

Ritualer og studiet af forhistorisk religion

Af Jørgen Podemann Sørensen, lektor, Københavns Universitet, Afd. for Religionshistorie

Det arkæologiske studium af forhistorisk religion har været præget af skiftende teoridannelser inden for antropologi og komparativ religionshistorie, men altid har arkæologiens konkrete fund måttet sammenholdes med konkrete implikationer af sådanne teorier. Fx havde teorien om totemisme, der nu hører hjemme i religionshistoriens raritetskabinet, i mange år vind i sejlene blandt arkæologer. Det var jo 'noget med dyr', og dyr optræder i billeder, skeletfund mv. Denne artikel argumenterer for at en abstrakt ritualteori giver langt bedre muligheder for at tolke de spor, som forhistorisk religiøs praksis har efterladt.

Religionshistorikere har i årenes løb ivrigt diskuteret nytten og betimeligheden af tværkulturelle, komparative studier. I en lang periode (ca. 1860-1940) mente man overvejende, at det var muligt ad sammenligningens vej at fastslå de udviklingsstadier som menneskeånden havde gennemløbet på sin vej mod nutidens højteknologiske og moralsk sofistikerede kultur. Til lavteknologi måtte svare særligt lave eller enkle religionsformer og til højere teknologi højere eller mere tankefulde religionsformer. Man havde på den tid et sikkert instinkt for hvad der var højt og lavt, og det var uden tvivl denne privilegerede tilgang, der muliggjorde viktoria-tidens store evolutionistiske synteser, hvis eftervirkninger endnu spores. I sit hovedværk *Primitive Culture* fra 1871 arbejdede G. B. Tylor med en slags minimalreligion, den simplest tænkelige religion, som han kaldte animisme. Herved forstod han simpelthen tro på ånder eller åndelige væsener. Den kunne begynde engang i forhistorisk tid med tro på afdødes sjæle eller ånder og udvikle sig til de historisk kendte religioners guder, der tænkes at styre verden. Nøglen til hele denne kulturhistoriske udvikling var studiet af levn, dvs. forældede, men bevarede kulturtræk, der vidnede om tidligere evolutionstrin. Af endnu større betydning blev det, at dette værk for alvor grundlagde studiet af viktoria-tidens primitive – dvs. skriftløse, eksotiske, lokalt baserede – kulturer som en kilde til viden om de første, forhistoriske menneskers liv og tænkemåde.

For diskussionen om komparative religionsstudiers gyldighed har især en lidt senere viktorianer, J.G. Frazer, haft betydning. Hans hovedværk *The Golden Bough* udkom først i to bind i 1890; tredjeudgaven 1911-15 var vokset til 12 bind. Både denne udgave og en forkortet fra 1922 er optrykt flere gange, den sidstnævnte senest i 1994. For et videnskabeligt værk er det med alle udgaver og oversættelser til bl.a. fransk, tysk og svensk formentlig den største og længstvarende bogsucces nogensinde. Men det er også netop værkets videnskabelighed, der sættes under kritisk debat. Frazer er berøgtet for at rive enkelttræk ud af deres lokale sammenhæng og på grundlag af overfladiske ligheder samle dem i store grupper, fx 9 sider med eksempler på "magisk" manipulation med fodspor fra hele verden. Alt sammen indordnes det så i et evolutionistisk skema, der begynder med magiens tidsalder, hvor mennesker troede, at de selv kunne mestre verden og naturen ved hjælp af ritualer, som Frazer kalder magi. Derefter følger religionens tidsalder, hvor de mere tænksomme opdager at magien ikke dur og derfor sætter deres lid til højere magter, som de med offergaver og bønner søger at vinde for deres sag. Endelig kommer videnskaben – i dronning Victorias tid var den lige om hjørnet – og gør både religion og magi overflødige med sin rationelle indsigt i naturen og verden. Frazers store værk bliver på denne måde en fortælling om fremskridt – fra vildskab og magi over religion og civilisation til det viktorianske

menneskes moralske og intellektuelle overlegenhed. Og alle hans eksempler på religiøse forestillingsmønstre og rituel praksis indsamlet fra oldtidsfolk og "vilde" over hele verden antager umærkeligt karakter af historisk bevismateriale for de evolutionstrin, han opstiller. Det er klart at eksempler fra hele verden kan tjene til at etablere kategorier og begreber med tværkulturel gyldighed, men de beviser ikke noget universalhistorisk evolutionsskema. Egentlig historisk bevisførelse må altid gælde et bestemt sted og en bestemt tid.

