen eller å imitere skapergudens handlinger. *Sattrinenes* sedvanlige individualitet blir det mindre plass til i den totalritualiserte tilstanden med det tusenårige, det vil si altfavnende, offeret som forbilde. I mer generell forstand er dette et trekk ved asketisme ifølge Flood; "Through ritual the ascetic self both eradicates individuality by conformity to the rule and intensifies meaning by locating the self in a larger scheme (...)" (Flood 2004:225) Floods konseptualisering av asketisme vil i det følgende av oppgaven være et underliggende premiss for min konseptualisering av *sattras* som totalritualisering og askese særlig hans vekt på askese som den individuelle utlevingen av og tilpasningen til en tradisjon.

Jeg tror at en hovedårsak til den akademiske undereksponering av *sattra*-ritualene er at disse som den vediske tradisjonens lengste ritualer betraktes som å være i motsetning til asketiske religiøse praksiser og videre, at denne definerings av indisk asketisme som anti-ritualistisk (se eks Olivelle 1995:15) er i beste fall for snever. *Sattras* som kulminasjonen av vedisk ritualiseringstrend som beskrevet i *brāhmaṇa*-litteraturen, veies enkelte steder opp med at den indre kunnskapen om ritualet vektlegges. Cavallin beskriver to mulige utfall av en ritualiseringsprosess; enten det forvokste eksterioriserte offer eller det interioriserte og dermed i en ytre forstand deritualisert offer;

This is evidenced by the Vedic material, in which the rituals tended to become more and more elaborate and expensive, something which reached its fictive apogee in soma sacrifices of a thousand years duration (*sattras*). At the same time, we see processes of ritual substitution and interiorization increase in significance. (Cavallin 2004:10)

Riktignok er *sattra*-ritualene et ypperlige eksempel på ritualiseringstanken dradd langt, men tekstene viser også at disse prosessene av interiorisering og substitusjon foregår i forhold til disse ritualene, i særlig grad er det vekten på kunnskapen som er avgjørende for et vellykket *sattra* i sitatet fra ŚB:

22.And when they enter upon the concluding Atirātra (of the sacrificial session), then, indeed, having gained the Year, they establish themselves in the world of heaven. And were any one to ask them, "To what deity are ye offering sacrifice this day? what deity are ye? with what deity do ye dwell?" let them name of those (deities) the one whom they may be nearest (in the performance of the *Sattra*). And, verily, such (sacrificers) are seated (sad) in the good (place), for they are forever seated among the good deities; and the others are mere partakers in the sacrificial session, and if anyone were, during a sacrificial session, to speak evil of such initiates as knows this, let them say to him, "We cut thee off from those deities"; and he becomes the worse, and they become the better for it. (SB XII.1.3.22)

Forskjellen mellom den som har kunnskap og den som ikke har kunnskap om de esoteriske meningene som legges fram om offeret tidligere er altså avgjørende for de respektives offers effektivitet; å komme til himmelen. De som har kunnskap om hvilke guder de er nærmest i *sattraet* sitter i sannhet fordi de vet hvilke guder de sitter med, altså holde *sattraet* med "*ha vai sati sada ete hi satiṣu devatāsu sīdato*" (ŚB XII 1.3.22), mens de andre er *sattrasadaḥ*, et *bahuvrīhi* som gir betydningen "som sitter et *sattra*". Eggeling oversetter dette som "mere partakers in the sacrificial session", og jeg er enig i den derogative avskygningen av *sattrasadaḥ* utfra sammenhengen. Coomaraswamy mener *satisad* betegner den gruppen som har kunnskap og ofrer for seg selv (*ātmayājī*). (Coomaraswamy 1942:382). Dermed skinner igjen gjennom at det ikke er gjennomførelsen som er viktigst, men kunnskapen den utføres med. Cavallin mener denne vekten på kunnskap kan være en medvirkende årsak til at en ritualiseringstrend snus "and knowledge in itself could become the efficient means for

reaching the intended goals" (Cavallin 2004:10). I forhold til *sattra*ene ser det ut til at denne vekten på kunnskap og ekstrem eksteriorisert ritualisering går hånd i hånd.. Jeg mener derfor det er interessant å se *sattra*-ritualene som et uttrykk ikke bare av den ortodokse, brahminske tradisjonens ritualisering, men altså også av de motsatte trendene i tiden rundt brāhmaṇaenes forfatningstid; interiorisering og asketisme

Vedisk asketisme

I forhold til tidlige former for asketisme i India har særlig Johannes Bronkhorst kommet med et verdifullt bidrag i *The Two Sources of Indian Ascetism*. Her argumenterer han for at asketisme i det vediske India var et mangfoldig fenomen som også var forskjellig i forhold til målene med asketisme; de ikke-vediske formene for asketisme var ifølge ham orientert mot innsikt i selvet og frigjøring fra virkeligheten, mens de vediske formene, av hvilke han identifiserer to typer, var orientert mot himmelen slik også de vediske ritualer var. Interessant nok regner Bronkhorst *śaṃmyāsins* ikke til de opprinnelige asketer, men som en organisert måte å sende den uproduktive og gamle far ut av husholdet på for å lette byrdene for den yngre generasjon. Kun senere ble denne institusjonen smeltet sammen med askettanken og inkorporert i *varṇāśramadharm*a-systemet hvor spenningen asketisme-samfunn søkes løst sekvensielt.

(...)early India knew ascetic practices in two different religious contexts. On the one hand there were the non-Vedic religious currents which encompassed, and gave rise to, Jainism and other "śramaṇic" beliefs and practices, and which shared a conviction in rebirth as a result of one's actions, and sought ways to stop this. On the other hand there was Vedic religion which, for reasons of its own, required ascetic restrictions in connection with the execution of sacrifice. The non-Vedic search for liberation occasioned the presence of life-long ascetics and wanderers more or less as a matter of course. The Vedic restrictions, normally confined to the duration of a sacrifice, inspired some to make of them a way of life, and were in any case believed to lead the practitioner to the same aims as those which others tried to reach by performing sacrifices [altså himmelen]. (Bronkhorst 1993:92, min kursivering)

Det interessante med Bronkhorsts artikkel er påpekingen av det religiøse mangfoldet, både utenfor og innen den vediske tradisjonen. Dersom hans tese er riktig gir dette støtte for at *sattras* er asketiske i en vedisk forstand; perioden som *dīkṣitās* er lang, med andre ord perioden underlagt asketiske restriksjoner og jo lenger *sattrinene* er initierte, jo lenger varer deres askese, selv om målet fortsatt er himmelen. Kanskje kan her anes en tredje form for vedisk asketisme, *sattrinenes*, de uavhengige ofrende prestene som ofrer for og med seg selv. Bronkhorst skiller mellom to typer ikke-vediske askettyper i Āpastamba Dharma Sūtra og en brahmansk askettype som er koblet til offer-tradisjonen;

(...) the ĀpDhS describes, under the two headings of forest-dweller and wandering ascetic, not two, but three different forms of religious practice: 1) the way of insight into the true nature of the self, 2) the way of inaction, in this case; fasting to death; and 3) a half sacrificial-half ascetic way of life. (Bronkhorst 1993:17)

Denne siste måten impliserer at asketen bodde i skogen, men med sin kone, barn og offerilder. En fjerde askettype er ifølge Bronkhorst *saṃnyāsīnen* som relaterer til offeret på en annen måte; ved å interiorisere det etter å ha vært en ofrende husholder (Bronkhorst 1993:23). Oppgivelsen (*saṃnyāsa*) krever i dette tilfellet at et vanlig vedisk liv ligger forut, og koblingen til offeret er tydelig. Det fantes altså ifølge Bronkhorst to ulike former for vedisk asketisme:

The other two forms of ascetic life preceding the classical asrama system **are** connected with Vedic sacrificial tradition (...). There is, on the one hand, the Vedic *vānaprastha*, who lives the life of a sacrificer, but with a number of additional restrictions and mortifications. And on the other hand there is the renunciation (*saṃnyāsa*) of the aged sacrificer, who renounces everything including his sacrificial habits; only his fires he keeps, but in a different form; they are interiorized. (Bronkhorst 1993:43)

