

COPENHAGEN CENTER
FOR THE STUDY OF THEOSOPHY AND ESOTERICISM

PAN-SOPHIA

STUDENT JOURNAL



EDITORS:

Tim Rudbøg
Mathias Nikolaj Reidl

Vol. 5
October, 2022

Pan-Sophia

A student journal dedicated to the study of
theosophy and esotericism

Vol. 5

Published by
H.E.R.M.E.S. Academic Press

First Published 2022 © All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or any information storage or retrieval system, without prior permission in writing from the publishers.

ISBN: 978-87-992056-7-7

CONTENTS

PSEUDO-DIONYSIUS' VEJ TIL GUD.....	7
<i>Mette Marie Falentin Rasmussen</i>	
BEVIDSTHEDSUDVIDELSE OG MODERNISTISK KUNST	45
<i>Olga Elisabeth Barrett</i>	
AFFALDSFORBANDELSEN: MENNESKET OG MØDET MED DET ANDET	76
<i>Mathias Nikolaj Reidl</i>	
SYMBOLISME OG ESOTERICISME I ANDREJ BELYJS PETERSBORG.....	109
<i>Sofie Skovsmose Baadsgaard</i>	
'OKKULTISME': ANALYSE OG PROBLEMATISERING AF EN FORTLØBENDE AKADEMISK KATEGORIDANNELSE	138
<i>Christine Rudbøg</i>	

Preface

It is with great pleasure I hereby present Pan-Sophia, a student journal solely dedicated to the study of theosophy and esotericism. The articles published in this journal are principally excellent student essays written in relation to courses offered by the Copenhagen Center for the Study of Theosophy and Esotericism at the Institute for Cross-Cultural and Regional Studies ToRS at the University of Copenhagen.

Every semester several students write very interesting, highly informative, and decidedly relevant exam essays in connection with the center's courses on various aspects of theosophy and esotericism in relation to science, philosophy, religion, literature, and art. To me it always seemed a great pity to simply put good essays on the shelf once they have served their purpose as exam essays. Thus, motivated by my enthusiastic students, I thought that if these essays were adapted, as they are in this journal, to article format, they could also be of benefit to readers outside our courses interested in this field as well as to students just beginning their journey into the study of theosophy and esotericism. Building on this idea, our journal is now a reality and welcomes articles from all students working on theosophy and esotericism.

For ongoing support in making this happen, I wish to express my gratitude to The Blavatsky Trust, all my students, and my co-editors Ida Skovhus Hansen and Mathias Nikolaj Reidl.

For further information please visit: <http://ccrs.ku.dk/research/centres-and-projects/ccste/> Tim Rudbøg, Copenhagen, 16.3.2018

PSEUDO-DIONYSIUS' VEJ TIL GUD

Mette Marie Falentin Rasmussen

Indledning

Menneskets forening med Gud har været et dilemma, som har været centralt for den kristne mystik, og som den fortsat er optaget af, da denne begivenhed indeholder mange ubesvarede spørgsmål, som både mystikere og forskere fortsat prøver at besvare på hver deres måde. Pseudo- Dionysius' 4 værker *The Ecclesiastical Hierarchy*, *The Celestial Hierarchy*, *The Divine Names* og *The Mystical Theology* behandler denne forening med Gud, og disse værker har haft stor indflydelse på de kristnes og mystikernes eksegese gennem middelalderen, da Pseudo- Dionysius og hans værker fik tildelt stor autoritet i denne historiske periode¹. Indtil nu er de 4 værker blevet anset som en samlet enhed, men forskningen har ikke kunnet illustrere

¹ Indflydelsen gennem middelalderen kan bl.a. ses ved læren om engle, den generelle metode til fortolkning af de hellige symboler, og bidraget til forståelsen af *apophysis* og *negativ teologi*. Dette uddybes nærmere i Rorem, P. 1993 s. 73-83, 167-174 og 214-225.

Pseudo-dionysius' vej til gud

fyldstgørende, om en vej dannes gennem v rkerne, hvor hvert af de 4 v rker tildeles en central rolle for foreningen med Gud. Inspirationen til denne vinkel på Pseudo- Dionysius' v rker kommer blandt andet fra Garth Fowden, der i sin bog *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to The Late Pagan Mind* anl gger netop dette perspektiv på de hermetiske tekster. Han anser teksterne som en vej, der ledte den indviede gennem viden om verden, til viden om selvet og til sidst til viden om Gud². Denne artikel vil derfor undersøge, hvordan man kan anse Pseudo- Dionysius' 4 v rker som en samlet enhed, der relaterer sig til menneskets forsøg på at forstå sig selv i forhold til kosmos og Gud, og hvordan v rkerne på baggrund af dette kan anses som en vejledning til foreningen med Gud. Problemformuleringen for artiklen er derfor formuleret som følger:

Hvordan illustrerer Pseudo- Dionysius vejen til Gud?

Ud fra denne problemformulering vil der i artiklen blive taget udgangspunkt i Sells' teori om mystikkens sprog, *apophasis* og den performative intensitets skala, og Versluis' teori om de vestlige esoteriske traditioners fokus på forening mellem forfatter og l ser. Disse teorier vil blive anvendt ved en sproglig og diskursiv analyse af Pseudo- Dionysius' 4 v rker *The Ecclesiastical Hierarchy*, *The Celestial Hierarchy*, *The Divine Names* og *The Mystical Theology*.

Pseudo- Dionysius og neoplatonismen

Den neoplatoniske skole blev dannet omkring år 245 e.Kr. af Plotin³ i hovedstaden af det romerske rige, Rom. De neoplatoniske

² Der kan l ses yderligere om dette i bogen Fowden, G. 1993).

³ Gr sk filosof der levede ca. år 205-270. Han betragtes som neoplatonismens ledende skikkelse.

grundtanker tager udgangspunkt i Platons filosofi, men Plotin mente ikke, at Platons filosofiske tanker var forklaret fyldestgørende, og der var derfor plads til for meget fortolkning⁴. Pseudo- Dionysius anses som vrende inspireret af de neoplatoniske metafysiske og kosmologiske grundtanker, sårligt Proklos som var en af de sidste store neoplatonikere. Det er derfor relevant at uddybe nogle af de neoplatoniske grundtanker, da disse også belyser Pseudo- Dionysius' teologiske og kosmologiske forståelse. Dette vil blive belyst ud fra 3 karakteristika, som kendetegner både neoplatonismen og Pseudo- Dionysius.

Både neoplatonismen og Pseudo- Dionysius' kosmologiske hierarki⁵ baserer sig på idéen om et første princip, som alting kommer fra. Dette første princip anses som en enhed, hvor alting udstråles fra, og princippet forstås også som ubeskriveligt. Pluraliteten og foranderligheden i den sansbare verden er altså virkningen af årsagen, som er det første princip. Pseudo- Dionysius anser Gud som dette første princip, og derfor stammer alting fra Gud.

Idéen om altings udstråling fra det første princip leder videre til forståelsen af grader af virkelighed. Virkeligheden anses ud fra en vertikal struktur, da pluraliteten kan have forskellig rang af virkelighed. Det simple vil altid v re mere perfekt, da enhed er tættere på det første princip, og pluralitet er derfor l ngere v k fra

⁴ Neoplatonismen forsøgte at fusionere Platons og Aristoteles filosofi ved at bevare Platons metafysiske og spirituelle intuition i kombination med Aristoteles arbejde med den sansbare verden. Dette beskrives yderligere i Remes, P. (2008) s. 1-5 og 41-59.

⁵ Pseudo- Dionysius anses som ophavsmanden til ordet "hierarki", da dette ord ikke er fundet før denne forfatter gjorde brug af det i sine v rker.

Pseudo-dionysius' vej til gud

dette princip. Virkeligheden beskrives altså som et hierarki, hvor alting kan være mere eller mindre virkeligt alt efter, hvor det befinder sig på den vertikale rangstige. Den sansbare verden er defineret ud fra pluralitet, og denne verden er derfor længst væk fra det første princip eller Gud i det kosmologiske hierarki⁶.

Det kosmologiske hierarki indeholder en cyklisk bevægelse, da alting stræber efter at vende tilbage til dets årsag, som er det første princip. Alting har en indre stræben efter dets oprindelse, og derfor kræver det også, at et givent "noget" anerkender sig selv som adskilt fra sin kilde, for at det kan lave denne tilbagevending. Der stræbes altså efter perfektion, og dette medfører en stræben opad i det vertikale kosmologiske hierarki.

Det første princip, som Pseudo- Dionysius anser som Gud, kan derfor anses ud fra en tredelt karakter, som indeholder følgende idéer: Det første princip er årsagen til alting. Princippet er forklaringen på altings forening og eksistens. Og alting stræber efter dets oprindelse, og derfor er det første princip den sidste årsag i alle årsagskæder⁷.

De ovenstående karakteristikker belyser de kosmologiske og metafysiske grundtanker, der har præget Pseudo- Dionysius, og som derfor også er relevante for forståelsen af hans 4 værk. Disse karakteristikker skal forstås som et springbræt til analysen af de 4 værk, som vil blive analyseret ud fra Sells' og Versluis' pågående teorier. Disse teorier vil blive beskrevet i det følgende afsnit.

⁶ Det kosmologiske hierarki hos Pseudo- Dionysius kan illustreres meget forsimplet ved: øverst) Gud, midt) det himmelske hierarki, nederst) det sansbare hierarki.

⁷ Remes, P. (2008) s. 35-77.

Redegørelse for teorier, metode og kildekritik

Michael A. Sells: *Apophysis* og den performative intensitets skala i mystikkens sprog

Michael A. Sells beskriver i sin teori om mystikkens sprog, at diskursen som mystikkens sprog indeholder, altid begynder med det transcendentales *aporia*⁸. Denne *aporia* beskriver Sells ved, at det transcendentale må være ud over alle navne, altså ubeskriveligt. Men for at kunne formulere denne påstand, er det nødvendigt at give subjektet i diskursen et navn, ”det transcendentale”. Dette skaber altså en *aporia*, da selve påstanden indeholder et paradoks. Sells mener, at der findes 3 responser til det transcendentales *aporia*. Den første respons vil være stilhed. Den anden respons består i en skelnen mellem, på hvilke måder det transcendentale er ud over alle navne, og på hvilke måder det ikke er. Den tredje respons indeholder en accept af, at dilemmaet er uløseligt, men dette fører ikke til stilhed som ved første respons. Dette vil i stedet føre til en ny diskurs, som er blevet kaldt *negativ teologi*. I denne diskurs benytter man navngivningen af det transcendentale, da det ellers ikke ville være ubeskriveligt, og derfor vil alle udtalelser om det transcendentale have behov for en efterfølgende rettelse. Den rettende udtalelse, som ofte er en negation, vil også have behov for en rettelse, da denne også vil indgå i paradokset, og dette vil fortsætte ad infinitum. Dette skyldes, at den *negative teologi* finder dilemmaet uløseligt. Diskursens subjekt vil

⁸ I filosofien forstås en *aporia* som et tilsyneladende uløseligt dilemma eller et paradoks.

konstant befinde sig ud over ethvert forsøg på at navngive det eller benytte dets navn. Denne semantiske kraft beskriver Sells som central i en ny slags sprog, som den *negative teologi* skaber, hvor de græske termer *apophasis*⁹ og *kataphasis*¹⁰ bruges til at beskrive to forskellige måder at ytre sig på. *Apophasis* hører til sammen med *kataphasis*, da noget ikke kan negeres eller "af-siges", uden at det først er blevet ytret. Sells beskriver, at diskursen omkring det transcendentale både indeholder det sagte og en "af-sigen". Det sagte kræver en rettelse, der negerer eller "af-siger" det selv samme, men denne rettelse er i sig selv også en ytring, der derfor også kræver en rettelse, for at denne negerede ytring også gøres "usagt". Det er i denne øjebliksspejling mellem det sagte og denne "af-sigen", at diskursen bliver meningsfuld, mener Sells. Han vil nemlig bruge denne teori om *negativ teologi* og *apophasis* på de tekster, der selv forstår navngivningen af det transcendentale som umulig. Han beskriver, at disse tekster i deres forsøg på at navngive eller bekræfte det transcendentale, danner en dynamisk diskurs, hvor ingen ytring kan stå alene, uden at der er behov for en rettelse. Han beskriver denne diskurs på følgende måde: "In such discourse, a rigorous adherence to the initial logical impasse of ineffability exerts a force that transforms normal logical and semantic structures."¹¹ Der bliver altså skabt en ny logik i den mystiske sprogbrug, hvor *apophasis* indgår i skabelsen

⁹ Her med betydning "negation", men ordet indeholder også betydningen "nægtelse" eller "benægtelse" i Berg, C. 2003) s. 92. Centrale betydningsnuancer i denne teoretiske sammenhæng kunne også være "ikke-sigen", "af-sige" eller "at gøre noget usagt".

¹⁰ Her med betydningen "det sagte", men ordet indeholder også betydningen "bekræftelse" i Berg, C. 2003) s. 386.

¹¹ Sells, M. A. 1994) s. 3.

af en ny form for logik. Denne diskurs indeholder også en skala af performativ intensitet, mener Sells, hvor den lave ende af skalaen indeholder påstanden om det transcendent som noget ubeskriveligt. Dette bliver efterfulgt af frit brug af navne, der beskriver det transcendent, som til sidst vil blive forkastet, da det transcendent er ud over alle navne. I den høje ende af denne skala, beskriver Sells, at den mystiske diskurs vil skabe paradokser ved at vende tilbage til sine propositioner. Dette sker ved transformationer indenfor rumlige og temporale forhold. Der søges en øjebliksfrihed fra de afgrænsninger, der skabes af henvisningens afgrænsning, og derfor bevæger *apophasis* diskursen sig hen imod trans- henvisning, mener Sells. *Kataphasis* ses altså som en henvisning, da der fremsættes et subjekt for diskursen, hvor ved *apophasis* sker der en bevægelse væk fra denne subjekt- tænkning. Han beskriver også denne henvisning og trans- henvisning ud fra en rumlige metafor, hvor den henvisende bevægelse beskrives som en lineær bevægelse. *Apophasis* tilføjer så en cirkulær bevægelse til den lineære, da *apophasis* henviser tilbage til sine egne propositioner¹². Der dannes altså en spiral, som bevæger sig dybere ned i diskursen for hver henvisning. Denne logik er som sagt ikke irrationel for forfatteren, der gør brug af den *negative teologi*, da subjektet for diskursen er et ikke-objekt og en ikke-ting. Derfor må den logiske regel om ikke- modsigelser for objektenheder erstattes¹³.

Sells beskriver, at den klassiske vestlige *apophasis* indeholder 3 hovedelementer. Det første er metaforen om "overflod" eller "udstråling". Denne metafor er central for forståelsen af det transcendent. Det andet hovedelement er diskursens undvigelse af

¹² Dette kaldes også en *epistrophé* (tilbagevending).

¹³ Sells, M. A. 1994) s. 1-4 og 8-9.

reificeringen af det transcendent som ”noget v rende” eller ”en ting”. Det tredje beskrives som dialektikken mellem det immanente og det transcendent, hvor det transcendent bliver beskrevet som fuldkommen immanent. Disse hovedelementer h nger også sammen med den hierarkiske t nkemåde, som pr ger disse idéer, da alt v rende er inddelt i forskellige niveauer af v ren. Noget anses altså som mere v rende end andet^{14 15}.

For at kunne analysere diskursen omkring *apophasis* og *negativ teologi*, introducerer Sells begrebet ”*meaning event*”, som beskriver det øjeblik, hvor meningen som fornuft og reference bliver identisk med pr dikationshandlingen. Dette kan beskrives metafysisk ved at essens og eksistens bliver ét. Sells vil altså identificere den semantiske lokation, hvor denne ”*meaning event*” udføres i en given tekst, da han mener, at dette skaber en semantisk forening, der imiterer eller genskaber den mystiske forening mellem Gud og menneske. Han mener altså ikke, at denne ”*meaning event*” prøver at beskrive eller referere til en mystisk forening, men at den imiterer denne forening semantisk. Denne ”*meaning event*” er også trans-henvisende, da den forekommer i udførelsen af *apophasis*. *Apophasis* ytringen prøver altså at fremkalde en begivenhed eller proces i l seren, der strukturelt skal minde om den mystiske forening, da der sker en bev gelse ud over subjekt- objekt strukturen¹⁶. Sells beskriver det overordnede mål for sin teori på følgende måde: ”[...] the goal here is to understand the apophatic displacement of the grammatical object as a key moment in a distinctive literary mode with its own

¹⁴ Ibid. s. 6-7.

¹⁵ Disse hovedelementer relaterer sig til de tidligere belyste karakteristikker, som karakteriserede både neoplatonismen og Pseudo- Dionysius.

¹⁶ Sells, M. A. 1994) s. 8-10.

rules, conventions, and fields of meaning, and to develop a critical vocabulary for better understanding that literary mode.”¹⁷

Arthur Versluis: Foreningen mellem læser og forfatter i de vestlige esoteriske traditioner

Versluis anser mystikken som en del af de vestlige esoteriske¹⁸ traditioner, og dette tager han udgangspunkt i, i hans teori om sprogets rolle i disse traditioner. Han mener, at sproget, der bruges i disse traditioner også brugen af *apophasis*, er med til at provokere eller skabe spirituel oplevelse.

De vestlige esoteriske traditioner mener Versluis, er kendetegnet ved en centrering omkring erhvervelse af *gnosis*¹⁹, og denne *gnosis* inddeler han i to kategorier: den kosmologiske *gnosis* og den metafysiske *gnosis*. Disse kategorier skal dog ikke ses som skilt, men som overlappende og supplerende af hinanden. Den kosmologiske *gnosis* beskriver Versluis som en indsigt i kosmos' natur, hvor den metafysiske *gnosis* beskriver han som det transcendent af subjekt- objekts delingen. Objektiviseringen i den moderne verden, der er præget af en forståelse af, at alting er objekter, der kan manipuleres i mere eller mindre grad, står i stor kontrast til de vestlige esoteriske traditioner, mener Versluis. Disse traditioner er

¹⁷ Ibid. s. 10.

¹⁸ *Esoterisk* forstås af Versluis som værker skrevet af individer eller grupper, som anser sig selv som indeholdende en hemmelig religiøs, kosmologisk, eller metafysisk sandhed, der kun er tiltænkt et særligt publikum.

¹⁹ Versluis definerer *gnosis* som en oplevelsesmæssig indsigt i det guddommelige, som det manifesterer sig i kosmos og hos individet.

ikke orienteret mod en manipulation af objektet, men mod en forening af subjekt og objekt.

Udover dette mener han også, at de vestlige esoteriske traditioner er præget af metaforen omkring l'sning; dette kan f.eks. være "at l'se naturen" osv. Her forstås l'sning, som en indtrængen i de skjulte mysterier, som alt omkring os indeholder. L'sningen i denne kontekst ses også som en vejledning til *gnosis* eller spirituel viden, da der sker en opløsning af afgrænsningen mellem det l'sende subjekt og objektet, der l'ses. Dette bliver en slags forening, da l'seren bliver deltager i forfatterens sind, hvor det skrevne ord fungerer som en mægler, mener Versluis. Det skrevne ord skal dog ikke forstås, som blot et middel til videreformidling af spirituel forståelse, men det skal derimod ses som et værktøj til at opnå denne forståelse. Han argumenterer altså for, at der sker en indvielse gennem det skrevne sprog. Denne forening og indvielse sker altså hos l'seren gennem provokation eller vejledning fra forfatteren, som får l'seren til at opfatte verden på en fundamental ny måde, da der sker et skift i l'serens bevidsthed. Derfor beskriver Versluis også de esoteriske værker som en rejse indad, da l'seren skal kunne sætte sig ind i den bevidsthed, som forfatteren genererer, og på denne måde opnå indsigt i den viden, der ligger skjult for den logiske subjekt-objektstænkning. Denne indsigt kan dog ikke opnås af enhver l'ser, mener Versluis. Han fremlægger derfor 3 måder, hvorpå man kan l'se værkerne i de esoteriske traditioner, og disse formuleres således:

Den lukkede l'ser vil l'se værkerne forudindtaget, og kan derfor ikke være åben for den provokation eller vejledning, som værkerne indeholder. Den sympatiske l'ser vil l'se værkerne og i denne forbindelse være i stand til at forene sig med forfatteren gennem værkerne provokation eller vejledning. Og den indviede l'ser vil på

forhånds se v rket som en proces, som l seren gerne vil gennemgå i sit eget indre.

Ved formuleringen af disse 3 måder at l se v rkerne på, konkluderer Versluis, at l seren bør tilhøre en af de sidste 2 grupper, for at kunne opnå forståelse af v rket. Han skriver således: "[...] to understand them, one must enter into them openly and on their own terms, not one's own."²⁰ Han mener altså ikke, at v rkerne kommer til deres fulde ret, hvis ikke l seren er indstillet på at v re modtagelig overfor den provokation eller vejledning, som v rkerne indeholder²¹.

Metode og kildekritik

Analysen i denne artikel vil tage udgangspunkt i Pseudo- Dionysius' 4 v rker *The Ecclesiastical Hierarchy*, *The Celestial Hierarchy*, *The Divine Names* og *The Mystical Theology*. Navnet "Dionysius" stammer oprindeligt fra Apostlenes Gerninger 17:34 i Det Nye Testamente, hvor Dionysius nævnes som en af de mænd, der sluttede sig til Paulus i Athen²². I det 6. århundrede dukkede de 4 v rker op under dette navn, og her blev de anerkendte som autentiske, da man mente, at de var skrevet i det 1. århundrede af den samme Dionysius, der benævnes i Apostlenes Gerninger. I 1895 blev det bevist, at dette var et pseudonym, men det har endnu ikke været muligt at udpege en forfatter til v rkerne. Derfor tilskrives "Pseudo- Dionysius" stadig forfatterskabet til v rkerne i det 21. århundrede. Det vides ikke hvilken rækkefølge skrifterne er skrevet i, og rækkefølgen i analysen

²⁰ Versluis, A. (2004) s. 14.

²¹ Ibid. s. 1-15.

²² Bibelselskabet (2014) s. 1458.

Pseudo-dionysius' vej til gud

er derfor valgt ud fra den problemstilling, som analysen vil prøve at belyse. Analysen vil tage udgangspunkt i at undersøge, hvordan disse 4 værker vil kunne ses som en enhed, hvor rækkefølgen er central, hvis en vej til Gud skal kunne dannes gennem værkerne. Denne problemstilling har forskere ikke tidligere formået at belyse fyldestgørende, og dette vil blive diskuteret i nedenstående diskussion. I analysen vil der være fokus på sproglig og diskursiv analyse, for at belyse diskursen omkring *apophasis* og *negativ teologi*, som Sells mener, at mystikkens sprog indeholder, og den rejse indad, som Versluis beskriver som værende en central del af de vestlige esoteriske traditioner. Analysen vil altså på baggrund af dette både indeholde et bredt perspektiv, der kigger på sammenhængen mellem værkerne, og et mere indsnævret perspektiv, hvor sproganalysen belyser den semantiske konstruktion i mystikkens sprog.

Da der ikke findes information om forfatteren til værkerne, eller den kontekst værkerne er skrevet i, er det meget svært at finde ud af, hvordan man skal tilgå og læse Pseudo-Dionysius' værker. Forskere har derfor dannet sig, og måske også tillagt værkerne, mange tanker, idéer og betydninger, som kan være svært at be- eller afkræfte med den sparsomme viden, der er til rådighed. Derudover er værkerne, på grund af deres mystiske sproglige udformning, svært at forstå ved den subjekt-objektstilknytning, som ikke-mystiske sprog benytter sig af. Da der ikke findes en introduktion eller andre værker fra samme forfatter, kan det være en udfordring at besvare spørgsmål som f.eks.: Hvad vil forfatteren opnå med disse værker? Eller: Hvem er tiltænkt som læser af disse værker? Den store indflydelse, som værkerne har haft gennem middelalderen, gør også, at disse værker er blevet læst og kommenteret af mange. De er derfor også blevet oversat mange gange til mange forskellige sprog og af flere omgange, og i denne

oversættelsesk de er der stor chance for, at forskellige nuancer, pointer, ord osv. er blevet fremhævet, ændret eller nedtonet alt efter oversætterens egen forståelse og overbevisning. Dette er også for øje i analysen, da der her tages udgangspunkt i en engelsk oversættelse af værkerne²³.

Forskere og læsere har altså på baggrund af de ovenstående pointer haft stort spillerum til fortolkning og analyse af værkerne, og man kan derfor argumentere for, at forståelsen af værkerne kan bøjes i mange retninger, så de kan belyse mange fortolkninger, teologiske overvejelser osv. Dette kan dog også ses som en fordel, da det åbner op for nye perspektiver, som måske i sidste ende kan føre til nye måder at tilgå og analysere andre mystiske værker.

Selvom den sparsomme viden om kontekst og baggrund for Pseudo-Dionysius har givet anledning til stort spillerum for fortolkning af analyse af værkerne, så kan man argumentere for, at den tidligere forskning har været for fastlåst i sit analytiske perspektiv på de 4 værker. Denne fastlåshed kan medføre, at værkerne ikke kommer til deres fulde ret, og denne artikel anlægger derfor et nyt analytisk perspektiv på Pseudo-Dionysius' 4 værker med dens problemformulering og brugen af de pågældende teorier. Dette vil blive diskuteret yderligere i følgende afsnit.

Diskussion af det analytiske perspektiv

Analysen i denne artikel af Pseudo-Dionysius' 4 værker tager udgangspunkt i idéen om, at værkerne indeholder en vej, der leder

²³ I analysen bruges en udgave, der er oversat af Colm Luibheid i 1987.

I serien gennem v rkerne til forening med Gud. Dette analytiske udgangspunkt har ikke før v ret illustreret fyldestgørende, da indgangsvinklen til de 4 v rker har skabt problemer og anledning til spørgsmål blandt de forskere, der har besk ftiget sig med dem. Paul Rorem er en af de forskere, der har skrevet flere bøger med analyse af og kommentarer til Pseudo- Dionysius' v rker, men hans syn på r kkefølgen af v rkerne og hans analytiske perspektiv adskiller sig fra den r kkefølge og det analytiske perspektiv, som bliver pr senteret i denne artikel. Rorem argumenterer for, at *The Celestial Hierarchy* skal anses som det første af de 4 v rker, og dette står i kontrast til denne artikel, hvor *The Ecclesiastical Hierarchy* anses som det første v rk. Rorem argumenterer for, at *The Celestial Hierarchy* skal anses som det første v rk på følgende måde: "Furthermore, *The Celestial Hierarchy* comes first because in it we immediately encounter crucial facets of the author's theological method that recur throughout the writings."²⁴ Rorem mener, at *The Celestial Hierarchy* skal anses som det første af de 4, da Pseudo-Dionysius' teologiske metode pr senteres i dette v rk. Dette analytiske perspektiv skaber dog nogle problematikker i analysen af *The Ecclesiastical Hierarchy*, som Rorem også selv pointerer. Han skriver således: "Neither here in this chapter nor anywhere else in *The Ecclesiastical Hierarchy* does Dionysius present or even mention his earlier principle of incongruity, that every symbol falls short of its heavenly referent and therefore cannot be unequivocally true."²⁵ Der sker altså et brud i forståelsen af, at Pseudo- Dionysius' værker kan anses som en helhed ved at anse *The Celestial Hierarchy* som det

²⁴ Rorem, P. 1993 s. 47.

²⁵ Ibid. s. 99.

første v rk, da nogle af hans metodiske pointer bliver fremlagt i dette v rk, men disse bliver ikke videreført til *The Ecclesiastical Hierarchy*. Hvis v rkerne skal forstås som en helhed, så lider denne forståelse under det brud, der forekommer. Dette analytiske perspektiv skaber nærmest den idé, at Pseudo- Dionysius har glemt, at han har introduceret l seren for sin teologiske metode i et tidligere v rk, og der kan derfor stilles spørgsmålstejn ved, om v rkerne virkelig kan ses som en samlet helhed, der skal l ses i forl ngelse af hinanden.

Bernhard Blankenhorn er også en af de forskere, der har besk ftiget sig med Pseudo- Dionysius' v rker, og dette har han gjort ud fra en undersøgelse af foreningen med Gud. Blankenhorn har fokus på, at de 4 v rker netop skal forstås som en enhed, der fører til forening med Gud. Han beskriver dette på følgende måde: "The entire Dionysian corpus is closely linked to the theme of being joined to God."²⁶ Og efter en opsummering af v rkernes indhold skriver han: "The corpus therefore needs to be read as a whole."²⁷ Blankenhorn mener, at v rkerne skal l ses som en samlet enhed, men han tager udgangspunkt i Rorems r kkefølge for, hvordan de skal l ses. Derfor kan man argumentere for, at Blankenhorns analytiske perspektiv støder ind i de samme problematikker som Rorem, i anskuelsen af v rkerne som en sammenh ngende enhed. Dette problem opstår, selvom Blankenhorn har fokus på sammenh ngen i v rkerne og vejen til Gud, da det samme brud opstår i forhold til Pseudo-Dionysius' teologiske metode.

²⁶ Blankenhorn, B. 2015 s. 5.

²⁷ Ibid. s. 6.

Pseudo-dionysius' vej til gud

Denne artikel anlægger et nyt analytisk perspektiv på Pseudo-Dionysius' 4 værker, da vejen til Gud gennem værkerne, ikke har kunnet illustreres fyldestgørende ved de tidligere anvendte analytiske perspektiver. Derfor vil der blive anvendt et bredere analytisk perspektiv på baggrund af Sells' og Versluis' pågående teorier, da disse kan folde Pseudo-Dionysius' værker ud på en ny måde ved hjælp af en anskueliggørelse af de sproglige og diskursive facetter, som helheden af de 4 værker skaber. På denne måde illustreres vejen til Gud, som blandt andet Rorem og Blankenhorn ikke har kunnet illustrere i lige så tydelig grad, selvom disse forskere også har anset Pseudo-Dionysius' værker som en samlet enhed.