En af de tværkulturelt gyldige kategorier, som Frazer og hans samtidige opstiller, er frugtbarhedsmagi eller frugtbarhedskult, dvs. ritualer til fremme af afgrøders vækst, jagtdyrs, husdyrs og menneskers formering. Man tolkede her uden videre alle udtryk for human eller endog guddommelig seksualitet i myter og ritualer som magiske midler til vegetabilsk eller animalsk frugtbarhed. En anden af tidens mærkesager var totemisme. Især fra nordamerikanske indianere og fra Australien kendte man det forhold, at grupper af mennesker klassificeres ved dyr eller planter, således at bestemte klaner betegnes som ulve, bjørne, kænguruer mv. Klanens medlemmer tænkes også at nedstamme fra deres totem. Det forhold er naturligvis ikke uinteressant, men det fik en helt overdreven interesse fordi man i tidens ånd så for sig hvordan totemdyr kunne udvikles til guder.

Begge de to kategorier fik stor betydning for arkæologers tolkning af det forhistoriske materiale. For mens religionshistorikere i reaktion mod Frazer og andre hårdhændede komparatister måske kan tillade sig den luksus at betvivle komparative studiers berettigelse, så er dette næppe muligt for en forhistorisk arkæologi der ønsker at forstå sine fund. I virkeligheden er der ingen der kan forstå noget som helst uden at sammenligne det med eksempler på noget lignende. Det vi kan vælge er, om det skal ske ved fuld bevidsthed eller ej. Med totemisme og frugtbarhedskult havde antropologer og religionshistorikere endelig leveret noget rimeligt konkret, som man kunne håbe at identificere i fundene. Billeder af

mennesker i dyreham eller blot af dyr kunne tages som indikation for totemisme, ja endog visse fund af dyreknogler kunne pege i den retning. Billeder og figurer med fremhævede primære eller sekundære køns karakterer kunne tilsvarende pege på frugtbarhedskult. Sådan har man fx forsøgt at tolke et antal nordiske helleristninger. Religionshistorikeren Jens Peter Schjødt (1986) har rettet en skarpsindig kritik mod disse tolkninger, idet han påpeger at materiale fra nærorienten her uden videre bliver lagt til grund for tolkningen af de nordiske billeder. Han arbejder allerede her med en vigtig skelnen mellem typologisk og genetisk komparation, som han uddyber i en senere artikel (Schjødt 1999). Den genetiske sammenligning, som viser historisk slægtskab, kan være et godt argument for en tolkning. Men den typologiske, helt tværkulturelle sammenligning, der blot opstiller en type eller en kategori, kan højst give en ide om hvordan noget kan tolkes. Argumenterne for en sådan tolkning må findes i materialet selv eller i dets nærmere kontekst.

Hertil kunne man føje, at den konkrete identifikation af indikatorer for totemisme eller frugtbarhedskult i et fund er et udslag af diagnostisk, ikke hermeneutisk tænkning. Diagnostisk tænkning er det vi bliver udsat for hos lægen, når vi kommer med alle vore fine symptomer og oplever, at lægen kun hører halvdelen af hvad vi siger: 38,2, snot i næsen, ondt i halsen, kløe i hovedbunden, ømhed i en storetå og sitren under venstre skulderblad. Lægen bruger kun de tre første, for bag dem ligger en håndfast realitet i form af en bestemt virus, der giver netop disse symptomer. Denne lidt uhøflige sortering i materialet fungerer fint i medicinen, netop fordi der bag et sæt symptomer findes en årsag der også, om end først i et mikroskop, foreligger for erfaringen.