Sattrinene befinner seg uten tvil midt i den brahminske tradisjonen; de er alle brahminer, noe blant annet kjennetegn som hårknote (*śikhā*) viser. Olivelle identifiserer denne som et karakteristika ved brahminstatus. "Two significant articles connected with the sacrifice and ritual life is the sacrificial string and the topknot.(...)at the beginning [sic] these had become symbols of the three upper classes in general and the brahmin priest in particular." (Olivelle 1992:91). Videre er de som brahminer forpliktet av de vediske *nīya*-ritene og som vist ble det i ŚB gjort forsøk på å inkorporere disse i *sattraets* gang. Samtidig er det trekk som skiller *sattra*-ritualene og *sattrinene* fra de vanlige *yajña* med betalte offerprester. I et *sattra* er det *sattrinene* sammen med sine koner som er initiert (se eks. AB iv.26); det finnes i *sattraene* slik de framstår i *brāhmaṇas* ingen initiert *yajamāna*, men en rekke initierte prester som ofrer for seg selv i mer eller mindre lang tid. Det kan selvsagt være tilfeldig at det eneste vediske *śrauta*-offer med kun prester som initierte deltagere også utgjør klassen av de lengste ritualene, men det tror jeg ikke det er. Jeg tolker dette sammenfallet mellom *sattraenes* prestelige uavhengighet og deres posisjon på toppen av det rituelle hierarkiet som indikativ for disse ritualenes særskilte rolle i vedisk religion som de beste blant offer, men også som annerledes fra andre offer ved å være prestenes eksklusive religionsutøvelse. Som Olivelle slår fast i forbindelse med diskusjonen om den indiske asketismens opphav, er ingenting sikkert, men at den asketiske utfordringen har foregått også innad i den brahminske tradisjonen er klart; "(...) the challenges to the traditional vedic views are found across a broad spectrum of religious literature, including some of the most authoritative texts of

Brahmanism.” (Olivelle 1995:14). Olivelle mener imidlertid det må skilles mellom den vediske asketismen og de asketiske formene som oppstod i India rundt 500 fvt blant annet på grunn av disse asketiske formenes anti-ritualistiske holdninger, i alle fall på et normativt plan (1995:15). *Sattra*-ritualene, som befinner seg midt i den ritualistiske, brahminske tradisjonen, utelukkes dermed fra Olivelles definering av asketisme. Riktignok tolker han oppkomsten av *varṇāśramadharm*-systemet som en ”domestication of asceticism” (1995:16), men han ser fortsatt ritualer og askese adskilt og knytter askese til de to siste *āśrama*er, særlig *saṃnyāsa*-stadiet, stadiet for oppgivelse av riter (1995:20). At det å oppgi noe er et trekk ved asketisme skal jeg ikke motsi, men jeg mener *sattra*-ritualene, som forutsetter at *sattrinene* er gift, også kan sees på som en oppgivelse, ikke av ritualer, men av samfunnstilknytning. Selv om denne oppgivelsen av samfunnet kun var for en periode, praktiserte deltagerne i et *sattra* askese så lenge ritualet varte. Dette var ikke gitt eller nødvendig, men et uttrykk for en asketisk strømning i brahminske teologi i tiden rundt *brāhmaṇa*enes forfatning.

Tapas; den vediske, produktive askese

Gjentatte ganger fortelles det i *brāhmaṇa*-tekstene om hvordan *sattra*-ritualene er verktøy for å skape, og den paradigmatiske skaperhandlingen er skapelsen av verden (se eks. PB XXIV. 16.3 (49 dager), XXV 6.2 (12 år, Prajāpatis *sattra*), XXV 9.2 (1000 år, Agnis *sattra*), XXV 17.2 (1000 år, Prajāpatis *sattra*), XXV 18.2.(*Viśvasṅj-sattra*), ĀpŚS XXIII.14.16,(*Viśvasṅj-sattra*)). Skapelsen kommer ofte til gjennom både et ønske (*kāma*) om å skape og gjennom praktiseringen av askese, *tapas*. Slik ble eksempelvis tolv-dagers-riten til da Prajāpati, alle levende veseners far, oppdaget *dvādaśāha* etter å ha praktisert askese og gjennom dette ritualet ble istand til å skape alle levende vesen:

prajāpatirakāmayata prajāyeya bhūyānt syām iti sa tapo `tapyata sa tapastaptvemaṃ dvādaśāham apasyad ātmana eva aṅgebhyaś ca prānebhyaś ca dvādaśadhā (...) (AB IV.4. (23))

Prajapati felt desire [*kāma*] "May I be propagated, may I become greater." He practised fervour (*tapa*); he, having practised fervour, saw the twelve-day rite in the limbs and the breaths of his self twelve-fold (...) (AB IV. Iv.23)

Askese er her produktiv, den har en effekt. Samtidig oppstår den som et resultat av Prajāpatis ønske (*kāma*). Det finnes også tekststeder som indikerer at utøvelsen av askese er nødvendig for et vellykket offer: "Wer ohne Askese wäre, dessen Opfer würde unzusammenhängend sein. Er übe Askese, dadurch stellt er den Zusammenhang des Opfers her, so wird gelert." (ĀpŚS XXI.1.10) Mircea Eliade påpeker i *Yoga: Immortality and Freedom* (1990(1954)) askesens produktive aspekt som tilstede allerede i *ṚgVeda*; "*tapas* is clearly documented in the

ṚgVeda, and its powers are creative on both the cosmic and the spiritual planes." (1990 (1954):106). Han beskriver offeret og *tapas* nærmest som to sider ved samme sak (1990 (1954):111) i den forstand at *tapas* var en nødvendig del av *dīkṣā*, en sentral del av vedisk religionsutøvelse;

(...) this ritual "heating" was not confined solely to ascetics and ecstasies. The *soma* sacrifice required the sacrificer and his wife to perform the *dikṣa*, a rite of consecration comprising silent meditation, ascetic vigil, fasting, and, in addition, "heat", *tapas*; and the rite could continue from one day as long as a year.

(...) the difference of the sacrificer and the *tapasvin* was, in the beginning, a difference of degree. (Eliade 1990 (1954): 108)

Eliade ser ingen grunnleggende motsetning mellom den vediske ofreren og asketen (*tapasvin*) Kaelber knytter også *tapas* til både den vediske forestillingen av biologisk skapelsen av liv og, ved analogi, til spirituell gjenfødelse gjennom ritualet. *Tapas* er særlig viktig i forbindelse med *dīkṣā* som han sammenligner med naturlige befruktning (Kaelber 1976:358). Forskjellen på *tapas*, den kreative varmen forbundet med seksualitet og befruktning, og *tapas* forbundet med initiasjon, er at den første er naturlig, mens den andre representerer en frivillig askese for å bli født på ny, altså som rituelt skapt (1976:359). *Tapas* skapes også gjennom *upasad*-dagene og ofreren er ved begynnelsen av selve offer-ritualet i en tilstand av *tapas*, askese, og er dermed rituelt forberedt for å fødes ut av offeret (1976:367). I forbindelse med det tilsynelatende paradokset at den hinduistiske guden Śiva både er en stor asket og yogi og seksuelt aktiv, viser Wendy Doniger O'Flaherty at denne koblingen mellom askese og skapende kraft vedvarer også i hinduismen i mytologien rundt Śiva (O'Flaherty 1973:40). Paradokset, i hinduismen som i vedisk tradisjon, består i at askesen (*tapas*) produserer energi/varme (*tapas*) og dermed har en skapende kraft. Denne skapende kraften brukes i det vediske offeret til å skape ofrerens rituelt skapte selv, hans *daiva ātman* (Smith 1989:83).

Sattra-ritualene er altså som et vedisk rituale forbundet med asketisme på flere vis enn de abstrakt begrepsmessige. Det ett år lange *tapas̥cit-sattra* er både etymologisk og innholdsmessig knyttet til askese og det kreative aspektet understrekes også i forhold til *dvādaśāha* i TS ;" (...) he is born indeed who is born from fervour [*tapas*]." (TS vii.2.10.2). *Tapas̥cit-sattra* illustrerer hvordan *sattrinene* gjennom initiasjon og offer både akkumulerer *tapas* og ved hjelp av *tapas* når all den velferd de måtte ønske;

1. During a year, they live according to the rules of the consecrated. During a year they perform the Upasads. During a year, they perform sacrifices of soma.
2. In that they are dikṣitas during a year, thereby, they bring about the tapas (ascetism); in that they perform the upasads during a year, thereby they purify themselves; in that they perform the sacrifices of soma during a year, thereby, they go to the world of the Gods.