Den følgende analyse vil vise, hvordan brugen af Sells' og Versluis' teorier får Pseudo-Dionysius' vej til Gud til at fremstå tydeligt, idet læseren oplever et gradvist skift i bevidstheden, som forfatteren skaber gennem sproglige værktøjer og en indføring i forfatterens egen bevidsthed.

Analyse

The Ecclesiastical Hierarchy

I værket *The Ecclesiastical Hierarchy* fungerer kapitel 1 som en introduktion til værket, og i de resterende 6 kapitler fortolker Pseudo-Dionysius liturgiske riter ved en 3-delt fremgangsmåde. Denne fremgangsmåde består af følgende: Introduktion, kortfattet beskrivelse af pågående rite, og til sidst fortolkes riten. Pseudo-Dionysius tager udgangspunkt i følgende riter: kapitel 2: Illuminationsriten dåben, kapitel 3: "Synaxis" riten nadveren,

kapitel 4: Salveriten og det der perfektioneres af den indvielsen , kapitel 5: Den gejstlige indvigelsesrite, kapitel 6: Indvielsesriten for munken, og kapitel 7: Begravelsesriten.

Pseudo- Dionysius tager udgangspunkt i disse kristne riter, da de giver ham anledning til at diskutere hans teori om hierarkisk inddeling af kosmos, da riterne indgår i dette hierarki. Han tager i dette værk udgangspunkt i det hierarki, han mener, er gældende blandt menneskene i den sansbare verden , og dette ses blandt andet i kapitel 1: "We see our human hierarchy, on the other hand, as our nature allows, pluralized in a great variety of perceptible symbols lifting us upward hierarchically until we are brought as far as we can be into the unity of divinization"²⁸. I dette tekstuddrag begynder man som læser at kunne fornemme nogle af de grundtanker, der præger Pseudo-Dionysius' værker. Hierarkiet kan anses som en stationær størrelse, men det er muligt som menneske at blive "opløftet" fra menneskelig eller sansbar pluralitet til hellig enhed med Gud. I sammenhæng med dette bliver det konceptuelle nævnt som: "[...] something out of this world."²⁹, og dette står derfor i kontrast til den sansbare, som hører denne verden til³⁰. I tekstuddragene kan man også med Versluis' teori anskue, at både en kosmologisk og en metafysisk *gnosis* er repræsenteret. Man får som læser både et indblik i den orden, som

²⁸ Luibheid, C. 1987) s. 197.

²⁹ Ibid. s. 197.

³⁰ Pseudo- Dionysius skriver selv, at han har uddybet dette i et værk kaldet "The Conceptual and the Perceptible". Dette værk er dog aldrig fundet, og der er tvivl om, hvorvidt det er blevet skrevet. Det samme gør sig gældende med værkerne "Theological Representations", "The Symbolic Theology" og "The Properties and Ranks of the Angels", som alle nævnes i værket *The Divine Names*.

Pseudo-dionysius' vej til gud

naturen er struktureret efter ved den hierarkiske opdeling, og også i tanken om foreningen af subjekt og objekt. Enhed med Gud repræsenteres som målet for Pseudo- Dionysius, og dette står overfor pluralitet, som definerer den menneskelige verden. Skellet mellem subjekt og objekt skal altså opløses, for at der kan dannes enhed, men forfatteren anvender endnu ikke *apophasis*, da han ikke er dykket ned i selve denne forening endnu.

I kapitel 2, 3 og 4 skabes en triade i forståelsen af hellige symboler³¹. Dette gør Pseudo- Dionysius ved at tilføje nye nuancer til vores forståelse ved en pædagogisk fremgangsmåde, der skaber en ny fortolkning hos læseren. Denne triadiske proces i indrømmelsen af læserens forståelse består af renselse, illumination og perfektion. I kapitel 2 skriver han: "[...] we shall recognize the stamps of which these things are impressions and the invisible things of which they are images."³². I dette uddrag beskrives det, at de hellige symboler i denne verden blot er et billede af eller et udtryk for en konceptuel mening. Som læser får vi altså rensset vores opfattelse af symbolernes egentlige mening. Han bygger videre på denne forståelse i kapitel 3 ved: "Then it draws all these varied symbols together into a unity, returns to its own inherent oneness, and confers unity on all those sacredly uplifted to it."³³. Symbolerne stammer altså også fra denne enhed, som der sker en tilbagevending imod, da enhed er målet. Man

³¹ Pseudo- Dionysius bruger ofte triader i hans strukturelle organiseringer og hierarkiske opdelinger. Dette anvendes blandt andet også i det menneskelige hierarki, som beskrives i dette værk. Dette hierarki indeholder en tredobbelt triade, og det samme gør sig gældende for det himmelske hierarki beskrevet i *The Celestial Hierarchy*. Rorem, P. 1993) s. 67 og 96.

³² Luibheid, C. 1987) s. 204.

³³ Ibid. s. 213.

kan argumentere for, at I seren i denne forbindelse oplever en påbegyndende forening med forfatteren, som beskrevet af Versluis, da det forklares, at også de hellige symboler indgår i den kosmologiske og metafysiske *gnosis*. Der sker altså en illumination hos I seren. Til sidst fremlægger Pseudo- Dionysius i kapitel 4: "The meaning of all this is to be found beyond heaven and beyond being in that source, that essence, that perfecting power which makes for the workings of all holiness in us."³⁴ I dette tekstuddrag bliver det beskrevet, at symbolernes mening ikke skal forstås i deres sansbare eller konceptuelle mening, da meningen er ud over begge disse forståelsesrammer. I seren får altså perfektioneret sin *gnosis* omkring de hellige symbolers mening. I seren bliver vejledt af forfatteren, på samme måde som Versluis beskriver det, da I seren har fået mere indsigt i en viden, der ligger skjult for den logiske subjekt- objektstnkning, som er den semantiske ramme de ikke-mystiske sprog er struktureret efter.

Hvis man kigger på disse 3 tekstuddrag gennem Sells' teori om diskursen om *negativ teologi* og *apophasis*, så kan man argumentere for, at v rket TEH³⁵ befinder sig under eller udenfor den lave ende af den performative intensitets skala, som Sells beskriver. Dette skyldes, at Pseudo- Dionysius beskriver det sansbare niveau i det kosmologiske hierarki, og derfor bruger han ikke *apophasis* som sproglig ytring, da den nødvendige *aporia* ikke er udformet endnu. Der argumenteres for dette, da v rket tager udgangspunkt i de riter, som vi mennesker udfører, og hvordan disse riter skal forstås. Derfor benyttes der ikke *apophasis*, da I ser og forfatter ikke har n rmet sig

³⁴ Ibid. s. 232.

³⁵ Forkortelse af The Ecclesiastical Hierarchy.

Pseudo-dionysius' vej til gud

det ubeskrivelige endnu. Hvis man forener dette argument med Versluis' tanker om foreningen mellem forfatter og I ser gennem skrift, så kan dette anses som grundstenene i den forening, der skal ske mellem forfatter og I sers forståelse. Disse argumenter skal også forstås som valideringen af, at TEH skal anses som det første af Pseudo- Dionysius' værker, hvis værkerne skal forstås som en samlet enhed, der fører I sereren til foreningen med Gud. Dette står i kontrast til de tidligere analytiske perspektiver, hvor blandt andet Rorem har en anden indgangsvinkel til rækkefølgen af værkerne. I TEH begynder Pseudo- Dionysius altså at tage I sereren ved hånden, så det næste skridt kan tages ind i hans kosmologiske- og metafysiske *gnosis*, der til sidst vil føre til forening og enhed, hvor subjekt og objekt opløses.

The Celestial Hierarchy

Det næste værk, der vil blive analyseret, er værket *The Celestial Hierarchy*. Dette værk består af kapitel 1- 15, og kapitlerne vil derfor blive præsenteret i grupper med overordnede tematiske overskrifter, da en præsentation af alle vil blive for opremsende. De overordnede tematikker præsenteres som følgende: Kapitel 1-3: Introduktion til værket og beskrivelse af, hvordan Pseudo- Dionysius forstår begrebet hierarki, kapitel 4-10: Detaljeret beskrivelse af det himmelske hierarki, kapitel 11-14: Besvarelse af specifikke problematikker der kan opstå i forbindelse med forståelsen af det himmelske hierarki, og kapitel 15: Den bibelske beskrivelse af engle³⁶.

³⁶ For overskueligt overblik over overskrifter til hvert kapitel se Rorem, P. 1993 s. 48.

I dette værk bygger Pseudo- Dionysius nu videre på den allerede etablerede forståelse i TEH. Han tager fat i Biblens symbolske beskrivelser af englene³⁷, som han kalder for ”ikke- lignende ligheder”. Disse beskrivelser er ”ikke- lignende”, da man ikke skal forstå dem bogstaveligt i deres ydre beskrivelse, men dette betyder ikke, at de ikke stadig er ligheder, da den konceptuelle mening er en lighed. Pseudo- Dionysius beskriver dette i kapitel 2: ”As for the incongruity of scriptural imagery or the impropriety of using humble forms to represent the divine and holy ranks, this is a criticism to which one must say in reply that sacred revelation works in a double way.”³⁸. Der beskrives i dette tekstuddrag, at symbolerne har to betydninger eller egenskaber. Den ”ikke- lignende” side af symbolerne skjuler den egentlige mening med symbolerne. Det sansbare skjuler det konceptuelle. Hvis man er indviet, vil man derfor kunne se bort fra denne ”ikke- lignende” betydning, og se den rigtige konceptuelle betydning af det hellige symbol. Meningen vil derfor blive afsløret, og Iseren er klar over den todelte forståelse af symbolerne. Ved Versluis’ teori, kan dette ses, som en vejledning af Iseren, da Pseudo- Dionysius afslører den todelte side af symbolerne, og derfor opnår Iseren ny forståelse samt indvielse i symbolernes betydning. Pseudo- Dionysius skelner også selv i kapitel 3 mellem den indviede og den ikke- indviede Iser: ”Not everyone is sacred, and, as scripture says, knowledge is not for everyone.”³⁹.

³⁷ Forfatteren nævner selv nogle eksempler, hvor englene er beskrevet som lignende okser, løver eller ørne. Dette beskrives yderligere i Rorem, P. (1993) s. 53-56.

³⁸ Luibheid, C. (1987) s. 149.

³⁹ Ibid. s. 149.

Dette kan tolkes som et udtryk for, at den vejledte læser vil være i stand til at forstå den viden, der fremlægges. Det kan også ses som en påbegyndelse af det skift i bevidstheden, som Versluis også beskriver i sin teori. Læsningen begynder altså at opfatte de bibelske symboler på en radikal ny måde, da forfatteren deler den *gnosis*, der kun er for de indviede.

Ved de "ikke- lignende ligheder" pointerer Pseudo- Dionysius også, at den negerede udgave af disse faktisk er mere korrekte at bruge ved beskrivelsen af det hellige, da de positive bekræftende beskrivelser *kataphasis* ytringer falder endnu mere ved siden af i deres beskrivelse. Dette kan ses ved følgende tekstuddrag fra kapitel 2: "Since the way of negation appears to be more suitable to the realm of the divine and since positive affirmations are always unfitting to the hiddenness of the inexpressible, a manifestation through dissimilar shapes is more correctly to be applied to the invisible."⁴⁰ Ved dette tekstuddrag er det relevant at inddrage Sells' teori og den performative intensitets skala. Man kan argumentere for, at den *negative teologis* diskurs påbegyndes her, da en *aporia* dannes ved denne sætning. Pseudo-Dionysius kalder både det ubeskrivelige the inexpressible for "the divine" og "the invisible" i denne sætning, og der dannes derfor et paradoks, som Sells beskriver ved sin teori om mystikkens sprog. Udover dette udtrykker Pseudo-Dionysius, at det hellige er ubeskriveligt, og man kan derfor argumentere for, at dette tekstuddrag illustrer den lave ende af Sells' performative intensitets skala. Påstanden om det hellige som noget ubeskriveligt er nu udtrykt, og Pseudo-Dionysius anser "the way of negation" altså *apophasis* som et bedre alternativ til den positive bekræftende ytring altså

⁴⁰ Ibid. s. 150.

kataphasis. Han beskriver ikke, at *apophasis* er ufejlbarlig i ytringen om Gud, men blot at den er ”more suitable”, altså bedre at bruge. Derfor argumenteres der for, at dette tekstuddrag tilhører den lave ende af Sells’ performative intensitets skala, da det transcendentets *aporia* fremstilles ved ytringen om det transcendente som noget ubeskriveligt.

I slutningen af v rket bliver man som l ser vejledt l ngere ind i Pseudo- Dionysius’ *gnosis*, da han afrunder v rket på følgende måde: ”This, then, is what I have to say regarding the sacred representations. Perhaps it falls a good deal short of making everything clear. Nevertheless I believe it will keep us from the wretchedness of being stuck in the fictional appearances. [...] But in leaving certain things out, it was in recognition of the fact that I am at a loss when it comes to understanding their transcendent reality. What I really needed was the light of a guide to these.”⁴¹. I dette tekstuddrag bliver det tydeliggjort, at Pseudo-Dionysius også selv har haft brug for en vejleder til at nå frem til hans forståelse af det transcendente. Versluis og Pseudo- Dionysius pointerer begge vigtigheden i at få denne vejledning til at opnå forståelse og derigennem også forening. L seren bliver sat yderligere ind i forfatterens bevidsthed, som Versluis beskriver i sin teori om de vestlige esoteriske traditioner, da Pseudo- Dionysius ekspliciterer, at han også har haft behov for en vejleder for at kunne opnå den *gnosis*, han er i besiddelse af.

Man kan anse v rket som en videreudbygning af l serens forståelse, som fik lagt sit fundament i TEH. Der blev taget udgangspunkt i de menneskelige riter og den sansbare verden, og vi har nu bev get os et skridt videre på den vej, som Pseudo- Dionysius

⁴¹ Ibid. s. 190-91.

Pseudo-dionysius' vej til gud

skaber i sin fremgangsmåde. L. seren tager sin forståelse fra tidligere med, og der bliver nu bygget ovenpå, da dette v. rk omhandler det himmelske hierarki, og ved denne analyse af v. rket anskueliggøres det også, hvorfor TCH⁴² skal anses som det andet v. rk i Pseudo-Dionysius' vej til Gud. Pseudo- Dionysius tr. der ind i den performative intensitets skala, beskrevet af Sells, og vejleder l. seren til en endnu større f. lles forståelse, som beskrevet af Versluis.

The Divine Names

Værket *The Divine Names* er det l. ngste af de 4 v. rker skrevet af Pseudo- Dionysius. Dette v. rk indeholder kapitel 1-13, og kapitlerne vil blive pr. senteret på samme måde som ved v. rket TCH. Kapitel 1-2: Beskriver formålet med diskursen og tradition ved de hellige navne, og hvordan disse navne skaber enhed, kapitel 3: Bønnens funktion, og kapitel 4-13: Tager udgangspunkt i de af Guds navne, som n. vnes i Biblen. starter ud med navnet "Good" og slutter af med navnet "One".

Som pointeret i analysen af TCH, har Pseudo- Dionysius introduceret det transcendent paradoks, ved beskrivelsen af det transcendent som noget ubeskriveligt, og på baggrund af dette har han dannet det transcendent *aporia*, som beskrevet af Sells. Derfor bliver Pseudo- Dionysius nødt til i de første kapitler af TDN⁴³ at argumentere for, hvorfor det er relevant at kigge på de navne, som Biblen tilskriver Gud, da han lige har fastslået, at Gud er ubeskrivelig. Hans argumentation for dette kan blandt andet ses i kapitel 1: "And so all these scriptural utterances celebrate the supreme Diety be

⁴² Forkortelse for The Celestial Hierarchy.

⁴³ Forkortelse af The Divine Names.

describing it as a monad or henad, because of its supernatural simplicity and indivisible unity, by which unifying power we are led to unity. We, in the diversity of what we are, are drawn together by it and are led into a godlike oneness, into a unity reflecting God.”⁴⁴. De bibelske navne beskrives som pluralitet der tilsammen skaber enhed, og i enheden tilnærmer Gud. Det er derfor relevant at fortolke disse navne, da de fører til opstigning mod Gud i det vertikale hierarki.

Man kan argumentere for, at Pseudo-Dionysius nu rykker højere op ad Sells’ performative intensitets skala. I TCH blev det transcendentales *aporia* ekspliciteret, og nu følger den frie brug af navnene for det transcendent i kapitel 4-13, som Sells også beskriver i sin teori. Fortolkning af disse bibelske navne sker på baggrund af den tidligere forståelse, som er formidlet til 1 seren. Pseudo-Dionysius fortolker altså ikke navnenes sansbare og ”ikke- lignende” betydning, men deres ”ligheder” eller konceptuelle betydning, da denne betydning løfter os højere mod Gud og enhed. Et eksempel på dette kunne være hans fortolkning af navnet ”Beautiful” i kapitel 4: ”Beauty unites all things and is the source of all things. It is the great creating cause which bestirs the world and holds all things in existence by the longing inside them to have beauty.”⁴⁵. Fortolkningen af dette navn for Gud tager udgangspunkt i en forståelse af, at det netop ikke er den sansbare mening af navnet der skal tages udgangspunkt i. Det er den konceptuelle mening med navnet, som Pseudo-Dionysius har fokus på og fortolker. Disse ytringer omkring navnene for Gud kan også ses som den *kataphasis* ytring, som Sells beskriver i sin teori om mystikkens sprog, og den diskurs der skabes.

⁴⁴ Luibheid, C. (1987) s. 51.

⁴⁵ Ibid. s. 77.

Pseudo-dionysius' vej til gud

Kataphasis bliver nødt til at optræde i teksten, da *kataphasis* og *apophasis* hører sammen på den måde, at *apophasis* ikke kan optræde uden *kataphasis*. Navnene for Gud bliver nødt til at optræde i teksten, for at Pseudo- Dionysius kan skabe negationer og *apophasis* diskursen. Den høje ende af skalaen har brug for disse henvisninger, som *kataphasis* skaber ved sine ytringer, for at kunne danne den trans- henvisende spiral, som Sells beskriver ved *apophasis* diskursen.

Afslutningen på værket er også interessant at kigge på, da der beskrives, at denne information som Pseudo- Dionysius har nedskrevet, er ham givet. Han pointerer endnu engang, at han selv er blevet vejledt, og fungerer nu som vejleder for Iseren. Dette kan ses på følgende tekstuddrag fra kapitel 13: "I have not kept to myself any of the hierarchical words which were handed down to me. I have passed them on unchanged to you and to other sacred men, and I will continue to do so [...]"⁴⁶. Det er vigtigt for Pseudo-Dionysius at pointere, at denne kosmologiske og metafysiske *gnosis* som videregives, også er en *gnosis*, som Pseudo- Dionysius selv er blevet vejledt til. Han har altså haft samme viden som Iseren, men kan nu vejlede Iseren til indvielse og forening gennem den *gnosis* som han viderefører. Der argumenteres for dette ud fra Versluis' teori om vejledning af Iseren til foreningen mellem forfatter og Iser.

I dette værk har Pseudo- Dionysius bevaret sig videre fra det himmelske hierarki, som blev beskrevet i TCH. Han bevarede sig op ad i sit vertikale kosmologiske hierarki til at beskæftige sig med Gud, og det kan tolkes, at Iseren nu har opnået en større enhed med forfatteren, som Versluis beskriver i sin teori om de vestlige

⁴⁶ Ibid. s. 131.

esoteriske traditioner. I løseren har oplevet et skift i sin bevidsthed, så f.eks. den konceptuelle betydning af Guds navne fremstår som en klar og forståelig *gnosis*. Den frie brug af Guds navne indikerer også, at Pseudo-Dionysius ved dette værk er rykket højere op ad Sells' performative intensitets skala. Der argumenteres altså for, at I løseren endnu engang har bevæget sig videre på den vej, som Pseudo-Dionysius skaber for I løseren.

The Mystical Theology

The Mystical Theology er det korteste af de 4 værker skrevet af Pseudo-Dionysius, men samtidig er værket også det mest komplicerede både indholdsmæssigt og sprogligt. Dette vil blive yderligere belyst og uddybet i denne analyse. Værket består af kapitler 1-5, og kapitlerne omhandler følgende tematikker. Kapitel 1: Hvad er det hellige mørke?, kapitel 2: Hvordan forenes man med Gud, når Gud er ud over alle ting?, kapitel 3: Hvad er de bekræftende og negative teologier?, kapitel 4: Årsagen til alle sansbare ting er ikke selv sansbar, og kapitel 5: Årsagen til alle konceptuelle ting er ikke selv konceptuel.

Pseudo-Dionysius har i de tidligere værker ført I løseren ved hånden og skabt et skift i bevidstheden hos I løseren, som beskrevet af Versluis, så I løseren gradvist har været i stand til at forstå den teologi og fortolkning, som Pseudo-Dionysius har fremlagt. I værket TDN blev den konceptuelle forståelse af Guds navne præsentert, og disse *kataphasis* ytringer "af-siges" i dette værk af Pseudo-Dionysius ved hjælp af *apophasis* ytringer. Pseudo-Dionysius beskriver denne handling på følgende måde i kapitel 1: "Since it is the Cause of all

beings, we should posit and ascribe to it all the affirmations we make in regard to beings, and, more appropriately, we should negate all these affirmations, since it surpasses all being.”⁴⁷. Han vil gøre brug af *apophasis*, da de bekræftende *kataphasis* ytringer om Gud ikke er tilstrækkelige. Pseudo-Dionysius fører i serien yderligere mod Gud, da han først præsenterede det sansbare hierarki i TEH, herefter præsenterede han det himmelske hierarki i TCH, og til sidst præsenterede han Gud i TDN. Nu skal i serien bevæge sig tilbage på foreningen med Gud ved hjælp af *apophasis*. *Apophasis* er dog ikke tilstrækkelig, da denne semantiske konstruktion blot bruges som et værktøj til at beskrive det ubeskrivelige, som Sells beskriver i sin teori om mystikkens sprog. For at illustrere denne forening med Gud for i serien, benytter Pseudo-Dionysius sig af fortællingen om Moses opstigning mod Gud på Sinaibjerget⁴⁸ som en beskrivelse af den opstigning, som Pseudo-Dionysius vejleder i serien imod. I denne beskrivelse gør Pseudo-Dionysius også brug af *apophasis* til at beskrive den forening der finder sted, når Moses opstiger og forenes med Gud. Moses skal efterlade alt det, hans sind kan opfatte, da han skal træde ind i det Pseudo-Dionysius kalder ”the truly mysterious darkness of unknowing”⁴⁹. Dette beskriver Pseudo-Dionysius på følgende måde i slutningen af kapitel 1: ”Here, being neither oneself nor someone else, one is supremely united by a completely unknowing inactivity of all knowledge, and knows beyond the mind

⁴⁷ Ibid. s. 136.

⁴⁸ Denne fortælling kan findes i Anden Mosebog kapitel 19. Bibelselskabet 2014 s. 85.

⁴⁹ Pseudo-Dionysius bruger denne beskrivelse bl.a. på s. 137 i Luiheid, C. 1987.

by knowing nothing.”⁵⁰. Dette tekstuddrag er interessant, da det tydeligt fremstiller den trans- henvisende bevægelse, som Sells beskriver i sin teori om *apophasis*. Den trans- henvisende bevægelse kan blandt andet ses ved ytringen ”and knows beyond the mind by knowing nothing”. Her opfølges *kataphasis* ytringen ”knows beyond the mind” med den ”af-sigende” *apophasis* ytring ”by knowing nothing”. Der optræder der den øjebliksfrihed i diskursen, som Sells beskriver, da der via trans- henvisningen sker en tilbagevending af diskursen mod dens egne propositioner. Dette betyder også, at man kan argumentere for, at værket TMT⁵¹ befinder sig i den høje ende af Sells’ performative intensitets skala, da der skabes paradokser ved dens trans- henvisende bevægelse, som brugen af *apophasis* danner.

Apophasis diskursen kommer altså i brug i TMT, og man kan derfor også argumentere for, at det er relevant at inddrage Sells’ analysebegreb ”*meaning event*”. Det ovenstående tekstuddrag kan ses som et eksempel på denne ”*meaning event*”, som Sells beskriver. Dette skyldes, at der sker en forening af subjekt og objekt i uddraget, hvor mening bliver identisk med prækikationshandlingen. Denne semantiske lokation ses ved sætningen ”Here, being neither oneself nor someone else, one is supremely united by [...]”. Subjekt og objekt kan ikke skilles ad i denne forening, da subjektet ikke eksisterer som noget vrende i sig selv. Derfor imiterer denne semantiske forening den mystiske forening, som Sells beskriver det. Man skal derfor ikke opfatte denne ”*meaning event*” som en beskrivelse af den mystiske forening, men snarere som et forsøg på at bryde med opdelingen mellem subjekt og objekt, og på denne måde genskabe den mystiske

⁵⁰ Luibheid, C. 1987) s. 137.

⁵¹ Forkortelse af The Mystical Theology.

forening. Denne semantiske forening der finder sted ved Sells' "meaning event", kan også betragtes gennem Versluis' teori, som et udtryk for den forening, der finder sted mellem I ser og forfatter. L serens og forfatterens bevidsthed vil ikke kunne afskilles i denne forening, da I seren er blevet vejledt mod et skift i bevidstheden, så foreningen kan finde sted. Ved ovenstående tekstuddrag argumenteres der for, at I ser og forfatter nu har opnået samme forståelse, og at foreningen mellem disse også kan anses som en opløsning af skillet mellem subjekt og objekt. Den indviede I ser er nu en del af foreningen med Gud, og forståelsen mellem forfatter og I ser er den samme.

I v rket TDN blev bibelske navne for Gud fortolket af Pseudo-Dionysius. I analysen af samme v rk blev der argumenteret for, at v rket indeholder disse *kataphasis* ytringer i form af Guds navne, som også beskrives som det n ste trin på Sells' performative intensitets skala. I denne analyse af TMT argumenteres der for, at hele v rket TMT kan anses som den *apophasis* ytring, som fungerer som en "af- sigen" eller en negation af de *kataphasis* ytringer, som blev pr senteret i TDN. Dette skyldes, at kapitel 4 og 5 i TMT fungerer som en negation af alle de sansbare og konceptuelle forståelser, der er fremlagt omkring Gud, eller "The Cause of all", som er et navn Pseudo- Dionysius også bruger for Gud⁵². For at illustrere dette vil både et tekstuddrag fra kapitel 4 og 5 blive belyst. I kapitel 4 beskriver Pseudo- Dionysius Gud således: "It is not a material body, and hence has neither shape nor form, quality, quantity, or weight. It

⁵² Dette navn relaterer sig til neoplatonismen, da Gud anses som årsagen til alt. Dette h nger også sammen med Sells' beskrivelse af metaforen omkring "udstråling" eller "overflod", som kendetegner den klassiske vestlige *apophasis*. Alting "udståles" eller "flyder ud" fra Gud.

is not in any place and can neither be seen nor be touched. It is neither perceived nor it is perceptible.”⁵³. Og i kapitel 5 beskriver Pseudo-Dionysius Gud på følgende måde: ”It cannot be spoken of and it cannot be grasped by understanding.”⁵⁴. De tidligere ytringer om Gud i TDN bliver i disse kapitler ”af- sagt” ved hjælp af *apophasis*. Denne negation eller ”af-sigen” er ikke blot en negation af selve *kataphasis* ytringerne, men også en negation af selve handlingen i at ytre sig om Gud. Han beskriver i tekstuddraget fra kapitel 5, at man ikke kan tale om eller forstå Gud, og derfor bliver selve handlingen bag hans tidligere *kataphasis* ytringer ”af-sagt” eller ”ikke-gjort”. I denne sammenhæng bruges Sells’ teoretiske forståelse af begreberne *apophasis* og *kataphasis*.

Den sidste sætning i kapitel 5 er interessant, da denne kan anses som et udtryk for sprogets utilstrækkelighed, der til sidst medfører, at sproget nedbrydes. Dette kan ses ved følgende tekstuddrag: ”We make assertions and denials of what is next to it, but never of it, for it is both beyond every assertion, being the perfect and unique cause of all things, and, by virtue of its preeminently simple and absolute nature, free of every limitation, beyond every limitation; it is also beyond every denial.”⁵⁵. Tekstuddraget viser, at TMT slutter meget brat, men dette skyldes, at sproget ophører med at være funktionsdygtigt i beskrivelsen af Gud, da Gud hverken kan beskrives ved henvisende eller trans- henvisende ytringer. Gud er ud over alt dette, men det betyder også, at hverken *kataphasis* eller *apophasis* kan bruges til at beskrive Gud, og derfor nedbrydes sproget. Gud er

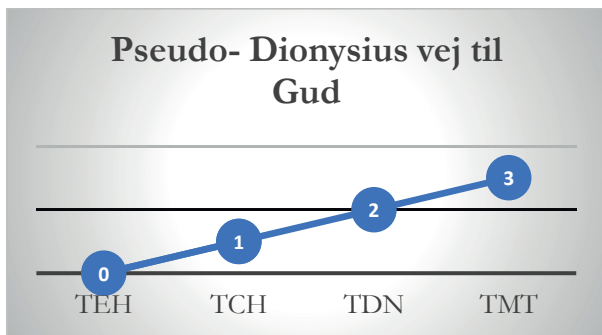
⁵³ Luibheid, C. 1987) s. 140- 141.