I de humanistiske videnskaber dominerer den hermeneutiske tænkning, som sætter en ære i at høre alt hvad der bliver sagt. Den der studerer tekster og billeder ved, at det sidste ord eller penselstrøg kan forvandle det hele til bidende ironi eller på anden måde omkalfatre det foreliggende tekst- eller billedudsagn. Den

hermeneutiske tænkning arbejder med tolkninger og har kun ét verifikations- og kvalitetskriterium: antallet af iagttagelser, der modsigelsesfrit kan indgå i tolkningen. Men er arkæologien ikke henvist til diagnostisk tænkning på grundlag af konkrete indikatorer? I fundene står arkæologen jo over for blandinger, der kan være lige så tilfældige som et sammenfald af forkølelse og kløe i hovedbunden. Spørgsmålet er nok lige så vanskeligt som et, jeg engang fik af en fremragende forhistoriker: "Hvor mange våben, redskaber o.l. skal der være i en neanderthalers grav før jeg må tale om dødekult?"

Det afgørende er imidlertid at jeg tror, at der er rum for hermeneutisk tænkning i studiet af forhistorisk religion, og i det følgende skal jeg forsøge at argumentere derfor. Man må blot tillade mig en enkelt evolutionistisk forformodning: Forhistoriske religioner var ikke centreret om den slags, som man nu til dags diskuterer i præstegårde og eksistentialet; de bestod, ligesom de oldtidsreligioner vi kender gennem skriftlige kilder, væsentlig i ritualer.

En abstrakt ritualteori

Ritualer er udtryksfulde handlinger der tænkes at bevirke noget. De gør børn til voksne, prinsesser til dronninger, udenforstående til indviede. De skaffer regn, vækst, beskyttelse, rigdom, og de fornyer og bevarer det bestående samfund og verdens grundvold. Nogle ritualer er indrettet på helt specifikke virkninger som helbredelse af bestemte lidelser, afværgelse af bestemte farer, bekæmpelse af skadedyr m.v.; dem kaldte man tidligere magi. Andre er mere bredspektrede; visse nytårsfester tænkes at forny hele verden, så at den bliver så frisk som da den lige var skabt. Men det mærkelige er, at ritualerne tænkes at bevirke alt dette, ikke ved nogen fysisk-teknisk indgriben i de pågældende forhold, men alene ved det, de udtrykker. Vi er vant til at sproglige udtryk kan få virkning på verden ved at de påvirker og motiverer en person til at gøre noget ved et forhold i den ydre verden. Men sådan er det ikke med ritualer. De gør måske nok indtryk på folk, de rører dem til tårer eller keder dem til døde, men de tænkes at virke direkte på verden, omtrent som det

bibelske skaberord "Der blive lys" fik det til at blive lyst.

Disse enkle definatoriske forudsætninger, som jeg andetsteds (Podemann 1993) har argumenteret mere udførligt for, indebærer allerede en tilgang til studiet af ritualer: Vi kan søge efter udtryk for det, ritualer skal bevirke eller frembringe. Dem kalder jeg produktive elementer. Og vi kan søge efter udtryk for den autoritet eller hjemmel, ritualer har til at bevirke det ønskede resultat. Dem kalder jeg situerende elementer, fordi de ligesom anbringer ritualer i en situation eller et punkt, hvorfra det kan gøre noget ved tingene. "Giv mig et fast punkt," sagde Archimedes, "og jeg skal bevæge jorden!" Ethvert ritual prætenderer implicit eller eksplicit at det foregår i et sådant omdrejningspunkt (Podemann 2003).

Vi skal straks gennem eksempler demonstrere denne teoris analytiske potentiale, men det er værd at betragte dens nøgne skelet et øjeblik. Netop som helt abstrakt teori om en samvirken mellem en situerende og en produktiv funktion åbner den for hermeneutisk tænkning også i arkæologien, hvor man tidligere var henvist til diagnostiske identifikationer, fx dyr som indikation for totemisme, fremhævede køns-karakterer som indikation for frugtbarhedsmagi. Blandt de følgende eksempler vil der være nogle, som umuligt kunne efterlade sig spor, og som vi derfor slet ikke ville kende til, hvis de var forhistoriske. Men der vil også være ritualer og elementer i ritualer af en type, hvor det kan tænkes at noget tilsvarende fra forhistorisk tid har efterladt spor. Det er på forhånd klart at hvis en neanderthaler engang sad i Punkva-hulen og uden specialiseret udstyr fremsagde en bøn til Vildtets Herskerinde om god jagt, så får vi det aldrig at vide. Det er også klart at de sproglige og dermed for en meget stor del de mytologiske dimensioner i forhistoriens ritualer må anses for tabt. Men billeder, bygninger, gravfund og landskaber kan være talende.