3. By means of this (sattra), the Gods, gathering asceticism (tapaścít), reached all kinds of welfare. They who undertake this (sattra) reach all kinds of welfare. (PB XXV 5.1-3, *Tapaścít-sattra*)

Tapaścít er interessant for forståelsen av *sattra*-ritualene på flere vis. Det er den riten som regnes som det beste substituttet for det tusenårige *viśvasṭj-sattra*, samtidig som det viser askesens sentrale posisjon ikke både i initiasjonen til offeret, men også som en effektiv måte å oppnå målet med ritualet, "all kinds of welfare". *Tapaścít-sattra* sies i ŚB å vare i et år, men før det kommer et års initiasjon (*dīkṣā*) og et år med forberedende dager (*upasads*), til sammen tre år og hvert av disse sies å tilsvare en tredjedel av tusenårssattraet (ŚB XII 3.3.12). Det er som vist i forbindelse med *dīkṣā* at ofrerer ved å øve askese skaper *tapas*, og *tapaścít* viser at også *upasad*-dagene er forbundet med *tapas*; "And the Upasads also are the fervour in the sacrifice, for they are indeed fervour; and inasmuch as it is built (ci) in fervour (tapas) it is called "Tapaścita". (ŚB X 2.5.3, Eggelings noter)". Denne passasjen fortelles i forbindelse med ritualet for etableringen av ild-alteret som brukes i *soma*-offer, *agnicayana*, og varer her tre dager, men Eggeling bemerker at disse *upasad*-dagene er knyttet til det ett år lange *tapaścít-sattra* og da vanligvis varer et år. *Tapaścít* varer derfor normalt sett tre år og *sattrinene* øver askese (*tapas*) i denne perioden. Her forenes ritualisering og askese på et vis som kanskje med et begrep kunne kalles totalritualisering fordi all *sattrinenes* tid og handlinger går med til utførelsen av ritualet. I ĀśŚS finnes imidlertid fire utgaver av *tapaścít-sattra* med økende lengde hvor det lengste, *mahātapaścita*, varer 36 år med henholdvis 12 år lang *dīkṣā*, 12 år med *upasad*-dager og 12 år med *sūtya*-dager (pressedager) (ĀśŚS XII 5.8-14). Jeg har allerede vært inne på hvordan *sattra*-ritualene som totalritualisering kan konseptualiseres som en type asketisme og dermed også en type vedisk asketisme. *Tapaścít-sattra* synes å vise at koblingen mellom *tapas* og ritualer i *sattraene* strekker seg utover den vanlig påpekte koblingen *tapas*-vediske ritualer, både med hensyn til navnet på ritualene og med hensyn til deres lengde. Et 36 år langt rituale er, i motsetning til eksempelvis Prajāpatis tusenårssattra, gjennomførbart for menneskene, det er et oppnåelig ideal (slik også Prajāpatis tolv år lange *sattra* er, se ĀśŚS XII 5.8.15), men det er ikke et ideal som kan oppnås uten kostnader. Ved siden av å produsere et himmelsk selv, vil *sattrinene* etter 12 eller 36 års ritualisert livsførsel også i kraft av tiden som har passert, være forandrede som mennesker, også dette som en direkte konsekvens av *sattra*-ritualet. Det kan her være på sin plass å minne om *brahmacarya*, perioden som sølibat student av veda som ifølge Smith vanligvis varer tolv år og på lignende vis er ritualisert; "The period of *brahmacarya*, lasting generally for twelve years, produced a new being, one transformed in the first place by association with the teacher and secondly by the observances and learning that take place in those years." (Smith 1986:

77). Det er en annen person som vender tilbake til samfunnet etter perioden som *brahmacārin*.

Selv-offeret i *sattra*-ritualene

Det kan være verdt å dvele noe ved dette siste poenget, og ved fraværet av *dakṣiṇā* i *sattra*-ritualene. Som nevnt i kapittel to er dette et fravær som ikke får stå ukommentert i flere tekster, istedet omfortolkes *dakṣiṇā* i forhold til et *sattra* som å gi seg selv som *dakṣiṇā*. Dette er interessant nettopp for konseptualiseringen av *sattra*-ritualene som bærende asketiske trekk; *sattrinen* gir alt, både gods og gull og sine barns matreserver (TS vii.5.9) går som jeg har vist med til utførelsen av et *sattra*, ja, til og med sitt eget selv ofrer *sattrinen* for et vellykket offer. Forestillingen av *dakṣiṇā* som *sattrinenes* selv finnes i flere av tekstene og må dermed ha vært en vanlig forestilling;

(...) ātma-dakṣiṇaṃ vai sattram ātmanaṃ eva dakṣiṇaṃ nītva suvar-gaṃ lokam yanti (...)

(..) In the *sattra* the self is the sacrificial gift; verily taking the Self as the gift they go to the world of heaven (...) (TS.vii 4.9, se også PB IV 9.19-20)

Dette givendet av en(s) selv (*ātma-dakṣiṇaṃ*) understreker *sattras`* overskridende dimensjon; her får offeret en enda sterkere betoning som et bilde på det totale offeret i det vediske tankeunivers enn i de ordinære *yajña* der prestene gjennom *dakṣiṇā* mottar sin betaling for utførte tjenester. *Sattrinene* betaler på sett og vis seg selv som prest med sitt selv. Hva og hvem kan da motta offergodene som forventes å finnes hvis offeret er vellykket? Her mener jeg spenningen mellom ritualisert askese og samfunn i *sattra*-ritualene kommer klart til syne; *sattrinene* ønsker å komme til himmelen, å skape en himmelsk verden (*svarga loka*) og en himmelsk kropp (*daiva ātman*) gjennom ritualets skapende aktivitet, men dette kan ikke skje uten at deres vanlige selv oppgis. B.K.Smith forstår dette i forlengelsen av offeret som en konstruktiv handling og mener noe av det sentrale ved de vediske offer er å skape mennesket i en rituell forstand fordi skapelsen i seg selv er uperfekt. Dette speiles blant annet i *sāṃskaras*, overgangsritualer som bygger opp individet slik at det blir i stand til å ivareta sine religiøse plikter, men det speiles også i forhold til vediske offer mer generelt:

The sacrifice is the workshop in which the sacrificer's worldly self and status are forged. But it is also said to be generative of an imperceptible "divine" self and world of the sacrificer.(Smith 1989:103) Furthermore, the attainment of the divine self and the heavenly world-we have observed that it is one of the ontological purposes of the vedic ritual-was claimed to be realized not only after the death of the sacrificer but also in the course of the ritual itself. In Vedic ritualism, it would seem, man became a god and entered heaven within the confines of the sacrifice, that is, in this very life. (Smith 1989:105)

I ŚB beskrives i forhold til *dvādaśāha* hvordan man tenkte seg at ofreren kom til himmelen.

prajāpatirva eṣa yad amśuḥ | so asya eṣa ātmaivātmā hi ayaṃ prajāpatih tad asyai tam ātmānaṃ kurvanti yatra etam grhṇanti tasmin etān prāṇān dadhāti yatha yatha ete prāṇā grahāvyaḥkhyāyante *sa ha sarvatanur eva yajamāno `muṣmiṃloke sambhavate* || (ŚB IV.6.1.1, min kursivering)

Now, the Amśu (graha), forsooth, is no other than Prajāpati: that (cup) is his (Yajñas or the Sacrificer's self, for Prajāpati is the self. Hence when they draw that (cup) they produce that self of his. Therein they lay these vital airs, according to as these vital airs, the grahas, are explained; and, verily *the sacrificer is born with his whole body in yonder world.* (ŚB IV 6.1.1. min kursivering)

Denne ontologiske statusen kan kun aktualiseres gjennom offeret og inngangsbilletten er *dīkṣā* hvor de som initieres trer inn i den rituelle tilstand. Prestene er dermed vanligvis avskåret fra denne virkelighet ved kun å være offiserende prester for den initierte *yajamāna* og hans kone. I *sattra*-ritualene er de alle initierte og kan oppnå denne ontologiske statusen selv. Ritualet forutsetter askese og i *sattra*enes tilfelle; askese i en lang, sammenhengende periode, hele offerets varighet. Samtidig kommer samfunnshensynet til syne ved det faktum at askesen ikke er total eller endelig. *Sattrinene* er gift og utfører de pålagte offerpliktene, også ved substitusjon av offerritene i løpet av *sattraets* gang og hyppig forekommende mål med *sattras* er, ved siden av å komme til himmelen⁶, å øke buskapen⁷, sikre seg mat⁸ og barn⁹. Gudenes *sattra* skaper verden, forviser mørket og ordner den kaotiske første skapelse, mens menneskenes *sattra* fører til himmelen (skaper en himmelsk verden) og fører til verdslige goder (skaper et menneskelig kosmos med materiell velstand og gode familieforhold). Måten dette oppnås på er paradoksalt nok ved oppgivelse av seg selv, et paradoks som på mange måter ligger i kjernen av svært mange former for asketisme, også *saṃnyāsīnens* verdensfornektelse. I TS blir på rituellet vis hele *sattrinen* skåret bort for raskere å komme til himmelen:

⁶ Se eks.; ĀpŚŚ XXIII. 4.1., XXIII 4.5., XXIII 6.3., XXIII 9.1, XXIII 9.11, XXIII 10.11, XXIII 14.11, PB XXV.1.3, XXV.2.2, XXV 8.2, XXV 10.16, XXV 12.3, XXV.16.2 , TS vii.2.10 (*dvādaśāha*), vii.4.2, vii.4.6.

⁷ Se eks; PB XXIII.15.13, XXIII.19.1b, XXIII.20.1b, XXIII.24.1b, XXIII.28.8, XXIV.3.2, XXIV.5.1b, XXIV.6.1b, XXIV.7.2, XXIV.8.13., ĀpŚŚ XXI.1.14.(*dvādaśāha*), XXIII.2.9., XXIII.2.15, XXIII.2.17, XXIII.3.12, XXIII.4.3, XXIII.4.9, XXIII.6.1, XXIII.6.7, ĀśŚŚ XI.2.14, XI.3.5, XI.3.6, XI.4.6-11, TS.vii.4.3.