⁵⁴ Ibid. s. 141.

⁵⁵ Ibid. s. 141.

Pseudo-dionysius' vej til gud

hverken bekræftelse eller negation, og derfor indtræffer stilheden, da sproget ikke kan tilnærme sig Gud yderligere. Man kan derfor argumentere for, at Pseudo-Dionysius i slutningen af TMT bevæger sig udover Sells' performative intensitets skala, da tilnærmelsen af Gud er ud over sprogets afgrænsninger. Denne stilhed giver dog mening for Iseren, da foreningen mellem Iser og forfatter har fundet sted, som beskrevet ved Versluis' teori.



56

Overstående diagram skal forstås som en simpel udgave af den illustration af vejen til Gud, som analysen argumenterer for, at Pseudo-Dionysius' værker indeholder på baggrund af Sells' og

⁵⁶ Af x-aksen ses Pseudo-Dionysius' værker i samme rækkefølge som analysen er foretaget i. Af y-aksen ses tilnærmelsen af Gud sammen med Sells' performative intensitets skala og Versluis' teori om foreningen mellem Iser og forfatter. Dette beskrives yderligere i afsnittet under diagrammet.

Versluis' pågældende teorier. Dette uddybes i følgende sammenfatning.

I TEH bliver fundamentet lagt for den fælles forståelse, der skal dannes mellem læser og forfatter, som Versluis beskriver i sin teori om de vestlige esoteriske traditioner. Pseudo- Dionysius tager udgangspunkt i de riter, som udføres i den sansbare verden den menneskelige, og disse fortolkes ud fra deres konceptuelle mening. Dette værk befinder sig udenfor Sells' performative intensitets skala, da den nødvendige *aporia* ikke er blevet udformet endnu.

I værket TCH bliver denne *aporia* ytret, og Pseudo- Dionysius bevæger sig derfor op på første trin af Sells' skala samtidig med, at han tilnærmer sig Gud, da han ikke længere fortolker det sansbare hierarki. Han har bevæget sig videre til det himmelske hierarki, og her skelnes yderligere mellem den sansbare og konceptuelle forståelse af de hellige symboler. Ud over dette tilnærmer læser og forfatter sig forening, da læseren begynder at forstå de hellige symboler på en ny måde, og derfor oplever et skift i sin bevidsthed, på samme måde som Versluis beskriver dette i hans teori.

I TDN bevæger Pseudo- Dionysius sig endnu et trin op ad Sells' skala, da han benytter sig af *kataphasis* ytringer til at beskrive Gud. Disse ytringer fortolkes ud fra deres konceptuelle mening, og dette skaber en yderligere forening mellem læser og forfatter, ud fra Versluis' teori, da læseren får en anden forståelse af de bibelske navne for Gud. Ydermere er Pseudo- Dionysius rykket højere op i sit kosmologiske hierarki, da han beskæftiger sig med Gud, som befinder sig over det himmelske hierarki.

TMT anses i analysen som det sidste af Pseudo- Dionysius' værker. I dette værk "af-siges" de *kataphasis* ytringer, som TDN

Pseudo-dionysius' vej til gud

indeholder, ved hjælp af *apophasis* og der argumenteres derfor for, at Pseudo- Dionysius bevger sig op på øverste trin af Sells' performative intensitets skala. I værket finder Sells' analytiske begreb "*meaning event*" også sted, da der skabes en imitation af den mystiske forening med Gud gennem sproget. Ved denne "*meaning event*" finder foreningen mellem I ser og forfatter også sted, som beskrives af Versluis, da I ser opnår samme forståelse, og dermed et skift i bevidsthed, som forfatteren. Foreningen med Gud resulterer i et sammenbrud af sproget, da hverken *kataphasis*- eller *apophasis* ytringerne tilstrækkeligt kan beskrive Gud. Man kan derfor argumentere for, at den ultimative forening med Gud finder sted udenfor Sells' skala og udenfor ovenstående diagram, da begge disse tager udgangspunkt i sproglig analyse. Foreningen med Gud må finde sted i stilhed.

Konklusion

På baggrund af ovenstående analyse kan det konkluderes, at Pseudo-Dionysius illustrer vejen til Gud både via de sproglige virkemidler *kataphasis* og *apophasis*, men også ved hjælp af en pædagogisk vejledning af I seren, der skaber en forening mellem forfatter og I ser. Pseudo-Dionysius formår at skabe en forståelsesramme mellem ham selv og I seren, der gør det muligt for I seren, at være inddraget i mødet med Gud, selvom dette finder sted udenfor sprogets rækkevidde. Dette bliver muligt ved brugen af *kataphasis* og *apophasis*, der skaber en forståelsesramme hos I seren, hvor I seren gradvist bliver introduceret og inkluderet i Pseudo- Dionysius' metafysiske og kosmologiske *gnosis* og i det mystiske sprog, som han skaber gennem de 4 værker *The Ecclesiastical Hierarchy*, *The*

Celestial Hierarchy, *The Divine Names* og *The Mystical Theology*. Dette illustreres ud fra Versluis' og Sells' pågående teorier om de vestlige esoteriske traditioner og mystikkens sprog, og brugen af disse teorier har også gjort det muligt at belyse, hvordan Pseudo- Dionysius illustrerer denne vej til Gud. Tidligere forskning har ikke i samme grad evnet at illustrere dette, da forskere som blandt andet Paul Rorem og Bernhard Blankenhorn ikke har haft samme analytiske perspektiv, og derfor har de 4 værkers enhed ikke kunnet illustreres fyldestgørende.

Analysen i denne artikel har påpeget, at hvert af de 4 værker spiller en central rolle for Pseudo- Dionysius' vej til Gud, og dette er blevet illustreret ud fra en sproglig- og diskursiv analyse. Pseudo- Dionysius' vej til Gud vil ud fra analysens pointer meget forsimplet kunnet illustreres således: I TEH skabes der et forståelsesfundament, som er fundamentet for den forening mellem forfatter og læser, som Versluis beskriver i sin teori. Ved TCH udformes den *aporia*, som Sells beskriver i den performative intensitetsskala samtidig med, at Pseudo- Dionysius bevæger sig videre til det himmelske hierarki, og de hellige symboler sættes i ny forståelsesramme. Værket TDN rykker et trin opad på Sells' performative intensitets skala, da der gøres brug af *kataphasis* samtidig med, at der sker en yderligere forening mellem forfatter og læser, som Versluis beskriver det i sin teori, da læseren får en ny forståelse for Guds navne. I det sidste værk TMT "afsliges" *kataphasis* ytringerne fra TDN ved hjælp af *apophasis*, og Pseudo- Dionysius bevæger sig derfor endnu et trin opad på Sells' performative intensitets skala. Derudover finder Sells' "*meaning event*" sted, hvor en imitation af foreningen med Gud skabes gennem sproget. Ved denne "*meaning event*" er det også

Pseudo-dionysius' vej til gud

relevant at inddrage Versluis' teori, da I ser den ved denne semantiske lokation opnår samme bevidsthed som forfatteren. Foreningen med Gud finder endeligt sted i stilhed, da hverken *kataphasis*- eller *apophasis* ytringerne kan beskrive Gud. "Det, hvorom man ikke kan tale, om det må man tie."⁵⁷

Bibliografi

Primærkilder

Pseudo- Dionysius: "*The Ecclesiastical Hierarchy*"

Luibheid, C. 1987 . *The Ecclesiastical Hierarchy*. In *Pseudo-Dionysius The Complete Works*. Mahwah: Paulist Press.

Pseudo- Dionysius: "*The Celestial Hierarchy*"

Luibheid, C. 1987 . *The Celestial Hierarchy*. In *Pseudo- Dionysius The Complete Works*. Mahwah: Paulist Press.

Pseudo- Dionysius: "*The Divine Names*"

Luibheid, C. 1987 . *The Divine Names*. In *Pseudo- Dionysius The Complete Works*. Mahwah: Paulist Press.

⁵⁷ Wittgenstein, L. 1963) s. 132. Dette Wittgenstein citat skal ikke forstås ud fra den filosofiske betydning, som Wittgenstein har tillagt det, men som en utroligt sigende beskrivelse af Pseudo- Dionysius' pointe gennem hans 4 v rker.

Pseudo- Dionysius: “*The Mystical Theology*”

Luibheid, C. 1987 . *The Mystical Theology*. In *Pseudo- Dionysius The Complete Works*. Mahwah: Paulist Press.

Baggrundslitteratur

Berg, C. 2003 . *Oldgræsk- Dansk Ordbog*. København: Gyldendal A/S.

Blankenhorn, B. 2015 . *The Mystery of Union with God*. Washington: Catholic University of America Press.

Bibelselskabet. 2014 . *Bibelen*. København: Det Danske Bibelselskab.

Fowden, G. 1993 . *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to The Late Pagan Mind*. Princeton: Princeton University Press.

Remes, P. 2008 . *Neoplatonism*. California: University of California Press

Rorem, P. 1993 . *Pseudo- Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. New York: Oxford University Press.

Pseudo-dionysius' vej til gud

Roemer, P. 2015 . *The Dionysian Mystical Theology*. Minneapolis: Minnesota: Fortress Press.

Sells, M. A. 1994 . *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago: The University of Chicago Press.

Versluis, A. 2004 . *Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, Art, and Consciousness*. Albany: State University of New York Press.

Wittgenstein, L. 1963 . *Tractatus Logico-Philosophicus*. København: Gyldendal

BEVIDSTHEDSUDVIDELSE OG MODERNISTISK KUNST

Olga Elisabeth Barrett

Indledning

Modernitet er ikke nødvendigvis lig med sekularisering, en affortryllet verden og en død gud Baudin & Johnsson, 2018, 5). I forbindelse med moderniseringen og implementeringen af det moderne, rationelle verdenssyn oplever den vestlige verden en

Bevidsthedsudvidelse og modernistisk kunst

stigende opdeling mellem religion og videnskab – en opdeling, der fordrer, at alt, hvad der hedder religiøs tro, fjernes fra det videnskabelige felt, såvel som fra kunst og litteratur (Hanegraaff, 2005, 245; Versluis, 2004, 67-68; Spretnak, 2014, 6-7). Denne opdeling betyder dog ikke, at religiøse eller spirituelle interesser fuldstændig går tabt i de forskellige moderniseringsprocesser. Feltet af esoteriske traditioner giver indblik i dele af den vestlige historie, der ellers er blevet udskrevet af den gennemsnitlige fortælling, og fletter sig ind i både filosofi, videnskab og religion – og også i kunst og litteratur (Hanegraaff, 2005; Rudbøg, 2013, 13; 18). I krydsfeltet af kunst og litteratur og esoteriske traditioner kan der ikke blot spores en interesse for de esoteriske, spirituelle og okkulte ideer hos kunstnere inden for den periode, der kan betegnes som modernismen – en interesse, der er blevet underkendt i en sådan grad, at den er udskrevet af historiebøger (Spretnak, 2014, 7) – kunsten og litteraturen kan også siges at spille en helt central rolle i forbindelse med transmission af esoterisk viden og i at skabe et fundamentalt skift i bevidstheden, der kan lede til en ny verdensforståelse (Spretnak, 2014, 53-55; Versluis, 2004, 13). Denne artikel vil have fokus på at undersøge relationen mellem esoterisk viden og modernistisk kunst med henblik på at undersøge, hvordan kunsten bliver set som havende en særlig rolle i forbindelse med at transformere eller udvide bevidstheden og forståelsen af verden. Efter Arthur Versluis' teori om, at kunst og litteratur spiller en afgørende rolle i forbindelse med transmissionen af esoterisk viden i den vestlige verden, og således kan spille en særlig, initierende rolle, hvorved den bidrager til opnåelsen af en ny verdensforståelse (Versluis, 2004, 12-13), vil jeg her undersøge, hvordan dette gør sig gældende i modernismen – med særligt udgangspunkt i Antonin Artauds *Det Dobbelte Teater* fra 1938. Jeg

vil derfor, efter en gennemgang af modernisering og moderniseringsprocesser, se på, hvordan disse har en indvirkning på kunstneres relation til spirituelle, esoteriske og okkulte ideer, samt hvordan det moderne, mekaniske, rationelle verdenssyn kan siges at fordre en modreaktion, der er at finde i kunsten såvel som i de esoteriske traditioner Versluis, 2004, 86; Spretnak, 2014, 53-55 . Jeg gennemgår derefter *Det Dobbelte Teater* ud fra ideen om, at kunsten - og i dette tilfælde teateret - bliver set som et middel til at nå til erkendelse om den *sande* verden og dermed spiller en helt særlig rolle.

PERSPEKTIVER PÅ VESTLIG ESOTERICISME

Jeg vil i det følgende redegøre for, hvordan spirituelle sider af moderne kunst er blevet underkendt i akademien sammenhæng med Wouter J. Hanegraaffs teori om *The Grand Polemical Narrative* og den dertilhørende polemiske diskurs, der er blevet ført imod de 'esoteriske grupper' i europaisk og vestlig historie. Teorien giver anledning til at se på den videnskabelige, rationelle selvfortælling, der skabes i vesten, som følge af blandt andet oplysningstiden og den videnskabelige revolution, og den dertilhørende stringente opdeling af religion og videnskab, medførende en afstandtagen til esoteriske og okkulte traditioner og ideer. Derudover vil jeg undersøge, hvordan opdelingen mellem religion og videnskab, men også opdelingen imellem rationalitet og irrationalitet, synes at fordre en reaktion inden for området af esoteriske traditioner såvel som i kunstverdenen – herunder indenfor modernismen, hvad jeg undersøger nærmere på

Bevidsthedsudvidelse og modernistisk kunst

baggrund af Antonin Artauds *Det Dobbelte Teater* fra 1938 jeg anvender her den danske oversættelse af Klaus Hoffmeyer, udgivet i 1967 . Bogen behandles tekstanalytisk med relevante nedslag, og med henblik på at identificere dynamikker mellem det videnskabelige samfunds rationalitet samt modreaktioner på denne. Kocku von Stuckrads analytiske model over *påstande om højere viden* claims of higher knowledge og *måder at få adgang til denne viden på* ways of accessing this knowledge anvendes her til undersøgelse af esoteriske traditioner som en diskurs, med henblik på at argumentere for, at Artaud i bogen giver udtryk for at ligge inde med en *højere viden*, som på mange måder netop synes at have grundlag i en kritik af det vestlige, videnskabelige og objektivistiske verdenssyn, og som derved kan ses som en slags moddiskurs Stuckrad, 2005 . Jeg undersøger herefter, hvordan kunsten kan ses som *midlet* til at opnå denne viden og dermed en ny erkendelse af verden. Hertil anvender jeg Arthur Versluis' teori om transmission af vestlig esotericisme, hvorved kunsten og litteraturen, bliver et særligt middel til at danne skift i bevidstheden og derved nå til en ny erkendelse af verdens sammenhæng – baseret på et ikke-objektivistisk verdenssyn (Versluis, 2004) – med henblik på at identificere Artauds ide om teateret som et *middel* til at opnå en *højere viden* eller den *sande* forståelse af, hvordan verden hænges sammen i relation til det vestlige, mekaniske, objektivistiske verdenssyn. Slutteligt diskuterer jeg, hvordan Versluis' syn på ordets og sprogets rolle i forbindelse med esoterisk viden spiller sammen med Artauds kritik af det selv samme.

MODERNISERING, KUNST OG POLEMISK DISKURS I DET VESTLIGE NARRATIV

Modernisering dækker over en lang række processer som industrialisering, urbanisering, fremvækst af moderne teknologi og sekularisering (Genzøe, 2003, 49; Rudbøg, 2013, 36). Ved modernisering forstår vi som regel, at rationaliteten vinder frem, og at det moderne og mekaniske verdenssyn bliver dominerende i kontrast til det traditionelle samfunds religiøse verdenssyn, og at mennesket således erstatter religiøse forklaringsmodeller med videnskabelige (Rudbøg, 2013, 36-37; Hanegraaff, 252-254; Spretnak, 2014, 3). Det vestlige samfunds moderne og mekaniske verdenssyn implementeres i forbindelse af en lang række begivenheder i europaisk historie, men særligt fire begivenheder fra det 15. til det 18. århundrede kan fremhæves; renessansens humanisme, der sætter mennesket i fokus, den lutherske reformationens fremhævelse af det personlige forhold til Gud og dermed fremhævelse af individet, den videnskabelige revolution i det 16. og 17. århundrede med dens fokus på empirisk viden og positivisme som videnskabelige idealer og tilgange til den fysiske verden, og slutteligt oplysningstiden (Spretnak, 2014, 6-7). Religion og videnskab bliver nu stillet skarpt op imod hinanden, og det empiriske og positivistiske videnskabsideal medfører således, at det sekulære bliver en betingelse for, hvad der kan betegnes som seriøs og reel videnskab (Versluis, 2004, 67-68; Spretnak, 2014, 6-7). Verden bliver altså, ifølge den ”klassiske” fortælling, *affortryllet*, som Max Weber kaldte det, indehavende at den naturlige verden kan forklares rationelt og ved hjælp af videnskabelige tilgange (Hanegraaff, 2012, 252; Rudbøg, 2013, 35-37). Videnskabeligt opstår

Bevidsthedsudvidelse og modernistisk kunst

der også et større skel imellem naturvidenskaben og humanvidenskabene i løbet af det 18., 19. og 20. århundrede, samtidig med at religiøs tro generelt fjernes fra det videnskabelige felt, men også fra litteratur og kunst (Versluis, 2004, 67-68).

Feltet af esoteriske traditioner fortæller en anden historie, end den, vi i vesten som regel kender til. Bevægelsen mod det moderne og sekulære samfund, der bygger på rationalitet og empirisk videnskab, er ikke nødvendigvis så entydig, som det ofte foretages, og ikke kun nutidens new-age-bevægelser kan tjene som modbevis på de stærke sekulariseringsteorier – historisk set er de esoteriske traditioner infiltreret i den europæiske historie, hvor alkymi, magi, teosofi og en lang række andre traditioner, der kan betegnes som esoteriske, er i både direkte og indirekte berøring med det vestlige, europæiske samfund – ofte i et krydsfelt af religion, videnskab og filosofi (Københavns Universitet, u.å.; Rudbøg, 2013, 13; 18; 33). Wouter J. Hanegraaff har i *Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics* (2005) skitseret, hvad han kalder *The Grand Polemical Narrative*, hvormed han forklarer den vestlige civilisations vedvarende polemiske diskurs mod de esoteriske traditioner, og denne ses som selve forudsætningen for vestlig esotericisme. Hanegraaff opstiller fem stadier i historien, hvor kontrasterende ”grupper” har ledt til polemiske konstruktioner af kategorier, der er blevet adskilt fra den accepterede del af historien og således den vestlige civilisations fortælling om sig selv. Disse udgør: *The Construction of Paganism*, *The Construction of Heresy*, *The Construction of Magic*, *The Re-Construction of Paganism* og *The Construction of the Occult*. Hvor de fire første på hver deres måde omhandler det monoteistiske og kristne narrativ i vestens historie, handler det sidstnævnte punkt om oplysningen i modsætning til det irrationelle, og denne er særligt

interessant her, da det netop beskæftiger sig med opdelingen af videnskab og religion i det moderne, vestlige samfund. Religion og videnskab ikke var klart opdelt i det 16. og 17. århundrede, men på baggrund af 1700-tallets oplysningstid, begynder videnskab at blive stillet overfor det okkulte, og fornuft overfor irrationalitet. I forbindelse med hældningen af fornuften og rationaliteten bliver ”overtroen” set som noget primitivt og dermed som noget, der hører fortiden til – altså som noget, der tilhører et mere primitivt stadie af den menneskelige bevidsthed (Hanegraaff, 2005, 230-247). Den dominerende selvfortælling om et moderne samfund, hvor mennesket bekender sig til videnskabelige opdagelser og iagttagelser og er rationelt og logisk tilkendende underforstået – har taget afstand til religiøse eller overnaturlige forklaringsmodeller, er således betinget af en større fortælling, der har underkendt væsentlige dele af den europæiske historie (Baudin, Johnsson, 2018, 5; Hanegraaff, 2005, 226). Studiet af esoteriske traditioner er derfor til fare for *The Grand Polemical Narrative*, skriver Hanegraaff, da det netop vil søge at se bagom den vestlige diskurs og udvide videnshorisonten ved at sætte fokus på historiens underkendte sider og udfordre den gængse historiografi (Hanegraaff, 2005, 248).

Ved fremvæksten af det moderne samfund og alt, hvad det indebærer, kan der spores et opstående behov for en ny åndelighed, som den materialistiske livsstil ikke formår at bringe med sig. Dette resulterer i dannelsen af nye religiøse bevægelser, samt en kritik af moderniteten og det positivistiske videnskabsparadigme (Versluis, 2004, 3). Den selv samme tendens gør sig gældende i kunstverdenen, hvor der, fra 1880’erne og frem til 1. verdenskrig, ses en fremkomst af kunstneriske strømninger, der står i opgør med den materialistiske,

positivistiske og naturalistiske bevidsthed Spretnak, 2014, 90 . Den stigende opdeling mellem religion og videnskab i de sidste århundreder af det andet årtusind kan altså også spores i kunstverdenen. Interesserne for det spirituelle bliver dog udsat for underkendelse, særligt efter 1920'ernes avantgarde-bev gelser og deres immaterielle interesser Versluis, 2004, 68; Spretnak, 2014, 5 . Charlene Spretnak beskriver i introduktionen af sin bog *The Spiritual Dynamic in Modern Art* (2014 , at den spirituelle side af moderne kunst er blevet overset og underkendt igennem tiden, og hun afgiver her beskrivelser af flere oplevelser, der eksemplificerer, at spiritualitet ikke er et særlig vellidt aspekt af moderne kunst blandt kunsthistorikere og kuratorer. Hun opdager ydermere, at kunsten i stigende grad – s rligt efter anden verdenskrig – oplever en sekul r iscenesættelse til en grad, hvor kunstnere med åbenlys interesse for – og inspiration fra spirituelle bev gelser udstilles uden hensyn eller reference til disse Spretnak, 2014, 1-2). Spretnak gør sig endda den opdagelse, at mange kunstbøger, skrevet efter 30'erne mere eller mindre undgår at n vne kunstnernes spirituelle interesser Spretnak, 2014, 7). I en samtale med museumsdirektøren John Walsh, får hun forklaringen, at skoling i kunstverdenen beror sig på en opdeling af det moderne i kontrast til det traditionelle, hvortil religion hører, og at moderne kunst således ofte netop handler om, at undslippe religion. Han forklarer den systematiske underkendelse med ordene ”we just werent taught that way” (Spretnak, 2014, 3 . Den skarpe opdeling mellem det moderne og det traditionelle – det rationelle og irrationelle – bliver altså medvirkende til, at der i kunstverdenen, i overensstemmelse med Hanegraaff, udføres en art polemisk diskurs imod moderne kunstneres interesser for – og inspiration fra - spirituelle, okkulte og esoteriske ideer og traditioner, som altså

udelukkes fra det historiske narrativ, vesten har skabt for sig selv. Hanegraaff ser moderniseringen som vrende nøglen til at forstå fremvæksten af vestlig esotericisme. Hanegraaff, 2012, 254 og skriver ydermere, at det dominerende samfunds eksklusion af disse grupper fordrer, at de selv begynder at identificere sig som esoterikere, okkultister, magikere og hverder at have traditionen på deres side, således at de også selv stiller sig i kontrast til religiøs ortodoksi og snarere rationalisme. Hanegraaff, 2005, 247. Forfæls for rigtig mange af de esoteriske traditioner er nemlig opgøret med det moderne samfunds materialistiske og objektivistiske verdenssyn. Versluis, 2004, 86. Et opgør, der, som vi før så, også er at finde i kunststrømningerne i slutningen af 1800-tallet og herefter, hvor kunst i mange tilfælde netop bliver et forsøg på, at gøre op med den europaiske civilisations mekaniske verdenssyn og materialisme (Spretnak, 2014, 53). Svækkelsen af de religiøse institutioners position i samfundet fordrer således, at disse kunstnere søger mod de okkulte og esoteriske traditioner, der kan bidrage til en metafysisk forståelse af verden og bidrage med måder at opfatte og tænke på fra gamle og metafysiske sandheder. Disse skulle få folk væk fra dagligdagen, rationalismen, materialismen. Spretnak, 2014, 54-55). Kunsten er således ofte, i samspil med esoteriske traditioner, på en færd imod den moderne civilisations materielle trivialitet.

Årene fra 1880'erne, hvor der opstår en lang række kunststrømninger i relation til moderniteten, dækker over perioden, der bredt betegnet kaldes *modernismen*. I samspil, såvel som i modspil, med moderniteten står modernismen, der netop betegner den kunsthistoriske periode, som beskæftiger sig med *modernitet* (Baudin Johnsson, 2018, 6). Det er vigtigt at pointere, at modernismen er en

Bevidsthedsudvidelse og modernistisk kunst

meget vanskelig betegnelse, der dækker over en lang periode og en lang række kunststrømninger, men at se modernismen som en opposition til den vanlige, offentlige diskurs, kan være en gavnlig måde, at behandle den på (Levenson, 2011, 23), hvilket jeg primært vil gøre her. Modernismens begyndelse kan være svært, at determinere. Hans Hauge giver et bud i sin artikel *Hvad er modernisme?* (2015), og skriver, at mange vil være enige i, at den begynder i midten af 1800-tallet med Charles Baudelaire i Frankrig. Hauge skriver ydermere, at modernismen ikke skal ses som modernitetens ”*stetiske overbygning*”, og at den ikke er overensstemmende med det sociologiske begreb *modernitet*. Modernismen forholder sig nærmere til – og står ofte i opposition til det vestlige samfunds moderniseringsproces og det dertilhørende nye verdenssyn (Hauge, 2015; Levenson, 2011, 7; Genzøe, 2003, 49). Udtryksmæssigt kan modernismen blandt andet karakteriseres ved formbevidsthed, selvrefleksivitet, eksperimenter, normbrud og provokation (Genzøe, 2003, 50), men det skal ikke misforstås som om, at kunsten i denne periode kun har handlet om ren abstraktion eller om at udforske sprogets muligheder (Magnússon, 2014, 52-53). Modernismen er også præget af spirituelle interesser og ideer, en søgen efter en verden ud over den synlige og materielle og har også en særlig relation til det okkulte – en relation, der også ofte er blevet overset (Spretnak, 2014, 54-55; Baudin & Johnsson, 2018, 3; 26). Ikke alene finder kunstnere, i opgøret med det moderne verdenssyn, inspiration i spirituelle, esoteriske og okkulte ideer – kunsten har også en særlig rolle, idet den har mulighed for at gengive en spirituel realitet, endre menneskets virkelighedsopfattelse og dermed give adgang til at se verden på en ny måde (Baudin & Johnsson, 2018, 24; Lahelma, 2018, 76; Versluis, 2004, 13). Jeg vil nu, på baggrund af

Det Dobbelte Teater af Antonin Artaud, undersøge nærmere, hvordan der bliver stillet spørgsmålstejn ved det moderne verdenssyn og den skarpe opdeling mellem religion og videnskab inden for den kunsthistoriske periode modernismen, samt hvordan dette spiller sammen med spirituelle, okkulte og esoteriske ideer.

DISKURSIVE SYN PÅ ARTAUD

Antonin Artaud 1896-1948 formulerer sine teaterideer i *Det dobbelte teater Le Théâtre et son double*, der første gang bliver trykt i 1938. Bogen er en samling af 11 tekster samt en række breve og et par artikler (Holtegaard, 2008, 77-78). Heriblandt finder vi de to manifeste *Grusomhedens teater* (1932 og 1933), der også udgør navnet på det teater, Artaud søger at etablere. Grusomhedens teater bliver da også realiseret i 1935, men må lukke igen efter kun få uger og få forestillinger (Holtegaard, 2008, 75). Med grusomhedens teater, vil Artaud skabe et intenst teater, der har til formål, at vinke publikum med grusomhed (Ørberg, 2008, 72). Artaud skriver om grusomheden: "Jeg bruger ordet grusomhed i betydningen livsappetit, kosmisk strength og uforsonlig nødvendighed, i den gnostiske betydning af livets malstrøm der fortærer mørket, i betydning af den smerte udenfor hvis uundgåelige nødvendighed livet ikke kunne bedrives;" (Artaud, 1967, 104-105). Det er ikke en sadistisk eller blodig grusomhed, Artaud henviser til, men en grusomhed, der for ham er et fundamentalt vilkår i livet. Grusomheden står, som navnet på hans teater indikerer, centralt for Artaud i teateret og skal være medvirkende til at ødelægge "den tingenes tilstand vi lever i [...] med flid og ondskab, på alle niveauer og i alle led hvor den generer

tankens frie udøvelse” (Artaud, 1967, 47 . Konkret skal dette fungere ved et teater, der dannes spontant og direkte på scenen, hvor publikum er placeret i midten, og den grusomhed, der er latent tilstedeværende, skal konfrontere publikum, der selv bliver medvirkende i forestillingen og gennemgår en katharsis Artaud, 1967, 40; Holtegaard, 2008, 106 . Navnet *grusomhedens teater* blev udvalgt blandt andre overvejelser som Det Metafysiske Teater og Det Alkymistiske teater Holtegaard, 2008, 68 . Artaud nærer et ønske om en revolution og er i en periode en del af den surrealistiske bevægelse i Frankrig, der har fokus på de irrationelle aspekter af mennesket, fokus på drømme (med inspiration fra Freud), samt et ønske om at gøre op med gældende normer Holtegaard, 2008, 32-33; 36-37; 44-45). Artaud bliver i 1925 valgt til leder af Bureau de Recherches Surréaliste i 1925, men ekskluderes fra gruppen i 1926 – blandt andet som et resultat af uoverensstemmelser i forbindelse med gruppens stigende politisering. Artauds ideer om revolution er nemlig ikke med henblik på politik, men derimod på det mentale og sjælelige plan (Holtegaard, 37; 40-41 .