Lad os begynde i det hjemlige med et gammelt dansk ritual af den meget specifikke slags. Det består i at fremsige følgende formel mod næseblod:

Jesus og St. Peter de vandrede ved en Flod;
 da rørte Jesus Vandet med sin Stav.
 Strax stillede den Flod;
 saaledes vil jeg ogsaa stille dette Blod.

(Ohr 1917 no. 84)

Det produktive element er helt klart erklæringen i sidste linje om at ville 'stille dette Blod', altså bringe blødningen til ophør. Den lille fortælling (*historiola* kalder folkloristerne sådan en) i de foregående tre linjer er da det situerende element. Den gør den ønskede virkning til en refleks af en bibelsk hændelse. For den samtidige bevidsthed betyder det at den lægger (siterer) ritualhandlingen i umiddelbar forlængelse af en mytisk, skabende og forbilledlig begivenhed. Der er masser af tilsvarende formler, der skal få blod til at holde op med at løbe. Sommetider er det Moses eller Aron, der betjener staven, sommetider er det Jesu dåb i Jordans flod og sommetider overgangen over Det Røde Hav, der danner forbilledet. Fortællingerne blandes frit, og det afgørende er ikke troskab mod bibelens tekst, men indlejringen af et forbillede for ritualhandlingen i de fortællinger, der har lagt verdens grundvold. På en helt analog måde samvirker situerende og produktive elementer verden over i store kulturfester med mytologisk indhold. Traditionelle kulturers myter er som skabt til ritualer, for de indeholder både situeringen i den skabende og forbilledlige urtid og en formulering af den samfunds- og verdensorden, man gerne vil reproducere i ritualet.

Der er imidlertid også andre, mindre verbale og narrative måder at situere et ritual på. I mange år har man været opmærksom på at ritualer, der udfører overgange, fx. status- eller tilstandsskifte, meget ofte falder i tre faser (van Gennep 1909): en udskillelsesfase, hvor ritualets objekt udskilles fra sin vante sammenhæng, en såkaldt liminal fase, altså selve tærskeloverskridelsen, og endelig en inkorporationsfase, hvor objektet inkorporeres i sin nye sammenhæng. Ritualets objekt kan være en person, fx "konfirmanden", men også en ting eller et landområde eller hvadsomhelst, som ritualet tænkes at virke på. I nyere forskning har der været særlig opmærksomhed om den liminale fase. Navnlige

Victor Turner (fx 1967) har med stor skarp-sindighed beskrevet denne fase som en tilstand "betwixt and between", i et tomrum midt mellem veldefinerede strukturer, hvor alt kan ske. Her kan ritualet forme sit objekt, men objektet er samtidig utrolig sårbart og påvirkeligt; det er med Turners udtryk *prima materia*, altså noget helt uforarbejdet eller ligefrem uskabt, der kan formes til hvadsomhelst. Det er vigtigt at forstå, at hermed er der intet sagt om hvordan objektet i virkeligheden har det. Det er altsammen noget, der dramatiseres i ritualet. Inden for rammerne af vor netop skitserede ritualteori er det ritualet der situerer sig i et punkt, hvor det kan gøre noget ved objektet. Det kan det gøre uden guder, mytologi eller længere verbale indslag som vi ser i det følgende eksempel:

Skildpaddens og myresang

Andamanerne er en øgruppe i det Indiske Ocean, mellem Indien og Burma. Øgruppens indbyggere kaldes på dansk også andamanere. Bedst beskrevne er de nu stort set uddøde stammer på Store Andaman (Radcliffe-Brown 1922). De levede i små lokalgrupper, der ernærede sig ved jagt, fiskeri og indsamling af skaldyr og planteføde. For lokalgrupper ved kysten var havskildpadde den store kødret, og når en ung mand her skulle træde ind i de voksnes rækker var skildpaddespisning og en skildpaddens vigtige elementer i ritualet. Men først blev han udskilt fra alle andre, hans navn måtte ikke nævnes og han måtte ikke spise skildpadde. Dermed var han, for nu at tale blandet andamansk og abstrakt, identitets- og skildpaddemæssigt nulstillet. Når så dagen kom, hvor han rituelt skulle indvies i det virkelige, skildpaddespisende liv, måtte han først sidde helt stille og lade sig smøre med skildpaddedefet og indgnide med rød farve. Det første skildpaddedefet han spiser, putter ceremonimesteren i munden på ham. Efter at have madet den unge mand med nogle mundfulde ryster ceremonimesteren også maden på plads i hans mave, masserer og ælter ham og bøjer hans led frem og tilbage så det siger knæk. Det demonstreres altså, at ritualets objekt er som ler i hans hænder. Det er *prima materia*, og det dramatiseres også at objektet er uhyre sårbart.