⁸ S eks; ĀśŚŚ XI 2.13, XI 3.4, XI 3.11, XI 4.5, PB XXIII 14.3, XXIII 17.16, XXIII 21.2, XXIII 26.16, XXIII 27 2-3, PB XXIV 7.2, TS vii. 3.3, vii.3.5, vii 3.1, vii 4.4 ,

⁹ Se eks; PB XXIII.5.3, XXIII.9.16, XXIII.11.4, XXIII.29.7, XXIII.20.16, XXV.7.4, XXV.16.3, TS vii.4.3, vii.4.4, vii.4.6, vii.4.7, ĀśŚŚ XI.3.6, ĀpŚŚ XXI.15.1.(*gavāmayana*), XXIII.2.9, XXIII.9.1.

Suvar-gaṃ vā ete lokaṃ yanti ye sattram upayanty, abhī `ndhata eva dīkśābhir ātmanam śrapayanta upasad-bhir. dvabhyāṃ loma `va dyanti dvabhyāṃ tvacaṃ, dvabhyāṃ asṛid, dvabhyāṃ māṃsaṃ, dvabhyāṃ asthi, dvabhyāṃ majjanam; ātma-dakṣiṇaṃ vai sattram, ātmānam eva dakṣiṇāṃ nī tva suvar-gaṃ lokaṃ yanti. śikhāṃ anu pra vapanta, ṛiddhyā atho raghīyāṃsaḥ suvar-gaṃ lokam ayāme `ti || (TS vii 4.9.)

They go to the world of heaven who perform the Sattra. They kindle themselves with the Dīkśās, and cook themselves with the Upasads. With two they cut off their hair, with two their skin, with two their blood, with two their flesh, with two their bones, with two their marrow. In the Sattra the self is the sacrificial gift; verily taking the self as the gift they go to the world of heaven. They cut off the top-knot, for prosperity, (thinking), "More swiftly may we attain the world of heaven." (TS vii 4.9, også .(PB IV 9.19-22))

Å fjerne seg selv del for del gjør at *sattrinene* mener å komme lettere til himmelen. Dette offeret av seg selv i *sattraet* (ātma-dakṣiṇaṃ) er imidlertid ikke uten effekter; *sattrinen* er ikke bare giver, men også mottager av *dakṣiṇā* og det selvet ofrereren mottar fører ham til himmelen; , "ātmānam eva dakṣiṇāṃ nī tva suvar-gaṃ lokaṃ yanti.". Dermed er dette selvofferet kun et midlertidig offer; "The sacrificer's "death" is at the same time his salvation; for the Self is his reward." (Coomaraswamy 1942:376). *Sattrinene* ofrer for seg selv og seg selv, som de ofrer alt de eier til utførelsen av et *sattra*, men vinner ved dette himmelen. Jeg tror dette er et av hovedpoengene ved *sattra*-ritualene; gjennom asketisk oppgivelse av seg selv, sin tid og sine eiendeler kan mennesket med den rette kunnskapen, komme til himmelen. Også PB indikerer dette; "19. At a sattra the sacrificial fee is the (person) self. 20. When one cuts off from himself, he reaches the fulfillment of whatever wish he has."(PB IV 9.19-20). Denne utarmingene av seg selv er produktiv, "he reaches the fulfillment of whatever wish he has", som *tapas* er det ved *dīkṣā* og i et større perspektiv i skapelsen av verden. Her mener jeg å se en sammenheng med *sattraene* som *kāmya*-offer og bærere av asketiske trekk; *sattra*-ritualene holdes på brahminenes initiativ, de underlegger seg periodisk og frivillig den askese som ligger både i initiasjonen og i utarmingene av sin tid og ressurser og de gjør det med et ønske om å oppnå et gode. Denne kombinasjonen av ønske om å oppnå noe, som oftest himmelen, en produktiv askese som minner om det Bronkhorst kaller "(...)a half sacrificial-half ascetic way of life." (Bronkhorst 1993:17). Det finnes i tekstene også grunnlag for å argumentere for en konseptuell likhet med den typen hinduistiske asketer som blir viktige i *varṇāśramadharm*-systemet; *saṃnyās*inene. Ritualer for oppgivelse av verden hadde effekter i samfunnet og gav blant annet *saṃnyās*inenes slektninger offer-frukter, både forfedrene og de levende (Olivelle 1992:73) og videre ble ikke *saṃnyāsa*, ritualer for oppgivelse av samfunnet

og de rituelle forpliktelsene, betraktet som ganske enkelt en verdensfornektelse, men som perfektjonen av den rituelle livssyklus.

Sattra-ritualene og saṃnyāsa upaniṣadene

Kildene jeg bruker for å argumentere er fortsatt det utvalget *brāhmaṇa-* og *śrauta-sūtra*-tekster jeg har benyttet i de foregående kapitlene og den texanske religions- og sanskrit-professoren Patrick Olivelles oversettelse av saṃnyāsa upaniṣadene, en relativt sen tekstgruppe som både er sammensatt av teksteder fra svært ulike perioder, men som grovt sett ifølge Olivelle kan dateres til de første århundrene evt til det 12. århundre (Olivelle 1992:10). Saṃnyāsa upaniṣadene er dermed en tekstgruppe som med hensyn til dateringsproblematikken for begge tekstgruppens vedkommende løst kan sies å være fra tusen til totusen år senere enn *brāhmaṇa*-tekstene og de noe yngre *śrauta-sūtra*ene. Det første som må bemerkes i denne sammenheng er at denne sammenstillingen av tekster ikke er et forsøk på å bevise noe særskilt og eksklusivt forhold mellom *sattra*-ritualene og asket-tekstene i den forstand at *sattra*ene bærer tanker og konsepter som kun gjenfinnes i *saṃnyāsa*-institusjonen, men mer et forsøk på se *sattra*-ritualene i sammenheng med en av de sentrale asket-institusjonene som også forholder seg til ritualisering for å vise hvordan asketisme og ritualer i India går sammen. At dette er regelen heller enn unntaket skal jeg ikke våge å påstå, men det er et typisk trekk at askese og ritualisert religiøs adferd sammenstilles. Knut Jacobsen ser eksempelvis en mulig kobling mellom den hinduistiske yoga-tradisjonen og *tapas*: ”Bodily postures are closely related to the tradition of *tapas*, ascetic practices in the Vedic tradition. The use by Vedic priests of ascetic practices in their preparations for the performance of the sacrifice might be precursors to yoga.” (Jacobsen 2005:6). Jacobsen mener imidlertid at *munien* eller *vrātyaen*, fra utenfor eller i ytterkantene av det vediske rituelle univers, har hatt en større innflytelse på de asketiske praksiser i yoga enn den rituelle, brahminske *tapas*. Det tradisjonelle synet på asketisme er at det står i motsetning til ritualisering, men jeg mener man i yoga også ser hvordan asketismen er i høyeste grad ritualisert, eksempelvis gjennom *āsanaer* som er normative måter holde kroppen på og ulike meditasjonsteknikker for kontroll av sinnet som en ritualisert, asketisk kroppslig disiplin. Rammen for denne oppgaven er for det første for stram til at argumentasjonen kan føres i forhold til et ekstensivt utvalg tekster og for det andre er poenget å belyse *sattra*ene som en type rituale som ikke kun bærer i seg tanken om ritualisering, men som også bærer konsepter om den totalritualiserte tilstand som trekkes så langt at ritualiseringen nærmest blir borte. Igjen; hva er et liv i kontinuerlig ritualisert

tilstand annet enn et totalritualisert liv og hvor finnes da den polariteten mellom hellig og profant som vanligvis karakteriserer ritualisering? I dette avsnittet vil de ovenfor skisserte spørsmål altså belyses ved hjelp av *saṃnyāsa*-institusjonen i India, hvor man til forskjell fra i *sattra*-ritualene er i en kontinuerlig ikke-rituell tilstand (se Olivelle 1992:68-forts.). Denne tilstanden regnes likefullt av asketenes filosofer som perfektjoneringen av den rituelle tilstand ved at livets handlinger, som å puste og å spise, blir ritualisert som interioriserte offer, eksempelvis *prāṇāgnihotra* (Bodewitz 1973:213). Det internaliserte offeret gjør kroppen til åsted for et *sattra* og *sattraets* offermaterialer er de kroppslige funksjoner; med hvert åndedrag blir den indre ilden vedlikeholdt. Her har korreleringen av ofreren med kosmos endelig nådd sin kulminasjon;

The internalized ritual is more permanent and more sublime. The renouncer's internal fires are permanently lit; he kindles them with every breath. His eating becomes a sacrificial offering. His body and bodily functions are transformed into a long sacrificial session. The renouncer's body thus becomes a sacred object; it is equal to the fire altar where the Vedic rites are performed. (Olivelle 1992:69)