Teksterne i *Det Dobbelte Teater* er skrevet i årene 1931-1937, og er således lige i kølvandet på opblomstringen af de mange kunststrømninger, hvori der rettes en kritik imod den moderne verdens materialisering, og søges efter en ny æstetik Spretnak, 2014, 53; Baudin & Johnsson, 2018, 6 . Kunstnerisk sker der et opgør med den naturalistiske tradition, der bygger på ideen om mimesis, hvorved det forstås, at den synlige verden og de sociale realiteter efterlignes (Spretnak, 2014, 79; Magnússon, 2018, 52 . Naturalismen havde i teaterverdenen fået fodfæste i det naturalistiske drama med den dertilhørende psykologiske realisme, hvor Konstantin Stanislavskijs metoder bliver vigtige for skuespilleren, der ved hjælp af indlevelse i

karakteren, skal fremstå realistisk Litteraturportalen, a, u.å.; Litteraturportalen, b, u.å. . Men Artaud ville i stedet skabe et antipsykologisk teater Holtegaard, 2008, 142 , og skriver om teateret, at "dets formål ikke er at løse sociale eller psykologiske konflikter eller tjene som slagmark for indre lidenskaber" (Artaud, 1967, 72). Artaud ser teateret have en større betydning; det har en bestemmelse, der beskrives som "*højere og mere hemmelig*" (Artaud, 1967, 42 . Han retter dog ikke kun en kritik imod teaterets kunstneriske ambitioner og karakter – han retter den også imod det vestlige menneske og den vestlige civilisations verdenssyn generelt, som han beskriver med ord som; stivnakket, idioter, positivister, antidigtere, kolonihandlere og mere til Artaud, 1967, 40 . Kritikken går således både på den videnskabelige positivisme og den 'stivnakkede' tilgang til omgivelserne, som ikke rummer en føling for den åndelighed, som Artaud selv sætter højt Holtegaard, 2008, 39 . Han skriver: "Alle disse overfor opregnede motiver stinker af menneske så det er utroligt, af foreløbigt, materielt menneske, jeg vil endda sige menneske-ådsel. For mit eget vedkommende finder jeg disse interesser og motiver modbydelige, og modbydelige i den aller højeste grad, ligesom omtrent hele vor tids teater, der er lige så menneskeligt som det er antipoetisk, og med undtagelse af tre eller fire stykker forekommer mig at stinke af dekadence og materie" (Artaud, 1967, 41 . Kritikken af moderne materialisme, som Spretnak pointerer er generel for kunstnere i årtierne før og efter år 1900, kommer altså også til syne her, hvor der rettes en negativ retorik imod *materien*, og den menneskelige optagethed af det materielle l gges under kritik. Der tegner sig således et billede af en mere generel kritik

af det vestlige, materielle, åndeløse samfund, der altså, ifølge Artaud, har misforstået teaterets bestemmelse.

Ligesom Hanegraaff behandler den vestlige, videnskabelige diskurs efter oplysningstiden i relation til det okkulte, har Kocku von Stuckrad også fokus på diskurs. Hans analytiske model over esoterisk diskurs i en opdeling af *påstande om højere viden* og *måder at få adgang til denne viden på* kan identificere diskursive dynamikker og kan anvendes til esoteriske traditioner eller personligheder. Han skriver, at *esoterisk* på et generelt plan kan ses som vrende centreret i netop *påstanden om at besidde en højere viden*, og videre, at denne viden i princippet kan opnås af alle, hvis de følger den rette vej eller strategi. En anden forståelse af *esoterisk* kunne være i relation til *hemmelig* eller *indre* spirituel viden. Rudbøg, 2013, 27. Stuckrads model identificerer ikke nødvendigvis noget som esoterisk og kan således også bruges på andre områder som eksempelvis naturvidenskaben, der også mener, at have hovednøglen til at forstå verden, og som således også udgør en påstand om at ligge inde med en højere viden. Stuckrad, 2005, 88-90. Godt nok påstår Artaud ikke direkte på noget tidspunkt at ligge inde med en højere viden, men han skriver gentagne gange om det *sande*. Den sande poesi, det sande teater og sand frihed er blot nogle eksempler. Artaud, 1967, 43; 51; 30), og Artaud giver allerede i forordet udtryk for at have en forståelse for *det sande*, idet han skriver om den *sande kultur*. Han skriver, at kulturideen skal ses som: "En protest mod den meningsløse indsnævring man påtvinger kulturideen ved at reducere den til en art ubegribeligt Pantheon; [...] En protest mod den afstand man indligger i sit kulturbegreb, som om man på den ene side havde kulturen og på den anden side livet; og som om den sande kultur ikke var et forfinet middel til at forstå og udøve livet." (Artaud, 1967, 8).

Her udtrykkes en frustration over en reducere af kulturen, således at man ikke kan se den i dens helhed og i dens *sande* form, og der er altså allerede fra forordet sat en idé om en sandhed op, som så ugentligt indikerer en afstand til det, der ikke er sandt. Artaud giver ikke kun udtryk for at have en forståelse af en art sandhed. Han har også *midlet* til at *forstå* livet: i ovenstående citat; kulturen, men centralt i bogen og mere specifikt – teateret. Han skriver: ”Teateret er det eneste sted i verden og det sidste samlede middel vi kan bruge til at ramme organismen direkte, og til, i perioder af neurose og flad sanselighed som den vi er nedsænket i, at angribe denne flade sanselighed med fysiske midler som den ikke kan modstå.” (Artaud, 1967, 83). Det eksemplificeres her, hvor ekstremt vigtig en rolle, Artaud tildeler teateret i sin egen tid. Synet på hans eget samfund – nemlig, at det er præget af en *flad sanselighed* - skinner også igennem her, og stemmer altså overens med oplevelsen af, at det rationelle, videnskabelige samfund ikke nødvendigvis ligger inde med alle de rigtige svar. Den dybe kritik, han retter mod Frankrig og den vestlige civilisation generelt Holtegaard, 2008, 39 , hvis forståelse af både kultur, kunst, samfund og bevidsthed, han igennem hele bogen angiver, er essentiel for ideerne bag hans teater. Teateret er nemlig særlig vigtigt, idet det er *midlet* til at angribe den vestlige verdensopfattelse og dets *flade sanselighed*. Artaud positionerer sig således i forhold til det vestlige eller - hvis vi skal følge hans egen terminologi - occidentale menneske og den vestlige, moderne, videnskabelige diskurs. Set ud fra Stuckrads model, kan Artaud altså siges at ligge inde med den *sande* forståelse, såvel som *midlet* til at opnå den, og kan således siges at skabe sin egen mod diskurs til den videnskabelige, rationelle fortælling, der er en del af det vestlige

narrativ. Og som så mange andre kunstnere gør det i denne tid, finder Artaud også inspiration i de forskellige esoteriske og okkulte traditioner og ideer.

AT VÆRE ORGANISK CIVILISERET

Artaud positionerer sig i forhold til det vestlige, europæiske samfund og dets mangel på sanselighed og forståelse for det immaterielle. Han stiller igennem *Det Dobbelte Teater*, hvad han kalder det occidentale, i kontrast til det, han kalder det orientalske og er i øvrigt særligt fascineret af det balinesiske teater. Disse ideer er gennemgående i bogen, men kommer særligt til udtryk i teksterne *Om det balinesiske teater* (1931) og *Orientalisk og occidentalt teater* (1932), hvor han skriver, at det occidentale teater er psykologisk i modsætning til det orientalske teater, der er metafysisk (Artaud, 1967, 75). Og hvor det vestlige samfund har misforstået teaterets rolle i samfundet, har balineserne, ifølge Artaud, "bevaret de hemmelige regler intakte der gælder for udnyttelsen af gestus, betoning og harmoni, i forbindelse med sanserne og på alle mulige planer" (Artaud, 1967, 47). Han skriver også: "de mennesker har i langt højere grad end vi en iboende sans for den absolutte og magiske symbolik i naturen" (Artaud, 1967, 64). Selvom det er blevet pointeret, at Artaud har misforstået det balinesiske teater (Holtegaard, 2008, 57-58), giver hans fascination og beskrivelse af det dog stadig et væsentligt billede af, hvad det er, han søger og idealiserer – en anden kultur med en anden forbindelse til verden. Både ideen om hemmelige regler og en *absolut* såvel som *magisk* symbolik findes i ovenstående citat og indikerer en tilstedeværelse af måder at se - og tilgå verden på, som vestlige mennesker ikke på samme måde har tilgængelig. Arthur Versluis ser i

Restoring Paradise (2004 på, hvordan transformative eller initierende overgange er en del af det esoteriske - en overgang, hvorved man med den særlige viden - *gnosis* - oplever en skift i bevidstheden og får en ny forståelse af verden Versluis, 2004, 13 . Jeg vil her argumentere for, at den højere viden - den sandhed, Artaud påstår at ligge inde med, kan ses i lyset af netop dette – at den medfører et fundamentalt skift i forståelsen af verden.

Artauds forståelse af verden trækker på en lang række ideer, der kan ses i relation til – og som direkte inspiration fra esoteriske eller okkulte traditioner, som Artaud også får interesse for i løbet af sit liv Holtegaard, 2008, 84 . Artaud sammenligner eksempelvis teateret med alkymien – han skriver, at teateret og alkymien begge er kunstarter, der; ”ikke har deres formål – og deres virkelighed – i sig selv Artaud, 1967, 48 , og som begge besidder en potentiel realitet (Artaud, 1967, 49). Han skriver: ”Hvor alkymien i kraft af sine symboler er som den åndelige dublering af en operation som kun kan slå igennem med effekt på det materielle plan, må teateret også betragtes som en dublering, ikke af den daglige og direkte virkelighed, [...] men af en anden farlig og ligeså sindbilledlig virkelighed” Artaud, 1967, 48 . Alkymien, der beskæftiger sig med transmutationer i verden, og som tager form i den fysiske, materielle verden, bliver for Artaud referenceramme for teateret, der på samme måde skal være repræsentant for en anden virkelighed Versluis, 2004, 56 . Artaud stiller, i kontrast til den moderne verdensforståelse i den vestlige civilisation, begrebet *organisk civiliseret* op og indikerer dermed, at materiel og teknologisk velstand ikke nødvendigvis er de vigtigste værdier i et samfund Artaud, 1967, 9 . Dette gør han i forbindelse med en kritik af det europæiske syn på totemismen, hvis

interaktion med sten og dyr står i modstrid med det vestlige verdenssyn, der kun vil se denne som en død ting og et middel til nydelse, men som i virkeligheden er aktiv, som Artaud skriver det. Artaud mener, at totemismen, med dens livsvildskab og spontanitet, bør være en inspirationskilde (Artaud, 1967, 8-9). Som før nævnt ser Artaud en styrke i det balinesiske teater, hvor han mener, der er en forståelse for naturens magiske symbolik og mulighed for at få kontakt på flere planer, som hans eget samfund ikke umiddelbart rummer. Artaud kritiserer altså igen det vestlige samfund og her dets forståelse af verden som værende bestående af døde objekter. At objektivisere alt omkring sig, er en helt central del af den vestlige, moderne måde at se verden på, hvor omgivelserne ses som objekter, der kan bruges og med hvilke, der kan manipuleres (Versluis, 2004, 6), men Artaud ser altså ikke denne objektivisering som endegyldig, hvad hans idéer om forbindelser mellem "objekter" som sten og mennesker indikerer. Artaud skriver: "Vi må tro på, at der en mening med livet som teatret kan aktualisere, hvor mennesket frygtløst gør sig til herre over det der endnu ikke er til og bringer det til fødsel. Og alt hvad der ikke er født kan nå at fødes forudsat at vi ikke stiller os tilfreds med at være simple registreringsorganer" (Artaud, 1967, 11). At mennesket ikke skal stille sig tilfreds med at være et registreringsorgan, kan her ses som en kommentar på, at mennesket kan og bør indse og aktivere sin forbindelse til det, der er og det, som potentielt kan være, i stedet for blot at observere verden omkring sig. Han ønsker, at mennesket forholder sig aktivt til en verden, som *også* er aktiv. Han skriver: "Hvis vores liv mangler svovl, det vil sige en konstant magi, er det fordi vi finder behag i at iagttage vore handlinger og fortabe os i betragtninger over de former vi giver dem i drømme, i stedet for at blive drevet frem af dem. Og det er

udelukkende en menneskelig evne”. Og videre: ”Jeg vil endda sige at det er denne infektion af menneskelighed som fordrer os ideer der burde være forblevet guddommelige. For langt fra at tro at det overnaturlige, det guddommelige, er opfundet af mennesker mener jeg at det er menneskets årtusindgamle intervention der er endt med at ødelægge det guddommelige for os” (Artaud, 1967, 6-7). Første del af citatet her viser, hvordan Artaud stiller sig kritisk over for menneskets passivitet og stive observans af verden omkring det. Dette og menneskets fortabelse i formerne er medvirkende til, at det ikke kan opfatte livet i dets magiske forstand. I citatets anden del, udviser Artaud en idé om et grundlæggende guddommeligt kosmos, der således ødelægges af menneskelig indblanding. Menneskets lyst til at sætte tingene i systemer og behandle egne handlinger, *betragte* dem, er endt med at fjerne det umiddelbare og det guddommelige. Der viser sig således, hos Artaud, en idé om en verden, der grundlæggende er guddommelig og magisk, og som ligner den klassiske idé, hvor mennesket engang har haft en kontakt med det guddommelige, men har mistet den igennem tiden (Versluis, 2004, 138). Artauds verdensopfattelse synes altså at indebære en levende verden, hvor objekter ikke nødvendigvis er døde, hvor ting, der ikke eksisterer potentielt set kan eksistere, og hvor der findes en guddommelighed, som er gået tabt for mennesket. Det er en verden, der ikke umiddelbart er tilgængelig for det vestlige menneske i den europæiske civilisation, men som kan blive det – gennem teateret.

GRUSOM VÆKKELSE OG KUNSTENS TRANSFORMERENDE ROLLE

En væsentlig del af Artauds teaterforståelse og verdensforståelse bygger på en kritik af sprogets og ordets rolle i teateret såvel som i samfundet. Han skriver: ” Hvis forvirringen er tidens tegn, så ser jeg ved roden af denne forvirring et brud mellem tingene, og de ord, ideer og tegn som gengiver dem” (Artaud, 1967, 5). Artaud går altså til angreb på sproget, forstået som det talte sprog, dialogen, og den menneskelige begrebsliggørelse, der for Artaud synes at være skyld i en uoverensstemmelse af, hvad vi som mennesker ser, forstår eller opfatter, og hvad der i virkeligheden er. Versluis behandler i *Restoring Paradise* sprogets betydning i esoteriske traditioner, såvel som i den ”gængse” forståelse. Her skriver han, at der i måden, hvorpå sproget generelt anvendes, skabes en distance til det, man italesætter - netop idet man italesætter det, og således automatisk objektiviserer det (Versluis, 2004, 27). Denne idé synes at fremkomme hos Artaud, i forbindelse med hans idealisering af en ikke-objektivistisk verdensforståelse, og når han skriver, at han ser et stort problem i relationen mellem det der er, og måden man beskriver det på, tyder det altså på, at sproget er en central problematik i forhold til at nå til erkendelse om den *sande* verden. Han skriver, at med den occidentale tilgang til sproget, bliver ordet; ”et afsluttet stadium af en tanke der går til grunde i og med den udtales” (Artaud, 1967, 72). Sproget, i hvert fald den vestlige måde at anskue det på, kan altså siges at være medvirkende til en stagnering, som, hvis man sprænger det i stykker, ville føre ”til en forkastelse af de sædvanlige begrebningsformer af mennesket og menneskets formåen, og til en uendelig udvidelse af grænserne for det man kalder virkeligheden”

Artaud, 1967, 11 , som Artaud skriver det. Den åndelighed, som Artaud efterlyser, bliver altså begrænset af selve sproget, og ved at komme udenom sprogets begrænsninger, vil man have mulighed for at få adgang til en anden virkelighed. Sproget – eller nærmere destruktionen af sproget - er altså derfor nøglen til, at opnå den særlige viden og dermed til at få indblik i den sande verden eller en udvidet virkelighed. Med denne kritik af sprogets rolle i forståelsen af verden, som fordrer til objektivisme, bliver det endnu klarere, hvorfor Artaud kæmper en kamp imod ordets dominerende rolle i det europæiske, naturalistiske og psykologiske teater – det er ikke en kritik, der kun gør sig gældende i forhold til teateret som kunstform, men også i forhold til teateret som det særlige middel, han anser det for at være - til at gøre op med det vestlige, moderne verdenssyn og verdensopfattelse.

Jeg går nu videre til at undersøge nærmere, hvordan den særlige rolle, Artaud tildeler teateret, i overensstemmelse med Versluis' ideer, kan siges netop at skulle behandle et fundamentalt skift i bevidstheden, samt hvordan kunsten grundlæggende bliver set have en særlig rolle i forbindelse med esoterisk viden. Versluis skriver: "I am arguing that in Western esoteric traditions, literature and art play a very special kind of initiatory role" Versluis, 2004, 12 . Dette bygger altså på ideen om, at den esoteriske kunst behandler et skift i bevidstheden, som giver modtageren – eller deltageren – en ny forståelse af verden. Denne idé om kunsten ligner den generelle idé om, at kunstneren har en særlig profetisk rolle og således har adgang til andre sandheder Tandgaard, u.å. – en idé, der også kan ses hos flere kunstnere i modernismen, der ser sig selv som visionære med besiddelse af en særlig forbindelse til en spirituel realitet Baudin

Bevidsthedsudvidelse og modernistisk kunst

Johnsson, 2018, 24 . Hos Artaud er der også en særlig forbindelse mellem kunsten og en anden forståelse af verden, hvor teateret skal være midlet til at opnå denne. Han skriver: ”Som der efterhånden er gået slid på vores modtagelighed er det helt sikkert at vi først og fremmest har brug for et teater der vækker os: nerver og hjerte”

Artaud, 1967, 86 . At teateret skal vække mennesket må forstås som, at mennesket befinder sig i en sovende – eller en slags døve-tilstand. Med udgangspunkt i ovenstående analyse, vil jeg mene, at dette meget vel kunne referere til den kritiske tilstand, han mener det vestlige samfund befinder sig i – en tilstand med nedsat sanselighed og forståelse for verdens magiske og aktive muligheder. Han skriver videre: ”Det [teatret] indbyder sind og tanke til et vanvid som potenserer deres energier; og endelig kan man se, at fra det menneskelige synspunkt er teatrets aktion, som også pestens, velgørende, for ved at drive menneskene til at se sig selv som de er får den masken til at falde, afslører løgnen, slapheden, lavheden, tartufferiet; den rækker ved materiens kvælende inertie; og idet den stiller kollektive menneskegrupper ansigt til ansigt med deres dunkle magt, deres hemmelige styrke, indbyder den dem til at indtage en heroisk og overlegen holdning overfor skæbnen som de aldrig ville have opnået uden.” (Artaud, 1967, 31 . Her ser vi, i overensstemmelse med førnævnte idé om vækkelse, at der er behov for en *afsløring*, hvilket indikerer, at der er noget skjult eller hemmeligt, og dertil teaterets afgørende rolle i forbindelse med denne. Han skriver ydermere, at teateret er en refleks af en magi og af riter (Artaud, 1967, 93 , og sammenfattet synes koblingen af riter, afsløring og vækkelse at indikere, at Artauds teater skal fordre en slags initiering, eller i hvert fald forståelse for en virkelighed bagved *løgnen* – både om mennesket og om verden. Helt konkret skal dette ske ved at påvirke

den menneskelige krop og de menneskelige sanser, og bygger således på en idé om, at teateret *kan* indvirke på den menneskelige krop. Dette resonerer med ideen om at ideer eller sandheder kan overføres gennem mediering – en idé som også er et af Antoine Faivres centrale karakteristika ved det esoteriske; nemlig mediering og aktiv imagination (Stuckrad, 2005, 82 . Mediet her er, som bekendt, teateret. Artaud skriver således, at han ønsker: ”Et teater der fremkalder trancer ligesom Dervish- og Aïssaouasdanse fremkalder trancer, og som henvender sig til organismen med præcise midler, de samme midler som visse folkeslags sygdomskurerende musik som vi beundrer på plade men er ude af stand til at få til at opstå iblandt os” (Artaud, 1967, 85). Her er en idé om, at kunsten spiller sammen med organismen og at der således findes en forbindelse mellem kunsten og mennesket. En idé, der desuden kommer til udtryk andetsteds, ved at han ser den som et middel til *direkte fortryllelse* (Artaud, 1967, 93). Teateret skal således både være medvirkende til at sprænge den gængse virkelighedsforståelse og være med til at fordre en ny forståelse af verden. Han skriver: ”vi tror at der i det man kalder poesien findes levende kræfter, og at billedet af en forbrydelse, når det præsenteres under de nødvendige teatraliske betingelser, er noget uendelig meget mere forfærdende for ånden end den selvsamme forbrydelse hvis den realiseres” (Artaud, 1967, 87). Teateret kan altså, hvis der er de *nødvendige teatraliske betingelser* – heriblandt en nedbrydelse af ordets dominans - ændre bevidstheden på grund af den særlige kraft, der er i poesien (den *sande* poesi vel at mærke), og det er teaterets særlige status, der gør, at det kan danne rammerne for dette. Teaterets særlige rolle er altså udtryk for en kunstforståelse i overensstemmelse med Versluis’, hvor det - i kraft af dets mulighed

Bevidsthedsudvidelse og modernistisk kunst

for at indvirke på mennesket og lade det indse manglerne eller måske endda misforståelserne i det moderne, materialistiske og objektivistiske verdenssyn - kan virke initierende, v re adgangsgivende til en anden bevidsthed og derved give mulighed for at opnå en mere åndelig og mere sand verdensforståelse.

ARTAUD – MED OG IMOD ORDET

Arthur Versluis skriver, at det ikke kun er vigtigt at have fokus på, *hvad* der er esoterisk, men også på *hvordan* esoterisk viden transmitteres Versluis, 2004, 1 . Han argumenterer for, at der i de vestlige traditioner ikke er så stor en tradition for transmitterende *lineages*, og at esoterisk viden derfor i stedet transmitteres igennem litteratur og kunst. Versluis skriver, som før n vnt, om sprogets position i forhold til vestlige esoteriske traditioner, og ser både kunst og litteratur have en s rlig rolle i forbindelse med initiering - det kan v re medvirkende til at danne et skift i bevidstheden og dermed give adgang til en ny verdensforståelse Versluis, 2004, 12-13 . Versluis har dog også særligt fokus på ordets rolle i forbindelse med dette og mener også, at det skrevne ord i sig selv kan have en initierende funktion Versluis, 2004, 143 . Hvordan h nger dette så sammen med en kunstner som Artaud, der retter så stor en kritik imod ordets rolle? Når Artaud retter kritik imod sproget, kan det ses i sammenh ng med den objektivisering, som vi før så, sproget er medvirkende til at danne. Denne objektivisering i sproget kan ses i relation til det mekaniske og objektivistiske verdenssyn, som dominerer den moderne vestlige forståelse, som er baseret på en opdeling af subjekt og objekt. Mennesket ser sig selv som subjekt og omgivelserne som objekter, og den viden, man baserer dette syn på er, hvad Versluis

kalder *ratiocinative knowledge* – her forstår man viden som akkumuleret data Versluis, 2004, 4; 28 . Meget kunne tyde på, at det er netop denne sproglige forståelse, Artaud ønsker at vende bort fra, hvor sproget nemlig er adskilt fra det, det betegner og fra mennesket selv og således sk vvrider den *sande* forståelse. Artaud ser i stedet for, teateret have sit eget uafh ngige og autonome sprog. Om dette skriver Artaud: ”Disse symbolske gestus, disse masker, disse attituder, disse individuelle eller samlede bev gelser, hvis utallige betydninger udgør en v sentlig del af teatrets konkrete sprog”

Artaud, 1967, 97 . Artauds kritik af sproget i teateret synes altså at gå på det skrevne sprog og ikke anvendelsen af et sprog generelt som eksempelvis et kreativt sprog. Artaud beskriver da også selve skuespilleren som et symbol, der skal blive til en form blandt andre former, og som således kan vise billeder på lige fod med sproget Artaud, 1967, 39 . I idealiseringen af de balinesiske skuespillere, kalder Artaud dem ”*tre-dimensionale hieroglyffer*”, og han skriver, at de er ”udstafferet med et vist antal gestus og mystiske tegn, der svarer til jeg ved ikke hvilken ventyrlig og obskur virkelighed, som vi andre her i vesten definitivt har fortr ngt.” (Artaud, 1967, 62). Skuespilleren kan altså, i kraft af gestus og andre af skuespillerens kropslige virkemidler, virke som en form, et symbol eller en decideret hieroglyf og dermed fungere som sit eget sprog. Versluis stiller *ratiocinative knowledge* op imod *gnostic knowledge*, som netop bygger på en nedbrydning af subjekt-objekt-opdelingen. Han skriver, at den spirituelle viden er baseret på enhed og ikke på opdeling Versluis, 2004, 4; 28 . At skuespilleren gør sig til et tegn og dermed til en form blandt andre former, synes at understrege en nedbrydelse af menneskets særlige status som et subjekt blandt objekter og kan

dermed netop ses som et udtryk for en enhedsforståelse. Artauds *sande* virkelighed, der kan opnås gennem teateret og ved hjælp af sprogets nedbrydelse, bygger også på *aktive* sammenhænge mellem kunsten og mennesket såvel som mellem naturen og mennesket og tyder altså også på en enhedsforståelse, hvor mennesket er i *aktiv* kontakt med verden omkring sig. Artaud giver ikke udtryk for en total afvisning af det talte sprog, men mener, at det orientalske teaters brug af sproget er godt idet; ”Det forlader den occidentale opfattelse af talen og gør ordene til besværgelser” Artaud, 1967, 93 . Artaud ser altså også det orientalske teaters anvendelse af det talte sprog som værende aktivt, og det er – i overensstemmelse med Versluis’ teori – i forbindelse med verden omkring sig, og i dette tilfælde, har han altså et positivt syn på det talte sprog. Et centralt paradoks, der dukker op hos Artaud i forbindelse med dette er, at hans kritik af det skrevne ord netop er skrevet med ord, og selvom han giver udtryk for at ønske en nedbrydelse af subjekt og objekt, reproducerer han, i hele sin bog, denne opdeling ved at skrive – med sig selv som subjekt – om objekter. Dette kan måske skyldes, at Artaud, hvor rigerlig han end måtte være over det, er vokset op i det vestlige samfund og således selv er uløseligt sammenflettet med den objektivistiske verdensforståelse, han selv kritiserer? Måske skyldes det, at det i virkeligheden slet ikke er Artaud, der skal viderebringe sine egne ”klarsyn”, men skuespilleren, og det er denne, der, som en *besjælet* hieroglyf skal danne det sprog – teaterets sprog, der således fungerer som det visionære medie, idet det jo er teateret, der udgør det særlige *middel*. Man kunne så igen stille spørgsmålstejn ved, hvorfor Artaud, hvis teateret har en så vigtig, magisk og måske endda bevidsthedsudvidende status, vil forsøge sig med at forklare det med netop det, han mener forvrænger det og det, som han kæmper imod;

nemlig ord. Om *Det Dobbelte Teater* er udtryk for en enhedsforståelse eller ej, lader jeg blive for nu, men pointerer dog, at han kritiserer den sproganvendelse, der kan siges at bunde i *ratiocinative knowledge* og mener, at denne må forlades for at den transformation, teateret kan byde på, kan gennemgås.

KONKLUSION

Jeg har i det ovenstående forsøgt, at spore mig ind på kunstneriske såvel som esoteriske reaktioner på moderniseringsprocesser, og dens tilhørende videnskabelige diskurs, samt hvordan disse interagerer med hinanden med fokus på Antonin Artauds *Det Dobbelte Teater*. Jeg har undersøgt, hvordan der hos Artaud, såvel som hos andre kunstnere inden for modernismen, kan spores en afstandtagen til det moderne samfunds stringente opdeling af religion og videnskab, og at kunsten i denne periode således ikke nødvendigvis handler om at undslippe religion, men derimod ofte om at finde svar, der ligger uden for den synlige verden, der kan måles på baggrund af videnskabelige metoder og empiri, og som således til tider fordrer en interesse for - og inspiration fra spirituelle, esoteriske eller okkulte ideer og traditioner. Dette kan dog ikke kun reduceres til blot at være en interesse - kunstnere mener også selv at skabe udtryk for en anden spirituel realitet, såvel som at kunsten i sig selv kan spille en central rolle i forbindelse med transmission af viden. Jeg har undersøgt, hvordan dette kommer til udtryk hos Artaud, hvor sårligt en nedbrydelse af den gængse måde at anvende sproget på samt teateret og kunstens særlige kraft skal medvirke et slags skift i bevidstheden, hvorved man kan se bagom den moderne, materialistiske verden, hvis

Bevidsthedsudvidelse og modernistisk kunst

objektivistiske forståelse af verden har medført en sløret virkelighed. Kunstens initierende rolle er dermed helt central, idet den skal frembringe en *anden* - den *sande* verdensforståelse og virkelighed. Hos Artaud er teaterets særlige rolle også bundet op på, at det skal vække grusomhed – et aspekt, der, selvom pladsen ikke tillader det her, fortjener at blive nærmere undersøgt. Der er således mange interessante områder at undersøge i krydsfeltet mellem kunst og esoterisk viden – også i samspil med modernisering og modernisme.