Alt er under omhyggelig rituel kontrol: den unge mand må ikke tale eller sove i 48 timer, og han må ikke få anden mad end skildpadde, som han nu får lov at spise selv med en kødpind. Ethvert svigt af kontrol er åbenbart fatalt, og bare en enkelt svinekotelet ville gøre ham til et gensplejset uhyre. For vi befinder os i selve omdrejningspunktet, og det der skal produceres er en skildpaddespiser. Til sidst danser han, dekoreret som skildpadde, skildpaddedansen sammen med de voksne mænd. Han er da trådt ind i de voksnes rækker, men endnu i nogle uger har han røde ører, der males op med jævne mellemrum, og man holder øje med ham.

Skildpaddekød, skildpaddespisning, skildpaddedans og i det hele taget skildpadde er her produktive elementer, der betegner den fuldborgerstatus, som den unge mand skal opnå. De tilføres under en omhyggelig rituel kontrol, i gradvis voksende doser og med mange andre markeringer af objektets nulstilling og modtagelighed for bearbejdelse. Disse markeringer er de situerende elementer, dem der dramatiserer, at ritualet foregår i det nulpunkt eller omdrejningspunkt, hvor virkning kan opnås. Sитуeringen i nulpunktet kan demonstreres ved løssluppenhed (dvs. nulstilling af orden), men også som her ved at udføre alt med omhu og forsigtighed som om alt kunne ske ved blot det mindste fejlgreb. Jeg påstår ikke, at dette ritual ville have efterladt sig arkæologisk tilgængelige spor, hvis det var forhistorisk, men det er dog værd at bemærke, at ritualet er helt konkret. Her er ingen mytologi, ingen henvendelser til eller dramatisk fremstilling af overnaturlige væsener og ingen verbal dimension af betydning. Her er kun det som Lévi-Strauss i sine strukturelle mytestudier har kaldt "det konkrètes logik," dvs. konstellationer af konkrete størrelser, der danner abstrakte udsagn.

Netop en andamansk myte kan vise os, hvordan andamanerne selv så ritualer som en virksomhed, der foregik i en art logisk nulpunkt, hvor en ny begyndelse kan gøres. Myten handler om oprindelsen til nat og dag og placerer dermed sig selv i en urtid, hvor den helt basale, stadige vekslen mellem nat og dag endnu ikke var etableret. De mytiske forfædre havde ofte

dyrenavne, men var endnu ikke blevet til de dyr, de har navn efter. De var urtidsvæsener, der senere skulle blive til dyr eller mennesker. Men i myterne opfører de sig som mennesker. En af dem, hr. Edderkop, tog på fisketur. På andamanerne foregik det med bue og forgiftede pile. Edderkop fik kun ram på en lille skidtfisk, og på vej hjem skød han sine pile ind i junglen. Da han ledte efter den første pil gik han og talte til frugter og bær for at få deres navne, som ingen dengang kendte. Han fik intet svar. Så fandt han sin pil, der havde ramt en stor yams. Også den spurgte han om dens navn, men først da han var på vej væk med sin pil præsenterede den sig som yams. Han tog den med og fortsatte sin søgen efter pil nr. 2. mens han ledte efter den, talte han til stenene i junglen og spurgte, hvad de hed. Igen fik han intet svar. Først da han havde fundet sin pil i en stor klump harpiks og ville gå, præsenterede dette mineralsk udseende planteprodukt sig som harpiks. Han tog også den med sig, og en cikade som han fandt, kom også med hjem til de andre forfædre. Til dem viste han yamsen og lærte dem at tilberede den. Cikaden knuste han mellem sine håndflader. Idet han dræbte den udstødte den et skrig, og hele verden, som indtil da havde haft uafbrudt dagslys, blev mørk. For at få dagen tilbage begyndte forfædrene at synge og danse. Sang og dans er hos andamanerne både aftenunderholdning og den helt centrale rituelle aktivitet. Her kom harpiksen til nytte, for Edderkop lavede fakler af den. Det var også ham der lærte forfædrene at synge og danse, men det var først da hr. Myre sang, at dagen kom igen. Derefter kom dag og nat skiftevis.