Olivelle påpeker også likheten mellom *saṃnyāsin* og *dīkṣitā*, "The continuous state of a renouncer's internal sacrifice, likewise, assimilates him to a person who is initiated for a sacrifice (*dīkṣitā*)" (Olivelle 1992:93). I *sattra*-ritualene er alle prestene som sagt *dīkṣitā* ut ritualets varighet. Et problem med Olivelles konseptualisering er at han ser ut til å sette likhetstegn mellom "renunciates" og "ascetics" (se eksempelvis Olivelle 1992:14), noe som jeg mener reduserer mulighetene for forståelse av asketisme unødvendig. Kaelber bemerker det samme i sitt bidrag i *Asceticism* av Wimbush og Valantasis;

(...) I believe that when one considers early Hinduism in particular, a definite distinction must be drawn between asceticism in general and renunciation of the world (...) It is important to observe that in the early Hindu and Vedic period, particularly in the Brāhmaṇas, asceticism is an integral element of the ritual process. (Kaelber 1995:232)

Et av likhetspunktene mellom *sattra*-ritualene og initiasjonsritualet til *saṃnyāsin*-status er fjerningen av hårknuten (*śikhā*) på toppen av hodet, beskrevet i både *śrauta sūtraene* og *brāhmaṇaene* i forhold til *sattra*-ritualene "Wenn die zwölftägige Feier als ein Sattra begangen wird, so scheren sie wenn der richtige Zeitpunkt zu dieser Handlung gekommen sind, sich das Haupthaar samt den Haarzoft ab. (ĀpŚS XX 13.4. Se også PB IV 9.22. og TS VII.4.9.) Interessant å bemerke i forhold til sitatet fra ĀpŚS er at det sies at det kun er når *dvādaśāha* holdes som *sattra* at hårknuten skal kuttes av, det viser om ikke annet at denne handlingen ikke var en vanlig del av vediske *yajñāene*, men et trekk som kjennetegner *sattra*-ritualene. Sammenholdt med Kathaśruti Upaniṣad 32 : "He should remove his hair together with the topknot and discard his sacrificial string." viser dette at topknuten har blitt behandlet

likt i forhold til *sattra*s og *saṃnyāsa*-ritualet. Med hensyn til toppknuten bemerker Olivelle at det var vanlig blant *advaita*-asketer å kutte toppknuten, mens *vaiṣṇava*-asketer ikke gjorde det (Olivelle 1995: 11, note 16). Om hårets betydning i asketisme sier Olivelle;

There appears, however, to be a scholarly concensus that, cross-culturally, control of head hair marks a person's association with society and his or her participation in social structures (...). Shaving, on the other hand, represents a moment of separation from society. (Olivelle, art. 1995:203)

Lang, ukjemmet hår representerer avstand fra samfunnet i India, en tilbakevenden til en naturlig tilstand (Olivelle 1995: 203-204), mens et barbert hode er;

A central feature of the rites of initiation into the ascetic life in all the traditions- Hindu, Buddhist, and Jain (...) The shaven head of an ascetic, just as much as the shaven head of an initiated student, a widow, or a criminal, proclaims that the individual is not part of society and has no social role or status." (1995:205)

Igjen synes det som om en grunnleggende spenning mellom samfunn og en rituell virkelighet i forhold til *sattra*-ritualene skinner gjennom.

Mangelen på *dakṣiṇā* i *sattra*-ritualene innebærer ved siden av en stor økonomisk byrde for prestene som dermed måtte betale for offeret selv, en frihet fra gavens bånd på mottager, og en slik likegyldighet overfor verdens goder kan også sees i forhold til asketisme, hvor det ofte er et ideal, eksempelvis i forhold til den indre holdningen en *saṃnyāsin* forventes å ha til mat slik det uttrykkes i Nārada-parivrājaka Upaniṣad; "Let him not be elevated when he receives food or be dejected when he receives not. Let him beg only as much as will sustain his life without getting attached to his belongings" (NpU 181). Olivelle beskriver dette som et av de fremste kjennetegn for en asket; "Lack of forethought and planning is the hallmark of the renouncer's attitude towards food. His attitude is one of indifference (...)" (Olivelle 1992:104) Dette likegyldighetsidealet har også *sattrinene* til mat; de enser ikke sult, selv om de er sultne (TS vii.4.11.1). Et trekk som går igjen i *brāhmaṇa*-tekstenes beskrivelser av *sattra*, er vekten på at *sattrinene* gjennom *sattra*-ritualet blir totalt utarmet og at alle deres livsmidler går med til å gjennomføre ritualet. Følgende beskrivelse i TS viser at utførelsen av et *sattra* kunne føre til en utarming av *sattrinene*s livsmidler;

Therefore, in whatever year the Sattra is performed, the offspring are hungry in that year, for they take their food and strenght; in whatever year the Sattra is imperfect, the offspring is not hungry, for they take not their food and their strenght. (TS vii.5.9)

Videre forklares det i TS hvordan *sattrinene* ikke enser sulten, som er et selvsagt karakteristika ved gjennomførelsen av et *sattra*, kan det virke som; "They [sattrinene] experience not misery through hunger, and are not hungry, for the performers of Sattras are as it were afflicted with hunger." (TS vii.4.11.1). Holdningen til sult er asketens indifferens

overfor sine kroppslige behov. Askese er kanskje mest framtrødende i forbindelse med initiasjon. *Dīkṣā* skulle ifølge AB helst foregå om vinteren når dyrene er tynne og skrale. Denne tynne og skrale tilstanden er også den formen *dīkṣitāen* antar, *dīkṣārūpa* (initiasjonsformen om man tar dette som et apposisjonelt *karmadhāraya* eller "som har form som initiasjon" dersom det tolkes som en *bahuvrīhi*) (AB IV.26). At *sattrinene* er magre og sultne kan dermed virke som et karakteristisk trekk; "Es wird in der heiligen Überlieferung gelehrt: "Fett unternimmt er die Dīkṣā, mager verrichtet er den Gottesdienst (...)" (ĀpŚS XXI.1.9.) Initiasjonsperioden utarmer *sattrinen* fordi den innebærer asketiske praksiser. Samtidig utarmer antagelig også utførelsen av selvet *sattraet* de offiserende prestene og deres familier og dette må sees som en forlengelsen av argumentasjonen ført i forrige avsnitt om *sattra* som bilde på det totale; fordi *sattraene* er slike viktige offer, gir *sattrinene* alt gjennom offeret, selv deres barn må gå sultne, men dette store offeret av tid, ressurser og livskvalitet fører til noe bedre, noe som veier opp for lidelsen og tapet, en virkelighet virkeligere og mer viktig. En slik kontroll av sansene er et sentralt aspekt ved asketisme som får ulike uttrykk i ulike tradisjoner og karakteriserer de tidlige kristne martyrs holdning overfor sin smerte såvel som *saṃnyāsīnenes* holdning til mat.

Sattras er på mange måter kulminasjonen av den vediske ritualiseringstendensen som sees tydelig i *brāhmaṇa*-litteraturen og Reich har uten tvil rett i sin påpekning av at de lengste *sattra*-ritualene neppe har vært tenkt for menneskers utførelse (Reich, 2001:147). *Sattra*-ene er en av de naturlige utviklinger av det vediske offeret; i et tankeunivers der offerets betydning er sentralt, vil det lengste offeret, det hvor prestene i en lang tid og med store materielle tap forholder seg til offeret og ikke tar del i den profane virkelighet være en av de viktigste typene offer. Jeg har argumentert for at det er en fruktbar innfallsvinkel til *sattraene* å se disse ritualene i forhold til utviklingen av askese, både på et analytisk nivå, men også som et bidrag til forståelsen av mangfoldet i indisk religions- og askeserformer i kjølvannet av *śramana*-bevegelsen. Slik sett betrakter jeg *sattra*-ritualene som et asketisk uttrykk innen de brahminske sirkler som nyanserer bildet av vedisk religion som samfunnsorientert.