BIBLIOGRAFI

- Artaud, A. (1967). *Det dobbelte teater* (K. Hoffmeyer, Overs.). København: Arena. (Originalt værk udgivet 1938).
- Baudin, T.M., & Johnsson, H. (2018). "Introduction: Conceptualizing Occult Modernism". I: Tessel M. Baudin Henrik Johnsson red.), *The Occult in Modernist Art, Literature and Cinema*, 1-29. Cham: Springer International Publishing.
- Hanegraaff, W. (2012). *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanegraaff, W. (2005). *Forbidden Knowledge: Anti-esoteric Polemics*. Aries, 2005, Vol.5(2), 225-254.
- Hauge, H. (2015). "Hvad er modernisme?" Videnskab.dk, 28. december, 2015. Lokaliseret d. 8. april, 2021 på <https://videnskab.dk/kultur-samfund/hvad-er-modernisme>
- Holtegaard, U. (2008). *Antonin Artaud: En stor og sjælden inspirator – og hans direkte efterfølgere*. Gråsten: DRAMA.
- Københavns Universitet (u.å.). "HRVB0103FU Esoteric Traditions: across religion, science and philosophy in European history". Lokaliseret d. 31. maj på <https://kurser.ku.dk/course/HRVB0103FU/2020-2021>
- Lahelma, M. (2018). "August Strindberg's Art in Modernist and Occult Context". I: Tessel M. Baudin & Henrik Johnsson red.), *The Occult in Modernist Art, Literature and Cinema*, 67-92. Cham: Springer International Publishing.
- Levenson, M. (2011). *Modernism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Litteraturportalen, a (u.å.). "Det naturalistiske drama – sørgespillet".

Lokaliseret d. 29. maj på:

https://litteraturportalen.gyldendal.dk/forloeb/forloeb/det_menneskelige_drama/kapitler/naturalisme/det_naturalistiske_drama_soergespillet

Litteraturportalen, b (u.å.). ”Psykologisk realisme”. Lokaliseret d. 29. maj på

https://litteraturportalen.gyldendal.dk/forloeb/forloeb/det_menneskelige_drama/kapitler/naturalisme/psykologisk_realisme

Magnússon, G. (2018). “Visionary Mimesis and Occult Modernism in Literature and Art Around 1900”. I: Tessel M. Baudin & Henrik Johnsson (red.), *The Occult in Modernist Art, Literature and Cinema*, 49-66. Cham: Springer International Publishing.

Rudbøg, T. (2013). *The Academic Study of Western Esotericism: Early Developments and Related Fields*. København: H.E.R.M.E.S. Academic Press.

Spretnak, C. (2014). *Spiritual Dynamic in Modern Art: Art History Reconsidered, 1800 to the Present*. New York: Palgrave Macmillan.

Stuckrad, K. (2005). *Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation*. Religion, 2005, vol.35(2), 78-97. Tandgaard, I. (u.å.). ”Sophus Claussen”. Lokaliseret d. 31. maj på <https://tekster.kb.dk/text/adl-authors-claussen-p-root>

Versluis, A. (2004). *Restoring Paradise, Western Esotericism, Literature, Art and Consciousness*. Albany: State University of New York.

Ørberg, J.W. (2008). *Antonin Artaud: Den deliriske sandsiger*. STOF – Tidsskrift for stofmisbrugsområdet, 2008, vol. 12, 71-74.

AFFALDSFORBANDELSEN: MENNESKET OG MØDET MED DET ANDET

Mathias Nikolaj Reidl

Like the satellite in miniature in the film Valis, the microform of it run over by the taxi as if it were an empty beer can in the gutter, the symbols of the divine show up in our world initially at the trash stratum.

Philip K. Dick, *VALIS* 1981)

Indledning

Abstraktet til Sabine Barles' *History of Waste Management and the Social and Cultural Representations of Waste* 2014) ender med beskrivelsen af affald som en "curse of developed countries" (1). En overproduktion af affald, som ifølge Barles er et spejl på de samfund, som har produceret det, er en forbandelse, der konfronterer lande med deres eget forhold til både miljø og ressourser. I affaldet finder man en ildeset sandhed, et mystisk møde med noget andet. Affaldet er i denne forstand både farligt og risikofyldt, idet det både er noget som kommer udefra, og samtidig noget, som kan konfrontere én med hvad man i virkeligheden er. Eller som Brian Copenhaver på rammende vis skriver om forbandelser i *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment* (2015): "A curse aims to harm someone, just as a prayer means to help" (4), efterfulgt af "a curse is a prayer inverted .

. .” (ibid. . En forbandelse søger at skade, mens en bøn søger at hjælpe. Det “forbandede affald” dækker således over idéen om affald, som værende en uhjælpssom, skadelig konspiration mod det ordnede samfund. Allerede her er det evident, at spørgsmål om affald ikke blot er spørgsmål om materiale, men også om hvad der i folkemunde ville kaldes “religiøse” spørgsmål. Religionsbegrebet er imidlertid, især i daglig tale, et problematisk og vagt begreb, men indsigten om, at der er mere til affald end blot og bart materiale er unægteligt korrekt. Ligeledes er indsigten om, at affald ofte lade sig beskrive igennem såkaldte “religiøse”, hvis vi et øjeblik tillader os at bruge ordet i dets dagligdagsbetydning, begreber også korrekt. Men mere præcist ville det være at sige, at affaldsspørgsmål i enorm grad lader sig beskrive med begreber, som man indenfor det akademiske studie af vestlig esotericisme i mange år har kendt til, disse værende for eksempel magi, okkultisme og “det mørke”, mystiske oplevelser, og en lang række af andre fænomener.

I mellemtiden bliver den vestlige esotericisme dog, på paradoksal vis, ofte også selv beskrevet, som værende situeret i en “. . . conceptual waste-basket for ‘rejected knowledge’” (Hanegraaff 221 eller simpelthen i “the dustbin of history” (Davis xxii, Hanegraaff 128). Ifølge Wouter Hanegraaff er de vestlige esoteriske traditioner, som spænder mellem blandt andre divination, til hermeticisme, kaballah og alkymi, kendetegnet ved, at de tilhører hvad der kan begribes som et “kontinent”, hvis domæne tilhører “den Anden” (*the Other* Hanegraaff 3 . Som Hanegraaff skriver:

It has been imagined as a strange country, whose inhabitants think differently from us and live by different laws: whether one felt that it should be conquered and civilized, avoided and ignored, or emulated

Mennesket og mødet med det Andet

as a source of inspiration, it has always presented a challenge to our very identity, for better or worse. We seldom realize it, but in trying to explain who 'we' are and what we stand for, we have been at pains to point out that we are not like *them*. In fact, we still do. Ibid.

På interessant vis kunne dette citat lige så vel have omhandlet affald eller de utallige andre Andre, som eksisterer i daglidagskonceptualiseringer af verden, fra "araberen" eller "orientaleren", til "heksen" eller "rumvæsenet"). Som vi vil se i de følgende sider, så bliver affaldet, ikke ulig Hanegraaffs beskrivelse af esotericismens "sære land", som er en kilde til "udfordringer af identitet", også netop talt om, som værende både udfordrende og en kilde til nye indsigter, som farligt og som anderledes. Og dette gøres hertil ofte ud fra begreber og metaforer, som netop, i Hanegraaffs "wasteland"-forstand, hører den "vestlige esotericisme" til: Som okkult, som hekseri, som mystisk og selvtransformativt, eller, som vi netop har set i Barles' beskrivelse af affaldet, som ren og skær "forbandelse".

Esotericisme og affald går således ofte, på et begrebsmæssigt plan, hånd i hånd, og begreber taget fra det ene område kan bruges til at beskrive det andet, således at affaldet, for eksempel, kan være forbandet, såvel som at forbandelsen kan være affald. At det uønskede og "det som ikke hører til" kan beskrives som formørkende, ildelugtende, klamt, ulækkert, nedbrydende, affaldsligt, som en kilde til sindssyge og sygdom, osv. er naturligvis ikke nyt og gør sig hertil gældende i både daglig tale såvel som i litteraturen – noget som vi i de følgende sider vil se adskillige eksempler på. Der er dog en særlig tæt sammenhæng mellem affaldet og nogle af de mest grundlæggende spørgsmål om mennesket selv, som går hånd i hånd. Disse svære spørgsmål begribes i høj grad gennem mytologiske, eller hvad der i

bred forstand kunne forstås som “esoteriske”, begrebsrammer, hvori der figurerer både magi, guder, ånder, godhed og ondskab, og ikke mindst et menneske, som som oftest forestilles som værende i midten af det hele – et menneske, som *skabes* i disse mangfoldige relationer, et fænomen, som vi kan begribe som “anthropogenese”.

En vej til at forstå problemet om anthropogenese er gennem Giorgio Agambens *The Open: Man and Animal* (2004, orig. 2002). Heri beskriver Agamben humanismens “antropologiske maskine”, som holder mennesket suspenderet mellem en himmelsk og jordisk natur, som gør, at mennesket altid er mere eller mindre end det selv (29). Herudover producerer denne maskine mennesket som ansigtsløst og uden arketype og tilhørssted (29). Agamben lokaliserer i særlig grad denne maskine i Pico della Mirandas berømte manifest fra 1400-tallet, hvori idéen om, at mennesket kan skabe sig selv, enten som bæst eller som guddommelig, bliver præsenteret (29-30). Selve konstitutionen af mennesket, som noget andet end dyret, kan hertil kaldes “anthropogenese”, og er kendetegnet ved en cæsur, som først og fremmest starter i mennesket selv (79). Hertil opfordrer Agamben til en refleksion over behovet for at definere mennesket, som kongruent mellem guddommelighed og natur (eller dyr), og at arbejde med hvad der separerer disse kategorier:

In our culture, man has always been thought of as the articulation and conjunction of a body and a soul, of a living thing and a logos, of a natural (or animal) element and a supernatural or social or divine element. We must learn instead to think of man as what results from the incongruity of these two elements, and investigate not the metaphysical mystery of conjunction, but rather the practical and political mystery of separation. What is man, if he is always the

Mennesket og mødet med det Andet

place—and, at the same time, the result—of ceaseless divisions and caesurae? It is more urgent to work on these divisions, to ask in what way—within man—has man been separated from non-man, and the animal from the human, than it is to take positions on the great issues, on so-called human rights and values. And perhaps even the most luminous sphere of our relations with the divine depends, in some way, on that darker one which separates us from the animal. (Agamben, “The Open”, 16)

Denne opfordring til at undersøge menneskets inkongruens vil danne udgangspunktet for forståelsen af de udvalgte tekster. Hertil er det vigtigt at pointere, at Agambens eget perspektiv nødvendigvis er situeret i en bestemt, kontemporær historisk kontekst, navnlig en af kritik af totalitarisme og ordnende samfund, som destruerer livsvilkår (således benytter Bauman, som også er indeholdt héri, sig selv af Agambens studier . Hensigten med disse sider er herudover ikke at sige, at noget bestemt perspektiv er forkert, men derimod at gøre opmærksom på affaldets komplekse kulturelle placering, samt spørgsmål om anthropogenese og dettes kobling til “affald”, som kan spille en vigtig rolle i forståelsen af mange nutidige problematikker og spørgsmål.

For at åbne op for disse spørgsmål, vil vi i de følgende sider, igennem en gennemgang af uddrag fra Georges Batailles *La Part maudite* 2014, orig. 1949 , Julia Kristevas *Pouvoirs de l'horreur* 1980 , samt Zygmunt Baumans *Wasted Lives* (2003 , undersøge forskellige måder, hvorpå brug af affald og spørgsmål om anthropogenese er koblet sammen på. Disse kilder er valgt på baggrund af deres historiske og teoretiske sammenkoblinger; de er alle, i varierende grad, beslægtede teoretisk, og samtidig vidt forskellige – både i kontekster, i formål, og i tilgange. Således kan de

danne udgangspunkt for begyndelsen på en nuanceret forståelse af affald som begreb, samt fungere som en indgang ind i forskellige, og alligevel konvergerende, "menneskesyn", der kan spille en vigtig rolle i forståelsen af affalds komplekse kulturelle position. Jeg arbejder hertil kronologisk med teksterne, og drager undervejs paralleller imellem dem. De udvalgte tekster bliver herudover analyseret diskursivt, hvortil det ønskes at påpege teksternes afhængighed af bestemte typer af tænkning: At stille spørgsmålet om, hvad der kunne have været sagt, og hvorfor intet andet kunne siges (Foucault 43). Til dette ønsker jeg at påpege en mulig forklaring på teksternes diskursive konstruktioner eller beskrivelser af affald som noget andet, mystisk og skamfuldt, hvori en stadig tæthed på idéen om en dikotomi mellem det guddommelige og det jordiske kan fungere som base for et svar herpå.

Først og fremmest er en gennemgang af selve begrebet "affald" dog nødvendigt, da begrebet selv, historisk set samt hos en lang række af forskellige tænkere, rummer en del af svaret på, hvorfor det så ofte tager form som noget forbandet, noget mørkt, noget skamfuldt, noget *Andet*.

Om begrebet affald

Selve ordet "affald" ("waste" er som oftest associeret med tab og ubrugelighed, og kan hertil ankues som tilhørende en kategori af beslægtede ord som også indeholder de engelske "refuse" og "garbage" (Barles 200). Herudover er affald ofte tænkt som noget, der kan forstyrre kroppens grænser og selvet, og som, i værste tilfælde, skal gemmes væk (Hawkins 46). Ligeledes er affald ofte forbundet

med et møde, som involverer forskellige følelsesmæssige reaktioner, heriblandt skam og afsky. I det gamle Rom blev det at rengøre kloakker for eksempel anset som værende skamfuldt arbejde (Reid 121), og i dag kan affald anskues som “the dark, shameful secret of all production” (Bauman 27); selve denne idé om affald som noget “mørkt” spiller også et centralt element i denne gennemgang, og er til stede i alle tre perspektiver. Ligeledes vil mange forbinde ordet “affald” med noget afskyeligt og beskidt, omend affald kan betyde alt fra plastik, der er blevet smidt væk, til feces, eller mennesker, der ikke hører til. Ideer om affald er således tæt knyttet til ideer om “ubrugelighed”, og indeholder stærke negative konnotationer; affald er ikke bare et “biprodukt” eller et “supplement”, men derimod noget værre og mere komplekst, som kan have vidtrækkende konsekvenser for dem, der kommer i kontakt med det, samt for det miljø, hvori det eksisterer.

Affald behøver dog ikke at være negativt, og således kan man forestille sig en forståelse af “affald” hvor det udelukkende betyder “noget der er faldet af”, uden yderligere negative konnotationer. Dog bliver “affald” som oftest netop anskuet som værende negativt, og en sådan redning af begrebet ville hertil igangsætte et større rengøringsprojekt. Noget af forklaringen på dette skal muligvis findes i selve ordets oprindelse: Det engelske ord “waste” (hvor “affald” deler kategori) betød oprindeligt noget øde, runieret eller negligeret (Barles 200), og på engelsk vil ideer om “waste” ofte være koblet til ideer om “wastelands”. Ligeledes er affald ofte koblet til ideer om “forurening”, og derigennem selve dét at gøre noget rent urent, og omend forurening (eller det engelske “pollution”), i dag ikke længere har religiøse konnotationer som så (Serres 38), så indeholder selve forureningsidéen stadigvæk en hierarkisering mellem det rene og det

urene, kaos og kosmos, orden og uorden, og herigennem idéen om, at forurening er noget, som transformerer noget ordentligt til noget uordentligt. Affald, der er bandlyst fra byen, og ender på landet, bliver for eksempel ofte anset som korrumperende Laporte 139 , noget der ikke hører til, og som har evnen til at forandre dét, som det indgår sammen med. Mødet med affald kan således tænkes som værende transformativt; at have med dét, der forstås som affald, at gøre, involverer nødvendigvis åbenbaringer (af mystisk eller anden karakter , skam, foragt, og den evige risiko for selv at blive affaldslig. Af samme grund er affald tabuiseret, både i praktisk forstand i mødet med det, men også som akademisk emne, da dét at beskæftige sig med det udelukkede potentielt kan resultere i, at man selv bliver påvirket og derigennem udelukket. Det affaldslige, her forstået som noget "helligt", indebærer risikoen for, at dem der kommer i kontakt med det, selv bliver hellige, eller som Giorgio Agamben i sit famøse værk *Homo Sacer* skriver: "*Sacer* designates the person or the thing that one cannot touch without dirtying oneself or without dirtying; hence the double meaning of 'sacred' or 'accursed' (approximately)." (Agamben, "Homo Sacer", 79). Det er ikke uden grund at Georges Batailles *La Part Maudite* ("Den forbandede del") fra 1949 tager en sådan titel, og af samme grund vil Bataille også være det første nedslagspunkt i denne gennemgang.

Affald er, som det nu er evident, sjældent tænkt neutralt, og af samme grund har affald og affaldsmetaforik kunnet indtage en position som politisk potent i italesættelsen af dem og det, som ikke hører til. I Karl Marx' tænkning var affald det, der kunne beskrive det "lunkne proletariat" – en gruppering, som ifølge Marx var afvist af alle klasser. I denne gruppering eksisterede bordelejere, tyve og

kriminelle, anset som en disintegreret masse, der var smidt her og dér, og for Marx var denne gruppe parasitisk på det omkringliggende samfund (O'Brien, "Materialisms", 148). Denne brug af affald afslører affaldets dobbelthed, både som noget "aflagt", men også som noget korrumpierende. Affald er således ofte blevet brugt til at beskrive noget "andet", *dém* og *dét*, som ikke hører til. Affaldsgrupperne var hos Marx de farlige grupper, som kunne nedbryde en vigtig orden, og dem, som man helst var foruden. Ligeledes dragede Marx således parallellen mellem det "lunkne proletariat" og "finansaristokratiet", som han anså som det lunkne proletariat transporteret til toppen af bourgeoissamfundet *ibid.* . Disse grupper kunne italesættes med ord som "offal", "scum" og "refuse" (O'Brien, "Materialisms", 146) – alle ord, som beskriver det aflagte og ubrugelige, og som for Marx fik en vigtig rolle i en italesættelse af klasseskel og revolutionær ånd. I et skift af omstændigheder ser vi i dag at disse grupper, som for Marx var det laveste af det laveste, kan italesættes som dem, som man burde have mest sympati for, og som dem, der potentielt er mest "rene" – en drejning som er særligt evident i Zygmunt Baumans *Wasted Lives* (O'Brien, "Materialisms", 167), som vil være slutpunktet for denne gennemgang. Men først må vi tage et kig på George Batailles forsøg på en gentænkning af mennesket og økonomien, for her kan vi finde et særligt stærkt eksempel på mødet mellem affald, menneske og mytologi.

Bataille og viljen

I et forsøg på hvad, der kan anskues som en normalisering af affaldet, udgav Georges Bataille i 1949 værket *La Part Maudite*, som blandt

andet indeholdt opfordringen til at tænke en “*économie générale*” *generel økonomi*, en økonomisk tænkning, som skulle være i stand til på holistisk vis, at indeholde både selve produktionen, men også dét, som produktionen resulterede i, navnlig affaldet. Batailles grundidé var at affaldet, eller udsondringen, var naturlig for mennesket, og at menneskets placering i toppen af det levendes hierarki gav mennesket en særlig plads i konsumtionen:

Mais l'homme n'est pas seulement l'être séparé qui dispute sa part de ressources au monde vivant ou aux autres hommes. Le mouvement général d'exsudation (de dilapidation) de la matière vivante l'anime, et il ne saurait l'arrêter ; même, au sommet, sa souveraineté dans le monde vivant l'identifie à ce mouvement ; elle le voue, de façon privilégiée, à l'opération glorieuse, à la consommation inutile. 28-29)

[Men mennesket er ikke blot det splittede værende som kæmper om sin andel af den levende verdens ressourcer eller mod andre mænd. Den generelle bevægelse af eksudation (af sløseri) i den levende materie igangsætter ham, og han kan ikke stoppe den; ydermere, på tinden identificerer hans suverænitæt i den levende verden ham med denne bevægelse; den skæbnesbestemmer ham, på en privilegeret måde, til den glørværdige handling, til den ubrugelige konsumtion]

Batailles perspektiv indeholdt således en opfordring til en anerkendelse af menneskets jordlige, eller animalske, plads i verden. Man kan hertil sige, at Bataille bragte mennesket tættere på dyret (her forstået som noget der lever i kontakt med, og accept af, sit eget “affald”), men på en måde hvorpå menneskets plads, som det øverste, stadigvæk var bibeholdt. Af dette kan man drage at Batailles perspektiv i høj grad var et af kongruens, navnlig kongruensen mellem menneske og dyr.

Mennesket og mødet med det Andet

Rent økonomisk skrev Bataille, at produktion og konsumtion hang sammen 25), og at et økonomisk perspektiv nødvendigvis måtte kunne tage hånd om denne sammenhæng. Men denne sammenhæng var ikke blot økonomisk; den hang også sammen med et bestemt menneskesyn, en bestemt idé om menneskets placering i verden. Således skrev Bataille også om døden og dens sammenknyttethed til dét at være menneske:

En vérité, quand nous maudissons la mort, nous n'avons peur que de nous-mêmes : c'est *notre* volonté dont la rigueur nous fait trembler. Nous nous mentons à nous-mêmes rêvant d'échapper au mouvement luxurieuse dont nous ne sommes que la forme aiguë. 38-39)

[I virkeligheden, når vi forbander døden, frygter vi kun os selv: Det er vores vilje, hvis styrke får os til at skælve. Vi lyver overfor os selv når vi drømmer om at undslippe den luksuriøse bevægelse, af hvilken vi blot er den mest intense form.]

Det er menneskets egen vilje, som forfærder det – og mennesket lyver for sig selv, når det prøver at undslippe den. En flugt fra “luxurious exuberance” og døden (som vi kan forbande, som om at den var noget eksternt og uretfærdigt) er bundet sammen; at konsumere og at leve er forbundne. Ligeledes kan man i dette spore idéen om et ansigtsløst menneske, der kan skabes i en række af retninger, men i kontrast til Picos idé om den frie skabelse af mennesket, gør Bataille opmærksom på, at mennesket lyver for sig selv, når det ikke anerkender sin bæstlighed. Batailles opfordring til en generel økonomi er således også en opfordring til at anerkende en bestemt sandhed om menneskets eksistens – navnlig menneskets affaldslige fundament. Hertil var Batailles således også en bredere filosofisk retning. I sin kritik af Bataille fra 1967 lagde Derrida i høj grad mærke til dette,

navnlig at der var en stærk hegelianisme til stede i teksten, og at denne kommer til udtryk igennem en kompleks repositionering og reinskription af Hegels tænkning (Derrida 253), blandt andet udtrykt i en forståelse af at mesterens sandhed er til stede i slaven, og at man nødvendigvis må kigge døden i øjnene (Derrida 255). Hvor Pico mente, at mennesket i princippet kunne vælge frit, gør Bataille opmærksom på menneskets forbundethed med dét, som det måske ikke ønsker, men som det burde omfavne. Bataille forsøgte ikke blot at udtænke en ny form for økonomisk system, han forsøgte at gentænke mennesket selv.

For at undgå katastrofer, og i værste fald krig (29), gjorde Bataille opmærksom på nødvendigheden af at have kraften til at destruere den overskydne energi, som konsumtionen skabte:

Car si nous n'avons pas la force de détruire nous-mêmes l'énergie en surcroît, elle ne peut être utilisée ; et, comme un animal intact qu'on ne peut dresser, c'est elle qui nous détruit, c'est nous-mêmes qui faisons les frais de l'explosion inévitable. Ibid.

[For hvis vi ikke har kraften til selv at destruere den overskydne energi, kan den ikke bruges; og, som et intakt dyr, som ikke kan tæmme, er det det, som destruerer os, det er os selv som betaler prisen for den uundgåelige eksplosion.]

Man kan således spore en idé om, at der skal være en form for kontrol, en form for balance, der muliggør, at man kan komme af med den overskydne energi, som kan skabe eksplosioner med katastrofale konsekvenser. Herudover sammenlignes den overskydne energi med et dyr, der ikke kan tæmme (*dresser*), og som kan destruere mennesket – det animalske er farligt, hvis ikke det bliver tøjlet. I

relation til dette skrev Bataille, som vi også så i et foregående citat, at mennesket besidder “. . . souveraineté dans le monde vivant” [suveræniteten i den levende verden] 28 , og at mennesket befinder sig på “bjergtinden” (*sommet* (ibid)). Mennesket er hér det højeste af det levende, men også helt igennem profan. I en ironisk reproduktion af den tidligere dikotomi mellem animalsk liv og guddommelighed placerede Bataille menneskets guddommelighed blandt dyrene.

Selve affaldet figurerer desuden i Batailles tekst på strategisk vis. Batailles teori var afhængig af affaldet forstået som noget udefrakommende, idet at han sammensatte dét, som allerede er forstået som “affaldsligt”, med dét, som ikke er forstået som tilhørende en sådan kategori. For eksempel startede Bataille sin tekst med sammenligningen af dét at ændre hjulet på en bil, åbne en abscess og pløje en vinmark (25). Disse tre handlinger er alle distinkte, men særligt abscessen står frem i sammenligningen (og har hertil også fået midterpladsen imellem de to andre). I kontrast til Marx’ strategiske brug af det affaldslige, lunkne proletariat, ser vi her et sammenfald af metaforikken: Teknologier og affald hænger sammen; Åbningen af abscessen er ikke separat fra hjulet eller vinmarken – snarere er den gjort af det samme. Men der er en ambivalens til stede, for abscessen stikker frem i mængden af mindre tabuiserede handlinger (skiften af hjul, og pløjning af vinmarker). Affaldet er effektivt, og på trods af at det står sammen med alt det andet, så stikker det alligevel ud. At åbne en abscess er i daglig forståelse ikke det samme som at pløje en vinmark – af samme grund får det retorisk effekt. Hvis affald, som tidligere beskrevet, er noget “andet”, noget mystisk og korrumpierende, så gjorde Bataille, ikke ulig Marx, strategisk brug af denne andethed. Affaldet var her ikke frigjort fra sin andethed, men derimod accentueret i netop andetheden, og applikeret strategisk:

Bataille vendte affaldets farlighed på hovedet, og gjorde den til selve højdepunktet, og dette i sammenhæng med hans profanering af ophøjede idéer om den menneskelige eksistens, som nu skulle acceptere sin plads på bjergtinden af det animalske liv. Den generelle økonomi beroede på en ekspansion af feltet af det tilladelige, og på en ny forståelse af kongruens mellem menneske og verden. Omend anthropogenesen tog en ambivalent form i Batailles accentuering af menneskets dyriskhed, et potentiale for animalisme som netop for Pico var det modsatte af menneskets ønskværdige guddommelighed, så reproducerede Bataille alligevel idéen om mennesket som en del af et hierarki af livsformer: istedet for at bryde ud af tidligere tiders dikotomier mellem menneske og dyr, forflyttede han dem snarere. Affaldet fik desuden en strategisk rolle, som noget, der kunne vende den orden på hovedet: Ved at gøre mennesket "affaldsligt" skabte Bataille på sin vis en illusion af et nyt perspektiv, for i accepten af menneskets affaldslighed var der primært et opråb mod en puritansk og løgnagtig kultur, som kunne gøres effektiv netop i en inversion af ordentligheden. Men i denne vendte-på-hovedet opstår der en åbning for noget nyt: Batailles tekst lykkedes i særlig grad i at vise, at mennesket som helhed har et fortrængt, affaldsligt element, at der er noget på spil, og at en dybere forståelse af menneskets affaldslighed var nødvendig. Således tager Giorgio Agambens *The Open*, som jeg citerede tidligere, også sin begyndelse i Georges Batailles tænkning, og således har Bataille også haft indflydelse på den næste tænkner, Julia Kristeva.