Der findes faktisk på Andamanerne en "syngende" myreart, men som sanger betragtet er den ligeså marginal som en række af mytens andre ingredienser: yamsen, der som rodfrugt er det særeste bud på en frugt, man kan tænke sig når det spiselige ellers hænger på træer og buske, harpiksen, der er en tilsyneladende sten der hører til planteriget, og cikaden der "synger" ved overgangen mellem nat og dag, minder om en fugl, men er et insekt. Midterst af disse marginalstørrelser og midt mellem nat og dag ligger harpiksen, som er kilde til kunstigt lys og derved muliggør sang og dans efter mørkets

frembrud, dvs. en forstærket social aktivitet på et tidspunkt hvor det sociale liv ellers er på sit minimum. Myten fortæller nok om oprindelsen til at dag og nat skifter, men dens egentlige anliggende er at placere sang og dans, den rituelle nøgleaktivitet, i et verdensbillede hvor den bliver det logiske nulpunkt eller omdrejningspunktet. lige midt imellem, men også uafhængigt af dette verdensbilledes andre orienteringspunkter. Harpiks, kunstigt lys og sang og dans er hvad man i strukturalistisk jargon kalder mediatorer eller medierende størrelser i myten. Inden for rammerne af den her skitserede ritualteori kan vi sige, at myten situerer sang og dans i det rituelle nulpunkt eller omdrejningspunkt. Hver gang der synges og danses i faklernes skær er det altså i denne mytes perspektiv en aktivitet, der på forhånd er situeret i nulpunktet eller omdrejningspunktet. Sangen og dansen kan så, alt efter lejligheden, forsynes med produktive elementer, der specifikt betegner det ønskede resultat, sådan som vi har set det i skildpaddens.

Konkret logik og abstrakte tolkninger

Sådan en myte finder forhistoriske arkæologer ikke i samtidigt kildemateriale, men den tjener her som et illustrerende eksempel på "det konkrete logik" i en ritualsituerende rolle. Det der kan få betydning for den arkæologiske tolkning af forhistoriske fund er vor ritualteoris helt abstrakte spørgen efter situerende og produktive elementer. De produktive må søges i materiale, der kan antages at være et udtryk for det, rituallet har skullet producere. Det kunne være frugtbarhed, men også beskyttelse, afværgelse af ondt, kosmisk og social orden mm. De situerende er vanskeligere at identificere, men helt nødvendige for en rituel tolkning. De frodige kvinder fra Willendorff og Vestonice er ikke nødvendigvis frugtbarhedsfremmende rituelle figurer, før en situerende funktion er udpeget. Der er uden tvivl masser af tilfælde, hvor den situerende funktion udelukkende har været varetaget af verbale elementer eller andre udtryk, der ikke har efterladt sig spor. Men det man må gå efter i det konkrete materiale er alt hvad der lader sig tolke som en nedtælling til nul, altså til en ny begyndelse, eller en situering i det faste arkimediske punkt, hvorfra verden

kan bevæges, midtpunktet eller omdrejningspunktet. Der er her tale om helt abstrakte bestemmelser til forskel fra den lidt ældre forsknings konkrete symboluniversalisme, hvor slanger er ondskab og hjerter kærlighed. Det er uundgåeligt, at kendskab til forskellige bedre kendte symbolikker spiller ind på vores evne til at forestille os mulige tolkninger af forhistorisk materiale. Men fordelene ved de abstrakte bestemmelser og den abstrakte teori skulle være, at de vægter relationer i materialet mere end blotte løsrevne identifikationer. De leder til hermeneutisk frem for diagnostisk tænkning.