Konklusjon

I denne oppgaven har jeg undersøkt et utvalg aspekter ved de vediske *sattra*-ritualene på bakgrunn av måten disse ritualene behandles i *brāhmaṇa*- og *śrauta-sūtra*-tekster. Jeg har ikke undersøkt alle de tilgjengelige tekstene og heller ikke fulgt alle de trådene som kunne blitt fulgt på veien mot en videre forståelse av *sattra*-ritualenes rolle i vedisk religion. Begrensningene skyldes både det begrensede omfanget for en masteroppgave og ritualenes mangfoldighet. Jeg har ikke foretatt et dypdykk i ett enkelt *sattra*, men fokusert mer på å nærme meg det man kunne kalle ideen om *sattra*, altså *sattra*-ritualenes ideologiske rolle i det vediske, men også hinduistiske, tankeunivers. Dette har jeg forsøkt ved å først beskrive særtrekk ved *sattras* i forhold til andre vediske offer i kapittel 2 hvor det kom fram at *sattra*-ritualene er en mangfoldig type offer, de lengste i vedisk sammenheng og de eneste *śrauta*-offer som er kollektive, uavhengige prestelige ritualer. Videre relaterer de ulike *sattra*-ritualene seg til hverandre innbyrdes ved at noen former regnes som mer grunnleggende og sentrale enn andre og her er det to prosesser som er i sving; på den ene siden regnes *dvādaśāha* som (*prakṛti*) for alle *sattra* og er altså den paradigmatiske rituelle grunnformen. På den andre siden regnes det tusenårige *viśvasṭj-sattra* som *pramā* for de ulike formene for *sattras* og ansees dermed som prototypen for *sattraene*, den beste versjonen i den ontologiske klassen *sattra*. Dersom disse to klassifiseringene skulle sidestilles, ville de være motstridende; *dvādaśāha* er i første tilfelle grunnform, i andre tilfellet et substitutt for "the real thing". Her er det klart to ulike klassifiseringer som møtes og jeg vil lokalisere den ene til den ritualtekniske virkeligheten og den andre til mytologi og ontologi. Når *dvādaśāha* regnes som *prakṛti* er det i forstand av å vise den grunnleggende rituelle strukturen, altså rent konkret de ulike dagens rekkefølge og innhold, mens forestillingen om at *dvādaśāha* er et substitutt for *viśvasṭj-sattra* viser den mytologiske tenkningen omkring *sattraene* og det ontologiske univers ritualene finner sin form og mening i. For denne oppgavens del har dermed særlig den siste typen klassifisering vært viktig fordi det er i mytologiens virkelighet og ontologiens værensfylde at *sattra*-ritualenes funksjon i vedisk religion og forestilling viser seg ved at de lengste *sattraene* er knyttet til skapelse av verden, til forvisningen av mørket og kaoskreftene og generelt til tilblivelsen av et kosmos, tydelig uttrykt med navnet på et av tusenårssattraene, *viśvasṭj-sattra*, ritualet som skaper altet. Menneskene forsøker å imitere disse handlingene, men ofte er målene de korte, og dermed menneskelig gjennomførbare *sattra*, knyttet til verdslige goder som buskap, mat og barn. Likefullt sies de kortere *sattra*-ritualene også å føre til resultatene

som hører de lengre *sattra* til og denne diskursen om ritualene som fører til nær sagt alt er noe av det jeg har villet framheve i kapittel 2. Det andre jeg har villet aksentuere, er det faktum at *sattra*-ritualene var rent prestelige ritualer, uavhengige av en utenforstående offersponsor. Jeg anser dette som et svært interessant karakteristika ved disse ritualene og finner det underlig at dette ikke tidligere har blitt gjenstand for akademisk interesse. *Sattras* uavhengighet får konsekvenser for utlegningen og tolkningen av ulike rituelle elementer på et normativt plan, slik at eksempelvis *dakṣiṇā* omfortolkes til å være et selv-offer, noe som ytterligere understreker betydningen tillagt *sattra*ene enten man velger å tolke *ātman* som kropp eller sjel; ingen gir frivillig seg selv bort med mindre det man får igjen regnes for verdifullt. Videre har jeg funnet det interessant å betrakte *sattra*-ritualene som prestelige ritualer i forbindelse med deres lengde. Skulle det ikke være logisk å få en offersponsor til å betale for de lengste, og dermed dyreste, ritualene og heller gjøre noen av de kortere ritualene til prestenes egne? Det er ikke sikkert en konge ville sett noe poeng i å ofre år ut og år inn, for det første, og for det andre kan det godt hende at dette nettopp har blitt *sattras* skjebne; de har vært så dyre og tidkrevende at de i liten grad har blitt holdt. At tekstene har bevart mest og fyldigst beskrivelse av de korte *sattra* viser også at det å holde de lengste variantene har vært en sjelden affære, og de aller lengste har trolig aldri blitt utført, men allikevel vitner disse ritualenes tilstedeværelse i tekstene om en tanke om lange, prestelige ritualer. De lengste *sattra*ene har nok ideologiske og mytologiske i karakter og funksjon, men for å bruke en parafrasering fra en helt annen diskurs, så er de herskendes tanker også de herskende tanker og brahminenes ideologiske konstruksjoner har vist seg å ha en svært varig effekt på den indiske tankegang selv om fenomener som *varṇa*-systemet i like stor og like liten grad som *sattra*-ritualene kan avskrives som fantasier. Mens *varṇa*-systemets ideologi har sosiale effekter i det indiske samfunn, har *sattra* som den lengste typen vediske ritualer øvd en påvirkning på den vediske og senere hinduistiske tanke og forestilling som har vært ideologisk mer enn reell, men som likefullt har skapt effekter i såvel ritualteori som i det episke landskap av troper. På bakgrunn av de ulike trekk ved *sattra* jeg har belyst i kapittel 2 er det dermed to hovedpoenger jeg har villet skille ut og diskutere nærmere i lys av kildematerialet og de er begge beslektede. For det første at *sattra*-ritualene har hatt en paradigmatiske rolle blant de vediske offer og ofte blir brukt som sammenligning med andre offer for å kaste glans over disse, eksempelvis *agnihotra* og, mer generelt, de fem store offerne i vedisk religion;

There are five great sacrifices, and they, indeed, are great sacrificial sessions [mahāsattrāni],-to wit, the sacrifice to beings, the sacrifice to men, the sacrifice to the Fathers, the sacrifice to the gods, and the sacrifice to the Brahman. (ŚB XI.5.6.1)

I forlengelsen av dette har *sattras* status blitt beholdt, ikke nødvendigvis som praksis, men som en litterær trope i den episke litteraturen. At *sattras* har hatt og bemerkelsesverdig nok fortsatt har beholdt denne status av å være et særlig stort og betydningsfylt offer har jeg forsøkt å vise med teksteksempler fra *brāhmaṇa*-litteraturen av og opp til Lubins beskrivelse av Selukars *sattras* på 1990-tallet. Dette er et ikke ubetydelig tidsrom og *sattras* kan dermed også belyse hinduismen som en prosess av refortolkning av en ubrutt tradisjon. Det andre hovedpoenget er at *sattras* i kraft av sin potensielt tusenårige varighet og prestelige uavhengighet innebærer en totalritualisering av livet som konseptuelt sett ligner askese i og med at de ofrende prestenes individuelle livsvalg innskrenkes av ritualets regler og logikk. Dette poenget hviler på følgende premisser; for det første at det må skilles mellom å ta teksten og dens indre logikk alvorlig og å analysere ved hjelp av ytre begreper, altså de vitenskapelige, og i forlengelsen av dette; det går an å ta på alvor de metafysiske grunner for en endring i religionsform samtidig som man anerkjenner at også ytre, eksempelvis sosiale faktorer som makt og posisjonering, kan spille en rolle i formuleringen av og retningen til disse endringene. I forhold til *sattra*-ritualene vil det si at å ta på alvor tekstenes insistering på at de kortere *sattra* er etterligninger av gudenes første, verdenskonstituerende *sattra*, at de fører til de målene som de sies å gjøre, altså ta på alvor diskursen i tekstene omkring disse ritualene, ikke utelukker å se på elementer utenfor diskursen som vesentlige for den vitenskapelige forståelsen av *sattras*. Dette er kjernen i det humanistiske vitenskapelige prosjektet; å se fenomener i sin historiske sammenheng, men også i flere og større sammenhenger, sosio-politiske, psykologiske og sosiologiske for å nevne noen, og i sammenheng med våre komparativt dannede og for alltid uperfekte vitenskapelige kategorier og begreper. For det andre betrakter jeg askese som en svært mangfoldig kategori som innebærer praksiser som tradisjonelt regnes som asketiske, slik som faste og sølibat, men også andre faktorer, som ritualiseringen av mer eller mindre deler av individuelle livsløp. *Sattra*-ritualene kan betraktes som et asketisk uttrykk med spennende resultater, både for forståelsen av *sattra*ene og i videre forstand som bidrag til såvel asketisme- som ritual-teori. Det følger av dette at indisk asketisme, som ofte blir sett på som en kontrast og protest mot den brahminske ritualiseringen *sattra*-ritualene er det ypperste resultatet av, er et mangfoldig og mangefasettert fenomen og at asketiske aspirasjoner kan finnes selv midt i den harde kjernen av ritualprester, *sattrinene* som ofrer for seg selv og med seg selv. At askese er en del av