Kristeva og abjektionen

I det sidste kvartal af det 20. århundrede opstod der en række perspektiver, som søgte at omfavne affald og det affaldslige, og som kan kaldes “postmoderne” (Engler 9). Disse perspektiver søgte i særlig grad at bryde ud af hygiejnetilgangens greb, som var kendetegnet ved orden og en gemmen-væk af affald, og i stedet anerkende de glæder, som der er at finde i skidt og forurening *ibid.* . Denne postmoderne udbryden var, og er til stadighed, nært beslægtet med Freuds beskrivelser af behovet for orden og renlighed, som værende forhindrende for glæde (*ibid.* . Idéen var, at der måtte findes en løsning på affaldsproblematikker, hvori affaldet ikke blot blev søgt affejet, gemt væk eller destrueret; en løsning, som anerkender menneskers behov for affald og affaldets naturlige plads i menneskelig ageren. Ulig andre teoretiske perspektiver fra samme periode, for eksempel Mary Douglas’ margin-perspektiv fra 1966, hvori marginer bliver fortolket som grundlæggende farlige⁵⁸, søgte postmodernisterne at omfavne marginenerne Engler 10 , da disse blev anset som værende dét sted, hvorfra en kritisk og emancipatorisk teoretisk fremgang kunne opstå. De såkaldte “waste landscapes” kunne blive et sted for kulturel selvransagelse og selvrefleksion Engler 10-11 . Hvor Douglas havde beskrevet marginer som grundlæggende farlige (men herigennem også havde åbnet op for en diskussion af marginerne selv , opstod der nu et perspektiv, som kunne rumme marginerne – og som bruge dem teoretisk. Denne

⁵⁸ “. . . all margins are dangerous. If they are pulled this way or that the shape of fundamental experience is altered. Any structure of ideas is vulnerable at its margins.” (Douglas 122). Grundlæggende for denne tænkning er idéen om, at orden er centralt for mennesket, og hvis man antager at dette er tilfældet, så er marginer nødvendigvis universelt farlige.

postmoderne tilgang er i særlig grad synlig i Kristevas indledende kapitel til *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* 1980 , som har navnet “Approche de l'abjection” “Tilgang til abjektionen” , hvori det abjekte, og selve f nomenet “abjektion”, kan fungere som en indgang til en forståelse af dét, som er udenfor, dét som er hinsides, og herigennem som en indgang til en kritisk t nkning med et quasi-transcendentalt potentiale. Med inspiration hos både Douglas og Bataille og utallige andre , begiver Kristeva sig i teksten ud i et forsøg på at komme n rmere “abjektionen” – dét f nomen, der opstår i frastødelsen, i mødet med dét, som ingen plads har. Som hos Bataille er der i Kristevas tekst en interesse for “det mørke”, og således starter kapitlet også med:

Il y a, dans l'abjection, une de ces violentes et obscures révoltes de l'être contre ce qui le menace et qui lui paraît venir d'un dehors ou d'un dedans exorbitant, jeté à côté du possible, du tolerable, du pensable. 9)

[Der er, i abjektionen, en af disse selvets voldelige og obskure oprør mod det, som truer det, og som forekommer det, at komme fra et ydre eller et eksorbitant indre, som er kastet til side fra det mulige, det tolererbare, det tænkelige.]

Abjektion er knyttet til v ren, og indeholder et mørkt og voldeligt element – et oprør. Herudover er f nomenet forbundet med noget næsten ut nkeligt – noget mystisk. Ligeledes er døden, som hos Bataille, centralt tilstede i teksten:

. . . je m'abjecte dans le même mouvement par lequel “je” pretends *me* poser. Ce détail, insignifiant peut-être mais qu'ils [la mère et le père]

Mennesket og mødet med det Andet

cherchent, chargent, apprécient, m'imposent, ce rien me retourner comme un gant, les tripes en l'air : ainsi ils voient, *eux*, que *je* suis en train de devenir un autre au prix de ma propre mort. 11

[Jeg abjekterer *mig selv* I den samme bevægelse, hvorigennem "jeg" foregriber, at etablere *mig selv*. Denne detalje, måske ubetydelig, men at [moderen og faderen] søger, instruerer, evaluerer, påligger, dette intet vender mig indefra og ud, indvoldene udenpå; det er således at *de* ser at "jeg" er i gang med at blive en anden på bekostning af min egen død.]

At abjektere er at fødes, men også at dø. Det abjekte er selvtransformativt, og er her ikke ulig beskrivelsen af affald som noget helligt, i dets transformative karakter; abjektionen transformerer én, og kan selve anskues som en form for psykisk affald, der opstår som biprodukt af noget andet. At komme i kontakt med det abjekte er at flytte sig fra noget, ind i noget andet.

Ifølge Kristeva er et særligt kendetegn ved det abjekte dets ikke-objektlige karakter (15). Hertil placerer det abjekte sig ligeledes udenfor den klassiske freudianske skelnen mellem to typer af repression *refoulement*, disse v. rende ben. gtelse *dénégation*) og afvisning *rejet* (14). Ben. gtelsten orienterer sig her imod et objekt, hvorimod afvisningen orienterer sig mod beg. ret selv. *ibid.*, mens det abjekte på "mærkelig" *étrange* vis resulterer i en eksklusion af disse ubevidste former (15). Således kan man, med hensyn til affald, skelne mellem dét som er ekskluderet, som er uønsket og som ikke er beg. ret. det objektlige, og dét som skaber abjektion – og her har abjektionen ikke nødvendigvis noget med affald at gøre, mødet med affald er blot et af mange steder, hvor abjektion kan finde sted.

I et radikalt skift fra Marx' sidestilling af det lunkne proletariat som affaldslige, samt Batailles positionering af hjul, abscesser og vinmarker side om side, finder Kristeva således ikke f nomenet i objektet selv i selve "affaldet", men derimod i sindet, og i dettes øverste lag: i superegoet. Det abjekte blev her dét, som beskytter jeg'et mod en virkelighed, som kan destruere det. Det abjekte opleves som meningsløst, knusende, og som noget der er på kanten af eksistens og hallucination 10). Denne tilgang kan forstås som en form for "rubbish idealism", kendetegnet ved forståelsen af begrebet "affald" som en universel problemstilling for al menneskelig orden, og som noget der sker i menneskers hoveder O'Brien, "Idealisms", 126-127 . Ligeledes skaber Kristeva hvad der kan anskues som et "affaldshierarki":

Si l'ordure signifie l'autre côté de la limite, où je ne suis pas et qui me permet d'être, le cadavre, le plus écœurant des déchets, est une limite qui a tout envahi. 11

[Hvis møget signifierer den anden side af gr nsen, hvor jeg ikke er og som tillader mig at v re, så er kadavret, det mest ul kre af spildformer, en gr nse, som har invaderet alting.]

Kadavret er her den mest kvalmende af alle typer af affald, og samtidig også det mest displacerende, og ekskrementet her italesat som "dung" – det animalske ekskrement, der er spredt alle vegne er dét som markerer den umiddelbare margin. Den antropologiske maskine kan her t nkes at komme til syne i det animalske ekskrementes marginskabende kvalitet, sammen med ligets, det nøgne livs, "invasive" karakter, eller med andre ord; disse to kategorier, samt det hierarki som de tilhører, er kun farligt eller marginskabende

så l nge at man bev ger sig inden for et partikul rt menneskesyn hvori der skelnes mellem menneske og dyr, krop og sj l, idet at disse typer af "affald" berører disse mest fundamentale konstruktioner. På dette punkt kan man sige at Kristevas f nomenologiske undersøgelse tager sit udgangspunkt i en dyr-menneske-dikotomi, som tillader en bestemt affaldsforståelse som også er en g ngs affaldsforståelse . Men analysen er også langt mere kompleks end hvad en sådan reduktion tillader: Kristeva skriver netop, at kadaveret fratager ens verdenslighed 11 , og gør opmærksom på, at det hverken er manglende renlighed eller helbred, der skaber abjektionen, men derimod dét, at den forstyrrer en bestemt identitet, et system eller en orden (12 . Ligeledes stiller Kristeva sig hér *udenfor* abjektionsf nomenet: I beskrivelsen af reaktionen på mødet med kadaveret, dets displacerende effekt og invasive karakter, og det nye rum, som man herefter befinder sig i – et rum kendetegnet af manglende verdenslighed – har Kristeva netop flyttet sig fra en ren antropologisk beskrivelse; der er noget mere udenfor ordenen, noget som kan beskrives og analyseres, og som ikke blot er et mørke. Idéen er her ikke at skabe en ny kongruens mellem menneske og dyr, men derimod at undersøge hvad der sker når man flytter sig ud af sig selv. Abjektionen bliver således anskues som noget der udtrykkes kulturelt, men som ikke er kulturelt.

Man kan sige at denne postmoderne tilgang tager et omvendt standpunkt, en inversion, hvori affaldet og marginen er efterstr belsesv rdig eller udgangspunkt, men ikke skaber et *nyt* standpunkt, hvori affaldet ikke l ngere eksisterer som "affald" i dets g ngs forståelse som farlig, korrumperende, afvist, uønsket . Snarere bliver affaldet til noget der skal opsøges, og mødet med affaldet, selve abjektionen, kommer i højs de. Således er dette

perspektiv heller ikke så langt fra Marx' og Batailles strategiske brug af affald endda: Affaldet og alt andet, som er afvist er ikke neutralt, men derimod brugbart, mobilisérbart. Men som beskrevet tager den antropologiske maskine sig langt mere tvetydigt ud i dette perspektiv end i Bataille: Hvis man antager at den viser sig, kan man se at den udtrykker sig i Kristevas lokaliseringen af abjektionen i selve mennesket, i dets superego, og forbindelsen af dette med selvet (som har en lang og overvejende teologisk historie), og reproducerer således indirekte ideen om et menneske placeret mellem det guddommelige og det animalske. Ligeledes skriver Kristeva at abjektionen konfronterer os med “. . . à ces états fragiles où l'homme erre dans les territoires de l'*animal*.” [disse skrøbelige tilstande, hvor mennesket vandrer i *dyrets* territorier] 20), og skriver desuden at det abjekte har kunnet fungere som en måde hvorpå “primitive kulturer” har kunnet markere dele af deres kultur, som skulle holdes udenfor dyrets truende verden *monde menaçant de l'animal* ibid.). Det er her antaget, at dyret og det animalske er noget, der er farligt på et universelt plan; menneskesynet må her være et af et menneske, forstået som noget andet end dyret, og formentlig ét hvori mennesket ikke har et egentligt ansigt. Forsøget i dette perspektiv er dog ikke, som hos Bataille, at skabe en ny kongruens, men derimod at lokalisere et fænomen, og bringe det ud i lyset – af samme grund kan denne ambivalens i selve spørgsmålet om hvad mennesket er, anskues som værende et udtryk for, at selve forståelsen af mennesket lige netop ikke er perspektivets hensigt, men at det derimod er en forståelse af et fænomen, som viser sig for en allerede eksisterende menneskeform, som er det. Kristeva opererer, kort sagt, indenfor en a priori-antagelse om et menneske, der kan opleve abjektion, og universaliserer denne oplevelse, men

tilsyneladende uden at forholde sig til, at denne antagelse i sig selv er udtryk for et bestemt menneskesyn. Hertil er en central problemstilling at finde i abjektionsperspektivets naturalisering af ambivalensen, som blandt andet opstår i abjektionens tilsyneladende universelle og ahistoriske karakter i.e. idéen om at ambivalens er centralt og uundgåeligt for mennesker . Ifølge Sarah Kathryn Hansen er dette et centralt sted hvori Agamben og Kristevas tænkning skiller sig ud fra hinanden 165 , og som, i dette møde, synliggør problemstillinger i begge typer af tænkning⁵⁹. Denne problematik bliver yderligere synlig hos Bauman.

Bauman og forfaldet

I et mere kontemporært perspektiv udgav Zygmunt Bauman i 2003 værket *Wasted Lives* hvori selve samfundets ordensbehov stod for skud, dette særligt igennem en kritik af designets uundgåelige affaldsskabelse Bauman 30 . I kontrast til Kristeva kan dette værk anskues som en “rubbish materialism” O’Brien, “Materialisms”, som søger at lokalisere og beskæftige sig med affaldsobjekter. Omend Bauman i værket primært beskæftiger sig med samfundets produktion

⁵⁹ Se f. eks.: “If Agamben’s account of the sacred provides resources for uncovering the violence of ambivalence, we have also observed Agamben’s own obscurations. By identifying the sacred with the clean operation of inclusive exclusion, Agamben abstracts the juridico-political production of the sacred from the ambiguities of social relations. Insofar as abstraction hides dimensions of sacred violence and possibilities of upheaval, Agamben’s theory threatens to become a ‘religiousization of political phenomena’ even as he critiques the ambivalence theorem as a ‘psychologization of religious phenomena.’” Hansen 172).

af “menneskeligt affald”, så kan perspektivet også applikeres på objekter mere generelt (O’Brien, “Materialisms”, 165 . Således sammenligner Bauman også de mennesker, der er blevet redundante, med objekter, der ikke længere er brugbare:

To be declared redundant means to have been disposed of *because of being disposable* – just like the empty and non-refundable plastic bottle or once-used syringe, an unattractive commodity with no buyers, or a substandard or stained product without use thrown off the assembly line by the quality inspectors. Bauman 12).

Ulig Marx, der strategisk gjorde brug af italesættelsen af bestemte grupper som affaldslige, er Baumans’ pointe, at alle i dag i princippet kan ende som menneskeligt affald, og at dét at ende som affald ikke er et produkt af individuel fejlbarlighed, i.e. et produkt af en “skidt” moralsk karakter, men derimod af et bestemt system. Fra hvad der kan anskues som Marx’ mere rigide klasser befinder vi os i Baumans tænkning nu i en flydende modernitet, der synliggør en ordnende verden, som har taget overhånd. Vi har fra Marx til Bauman bevæget os fra et “lunkent proletariat”, der ikke kunne være andet end negativt og udelukket, til en bevidsthed om samfundets grundlæggende udelukkelsesmekanisme, selve affaldsskabelsen, og en pludselig inversion af samfundets klasser: Fra at være det mindst efterstræbelseverdige fremstår det “lunkne proletariat”, de spildte liv, pludselig som dét sted hvorfra emancipationen kan opstå, som undtagelsen der bekræfter reglen, og som dem der muliggør kritikken; dét, at nogen er udenfor, er et symptom, og ikke en ønskværdig realitet. I relation til dette gør Bauman opmærksom på at affaldet er

skabt af mennesker, og at det således ikke eksisterer i en præ-sproglig, præ-menneskelig verden:

Left to its own devices, unlit by the spotlights of the story and before the first fitting session with the designers, the world is neither orderly nor chaotic, neither clean nor dirty. It is human design that conjures up disorder *together with* the vision of order, dirt together with the project of purity. 19

Affald og renlighed er to sider af samme sag, og går hånd i hånd. Ulig Bataille, som forsøgte at omfavne menneskets tilsyneladende grundlæggende affaldslighed, og således reproducerede den antropologiske maskine i en dikotomi mellem det høje og det lave i forsøget på at skabe kongruens mellem menneske og verden, forsøger Bauman her at gøre opmærksom på at selve *designet* som Bataille i sin udlægning af en generel økonomi netop også kan anskues, som have opereret indenfor, i.e. et design af en økonomi skaber affald, og at mennesket således må affinde sig med en mindre magtfuld, mindre ordnende placering i verden. Således skriver Bauman også at: "Waste is simultaneously divine and satanic". 22, samt "It is by being assigned to waste by human designs that material objects, whether human or inhuman, acquire all the mysterious, awe-inspiring, fearsome and repulsive qualities listed above." (22). I tråd med Kristeva gør Bauman her opmærksom på, at det er mennesker der skaber affaldet, men lægger vægt på selve *designet*, og kontrasterer således Kristevas vægt på identitet og orden. Ulig Kristeva er der hos Bauman en åbning for at mennesket kan *vælge* anderledes verdener; affaldet er ikke blot et produkt af en bestemt orden af verden, som forstyrrer identiteten – den er et produkt af et bestemt menneskeligt design, som kan kigges efter i sømmene; hertil må advarslen dog

v re, at et sådant “re-design” nødvendigvis også er affaldsskabende. Hvor Kristeva arbejdede med selve oplevelsen af mødet med det affaldslige, selve abjektionen, arbejder Bauman med baggrunden for skabelsen af dét der overhovedet kan opleves som abjekt. I relation til dette skriver Bauman:

Modernity, we may say, is a state of perpetual emergency – inspired and fed, to quote Geoffrey Bennington writing in another context, by ‘a sense that someone has to give orders if all is not to be lost’. Without us – a deluge. Without preventive actions or pre-empting strikes – a catastrophe. The alternative to a pre-designed future is the rule of chaos. Things human cannot be left to their own course. Modernity is a condition of compulsive, and addictive, designing. 30)

Løsningen er således, ifølge Bauman, at komme denne afhængighed til livs, at stoppe tvangen, og at lade ting ske – at opgive kontrollen. Omend et “re-design” i Baumans optik kan tænkes at være muligt, er det som udgangspunkt ikke mere design, men derimod mindre design, der er løsningen. Dette skyldes i høj grad at design og produktion går hånd i hånd, og at affald ifølge Bauman er: “. . . the dark, shameful secret of all production.” 27 . I et ekko af både Bataille og Kristeva er affaldet noget mørkt og hemmeligt, men hertil er det også tilføjet af det er skamfuldt. Skam bliver i mange henseender anset som en negativ og uønsket følelse Tarnopolsky 175 , men herudover også som hvad der kan anskues som en *transformativ følelse*; Skam involverer anerkendelsen af at man ikke lever op til et ideal, som man har om sig selv Tarnopolsky 16 , og opererer som medierende mellem selvet og den anden Tarnopolsky 1 . Således kan skammen også anskues som hængende sammen med “forbandelsen”, som disse

sider begyndte med: Affald er forbandet, fordi det konfronterer os med hvad vi i virkeligheden er, eller fordi det konfronterer os med at vi er noget andet, end vi antog, og fordi at vi ikke ønsker denne konfrontation, idet at den løsriver os fra os selv, og tvinger os hen i noget nyt samt ikke mindst at den opleves pinefuld ; den er en forbandelse, fordi den synes uretfærdig og fordi den opleves magisk, ekstern, og ugudelig alt dette fordi, at den åbner op for spørgsmålet om menneskets plads i verden). Affald er “mørkt” fordi det tilsyneladende er uforståeligt. Ligeledes er affaldets greb mørkt fordi det netop er et af manglende mulighed for forståelse. Affaldets greb er et af manglende illumination, et usikkert rum eller måske ingenting overhovedet . Dette er grunden til at Kristeva kunne beskrive abjektionens greb, som et af disorientering, “displacement”, og grunden til at både Bataille og Kristeva havde selve døden som centralt element i deres perspektiver; i mødet med det andet er det ikke blot et spørgsmål om, at kunne begribe det på ny, man bliver nødt til at kunne se døden i øjnene, dén død, som uundgåeligt opstår, når man bliver noget andet, end man var – dén død der opstår, når skammen tvinger en til selvtransformation, når medieren mellem selvet og den anden involverer en mere eller mindre komplet opgivelse af selvet, og en ny selvkonstitution eller, endnu mere radikalt, en komplet opgiven af selv . Alternativet er et liv i benægtelse, som ikke opleves som et helt liv, og som er sårbart overfor verdens påtrængen. Den pinefulde oplevelse af skam er således også en mulig forklaring på, hvorfor affald har det med at skulle fjernes og tages ud af syne⁶⁰ – ikke blot fordi det er en “trussel

⁶⁰ “Contact with its slimy, putrefying reality has the capacity to disturb the body’s boundaries and sense of stability. Waste that is most threatening to the

mod selvet”, som Gay Hawkins skriver (“Shit”, 46), men fordi selve konfrontationen med affaldet tvinger én til at genoverveje ens plads i verden. Affaldet ikke bare truer selvet, affaldet starter en *process* som kan føre ud i det ukendte (ud i “mørket”). Hertil kan det tilføjes, at en konfrontation med, at mennesket har en lavere plads i verdenens orden, end det antog, i.e. at det er længere fra Gud, end det vil stå ved, er kilden til mørket og skammen, som figurerer i Baumans sætning; Gud kan skabe af ingenting, hvorimod mennesket skaber ved hjælp af andet, og samtidig producerer biprodukter i processen; den menneskelige skabelse er uperfekt, men forventningen er, at den skal være perfekt. Denne problematik er i mellemtiden også beskrevet på særligt rammende vis i Hannah Arendts *The Human Condition* (2018, orig. 1958), hvor hun skriver:

Since his [*homo faber*’s] productivity was seen in the image of a Creator-God, so that where God creates *ex nihilo*, man creates out of given substance, human productivity was by definition bound to result in a Promethean revolt because it could erect a man-made world only after destroying part of God-created nature. 139)

Såfremt at der netop, i moderniteten, er tale om en sådan prometeansk opstand mod “skaberguden”, så viser de forrige beskrivelser af et skamfuldt møde med affaldet, at denne prometeanske opstand stadigvæk er igangværende, og hertil et åbent spørgsmål med alt hvad det indebærer af forvirring og, netop, skam (forstået som “selvtransformativ” i Tarnapolskys forstand) over mødet med en imperfekt skabelse – over manglen på evnen til at skabe *ex nihilo*.

self has to be rendered out of sight as quickly as possible.” Hawkins 46 .

I kontrast til Kristeva, hvor abjektionen bliver anset som en naturlig del af menneskelig ageren omend abjektionen viser sig i forskellige sammenhænge i forskellige historiske perioder og forskellige kulturelle kontekster, kan der spores en mulig idé om en abjektionsløs verden hos Bauman. En verden, som ikke er designet, er også en verden med mindre risiko for ambivalens. Som hos Agamben, som Bauman også afslutter sin tekst med at bruge i beskrivelsen af homo sacer-figuren Bauman 31-33, er ambivalensen ikke som udgangspunkt ønskværdig, og dette er netop også en central forskel på disse perspektiver og Kristeva. Baumans perspektiv viser dog, på særligt interessant vis, at ambivalens og verden kan være to forskellige ting: Hvor løsningen på ambivalensen hos Bataille blev et spørgsmål om at omfavne en ellers "uønskværdig" (i daglig forståelse) side af dét at være menneske, er ambivalensen hos Kristeva selve omdrejningspunktet – og hertil tilsyneladende uløselig. Men hos Bauman er denne ambivalens derimod et udtryk for en bestemt type af ordnende samfund, og løsningen bliver således ikke til en udvidelse af det tilladelige som det er hos Bataille, ej heller til en omfavnelser af abjektionens naturlighed og præ-socialeitet som hos Kristeva, men derimod til et mindre ordnende samfund, hvori abjektionen muligvis heller ikke vil vise sig, og hvor der ikke er et behov for at forene mennesket med hverken det højere eller det lavere⁶¹. Men i dette "rene" samfund reproducerer Bauman således

⁶¹ Herudover kan nævnes at dét samfund, som Bauman kritiserer, også er et hvori undtagelsestilstanden i større og større grad lader sig vise. I et samfund, hvor man er "... tvunget til at være på vagt og hele tiden vurdere hvem der er terrorist" Bolt 92) kastes der et negativt lys over ambivalensen, som nu fremstår, som en del af undertrykkelsesmekanismen, idet at den netop kan anskues som et centralt kendetegn ved undtagelsestilstanden.

også idéen om affald som farligt og uønsket, idet at det nødvendigvis er skidt at producere affald; i.e. et samfund, som ikke producerer affald, er et godt og veludviklet samfund, hvor et affaldsproducerende samfund er et, der er blevet korrumperet.

En forklaring på dette kan findes i Baumans skift i perspektiv, fra hvad han anskuede som en henholdsvis postmoderne til en likvid, moderne, social orden O'Brien, "Materialisms", 165 . Bauman blev i stigende grad optaget af konsumerismens indflydelse på menneskelig ageren, navnlig konsumerismens destruktive karakter, samt dens relation til en "Big Brother"-ideologi O'Brien, "Materialisms", 166-167). Baumans perspektiv kan således anskues som vrende primært en kritik af totalitarisme, hvorimod Kristevas perspektiv i højere grad kan anskues som vrende ét, hvori mennesket skal finde en ny plads i en verden bestående af ambivalens og brud. Herudover er der i Baumans kritik en idé til stede om et moralsk forfald, som kan findes i konsumkulturen O'Brien, "Materialisms", 167 , hvorimod Kristeva forekommer i højere grad at have beskæftiget sig med en verden, som lige netop ser ud til ikke at være i besiddelse af moral her er der intet forfald, da moralen var en illusion til at begynde med, hvilket tvinger mennesket til at genoverveje sin plads). Hvor Kristeva således søgte at omfavne en verden hvor menneskets plads er grundlæggende usikker grundet abjektionens præsens i det sociale eksistens, forsøger Bauman at gøre opmærksom på denne usikkerheds historiske karakter og kobling til konsumerismen. Hvor Kristeva forsøgte at finde måder hvorpå man kan leve med det beskidte da det er en del af en selv , gør Bauman opmærksom på, at selve produktionen af det beskidte netop er totalitært, og at det beskidte således også kan fjernes, hvis det blot ikke produceres. Men på denne måde reproducerer Bauman

således også idéen om, at man *ikke* skal leve med det beskidte, præcis igennem idéen om, at det beskidte kan og skal fjernes; her er det bare ikke de “beskidte mennesker”, der skal fjernes, men selve den maskine, som producerer dem. På denne måde placerer Bauman sig selv i hvad der kan anskues som en form renhedsdiskurs, som Bataille og Kristeva, som vi har set i de foregående afsnit, på forskellig vis forsøgte at undgå.

Konklusion

Affald er gennem tiden blevet italesat og tånet som noget mørkt, farligt og skamfuldt. På et teoretisk plan har dette muliggjort italesættelsen af dem, som er uønskede, som affaldslige – både strategisk, som hos Marx hvori det “lunkne proletariat” blev italesat som affaldsligt, samt teoretisk, som hos Bauman, hvor det “menneskelige affald” bliver en indgang til en kontemporal samfundskritik. Ligeledes har affaldets mørke og farlighed kunnet bruges til at skabe en inversion af det efterstræbelserværdige: hos Bataille kunne affaldet bruges til at bringe mennesket tættere på dyret, og hos Kristeva kunne det bruges, som et udgangspunkt for en kritisk tænkning, og revurdering af menneskets møde med det abjekte.

Affaldets “mørke” og “farlighed” kan tænkes at komme af dets karakter som noget “andet”, der netop opstår som symptom på et bestemt menneskesyn, navnlig ét af en dikotomi mellem menneske og dyr, og hvori mennesket kontinuerligt skal finde sin plads inden for denne. Affaldet bringer mennesket i kontakt med dét, som det har ekskluderet, og mødet med affaldet bliver således transformativt – til tider med så meget på spil, at det opleves skamfuldt, uretfærdigt og

uønsket, hvilket er med til at muliggøre italesættelsen af affald som, for eksempel, "forbandelse".

Ambivalens er et centralt begreb i forståelsen af mødet med affaldet, og skaber ligeledes et teoretisk skillepunkt i Kristeva og Baumans (og Agambens) tænkning. For Kristeva er ambivalensen uundgåelig, hvor den for Bauman netop er dét sted hvorfra det totalitære udspringer. Dette kan tænkes at skyldes Baumans ryk fra en analyse af det postmoderne til det likvidt moderne, som er kendetegnet ved undtagelsestilstandens altomfattende karakter; i en sådan analyse fremstår ambivalensen som et af den undertrykkende magts kendetegn. Men i Baumans kritik af produktionen af affald – særligt det menneskelige reproducerer han også en idé om et menneske, som netop bør være rent. Omend nogle menneskers affaldslighed i en sådan tænkning ikke skyldes en bestemt slet moralsk karakter, som det for eksempel var tilfældet hos Marx, så er idéen snarere, at nogle menneskers affaldslighed skyldes en bestemt struktur, et bestemt system, som producerer dem som affald. Således ligger der også en skjult idé i Baumans perspektiv om et rent menneske, som måske ikke er så langt fra det guddommelige endda. Dikotomien mellem det høje og det lave, det hellige og det profane, samt spørgsmålet om anthropogenese, er således til stede i alle tre perspektiver, omend på forskellige og komplekse måder. Alligevel synes det, i alle tre perspektiver, at dukke særligt op i mødet med affald.

Litteraturliste

- Agamben, Giorgio. *The Open*. Stanford, California: Stanford University Press, 2004.
- . “The Ambivalence of the Sacred”. I: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998. S. 75-80.
- Appadurai, Arjun. “Introduction: Commodities and the Politics of Value.” I: *The Social Life of Things Commodities in Cultural Perspective*. S. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: Chicago University Press, 2018 orig. 1958 .
- Barles, Sabine. “History of Waste Management and the Social and Cultural Representations of Waste.” I: *The Basic Environmental*

- History*, edited by Mauro Agnoletti and Simone Neri Serneri. Cham: Springer International Publishing, 2014. S. 199-226.
- Barthes, Roland. "The Bourgeoisie as a Joint-Stock Company." I: *Mythologies*. S. 137-145. New York: The Noonday Press, 1990.
- Bataille, Georges. *La Part Maudite*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2014 (orig. 1949).
- Baudrillard, Jean. "The Vicious Cycle of Growth." I: *The Consumer Society: Myths and Structures*. S. 37-47. London: SAGE, 1998.
- Bauman, Zygmunt. "In the Beginning Was Design." I: *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*. Cambridge: Polity, 2003. S. 9-33.
- Bolt, Mikkel. *En Anden Verden*. Forlaget Nebula, 2011.
- Copenhaver, Brian. *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015.
- Davis, Erik. *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. Berkeley, California: North Atlantic Books, 2015 (orig. 1998).
- Derrida, Jacques. "From Restricted to General Economy." I: *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1978. S. 251-277.
- Dick, Philip Kindred. *VALS*. London: Gollancz, 2001 (orig. 1981).
- Douglas, Mary. "External Boundaries." I: *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 2002. S. 115-129.
- Engler, Mira. "Contemplating Waste." I: *Designing America's Waste Landscapes*. Baltimore: J. Hopkins University Press, 2004. S. 1-41.

- Foucault, Michel. "The Unities of Discourse". I: *The Archeology of Knowledge*. Abingdon: Routledge, 2002. S. 23-33.
- Gabrys, Jennifer. "Plastic and the Work of the Biodegradable." I: *Accumulation: The Material Politics of Plastic*, edited by Jennifer Gabrys, Gay Hawkins and Mike Michael, 208-27. Abingdon, Oxon: Routledge, 2013.
- Hanegraaff, Wouter Jacobus. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013 orig. 2012 .
- Hansen, Sarah Kathryn. "Agamben, Kristeva, and the Language of the Sacred". I: *Philosophy Today*. Vol. 56, Iss. 2, Maj 2012. S. 164-174.
- Hawkins, Gay. "Shit." I: *The Ethics of Waste: How We Relate to Rubbish*. Lanham: Rowman Littlefield Publishers, 2006. S. 45-70.
- Hawkins, Gay og Muecke, Stephen. "Introduction." I: *Culture and Waste: The Creation and Destruction of Value*. S. ix-xvii. Lanham, Md.: Rowman Littlefield, 2003.
- Kristeva, Julia. *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- Laporte, Dominique. "Cleaning Up in Front of One's House." I: *History of Shit*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000. S. 26-55.
- O'Brien, Martin. "Rubbish Idealisms." I: *A Crisis of Waste?: Understanding the Rubbish Society*. New York: Routledge, 2008. S. 125-144.
- . "Rubbish Materialisms." I: *A Crisis of Waste?: Understanding the Rubbish Society*. New York: Routledge, 2008. S. 145-168.