Et lille eksempel, som jeg blev gjort opmærksom på da redaktionen for Arkæologisk Forum opfordrede mig til at skrive denne artikel, kan måske vise, hvordan jeg forestiller mig den skitserede teori anvendt på forhistorisk materiale. Forsøg i Lejre Forsøgscenter (Lejre 2004) har fornylig underbygget en argumentation for at bronzealderhøje med forbløffende velbevarede egekistebegravelser blev overhældt med vand. En rituel tolkning af sådanne vandinger forekommer helt rimelig, eftersom vore fjerne forfædre næppe har kendt den langtidsvirkning, arkæologien nu nyder godt af. Vi må da spørge, om vandingen varetog en produktiv eller en situerende funktion. En analogi med vegetationen, hvis frø går til grunde i jorden, men under tilstrækkelig vanding spirer og sætter nye skud, er tænkelig, men passer ikke helt godt med de højt beliggende bronzealderhøje, hvorfra vandet hurtigt løber bort. Men kan vandet da have været et situerende element? Fra de nærorientalske kosmogonier over Thales' urstof til den kristne barnedåb har vand noget med begyndelse at gøre. Bl.a. fra Grækenland og Rom kender vi også den tanke, at man kommer til dødsriget ved at krydse et vand. Men vi aner faktisk intet om forhistoriske menneskers kosmogonier, naturfilosofi eller hinsidesforestillinger. Derimod kan vi med rimelighed formode, at de kendte vands rensende virkning, og i hele verden er renselse med vand et hyppigt forekommende situerende element i ritualer. Renselsen fjerner fremmed indflydelse fra rituallets objekt og bringer det tilbage til en oprindelig tilstand, et nulpunkt om man vil, hvorfra en ny begyndelse er mulig. Hvis vi

lægger en sådan forståelse til grund for analysen af de velbevarede gravfund, kan vi fortsætte med at lede efter produktive elementer. Hvis der i begravelsesmåden eller i gravgods el. lign. er noget, der kan forstås som udtryk for det som ritualer har skullet bevirke, altså ritualens tænkte produkt, så har vi en relation mellem situerende og produktive elementer, der muliggør en fortolkning. Denne fortolkning må forblive temmelig abstrakt, for den er netop en fortolkende ritualanalyse, ikke en fabulerende rekonstruktion.

Litteratur

Gennep, A. van, 1909

Les rites de passage. Paris. På engelsk: *The Rites of Passage*, London 1977.

Frazer, J.G., 1890

The Golden Bough I-II [3. ed. I-XIII 1911-15].

Ohrst, F., 1917

Danmarks Trylleformler I-II, Kbh. 1917-21.

Podemann Sørensen, J., 1993

Ritualistics: a New Discipline in the History of Religions. In Tore Ahlbäck (ed.), *The Problem of Ritual* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis XV), Åbo, pp. 9-25.

Podemann Sørensen, J., 2003

The Rhetoric of Ritual. In Tore Ahlbäck (ed), *Ritualistics* (Scripta Instituti Donneriani Aboensis XVIII), Åbo, pp. 149-161.

Radcliffe-Brown, A.R., 1922

The Andaman Islanders. Cambridge. Repr. Glencoe 1948.

Andre kilder

Lejre 2004

www.lejre-center.dk/skelh_j.737.0.html

Det er vigtigt ikke at tage disse betragtninger over et bronzealderstof for mere end de er: et forsøg på at illustrere, hvordan den her skitserede ritualteori kunne strukturere diskussionen. Vigtigt at holde sig for øje er dog – hvis nogen skulle gå på udkig efter produktive elementer – at til syvende og sidst kun en andamansk kystbeboer til bunds forstår hvad skildpadde betyder.

Schjødt, J. P., 1986

The 'Meaning' of the Rock Carvings and the Scope for Religio-Historical Interpretation. In Gro Steinsland (ed.), *Words and Objects. Towards a Dialogue Between Archaeology and History of Religion*. Oslo, pp. 180-196.

Schjødt, J. P., 1999

Typological and Genetic Comparisons: Implications and Perspectives. In E. Reenberg Sand & J. Podemann Sørensen (eds.), *Comparative Studies in History of Religions. Their Aim, Scope, and Validity*, Copenhagen, pp. 121-130.

Turner, Victor W. 1967 (Reprintet 1979)

Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de passage*, in: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca and London, pp. 93-111.

Reprintet in: William A. Lessa & Evon Z. Vogt, *READER IN COMPARATIVE RELIGION: An Anthropological Approach, Fourth Edition*, HarperCollinsPublishers, New York, pp. 234-243.

Tylor, G. B., 1871

Primitive Culture.