vedisk religion og særlig i forbindelse med initiasjon og offer er ikke nytt, og framtrepende indologer har de senere årene argumentert for at religionspluralismen i India i den religiøse brytningstiden som tok til rundt og like etter ritualenes storhetstid må ha vært større enn tidligere antatt og den sterke kontrasten mellom ritualer og askese er nedtonet og problematisert. Det er å håpe at *sattra*-ritualene kan informere denne debatten ytterligere. Det er heller ikke bare på et analytisk, komparativt nivå at *sattra*-ritualene kan betraktes som et asketisk uttrykk. Askese har alltid et mål. Hadde den ikke det, ville den gitte praksis tilhøre en annen kategori handlinger, de patologiske. Grensene mellom askese og patologi vil være gjenstand for diskusjon, men den hører ikke hjemme her. Målet med askese er å realisere en annen virkelighet som tilskrives høyere verdi enn den umiddelbare, og ofte, samfunnstilhørende virkelighet. *Sattras* mål er ultimat sett å skape verden, en oppgave som stort sett krever en guddommelig konstitusjon, men som kan imiteres av menneskene, men dette krever av dem, av *sattrinene*, at de tar avstand fra samfunnet og gjennomgår en initiasjon som skaper en ny og mer guddommelig tilstand. *Sattra*-ritualenes asketiske trekk er altså både konseptuelt til stede ved at den asketiske initiasjonen varer potensielt svært lenge og ved at målet med *sattra*-ritualene er å koble seg til en virkelighet som er mer virkelig, i en slik grad viktigere at *sattrinene* gjennomgår sult og utarming av sine siste ressurser for å oppnå den; de ofrer til og med eksplisitt seg selv for at *sattraet* skal bli vellykket. For igjen å komme tilbake til *sattra*-ritualene som en paradigmatiske type ritual, rituelt statussymbol og litterær trope, tror jeg det er delvis i denne forstand av ekstrem rituell oppofrelse og forpliktelse at *sattra*-ritualene har fått sin status i den konservative brahminske kjernetradisjonen.. *Sattrinene* er den vediske religionens virtuosi, de religiøse ekspertene som har et offer for enhver anledning, men som beholder det mest krevende, og også kosmologisk mest grunnleggende, ritual for seg selv. Dette sier ikke noe om de store massenes religion i vedisk tid, men det sier mye om de normative forestillingene av virkelighet og religiøs praksis, og det er tross alt den eneste vediske religionen vi har tekstlige kilder til. *Sattra*-ritualene fører, som så mange vediske ritualer, til mange typer mål, men det er en tendens til at de menneskelige hensynene som å øke buskapen, sikre seg mat eller trygghet og stabilitet nevnes i forbifarten som av gammel vane, og viser til en diskurs rundt de vediske offer som å produsere alle slags effekter; de viktige målene med *sattras* er de som har med å komme til himmelen og, ikke minst, skapelsen av verden å gjøre. Det er i kraft av den verdenskonstituerende funksjonen at *sattra*-ritualene tilskrives den rolle de har i *brāhmaṇa*-ideologien, i den senere episke litteraturen og i den fortsatte utførelsen av disse ritualene i dagens India. Denne skapelsen av verden kan ikke foregå uten *tapas*, den produktive varmen

som både er askesen selv og dens effekt og *tapas* er i vedisk forstand uløselig knyttet til religiøs initiasjon og ritualer. At *sattraene* har blitt et yndet bilde og symbol indikerer dermed at dette har vært en type rituale som har tilhørt brahmninske prester som har inkorporert asketisk tankegods i den vediske offertradisjonen. Skjønt *sattraene* i Mahābhārata ikke viser en detaljert kunnskap om vediske offer, kan de kaste lys over denne forestillingen om *sattra*-ritualene som et kompromiss mellom ritual og ultimat virkelighet. Som den følgende episoden viser, regnes *sattrinene* av fortelleren Ugrasravas å være intet mindre enn *brahman*, den ultimate værensgrunn i upaniṣadisk filosofi (Jacobsen 2003:75); "Having visited various temples and holy spots, including Kurukṣetra, Ugrasravas has sought out the *sattra* of Śaunaka, for he considers the sages to be brahman itself " (Minkowski 1989:404, min kursivering). Som Wendy Doniger O'Flaherty påpeker, er det ofte påpekt at det som ikke finnes i Mahābhārata, ikke finnes noen andre steder heller (O'Flaherty 1973:1). Alt som er verdt å si noe om i hinduismens store epos er omsluttet av ikke mindre enn to fortellinger om *sattra*-ritualer, og en bedre illustrasjon av deres sentrale rolle i den indiske forestillingsverden kan vanskelig tenkes. Min konklusjon er dermed for det første at *sattra*-ritualene behøver mer forskningsmessig oppmerksomhet. Dette er ønskelig både for å bøte på misforholdet mellom den sentrale plassen *sattraene* tar i *brāhmaṇa*- og *sūtra*-litteraturen og den beskjedne plass ritualene opptar i forskningslitteraturen og for å sette spørsmålstegn ved det etablerte og lite nyanserte bildet av *sattras* i sekundærlitteraturen. For det andre synes det tekstlige materialet å peke på *sattra*-ritualene har spilt en særlig rolle i vedisk offerideologi som et paradigmatiske rituale og rituelt statussymbol i *brāhmaṇa*-litteraturen. I forlengelsen av dette, men mer eller mindre uavhengig av det faktiske rituelle innholdet, har *sattra*-ritualene blitt brukt i Mahābhārata som et bilde på det ultimate offeret. *Sattra*-ritualene er med andre ord i kraft av å være de lengste vediske ritualene, holdt utelukkende av brahminer selv i imitasjon av gudenes verdenskonstituerende *sattra*-ritualer, både en rituell og en litterær trope. Videre kan *sattras* gi verdifulle innfallsvinkler til religionsmangfoldet i India i tiden rundt 500 fvt og til forståelsen av mangfoldet i vedisk asketisme ved å være de lengste prestelige ritualene i den kjente indisk religionshistorien hvis utøvere, *sattrinene*, ofrer alt de har, til og med sitt eget selv, for utførelsen av ritualer. Dette stiller spørsmålstegn ved det tradisjonelle skillet mellom ritualer og askese og burde kunne tilby såvel asketisme- som ritualteori fruktbare problemstillinger. Det totale offeret av sin tid og sine ressurser *sattrinene* representerer kan også kaste lys over *sattra*-ritualene som rituelle statussymboler og vice versa; det er nettopp ved å være lange ritualer som krevde oppofrelse av såvel tid som ressurser at *sattra*-ritualene i

en ritualsentrert religion som den vediske er et rituelt statussymbol, et statussymbol med asketiske implikasjoner.

Forkortelser

AB- Aitareya Brāhmaṇa

ĀpŚS-Āpastamba Śrauta Sūtra

ĀśŚS-Āśvalāyana Śrauta Sūtra

ChU-Chāndogya Upaniṣad

JB- Jaiminīya-Brāhmaṇa

KśU- Kaṭhaśruti Upaniṣad

NpU- Nāradaparivrājaka Upaniṣad

PB- Pañcaviṃśa Brāhmaṇa

ŚĀ- Śāṅkhāyana Āraṇyaka

Ṣad.B- Ṣadvimśa Brāhmaṇa

ŚB- Śatapatha Brāhmaṇa

TS- Taittirīya Saṃhitā.

Bibliografi

Primærkilder og oversettelser

The Aitareya Brāhmaṇa of the Ṛg-Veda, with the Commentary of Sayana Acarya, 1896, redigert av paṇḍit Satyavrata Sāmaśramī. (Bibliotheca Indica). Satya Press, Calcutta

Āśvalāyana Śrauta Sūtra, 1986, overs. H.G. Ranade, Poona.

The Early Upaniṣads, Annotated Text and Translation, 1998, redigert og oversatt av Patrick Olivelle. I South Asia Research-serien redigert av Richard Laviviere. Oxford University Press, New York, Oxford.

Das Śrautasutra des Āpastamba aus dem Sanskrit, overs. W. Caland. 3 bind; Göttingen 1921 (1-7), Amsterdam 1924(8-15), 1928(16-24 og 31)

Jaiminīya-Brāhmaṇa, 1954. Redigert Raghu Vira og Chandra Lokesh. Sarasvati-Vihara Series vol.31, International Academy of Indian Culture, 1954, Nagpur.

Jaiminīya-Brāhmaṇa I, 1-65: Translation and Commentary with a Study Agnihotra and Pranagnihotra, 1973, overs. H.W.Bodewitz. E.J. Brill, Leiden

Tales of Sex and Violence: Folklore, Sacrifice and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa, 1987 (1985, Chicago), overs. Wendy Donniger O'Flaherty. Motilal Banarsidass, Delhi.

Pañcavimśa Brāhmaṇa: the Brāhmaṇa of Twenty-five Chapters, 1931, overs. W. Caland. (Bibliotheca Indica, New Series, work no. 225) The Asian Society of Bengal, Calcutta

Ṛg- Veda Brāhmaṇas, 1920, overs. A.B. Keith (Harvard Oriental Series, Vol.25) Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Rules and Regulations of Brahmanical Asceticism. Yatidharmasamuccaya of Yādava Prakāśa. 1995, Edited and translated by Patrick Olivelle. State University of New York Press.

Śadvimśa Brāhmaṇa, 1956, overs. W.B Bollée, diss. University of Utrecht

Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation. 1992, oversatt og med introduksjon av Patrick Olivelle. Oxford University Press. New York and Oxford

Śāṅkhāyana Āraṇyaka with an Appendix on the Mahāvratā. 1908, overs. Av Arthut Berridale Keith. (Oriental Translation Fund, New Series, Vol.XVIII), The Royal Asiatic Society, London.

Śatapatha Brāhmaṇa, According to the Text of the Mādyandina School, 1963 (optrykk av 1882-1900 utg.) overs. Julius Eggeling. (Sacred Books of the East, Vol. 12, 26,41,43,44) Motilal Banarsidass, Delhi.