- Reid, Donald. "The World Turned Upside Down." I: *Paris Sewers and Sewermen: Realities and Representations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991. S. 121-133.
- Serres, Michel. "Garbage, Images, Sounds." I: *Malfeasance: Appropriation through Pollution?*. S. 37-54. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2011.
- Szerszynski, Bronislaw. "On Knowing What to Do: Environmentalism and the Modern Problematic." I: *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology*. S. 104-138. London: SAGE, 1998.
- Tarnopolsky, Christina. *Prudes, Perverts and Tyrants*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2010.
- Thompson, M. "Art and the ends of economic activity". I: *Rubbish Theory*. Oxford University Press, 1979.

Symbolisme og esotericisme

SYMBOLISME OG ESOTERICISME I ANDREJ BELYJS PETERSBORG

Sofie Skovsmose Baadsgaard

Indledning

Sovjetunionens fald i 1990'erne, var blandt andet afslutningen på mange års begrænset religionsfrihed i, hvad vi i dag forstår som Rusland. Dette betød, i årene efter, et opsving i opbakning til både de

større institutionaliserede religioner og nye spirituelle orienteringer. Sidstnævnte manifesterede sig i alle lag af samfundet og ikke mindst i litteraturen, om hvilken Birget Menzel skriver; "It is almost impossible to understand contemporary Russian literature without being equipped with an encyclopedia of the occult" Menzel, Hagemester, og Rosenthal 2012, s. 13. Interessen for disse nonkonforme spirituelle forbindelser begyndte dog at spire næsten hundrede år tidligere. Dette er cirka på samme tid, som den litterære retning symbolisme melder sin ankomst på russiske litteraturscene. De russiske symbolister, herunder Андрей Белый [Andrej Belyj], drømte om en ny fremtid for Rusland, og forudså tsardømmets undergang i starten af det tyvende århundrede. En stor inspirationskilde for bevægelsen i Rusland var blandt andet Nietzsches opfordring til at gøre opbrud med samfundets konventionelle værdier, hvilket blev toneangivende for meget symbolistisk litteratur i Belyjs samtid (Ljunggren 2014, s. 8).

Jeg vil i denne artikel tage udgangspunkt i romanen *Петербург* [Peterburg] af Andrej Belyj. Denne vil jeg analysere, i forhold til hvorvidt den indskriver sig i den litterære symbolisme. Jeg vil yderligere undersøge om det heri er muligt at spore samtidens 'ny-religiøse' tanker, som man kan tilskrive esotericismen. Til sidst vil jeg diskutere ud fra min analyse, om symbolismen i virkeligheden er esoterisk, eller om deres fælles fremkomst i Rusland blot er tilfældig.

Analytisk ramme

'Western esotericism' er et akademisk koncept, som jeg i denne artikel vælger at oversætte til vestlig esotericisme eller blot

esotericisme. Konceptet vestlig esotericisme vil danne ramme for mit videre arbejde og analyse, så jeg finder det relevant her at uddybe baggrunden samt nogle af de grundelementer, som jeg senere vil berøre. Antoine Faivre 1934-2021 var en af de første, der akademisk beskæftigede sig med det, vi i dag kender som vestlig esotericisme. Han argumenterer for, at vi i stedet for at opfatte esotericisme som en fast doktrineret 'okkult tradition' snarere skal se det som en tankegang, eller 'form of thoughts'. I 1996 definerer han seks karakteristika: fire primære og to sekundære, som han mener forskellige grene inden for esotericisme har tilfælles (Versluis 2002, s. 1). Arthur Versluis oversætter disse til: "1. Correspondences 2. Interdependence 3. Living Nature 4. Imagination 5. Transmutation 6. Praxis of Concordance 7. Transmission." (Versluis 2002, s. 1). Den hollandske professor Wouter J. Hanegraff kritiserer Faivres teori, og mener at Faivres tilgang i nutidens studier snart mister sin relevans. Dette skyldes det, han ser som en udbredt utilfredshed over den forenkling, der ligger indbygget i de store fortællingers ideologiske grundlag. Han advokerer i stedet for, at academia bør fremme pluralisme samt kompleksitet i deres studier (Hanegraff 2007, s. 108).

Dette leder videre til hvad, Hanegraff mener, er symptomatisk for perceptionen af vestlig esotericisme, når esotericisme bliver beskrevet som det, der traditionelt set er marginaliseret som 'noget andet' i en vestlig kultur. Leder vi efter grundlaget for denne opfattelse, finder vi det, Hanegraff kalder 'the Grand Polemical Narrative'. Han hævder dette narrativ er, hvad 'den vestlige kultur' har konstrueret sin identitet ud fra. Udgangspunktet for dette narrativ bygger på, at historiefortællinger, om hvem vi er, simultant har skabt fortællingen om, hvem vi derfor ikke er. På denne måde er der i den vestlige afsløberbevidsthed skabt et domæne, der repræsenterer alt det, den

vestlige kultur afviser, som efterfølgende kaldes esoterisk (Hanegraff 2007, s. 109-110). I artiklen *The Trouble With Images: Anti-Image Polemics And Western Esotericism* fra 2007 beskriver Hanegraff hvordan normative forståelser og terminologier, som springer ud af 'the Grand Polemical Narrative', leder til fejlslutninger og en forsimplet virkelighedsforståelse i studiet af esotericisme, og at løsningen på dette er, at bryde med den mnemohistoriske tilgang heri. I stedet mener han, at der bør tilstræbe en mere historiografisk og neutral tilgang til studierne (Hanegraff 2007, s. 112).

Som titlen på artiklen antyder, fremhæver Hanegraff specielt konflikten omhandlende billeders brug og forståelse, som varemærkende en grundlæggende faktor for adskillelsen mellem, hvad jeg vil kalde vestlig mainstreamkultur og vestlig esotericisme. Han argumenterer for, at det herskende verdensbillede, i det han kalder vesten, er det monoteistiske verdensbillede. Herudover udfører han, hvordan modsætningen til dette ikke er polyteisme men derimod kosmoteisme. Hanegraff definerer kosmoteisme som en forståelse af verdenen som guddommelig, og som noget, der ikke står i opposition til et kosmos bestående af mennesker organiseret i samfund. Det guddommelige kan ikke udelukkes fra verdenen, men gennemsyrrer den og giver den struktur, orden og mening. Den 'virkelige virkelighed' sameksisterer sammen med os, og simultant skjuler og viser sig igennem sansningen. Den sande viden er i denne forståelse hinsides os, og kan ikke udtales, men kun antydes eller måske udløses ved hjælp af billeder (Hanegraff 2007, s. 113-125).

Hanegraff skriver:

The conflict between monotheism and cosmotheism—logically as well as practically implying an anti-image and a pro-image

perspective—is a deep structure of the history of religion in the West, and my argument is that it has created crucial conditions for the emergence of western esotericism. Hanegraff 2007, s.117)

Det er altså forskellen i disse verdensbilleder, der har givet anledning til vestlig esotericisme. Kigger man nærmere på hvilke konkrete faktorer der spiller ind, fremhæver Hanegraff spørgsmålet om billeder. Historisk har billeder været associeret med afgudsdyrkelse, og ikoner har været forstået som værende animeret af hedenske guder, engle eller demoner. Derfor er de forkastet af de monotekniske og kristne doktriner (Hanegraff 2007, s. 130). Denne mistillid, som man historisk oplever, forklarer Hanegraff ud fra det, han kalder den sekundære respons. Den primære respons er de umiddelbare følelser, som man kan opleve ved at kigge på et billede. Dette kan både være positive- og negative følelser. Den sekundære respons er dernæst, hvordan man håndterer disse følelser. Man kan vælge at acceptere følelserne, eller man kan gøre modstand imod dem. Netop denne modstand har ved Hanegraff har ledt til fx ikonoklasme igennem tiden (Hanegraff 2007, s. 126-127).

Forståelsen af primære og sekundære responser taler yderligere ind i en forståelse af billeder som værende animerede. Hanegraff bruger eksemplet, at et smukt billede kan lede til en følelse af ekstase, som går ud over bevidstheden. Han beskriver, hvordan man kan have en oplevelse af overjordisk eller guddommelig skønhed, der refererer til en verden af guddommelige ideer, som det jordiske kun kan reflektere. Dette hænger sammen med oplevelsen af gnosis, som Hanegraff beskriver som den ændrede bevidsthedstilstand, der kan opnås gennem musik, poesi og kunst, eller ved at deltage i religiøse ritualer. (Hanegraff 2007, s. 124).

Dykker man yderligere ned i gnosis-begrebet, finder man Arthur Versluis, som tillægger det en betydelig rolle i forhold til studiet af vestlig esotericisme. Han beskriver i *What is Esoteric? Method in the Study of Western Esotericism*, hvordan han mener, at tidligere definitioner af esotericisme har negligeret den spirituelle oplevelses betydning for bevægelsen. Han forklarer, hvordan det ofte er set som en underkategori under, hvad der forstås som 'det mystiske'. Versluis udfolder begrebet gnosis, som referende til en direkte spirituel indsigt, enten til et skjult aspekt af kosmos, eller til selve det transcendent. Versluis 2002, s. 2. Som Versluis beskriver det, er denne viden ikke et fornuftsprodukt, som er tilgængeligt i sig selv, men er derimod noget, der eksisterer *a priori* og stammer fra en 'overrational' kilde, som netop bliver tilgængeligt via gnosis Versluis 2002, s. 11.

Han beskriver to typer af gnosis; den kosmiske gnosis og den metafysiske gnosis. Den førstnævnte indeholder en dualisme, som refererer til en korrespondance mellem subjekt og objekt. Den kosmiske gnosis synliggør de mønstre i naturen, som er fundamentet for spirituelle og magiske sandheder. Det er igennem denne, at vi finder forskellige esoteriske videnskaber som for eksempel astrologi, eller magi baseret i alfabetet, tal eller geometri mm. Ser man på den metafysiske gnosis er den i modsætning til førstnævnte en ikke-dualistisk åndelig indsigt. Man kan beskrive den som en direkte indsigt i det transcendent eller overnaturlige. Versluis forklarer, hvordan begge kategorier er gensidige relaterede, på trods af deres individuelle essens Versluis 2002, s. 10.

Som opsummering vil det altså sige, at ifølge Versluis, er det den indre dimension af en religiøs erfaring, der utvetydigt adskiller vestlig

esotericisme fra anden rituel- eller institutionel religiøs praksis
Versluis 2003, s. 28 , Han understreger:

...in fact I would suggest that without the concept of gnosis, the concept of Western esotericism is itself impoverished, so central is this idea in many of these various currents of thought. Versluis 2002, s. 2)

Det Versluis tilbyder i sin udl gning af gnosis, mener jeg er en udvidelse af Hanegraffs relativt sparsomme beskrivelse af f nomenet. Grundl ggende har de to meget forskellige indgangsvinkler ift. at redegøre for vestlig esotericisme. Hanegraff beskriver det som et produkt af vestens f llesbevidsthed fra 'the Grand Polemical Narrative', imens Versluis' udl gning rummer en mere essentialistisk karakter, og beskriver gnosis som fundamentalt for forståelsen af esotericisme.

Mit udgangspunkt for min videre undersøgelse er, en antagelse om, at man med fordel kan kombinere begge teorier, og altså på den ene side anerkende den kulturelt bestemte indflydelse på receptionen af, hvad der forstås som esotericisme, og samtidig anerkende en egenartede religiøs essens, som kan beskrives ved hj lp af begrebet gnosis.

Jeg vil i min følgende analyse undersøge, hvorvidt disse tr k er til stede i romanen *Petersborg* af Andrej Belyj. Derudover vil jeg kigge på, hvordan romanen indskriver sig i traditionen for symbolisme. Dette vil jeg gøre gennem en komparativ analyse, hvor jeg benytter en nyere udgave af *Petersborg*, som er udgivet i år 2000 af forlaget Феникс [Feniks], samt den danske oversættelse af Niels Brunse fra 1988. Analysen vil yderligere indeholde en diskussion af hvilke sproglige virkemidler, der forekommer i de forskellige udgaver.

Petersborg – en roman

Introduktion til romanen

Petersborg er et hovedværk af den russiske forfatter Andrej Belyj (1880-1934). Det er udgivet i to hovedudgaver. Den første blev udgivet i almanakken *Shirin* i 1913 og 1914, og udkom efterfølgende som bog i 1916. Den anden udgave er den forkortede Berlin-udgave som udkom i 1922. Cooke 2017, s. 14. *Andrey Bely's Petersburg: A Centennial Celebration* er en bog fra år 2017, som blev udgivet i forbindelse med hundredåret for udgivelsen af romanen. Thomas R. Beyer Jr. beskriver romanen som ”revolutionary” og ”explosive and innovative” i forordet til denne jubelumsantologi. Heri beskrives det også, at *Petersborg* specielt er anerkendt for sin komposition og symbolisme, som gennemsyrrer form og handling. Cooke 2017, s.VII-1).

Handlingen foregår i 1905 lige inden revolutionen i, dengang, Ruslands hovedstad Sankt. Petersborg. Plottet bevæger sig omkring den unge Nikolaj Apollonovitj Ableukhov, som er søn af senatoren Apollo Apollonovitj Ableukhov. Senatorsønnens skæbne tager en drejning, eftersom han overtales til at smugle en tidsbombe ind i farens søvne af en gruppe revolutionære terrorister. Attentatet mislykkes, og Nikolaj Apollonovitj må rejse udenlands. Scenariet finder som sagt sted i Sankt. Petersborgs gader, og netop denne by, som gennem personificeringen af bronzestatuen af Peter den Store, byens grundlægger, viser sig at have en central rolle for romanens udfoldelse. Byen er konstant indhyllet af tåge, hvilket skaber rammerne for det Olga M. Cooke kalder ’den kosmiske uendelighed’ hvori Petersborgs indbyggere indplaceres (Cooke 2017, s 10).

Hvad angår Andrej Belyj, blev han født som Boris Bugaev i 1880 i Moskva. Her voksede han op i et akademisk miljø med sin far Nikolaj Vasilevitj Bugaev, der var matematikprofessor på Moskvas Statsuniversitet, samt sin mor, den lokalkendte skønhed, Aleksandra Dmitrievna Bugaev. Det var en barndom, der var præget af konflikter mellem hans forældre, hvilket skyldtes kontrasten mellem den rationelle og militante positivistiske far og den mere intuitive og musikalske mor. (Cooke 2017,2-3). Konflikten mellem hans forældre, og ikke mindst mellem ham selv og sin far, bliver senere toneangivende for hans forfatterskab Ljunggren 1982, s. 20 .

Boris Bugaev debutterer i 1902 med sin første roman, og beslutter efterfølgende at skrive under pseudonymet, Andrej Belyj (Cooke 2017,2-3). Selvom han sideløbende læser naturvidenskab ved universitetet, bliver forfatterskabet startskuddet til en symbolistisk karriere.

Belyj består i 1903 sin universitetsgrad inden for naturvidenskaben, det samme år som hans far dør af hjertesvigt (Ljunggren 1982, s. 22 . Ca. ti år efter bliver han officielt medlem af Antroposofisk Selskab, som springer ud af Det Teosofiske Samfund (Cooke 2017, 16 .

Symbolisme i romanen

Som nævnt i foregående afsnit anses Andrej Belyj for at være en symbolistisk forfatter. Før jeg dykker ned i det symbolistiske indhold i *Petersborg*, vil jeg inddrage Graeme Gills definition på, hvordan man kan forstå symboler:

Symbols are a primary means of understanding the world. They simplify complex reality by representing in linguistic, ideational or

visual form ideas which cannot be expressed easily or simply. They constitute a form of language which gives expression to principles, assumptions, conceptions and ideas which can be very complex, and thereby through image and allegory can express things simply and give meaning to them more effectively than would be possible through a longer exegesis. Gill 2013, s. 1)

Symboler udtrykker altså, ifølge Gill, principper eller koncepter igennem billeder og allegorier på en måde, hvor kompleksiteten kan formidles mere simpelt og ikke mindst mere effektivt overfor modtageren sammenlignet med anden form for redegørelse. Holder man dette op imod symbolisme som begreb, finder man, at dette stammer fra ”The manifest of Symbolism”, som udkom i 1886 af den franske poet Jean Moréas Brodskaya 2012, s 29 . Symbolismen som litteraturretning springer herefter ud af naturalismen, og er en modreaktion på dens materielle beskrivelser og mere simple betydningslag, som man herigennem har været vant til. Symbolismen er i stedet mere polymorf og fremhæver den indre virkelighed som det vigtigste handlingsgrundlag. Symbolismen er derudover kritisk overfor samfundets forståelse af videnskab, som noget, der rationelt kan forklare alt i verdenen. Den sigter i stedet imod formidling af intuition og det underbevidste, netop igennem symboler og billeder Brodskaya 2012, s 9-30).

Ser man dette i forhold til Belyj, finder man hurtigt en række eksempler på symbolistiske træk. Det første jeg her vil fremhæve, er bronzerytteren, som portrætterer Peter den Store, hvilket er en karakter man gentagne gange møder i romanen. I følgende uddrag, er netop denne persona i fokus:

Точно некий металлический конь, звонко цокая в камень, у нее за спиной порастапывал отлетевшее; точно там за спиною, звонко цокая в камень, погнался за нею металлический всадник.

И когда она обернулась, ей представилось зрелище: абрис Мощного Всадника... Там – две конских ноздри проникали, пылая, туман раскаленным столбом.

То ее настигала медновенчанная Смерть.

Тут Софья Петровна очнулась:(... Belyj 2000, s. 190)

Niels Brunse oversætter dette uddrag til:

...) en metallisk hest kom gungrende, hult klaprende mod sten; bag hendes ryg trampede den det bortfaldende i stumper, dér, bag hendes ryg, jog en metallisk rytter efter hende.

Hun vendte sig om – og hvilket syn: den Vældige Rytter... Dér gennemtr ngte to flammende n sebor tågen med deres glødende søjle.

Og Sofja Petrovna kom til sig selv(...) Belyj [Brunse] 1988, s. 146-147)

Det der her opleves er Sofja Petrovna, der en nat, på vej hjem fra bal, ser at rytterstatuen er i live gennem tågerne, mens den på uhyggelig vis jagter hende med ild ud af n seborerne. En interessant kommentar til Brunses oversættelse er, at han ikke inkluderer sætningen «То ee настигала медновенчанная Смерть.», som man finder i første uddrag ovenover. Denne sætning betyder noget i retning af, at hun efterfølgende bliver overhalet af den kobberkronede Død. Denne detalje er meget interessant, da billedet af en ridende Død kan v re en reference til de Apokalyptiske Ryttere fra Johannes Åbenbaring Ljunggren 1982, s. 60 . Efter sit møde kommer Sofja Petrovna til sig selv igen, hvorefter metalrytteren er v k. Det er altså en h ndelse, som måske er et produkt af hendes fantasi, imens det samtidig kan

tolkes som et apokalyptisk varsel, grundet bibelreferencen. Et varsel i forhold til den katastrofe, man senere vil opleve finder sted i historien. Det er et varsel, der relaterer sig til hele tematikken omkring undergang i bogen. Denne undergang opleves både på mikro- og makroplan, nemlig gennem familien Ableukhovs familiære tragedie, der samtidig spejler den russiske nations krise i Belyjs samtid (Cooke 2017, s. 8).

Bibelreferencen udfoldes yderligere, når man ser på selve navnet 'Andrej Belyj'. Heri finder man nemlig også stor symbolsk værdi. Andrej Андрей henviser til navnet Andreas, som er en helgenkåret discipel til Jesus samt Ruslands protektor. Det høvedes at han led samme skæbne som Jesus og døde på korset. Belyj Белый er den symbolske farve hvid, som symboliserer renhed og er ikke mindst symbolet for frelseren. Pointen underbygges yderligere, når Belyj selv fortæller, at hans forfatterskab som Andrej Belyj er inkarnationen af sin genfødsel, og at han via udgivelsen af sin første bog udlever sin anden barndom (Ljunggren 1982, s. 19).

Det er uden tvivl et provokerende valg af kunstnernavn og noget som Magnus Ljunggren beskriver som 'selvkarikerende' i *The Dream of Rebirth: a study of Andrej Belyj's novel Peterburg* fra 1982. Han henviser til, at man kan tolke pseudonymet som en kommentar til de messias-idealiser, som Belyj oplever ved heltene hos hans litterære inspirationskilder bl.a. Dostojevskij og Tolstoj. Derudover trækker det på Nietzsches teori om 'das Übermensch' (Ljunggren 1982, s. 20). Overmennesket, som Nietzsche beskriver det, er et billede på, at mennesket skal transformere sig til barnets tilstand. Det er ideen om, at mennesket bør løsrive sig fra samfundets normer og værdier, for at kunne leve frit og rent i forhold til dets egen natur, hvilket barnet som

udgangspunkt har adgang til (Ljunggren 1982, s. 14-24). Med disse briller på, må man altså forstå Belyjs anden barndom gennem hans forfatterskab, som en måde for ham, at udleve sig selv og sin natur, uden påvirkning af samfundets værdier.

Samuel D. Cioran udlgger Belyjs egen teori om farvesymbolik i *A prism for the absolute: the symbolic colors of Andrej Bely* fra 1978. Han skriver at Andrej Belyj var den første til at italesætte de teologiske og metafysiske egenskaber ved farver, da han i 1903 udgiver manifestet *Sacred Colors*. Heri gennemgår han en række farver og beskriver deres tillagte egenskaber (Cioran 1978, s. 103). Første eksempel er farven hvid, som han beskriver som den ultimative teosofiske farve, da den er en ultimativ enhed, bestående af alle andre farver. Dette vil åbenbares, hvis man lyser hvidt lys igennem en prisme. Derfor symboliserer hvid uendelige muligheder og "the fulfillment of being" Cioran 1978, s. 104. Med dette i baghovedet, bliver det igen interessant at reflektere over Belyjs valg af kunstnernavn. Белый [Belyj], som betyder hvid, symboliserer ikke bare renhed og frelseren som normalt tidligere, det refererer tilsyneladende også til en betydelig teosofisk størrelse – den ultimative enhed, som Belyj derfor også må tillægge sig selv. Modsætningen til hvid er selvfølgelig sort, og symboliserer en 'ikkeverden' og komplet kaos. Hvis man blander sort og hvid, får man som bekendt grå. Det er en arketypisk farve på fx røg og tåge, og er meget karakteristisk for det urbane Cioran 1978, s. 104.

Som Cioran forklarer det:

Gray is the archetypal color of the specters, gloom and mist that envelop us and distort our perspective of the genuine world, of the Absolute. Gray is the emblem of urban life with its modern technology

and industrialization as exemplified in ashes, dust and factory smokestacks. This color can create illusions and spectral being, according to Bely, wherein reigns a confusion between reality and nonreality (Cioran 1978, s. 104-105)

Denne beskrivelse af symbolikken af grå som noget slørende, der skygger for den virkelige verden, understreger de symbolistiske træk i bogen. I foregående uddrag oplevede man netop den grå tåge, som vrende stemningsangivende og dramatikskabende for den mystiske rytters fremkomst i Sofja Petrovnas bevidsthed. Dette resonerer yderligere med det symbolistiske ideal om, at det ikke skal være et mål for litteraturen at beskrive omgivelserne naturalistisk, men snarere skal fokusere på menneskets indre verden.

Esotericisme i romanen

Opfattelsen af en absolut verden, samt forholdet mellem en sand eller falsk virkelighed, som yderligere tillægger den grå farve, leder mig videre til det, som jeg vil argumentere for, er romanens mere esoteriske indhold.

En stor del af *Petersborg* er skrevet efter Belyjs rejser til Europa og Nordafrika, som han foretog med formålet om at studere teosofi og det 'okkulte'. Specielt efter mødet med den karakteristiske Rudolf Steiner 1861-1925 præger romanens indhold. I detaljerede breve beskriver han sine oplevelser, hvilket Magnus Ljunggren dokumenterer i sin undersøgelse af Belyjs baggrund. Derfor ved vi, at Belyj rejser i Tyskland med sin daværende kone Asia Turgeneva. Her møder de for første gang Rudolf Steiner, som er leder af den tyske afdeling af det Teosofiske Selskab, til et foredrag i Köln (Ljunggren

1982, s. 59 . Belyj beskriver sine oplevelser af, hvordan Steiner netop besidder den dybdegående indsigt, der er nødvendig for at kunne udføre teosofiske aktiviteter (Ljunggren 1982, s. 61 .

Steiners filosofi har baggrund i det Ljunggreen kalder 'orientalsk visdom' og lægger stor vægt på sindets kraft. I *Petersborg* afspejles Steiners teosofiske kosmologi og ikke mindst antropologi. Belyj begynder at inkorporere sine egne mystiske oplevelser i romanen, som han blandt andet har fået gennem den teosofiske meditative praksis. Disse oplevelser kan opnås i det Steiner kalder det intuitive stadie af meditationen, hvor man rejser ud af kroppen og opnår en 'kosmisk bevidsthed'. Gennem denne får man adgang til de planetiske cirkulationer som kan fremkalde ens tidligere inkarnationer (Ljunggren 1982, s. 71-73). I bogen kan man genkende dette ved, at Nikolaj Apollonovitj, igennem et drømmesyn, ser en mongolsk ridder for sig, hvilket man kan tolke som en tidligere inkarnation.

...) преподобный монгол вошел в пеструю комнату; за ним провевали тысячелетние ветерки.

В первое мгновение Николай Аполлонович Аблеухов подумал, что под видом монгольского предка, Аб-Лая, к нему пожаловал Хронос (вот что таилось в нем!); суетливо заерзали его взоры: он в руках Незнакомца отыскивал лезвие традиционной косы; но косы в руках не било: в Благоуханной, как первая лилия, желтоватой руке было лишь восточное блюдо с пахнущей кучечкой, сложенной из китайских розовых яблочек: райских. (Belyj 2000, s. 261)

Ser man på det tilsvarende sted i Brunses oversættelse står der:

...)således trådte en rødvindig mongol ind i værelset; årtusindgamle luftninger bølgede om ham.

Nikolaj Apollonovitj tænkte, at det var Kronos, der aflagde ham besøg i skikkelse af hans mongolske forfader; i den ukendtes hender søgte

han efter klingen på den traditionelle le; men der var ingen le: i den gullige hånd, der var vellugtende som den første lilje, var der en flad orientalsk skål med en bunke lyserøde, duftende bler, paradisiske bler. Belyj [Brunse] 1988, s. 199)

Vi møder altså her Nikolaj Apollonovitj hjemme ved sig selv, i en tilstand mellem bevidsthed og søvn. Det er lidt tidligere i bogen beskrevet, hvordan han gerne ville undgå dette møde, men at dette nu er uundgåeligt. Han udtrykker selv slægtskab til denne person, som beskrives som vrende omgivet af tusind år gamle vinde. Dette kan forklares ved, at det er en af hans egne tidligere inkarnationer. Denne tese underbygges yderligere ved, at denne mongolske slægtning i virkeligheden er Kronos i forklædning. Igen er dette tydeligere fremstillet i det russiske uddrag, da der i parenteser står: »Вот что таилось в нем!», hvilket betyder 'det er hvad, der var skjult i ham'. Kronos skjuler sig altså i den mongolske forfader. Kronos er en karakter, der stammer fra græsk mytologi. Her var han den første leder af titanerne og portrætteres ofte sammen med en le, ligesom i nærværende tekstuddrag. I løbet af antikken er han blevet fortolket som synonym med Chronos, personificeringen af tid og ikke mindst cyklisk tid. Derfor vil jeg i denne sammenhæng argumentere for, at Kronos kan ses som et symbol for den tidligere inkarnations cykliske genkomst.

Forklaringen på, hvordan Nikolaj Apollonovitjs mystiske møde kan lade sig gøre, finder vi ved Rudolf Steiners teori om kroppen. Menneskets krop består ifølge Steiner grundlæggende af tre forskellige bestanddele. Den første er den fysiske krop, som tilhører den materielle verden. Dernæst eksisterer den æteriske krop. Denne består af spirituelle kræfter, som styrer og former det kropslige liv,

ved hj lp af den astralske krop. I den astralske krop findes menneskets bevidsthed, og indeholder derudover ens følelser og lyster. Steiners pointe er, at man gennem den teosofiske tr ning, kan transformere den stetiske- og astrale krop, ved at styrke, det han kalder, 'den spirituelle bevidsthed', som bev ger bevidstheden fra den fysiske verden til den astrale. Søvnens beskrives desuden som en astral rejse, som bev ger den astrale krop gennem drømmene (Ljunggren 1982, s. 71-75). Dette oplevede vi i seneste eksempel, hvor Nikolaj Apolonovitj møder sin mongolske arv i et sted mellem søvn og bevidsthed. Et andet måske tydeligere eksempel er senator Ableukhovs indgang til sit 'andet rum' i kapitel 3.

После этих полезнейших упражнений Аполлон Аполлонович на себя натягивал одеяло, чтоб предаться мирному отдыху и отправиться в путешествие, ибо сон скажем мы от себя – путешествие ...)