Śatapatha Brāhmaṇa, in the Mādyandinaśākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga. 1964. Redigert av Albrecht Weber. (The Chowkhamba Sanskrit Series nr.96). 1964, Varanasi.

The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Sanhita. 1914, overs. A.B.Keith. (Harvard Oriental Series, Vol.18 og19) Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.

Die Taittirīya Saṃhitā 1871. Redigert og transkribert av Albrecht Weber. (Indische Studien. Beitrage für die Kunde des indischen Alterthums) F.A. Brockhaus, Leipzig.

Sekundærlitteratur

Bronkhorst, Johannes. -1993. *The Two Sources of Indian Asceticism.* Schweizer Asiatische Studien, Monographien, vol. 13. Peter Lang, Bern.

Cavallin, Clemens. -2002. diss. *The Efficacy of Sacrifice.* Gøteborgs Universitet, Gøteborg.

Collins, Peter. -1999 (1982). *Selfless Persons. Imagery and thought in Theravāda Buddhism.* Cambridge University Press, Cambridge.

Dandekar, R.N., *Vedic Bibliography.* I (1946), II (1961), III (1973). University of Poona

Eliade, Mircea,- *Yoga, Immortality and Freedom.* 9.opplag 1990 (1958). Oversatt fra fransk original (1954), Princeton University Press, USA.

-*Det hellige og det profane.* 2. opplag 1997 (1957). Oversatt av Trond Berg Eriksen. Gyldendal, Oslo.

Falk, Harry. -1986. *Bruderschaft und Würfelspiel: Untersuchungen der Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers.* Freiburg.

Flood, Gavin.- 2004. *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition.* Cambridge University Press, Cambridge.

Heestermann, J.C. -1985. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society.* The University of Chicago Press, Chicago and London.

-1993 *The Broken World of Sacrifice.* The University of Chicago Press, Chicago.

Hillebrandt, Alfred. -1990. *Vedic Mythology.* vol 1&2, reprint 1990 Delhi og oversatt av S.R.Sarma fra tysk (*Vedische Mythologie*, 1891)

-1897. *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer: in seinen Einfachtesten Form,* Jena, 1879 *Rituallitteratur:vedische Opfer und Zauber.* Strassburg

Gonda, Jan.-1978. *Die Religionen Indiens: Veda und älterer Hinduismus.* Stuttgart.

-1977. *The Ritual Sutras.* (History of Indian Litterature). vol.1, fasc.2, Wiesbaden.

-1975. *Vedic Literature (Samhitas and Brahmanas)*. (History of Indian Litterature). vol.1, fasc. 1, Otto Harassowitz forlag, Wiesbaden.

-1965. *Change and Continuity in Indian Religion*. (Disputationes Rheno- Trajectinae nr 9), Mouton & co, The Hague.

Govind C. Pande.-1978. *Śramaṇa Tradition. Its history and contribution to Indian Culture*. L.D. Institute of Indology, Ahmedabad.

Grover, Usha. -1987. *Symbolism in the Āraṇyakas and their Impact on the Upaniṣads*. Guruvar publ., New Delhi

Hubert, Henri og Marcel Mauss -1964 (1898). *Sacrifice: Its Nature and Function*. Overs. W.D. Halls. University of Chicago Press, Chicago.

Jacobsen Knut A., ed.-2005. *Theory and Practice of Yoga, Essays in honour of Gerald James Larson*. Numen Book Series vol.110.

-2003. *Hinduismen*. Pax forlag, Oslo

Jamison, Stephanie W.-1996. *Sacrificed Wife/Sacrificer`s Wife*. Oxford University Press, New York

Keith, Arthur Berridale. -1970 (1925). *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanisads*. (Harvard Oriental Series). Motilal Banarsidass. Delhi

Macdonnel, Arthur A. & Keith, Arthur B. -1958 (1912). *Vedic Index of Names and Subjects*. To bind. Motilal Banarsidass. Varanasi

Maurer, Walter H. -2001 (1995). *The Sanskrit Language: an Introductory Grammar and Reader*. Curzon Press, Richmond, Surrey.

O`Flaherty, Wendy Doniger. -1973. *Asceticism and Eroticism in the Mythology og Śīva*. Oxford University Press, London.

Sastri, Vishvabandhu. -1935, 1936. *A Vedic Wordconcordance: the Brāhmaṇas and the Āraṇyakas*. (The Santa.Kuti Vedic Series) 2 bind. Vishveshvarand Vedic Research Institute, Hoshiarpur.

Sen, Chitrabhanu.-1978. *A Dictionary of the Vedic Rituals: based on the Śrauta and Gṛhya Sūtras*. Concept Publ. Comp., Delhi.

Smith, Brian K. -1998 (1989) *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*. Motilal Banarsidass Publishers. Delhi.

-1994. *Classifying the Universe. The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*. Oxford University Press.

Śrautakoṣa: Encyclopaedia of Vedic Sacrificial Ritual. Sanskrit-del C.G.Kashikar, I, 1958. Poona. II, 1970. Engelsk del, R.N.Dandekar, I, 1958 Poona. II, 1962

Staal, Fritz. – 1989. *Rules without Meaning, Ritual, Mantras and the Human Sciences.* (Toronto Studies in Religion, red. Donald Wiebe) Bind 4. Peter Lang. New York

Tull, Herman W. -1989. *The Vedic Origins of Karma: Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual.* Suny Series in Hindu Studies. State University of New York Press, Albany.

Wimbush, Vincent.L. og Valantasis, Richard. red. -1995. *Asceticism.* Oxford University Press.

Artikler

Bronkhorst, Johannes. –"Asceticism, Religion and Biological Evolution." Brill, Leiden 2001.

Cavallin, Clemens.- "Abolishment of Intention and the Question of Interiorization". Paper presentert ved ritualkonferanse i Lund (2004)

Coomaraswamy, Ananda K. –"*Ātmayajña: Self-Sacrifice*", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol.6, No.3/4. (Feb. 1942): 358-398.

Falk, Harry. –"Zum Ursprung der Sattra-Opfer." *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft.* Suppl. VI, XXII Deutscher Orientalistentag, (1983), Stuttgart 1985

Gonda, Jan. –"Loka-World and Heaven in the Veda" (1966), *Verhandelingen der koninklijke nederlandse akademie van wetenschappen, afd. Letterkunde, nieuwe reeks, deel lxxiii*, 1968, Amsterdam

Kaelber, Walter O.- "Understanding Asceticism-Testing a Typology: Response to the three Preceding Papers". *Asceticism* (Oxford University Press), red. Wimbush og Valantasis 1995: 320-329

-"The Brahmācārin: Homology and Continuity in Brahmanic Religion". *History of Religions*, Vol.21, No.1 (august 1981): 77-99

-"Tapas and Purification in Early Hinduism", *Numen*, Vol.26, Fasc.2 (desember 1979):192-214

-"Tapas", Birth and Spiritual Rebirth in the Veda", *History of Religions*, Vol.15, No.4 (mai 1976): 343-386)

-"Asceticism", *Encyclopedia of Religions*, red. Mircea Eliade,1987, macmillam publishing company, new york

Lubin, Timothy.- "Veda on Parade: Revivalist Ritual as Civic Spectacle". *Journal of the American Academy of Religion.* Vol. 69, No.2 (Jun. 2001): 377-408

T.P. Mahadevan og Fritz Staal, (art.) "The Turning Point in a Living Tradition, Somayāgam 2003", I *Indische Kultur im Kontext, Rituale, Texte und Ideen aus Indien und der Welt, Festschrift für Klaus Mylius*, 2005, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden

Minkowski, C.J. -"Janamejayas Sattra and Ritual Structure." *Journal of the American-Oriental-Society*. Vol.109, No.3. (juli-september 1989): 401-420

Olivelle, Patrick- "Deconstruction of the Body in Indian Asceticism". *Asceticism* (Oxford University Press), red. Wimbush og Valantasis 1995: 188-211

Reich, Tamar C.-"Sacrificial Violence and Textual Battles: Inner Textual Interpretation in the sanskrit Mahabharata" *History og Religions*, Vol.41, No.2 (Nov.2001): 142-169

Smith, Brian K. -"Ritual Perfection and Ritual Sabotage in the Veda." *History of Religions*, 1996, Vol.35, No.3. :285-306

-"Ritual, Knowledge, and Being: Initiation and Veda Study in Ancient India". *Numen*, Vol.33, Fasc.1. (juni 1986):65-89

Smith, Brian K. og Wendy Doniger.-"Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification". *Numen*, Vol.36, Fasc. 2. (des. 1989): 189-224

Thurman, Robert A.F. – "Tibetan Buddhist Perspectives on Asceticism". *Asceticism* (Oxford University Press), red. Wimbush og Valantasis 1995: 108-119

Ware, Kallistos - "The way of the Ascetis: Negative or Affirmative?" *Asceticism* (Oxford University Press), red. Wimbush og Valantasis 1995: 3-16