Аполлон Аполлонович видел всегда два пространства: одно – материальное (стенки комнат и стенки кареты), другое же – не то, чтоб духовное (материальное также)... Ну, как бы сказать: над головою сенатора Аблеухова глаза сенатора Аблеухова видели странные токи: блики, блески, туманные, радужно заплясавшие пятна, исходящие из крутящихся центров, заволакивали в сумраке пределы материальных пространств; так в пространстве роилось пространство, и это последнее, заслоняя все прочее ...) Belyj 2000, s. 148)

Brunse oversætter dette til:

Derefter trak han tæppet op over sig for at begive sig på rejse – thi søvnen er en rejse. ...)

Apollo Apollonovitj så altid to rum: det ene var materielt v ggene i v relserne, i karetten), det andet var – egentlig ikke åndeligt (det var

også materielt ... Ja, hvordan skal man forklare det: over Ableukhovs hoved så Ableukhovs øjne glimtende, glitrende lysskær og regnbuefarvede, dansende pletter fra snurrende centre; de tilslørede rummets grænser; således skabte et rum i rummet... Belysning [Brunse] 1988, s. 113-114)

Her igen vil jeg fremhæve den sidste linje af det russiske uddrag, som noget der ikke er inkluderet i Bruns oversættelse. Situationen er; « ...и это последнее, заслоняя все прочее... ». Denne kan man både vælge direkte at oversætte til '...og sidstnævnte [er] alt andet skjulende...' eller '...og sidstnævnte [er] alt andet overskyggende...'. Grundlæggende handler det om, at 'det andet rum', som er det sidstnævnte overfor, er dominerende i forhold til noget andet. Hvis man vælger første oversættelsesmulighed, giver det en fornemmelse af, at dette rum, eller skal jeg kalde det denne bevidsthedstilstand, på en måde visuelt dominerer det første rum. Dette kunne være som en illusion eller en drøm. Samtidig er der noget hemmelighedsfuldt over, det at noget er skjult for omverdenen. Dette giver i højere grad end i den anden en følelse af mystik, end hvis man sammenligner det med oversættelsesmuligheden to. Til gengæld ligger der i oversættelsesmuligheden to en vurdering af 'det andet rum', når det beskrives som værende overskyggende. Når dette mentale rum overskygger alt andet, opfatter man som om man ser rummet, som noget vigtigere, noget bedre eller noget overlegent – sammenlignet med 'det første rum' i dette tilfælde. Der er altså forskel på, om 'det andet rum' beskrives som en illusion eller som noget overlegent.

Denne forståelsesmæssige differens er et godt eksempel på, hvordan oversættelsesdisciplinen kan være en udfordring. Den russiske læser forstår ordet 'заслоня', som er en bøjning af verbet

’заслонять’, med alle dets subtile betydningslag. Når man i en religionsfaglig- eller anden kontekst står for produktionen af en oversættelse af et materiale, ligger der altså et stort ansvar hos oversætteren i forhold til, hvordan den senere reception af materialet vil foregå hos det nye publikum. For at få hele betydningen med af en tekst, er det altså vigtigt at overveje hvilke subtile betydninger, der i en tekst kan være tilstede. En anden mulighed er selvfølgelig som Brunse, helt at udelade sætninger fra sin oversættelse. Men som jeg senere vil argumentere for, kan dette føre til en indholdsmæssig forfladigelse og ikke mindst miskommunikation af materialet.

Det sidste eksempel som jeg i denne artikel vil inddrage, er lidt senere i teksten, hvor ’det andet rum’ yderligere uddybes:

У Аполлона Аполлонович была своя странная тайна: мир фигур, контуров, трепетов, странных физических ощущений – словом: вселенная, странностей. Эта вселенная возникала всегда перед сном; Belyj 2000, s. 148)

Brunse oversætter dette til:

Apollo Apollonovitj havde sin egen hemmelighed: en verden af konturer, af skælven, af fornemmelser – et *verdensrum* af mærkværdigheder, lige før søvnen; Belyj [Brunse] 1988, s. 114)

I dette citat, får man igen fornemmelsen af ’det andet rum’, som en mental tilstand bestående af fysiske fornemmelser og figurer. Det forstås ikke længere blot som et rum i et rum, som vi så i sidste eksempel. Nu er det derimod forstørret til et helt univers. Søvnens rolle i forhold til adgangen til dette fænomen, understreges her atter engang. Steiners teori om søvnen som en portal til den astrale verden,

er altså igennem alle eksemplerne n rv rende, og tydeliggør vigtigheden af forståelsen af 'det andet rum' som noget mentalt.

Det mystiske aspekt fra sidste eksempel, er også igen tilstede i dette udsnit, i og med at denne verden omtales som en hemmelighed. I dette lys mener jeg, at der uundgåeligt skabes associationer til esotericismen.

Så hvad er der esoteriske indhold i romanen? Først og fremmest vil jeg selvfølgelig fremhæve det indadrettede psykologiske perspektiv, som man som læser oplever igennem hele romanen. Det er i allerhøjeste grad en roman som behandler menneskets indre følelsesliv på en mørk og mystisk facon, hvilket jeg vil argumentere for esotericismen omfavner. Som Arthur Versluis fremhæver, er den spirituelle oplevelse et kerneelement for det han kalder esoterisk. Dette vil jeg argumentere for, er tilstede i alle tre nedslag, jeg ovenfor har udfoldet. Både da Sofja Petrovna oplever Peter den Store komme til live som et apokalyptisk varsel, da Nikolaj Apollonovitj møder sig selv i et tidligere liv, eller da Apollo Apollonovitj fortager sine natlige rejser ind i sit 'andet rum'. Samtidig mener jeg, at man også kan tolke, at disse karakterer oplever en form for gnosis. Versluis forklarer som tidligere nævnt gnosis, som den direkte spirituelle indsigt, der enten leder til et skjult aspekt af kosmos eller til det transcendent (Versluis 2002, s. 2). Starter vi med Nikolaj Apollonovitj, mener jeg, at han netop oplever, at et ellers skjult aspekt af kosmos bliver synliggjort for ham. Mere præcist vil jeg kategorisere det som den kosmologiske gnosis, som Versluis definerer. Pointen omkring synliggørelsen af mønstrene i naturen eller kosmos kommer her til udtryk som et cyklisk system af inkarnationer, hvilket bliver synliggjort for ham. Aspektet omkring korrespondance

mellem subjekt og objekt, som yderligere bliver tillagt den kosmologiske gnosis, vil jeg også tillægge denne situation. Nikolaj Apollonovitj forholder sig nemlig aktivt og vurderende til skikkelsen, som kommer ind i lokalet. Sammenligner man dette med Apollo Apollonovitjs oplevelse af sine nattelige rejser, foregår dette langt mere passivt. Hans oplevelser fokuserer på denne skjulte og absolutte virkelighed, der pludselig bliver tilgængelig for ham. Derfor vil jeg argumentere for, at der her er tale om den metafysiske gnosis, som handler om indsigten i det transcendent. Dette underbygges yderligere igennem mine tidligere refleksioner omkring, hvilke oversættelsesmuligheder der er gældende, i forbindelse med, om 'det andet rum' beskrives som skjulende eller som overskyggende. I virkeligheden bør man som I ser på originalsproget forstå begge betydningslag ved situationen, hvilket betyder at rummet både opleves som altoverskyggende og samtidig som noget man mentalt får adgang til, lige som et syn eller en illusion. Vurderingen af det som noget visuelt og overlegent, mener jeg yderligere refererer til den overnaturlige/transcendente virkelighed, som Apollo Apollonovitj her får adgang til.

Kosmoteismen, som Hanegraff argumenterer for, er det dominerende verdensbillede inden for esotericismen, vil jeg også argumentere for, er endnu et esoterisk træk ved *Petersborg*. Forståelsen af en verden, hvorfra det guddommelige ikke kan udelukkes, men hvor det i stedet sameksisterer med resten, imens det simultant viser og skuler sig gennem sansningen (Hanegraaff 2007, s. 120), er netop det, som jeg mener disse karakterer oplever i omtalte eksempler.

Er symbolisme esotericisme?

Spørgsmålet er nu: Kan jeg ud fra denne analyse argumentere for, at den litterære retning, symbolisme, kan tilskrives esotericismen? Som vist tidligere, findes der symbolsk indhold i romanen, som jeg mener kan tilskrives symbolismen. Dette er både grundet holdningen til den indre virkelighed som værende et vigtigt handlingsgrundlag, men ikke mindst også den indbyggede samfundskritik. Samfundskritikken finder man hos romanen, når der skildres mennesket og nationen i forfald, men også ved symbolismen, der gør oprør imod samfundets negligerende af behovet for et spirituelt følelsesliv, i en tid hvor rationalismen monopoliserer samfundet. Derudover har jeg kortlagt, at Hanegraffs forståelse af kosmologi er nærværende gennem romanen, idet det overnaturliges tilstedeværelse i den immanente verden er indiskutabel. Oplevelsen af gnosis er som bekendt også tilstede igennem romanen. Noget interessant er, at gnosis ofte beskrives som adgangen til en skjult eller hemmelig indsigt. Min egen forståelse af dette, har tidligere inkluderet en vis eksklusivitet, og som noget kun få ville kunne opleve. Samtidig så vi også tidligere, at Rudolf Steiner taler om at styrke den 'spirituelle bevidsthed' gennem træning (Ljunggren 1982, s. 71-75), hvilket indikerer, at man som praktiserende skal agere med en vis intensjon. I romanen derimod er der ganske mange karakterer, der oplever situationer tenderende til spirituelle – også flere end jeg her har inddraget. Samtidig opleves handlingerne som ganske spontane og utilsigtede, og nogle gange endda som helt uønskede, hvilket differencerer en smule med gnosis som en præstation. Det skjulte eller hemmelige aspekt er dog intakt. De overnaturlige handlinger virker personlige og individuelle, og

beskrives samtidig, i situationen med senator Ableukhov, som eksplicit hemmelige.

Der er altså både symbolsk og esoterisk indhold i romanen. Min n ste pointe, jeg her vil fremføre, er, at der ikke bare sameksisterer symbolsk- og esoterisk indhold i *Petersborg*, men at det tilmed supplerer og ikke mindst tjener hinanden. Vi kan i de tidligere eksempler se, at det esoteriske indholds kompleksitet ikke så meget formidles til l seren som det vises for l seren, gennem billeder og symboler. På denne måde oplever og tolker l seren karakterernes indsigter gennem handlingen simultant med at handlingen udspiller sig. Graeme Gills definition af et symbol, som værende konstituerende for et sprog, der via brug af billeder og allegorier simpelt skaber forståelse hos modtageren (Gill 2013, s. 1 , er netop hvad der er på spil i Belyjs forfatterskab angående *Petersborg*.

Det symbolske indhold bruger samtidig, i Belyjs eksempel, det kosmologiske verdensbillede og mentale forståelses strukturer, til at formidle indre forhold hos mennesket. Karaktererne bliver konfronteret med både fortiden og fremtid, hvilket efterfølgende påvirker deres livsvalg. Det skal n vnes, at det i denne sammenh ng også er muligt at fortolke, hvad jeg her kalder det esoteriske indhold, blot som en metafor eller som et billede på noget andet mere sekulariseret hos mennesket, da bogen i sin natur er fiktion. Dog vil jeg argumentere for, at der bliver brugt forfattermæssige greb som låner forståelser om fx buddhismens reinkarnation og den esoteriske gnosis i teksten.

Hanegraffs teori omhandlende spørgsmålet, om brugen af billeders betydning i forhold til opkomsten af esotericisme, er i denne sammenh ng meget interessant. Grundl ggende beskriver han esotericismen som en social konstruktion, der er opstået ud af det han

i titlen kalder 'anti-image polemics', hvori receptionen af billeder er afgørende. Hele prmissen bygger på, at et litterært eller figurativt billede besidder et niveau af agens, hvormed det kan påvirke modtageren, imens det samtidig besidder et potentiale, i forhold til at kunne forløse en overrational sandhed, hvilket er hvad Hanegraff tillgger sin forståelse af gnosishanegraff 2007, s. 124-127. Sammenligner jeg dette med den tidligere beskrevne forståelse af symbolisme, finder jeg igen et slægtskab mellem disse. Tanken om et billedes- eller et symbols forløsningspotentiale af en sandhed eller indsigt, der ses som værende 'overrationalt' eller komplekst at kommunikere, mener jeg også er symbolismens grundlæggende eksistensgrundlag. Symbolismen ønsker netop at adressere de emner, der er skjulte for offentligheden, og derfor kan være udfordrende at kommunikere. Her tænker jeg igen på det intuitive eller følelsesmæssige domæne, som måske udelukkende kan kommunikeres ved hjælp af symboler, billeder eller musik. Nathalia Brodskaya argumenterer yderligere for, at symbolismen retter sig imod mysticismen, som opfordrer beskueren til at udforske de mystiske betydninger af væren, imens det trækker det på individualismes oplevelse af ikke at være forbundet til den fysiske verden, men snarere med det uendelige Brodskaya 2012, s. 34+43. Det sidste, som jeg vil fremhæve, er grundtanken om esotericisme som værende genstand for, alt hvad vestlig mainstreamkultur afviser, samt som værende modkultur til rationalismen, hvilket resonerer med symbolismen som modkultur til realismen Brodskaya 2012, s. 34. Dette vil jeg argumentere for, synliggør slægtskabet mellem symbolisme og esotericisme.

Alt i alt vil jeg altså argumentere for, at symbolismen har esoteriske træk. Dog vil jeg anerkende, at man selvfølgelig ikke kan konkludere noget entydigt ud fra et enkelt eksempel på symbolistisk og esoterisk litteratur.

Oversættelsesmæssige overvejelser

Jeg har i mit arbejde med *Petersborg* både arbejdet med en udgave på originalsproget russisk og en oversættelse på dansk. Jeg har igennem nedslag i de to forskellige versioner prøvet at illustrere nogle af de udfordringer, der kan være, når man arbejder med kildemateriale på et andet sprog end originalen. Oversættelse er en vigtig disciplin for religionsstudiet, der i sin natur indebærer et multikulturelt aspekt, og derfor må vi forholde os til det kritisk. Som Malory Nye udtrykker det i *Religion the basics* fra 2008 ”...different translators may bring different ideas and understandings to bear on the text they are making accessible to us.” Nye 2008, s. 166. Det er altså forskelligt hvilket fokus en oversætter har, i forhold til, hvordan den pågældende tekst oversættes. Denne pointe har jeg forsøgt at tydeliggøre igennem tidligere eksempler, hvor jeg har kunne finde en betydningsmæssig diskrepans mellem den russiske tekst og den danske oversættelse. På den anden side argumenterer Brian Nelson for, at en vis kunstnerisk frihed er nødvendig i *Translating Cultures, Cultures of Translation*;

A crucial issue is how the translator is to convey the spirit, texture and general idiom of a text in a different culture. What is often required is a form of creative imitation rather than a translation in the strict, formal sense of the term. Although, plainly, a translation cannot exist without the original, and is in that sense dependent on it, the translator

must sometimes take considerable liberties in order to transmit the spirit of the original, sometimes to such an extent that we can say that a given translation assumes a considerable degree of independence from the original text. Nelson 2007, s. 362)

Ud fra hvad Nielson skriver, er det altså en udfordring at formidle selve sjælen og formsproget i en tekst, når man skal oversætte den fra en kultur til en anden. Derfor mener han, at det er nødvendigt for en oversætter, at kunne gøre brug af en 'creative imitation' og samtidig have et vist niveau af frihed, for at kunne overføre den originale sjæl til oversættelsen. Her er det underordnet, at oversættelsen vil fjerne sig en smule fra originalen. Ud fra denne argumentation kan man altså få fornemmelsen af, at det er helt uproblematisk, at Bruses oversættelse ikke er helt svarende til originalen. Jeg mener dog, at der i den danske oversættelse er sket en indholdsmæssig forfladigelse.

Spørgsmålene rejser sig om, hvem der skal definere eller fortolke denne sjæl, som Nielson tillægger en tekst, og i hvilken grad man som oversætter har lov til at tage sig friheder, i forhold til måden hvorpå oversættelsen formidler det oprindelige indhold. Spørgsmål som jeg vil finde interessant at undersøge ved en anden lejlighed.

Konklusion

Jeg har igennem mit arbejde undersøgt, hvorvidt den litterære retning symbolismen kan tilskrives esotericismen, eller om deres fælles fremkomst i Rusland er tilfældig. Dette har jeg gjort igennem min analyse af romanen *Petersborg* af den russiske forfatter Andrej Belyj. Her har jeg haft fokus på det symbolistiske indhold, og videre undersøgt, hvilke dele man har kunne kategorisere som esoterisk.

Denne kategorisering er sket på baggrund af Wouter J. Hanegraffs teori omkring esotericismens udspring af det han kalder 'anti-image polemics' samt Arthur Versluis' analyse af gnosis som esotericismens essens. Selvom disse teorier umiddelbart virker modsigende, vil jeg argumentere for en anerkendelse af vestlig esoterisme som et bredt omfavnende koncept, der både indeholder et socialt konstruktivistisk aspekt, og gnosis som noget specifikt esoterisk.

Jeg kan konkludere, at der i *Petersborg* både findes symbolistisk og esoterisk indhold, og at dette både kan læses ud af den russiske udgave og i den danske oversættelse. Dog har jeg redegjort for, at dette indhold flere steder er tydeligere i den russiske udgave sammenlignet med den danske. Dette hænger sammen med, at det er umuligt at oversætte en tekst direkte fra en kultur til en anden. Brian Nielson mener derfor, at man som oversætter er nødsaget til at tage sig, kunstneriske friheder, for at kunne formidle selve sjælen af romanen til det nye publikum (Nelson 2007, s. 362).

Jeg har ydermere vist i min analyse, at det symbolske og esoteriske indhold ikke bare sameksisterer i romanen, men at de tilmed supplerer og underbygger hinanden, i forhold til temaer for handlingen og ikke mindst hvilke metoder der udnyttes formidlingsmæssigt. Dette hænger sammen med Hanegraffs udlægning af billedernes betydelige rolle for esotericismens opkomst, samt billeders og symbols rolle i forhold til formidlingen af symbolismens mission. Esotericismen og symbolismens interesse i at beskæftige sig med en indre overrational verden, samt deres positioner som en modreaktion til den etablerede mainstreamkultur underbygger forståelsen af esotericismen og symbolismens fælles natur. Derfor vil jeg altså til sidst forsigtigt konkludere, at min undersøgelse har vist antydningerne til et slægtskab mellem

symbolisme og esotericisme, dog med det forbehold at nærværende undersøgelse selvfølgelig ikke er fuldstændigt udtømmende, og at man for større klarhed må inddrage et større kildemateriale.

Bibliografi

Belyj, Andrej

2000. *Peterburg*. Rostov-na-Donu: Feniks.

Belyj, Andrej

1988. *Petersborg*. Oversat af Niels Brunse. Danmark: Vindrose A/S

Brodskaya, Nathalia.

2012. *Symbolism*. New York: Parkstone International.

Cioran, Samuel D.

1978. "A prism for the absolute: the symbolic colors of Andrey Bely". *Adrey Bely - A critical review*. USA: The university press of Kentucky.

Cooke, Olga M.

2017. *Andrey Bely's Petersburg/ A Centennial Celebration*. Boston: MA: Academic Studies Press.

Gill, Graeme.

2013. *Symbolism and Regime Change in Russia*. New York: Cambridge University Press.

Hanegraaff, Wouter J.

2007. "Trouble With Images: Anti-Image Polemics And Western Esotericism". *Polemical Encounters, Esoteric Discourse and Its Others*, 105–36. Leiden Boston: Brill.

Ljunggren, Magnus.

1982. *The Dream of Rebirth: a study of Andrej Belyj's novel Peterburg*. Stockholm: Almqvist Wiksell International.

Ljunggren, Magnus.

2014. "Introduction". *Poetry and Psychiatry: Essays on Early Twentieth-Century Russian Symbolist Culture*, 8–9. Academic Studies Press.

Menzel, Birgit, Michael Hagemester, og Bernice Glatzer Rosenthal.

2012. *The New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions* v. 17. München: Verlag Otto Sagner.

Nelson, Brian.

2007. "Translating Cultures, Cultures of Translation". *Journal of Intercultural Studies* 28 4 : 361–65.

Nye, Malory.

2008. *Religion: The Basics*. London: Routledge.

Versluis, Arthur.

2002. "What is Esoteric? Method in the Study of Western Esotericism". *Esoterica*, nr. IV: 1–15.

Versluis, Arthur.

2003. "Methods in the Study of Esotericism, Part II". *Esoterica*, nr. V: 27–40.

*‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende
akademisk kategoridannelse*

‘OKKULTISME’: ANALYSE OG PROBLEMATISERING AF EN FORTLØBENDE AKADEMISK KATEGORIDANNELSE

Christine Rudbøg

Populært er okkultisme noget alle kender til og som typisk har med det mystiske, magiske, og måske skjulte og mørke at gøre. Det er noget, som har eksisteret fra langt tilbage i Vestens historie og som akademiet siden 1970’erne har forsøgt at danne mere faste definitioner for, for herigennem akademisk at kunne forstå området ‘okkultisme’. Dette er således en undersøgelse af debatten omkring de gængse akademiske definitioner af kategorien ‘okkultisme’ samt en revurdering af allerede forkastede definitioner. Spørgsmålene denne artikel stiller vil således være: om den nuværende akademiske kategoridannelse, har nået et tilfredsstillende beskrivende og forklarende niveau, der kan siges at være frugtbart til en forståelse af det moderne fænomen okkultisme? Om feltet har været for hurtigt til at forkaste tidlige kategoridannelser? Og, om det til en vis grad er forblændet af sin samtidige situering i egen modernitetsdiskurs?

Dette vil blive undersøgt på baggrund af et tekstudvalg af den russiskfødte Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), som i 1875 var medstifter af Theosophical Society og allerede i sin samtid havde stor indflydelse på det religiøse landskab i en moderne tid, og hvor flere forskere i feltet i dag, heriblandt Mikael Rothstein og Olav Hammer, sammenligner hendes virkningshistorie med Martin Luthers

syn på kristendommen.⁶² Valget er faldet på hendes tekster, fordi hun, udover at hun har været ekstremt vigtig for moderne spiritualitet: (1) er en af de første i verdenshistorien til at kalde sig okkultist; og (2) fordi hun også selv fremsætter teorier om, hvad okkultisme er. Hun kommer således til at fremstå som et akademisk studieobjekt, idet hun identificerer sig med det, som de akademiske kategorier søger at forklare—og netop derfor bliver hun en central case.

Men for bedre at kunne forstå baggrunden for og debatten omkring den akademiske diskussion af de akademiske kategoridannelser af okkultisme er det imidlertid væsentligt først at kaste et kort blik på begrebets historiske oprindelse.

Okkultisme som historisk Kategori

Begrebet okkult indgår for første gang i 1533 i titlen på Agrippas *Occulta Philosophia*, hvor det her bliver brugt adjektivisk til at definere subjektet som en særlig form for filosofi, der således beskrives som okkult. På denne måde bliver hans filosofi noget særligt og bliver noget i sig selv som okkult filosofi. Samtidig i forbindelse af skolasticismen og Aristoteles' filosofi, bliver det okkulte også brugt om okkulte kvaliteter, dvs. om skjulte love i universet, hvor naturfilosofien og den tidlige videnskab har brugt betegnelsen okkult om lovmæssigheder, der endnu ikke er blevet afdekket eller om facetter af substanser, som er skjulte. Selv Isaac

⁶² Olav Hammer og Michael Rothstein, 'Introduction' i *Handbook of the Theosophical Current*, ed. af Michael Rothstein and Olav Hammer, Brill Handbooks on Contemporary Religion Series Leiden: Brill, 2013, s. 1-4

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

Newton blev i 1666 beskyldt for, at de bagvedliggende årsager til hans formulering af loven om gravitation var okkulte. Termen var således også på hans tid en del af det almene *vocabolario*. Selv om vor tids naturvidenskab fortsat opererer med idéen om skjulte love, ændrer brugen og forståelsen af det okkulte sig med oplysningstiden til at blive det, der ikke vides så meget om, altså: overtro, pseudovidenskab og lignende. Denne tradition er fortsat frem til i dag, også som populær kategori, men som akademisk kategori er dette ikke særlig holdbart.⁶³

I 1800-tallet sker der imidlertid også en ny udvikling. Éliphas Lévi (1810–1875), Emma Harding Britten (1823–1899) og Blavatsky er på dette tidspunkt nogle af de første til at bruge begrebet substantivisk. Okkultisme bliver nu noget man kan være og en tradition, man kan identificere sig med. Måske for første gang i verdenshistorien kan man med Blavatsky være okkultist. Hun er derfor skelsættende og nyskabende i sine udtalelser, men er samtidig bevidst om, at begrebet okkultisme indeholder en del belastende historisk bagage. Igennem sit liv og sine værker arbejder hun derfor på at slippe af med oplysningskritikkens afvisning af okkultisme som simpel overtro. Samtidig forsøger hun i sin argumentation også at vise, at okkultismen, som hun definerer den, er væsentligt forskellig fra den i tiden populære spiritualisme. Der opstår således på dette tidspunkt midt i moderniteten og på trods af oplysningstidens tidligere affejning en bevægelse med Blavatsky, som definerer sig selv som okkultisme.

⁶³ Wouter J. Hanegraaff, 'Occult/Occultism', i *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. af Hanegraaff, Wouter J. and others, 2 vol. Leiden: Brill, 2005), II, s. 886

Okkultisme som teoretisk, akademisk Kategori

Gennemgangen af kategoridannelsen af begrebet okkultisme vil her belyse de forskellige akademiske positioner, og da der, som det vil fremgå, langt fra er konsensus, vil fokus i høj grad også være på den igangværende debat for at undersøge, hvor de forskellige positioner er i overensstemmelse med hinanden, og hvor der opstår uoverensstemmelser.

Da det akademiske studie af teosofi og okkultisme er et forholdsvist nyt forskningsfelt inden for humanvidenskaberne, er der fortsat ikke mange bud på, hvordan okkultisme kan defineres som historisk kategori—ikke desto mindre er der flere positioner, hvor de mest fremtrædende forskere i forhold til de respektive positioner er: Marcello Truzzi og til dels James Webb, der mener, at okkultisme er ‘rejected knowledge’; Hanegraaff, Hammer og Alex Owen, der mener, at okkultisme er en sekularisering af den klassiske esotericisme; og Edward A. Tiryakian, der mener, at okkultisme er en form for praksis, nogle teknikker, som udføres med baggrund i esotericisme som et religiøst-filosofisk system. Denne sidste teori er dog af andre senere blevet forkastet.

Hanegraaff fremsætter i 1996 sit bud på den vel for øjeblikket mest gængse brug af en akademisk definition af kategorien okkultisme i hans *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, hvor han argumenterer for, at okkultisme er esotericismes udtryk i en modernitetsdiskurs.⁶⁴ Brugen af termen okkultisme bliver dog problematiseret i 2001 med

⁶⁴ Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* Albany, NY: SUNY Press, 1998 [1996] s. 421-442

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

Olav Hammer i *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, der fremfører det argument, at “the simultaneous existence of various uses of the word “occult” and “occultism”, of which several are pre-theoretical and pejorative, complicates any emic use of “occult”.⁶⁵ Hammer mener således på grund af det okkultes negative historiske bagage, at der kan opstå komplikationer i forhold til en neutral opfattelse af begrebet okkultisme. Han vil i stedet selv at fremsætte nogle diskursive strategier, der skal være tilstede, som pejlemærke for klassefisering af esotericisme i moderniteten eller, som han også kalder det, ‘post-Enlightenment esotericism’.⁶⁶ Også Alex Owen fremkommer i 2014 med hendes kategorisering i *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, hvor hun på baggrund af Hanegraaff mener, at okkultismen berører sig af sin historiske situering i moderniteten i kraft af sin systematiserede tilgang med skemaer og diagrammer i forbindelse med udfoldningen af kosmos.⁶⁷ Hanegraaff har for at nuancere den akademiske kategoridannelse og teoretiske diskussion, omkring hvad okkultisme-kategorien indeholder, defineret okkultisme som en kategori til studiet af religion

which comprises all attempts by esotericists to come to terms with a disenchanted world or, alternatively, by people in general to make

⁶⁵ Olav Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (Leiden: Brill, 2001), s. 7. NB! Det synes her, at Hammer har forbyttet kategorierne emic og etic.

⁶⁶ Hammer, *Claiming Knowledge*, s. 7

⁶⁷ Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2014) s. 17-40

*sense of esotericism from the perspective of a disenchanted secular world.*⁶⁸

Den akademiske bearbejdning af begrebet okkultisme viser således med Hanegraaff, at okkultisme defineres som en særlig akademisk kategori til at beskrive, hvordan såkaldt klassisk esotericisme fra ren ssancen, som tidligere beskrevet og kategoriseret af Antoine Faivre ved hjælp af hans fire til seks principper,⁶⁹ undergår den samme udvikling som det omkringværende samfund, tilpasser sig, og således bliver sekulariseret og, som Hanegraaff siger,

occultism must be seen as an subcategory useful within the study of esotericism in general. It describes neither a new phenomenon, nor the survival of an old one, but the emergence of a new development in the history of esotericism. This new development became decisive for the emergence of several movements in the 19th century, including [...] modern Theosophy.⁷⁰

Altså bliver okkultisme, ifølge Hanegraaff, brugt som akademisk begreb til specifikt at referere til den historiske udvikling indenfor den bredere akademiske kategori esotericisme fra 1800-tallet og frem til vor tid.

Hanegraaff gør også ved en senere lejlighed i 2005 i *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* på baggrund af Robert Galbreath og senere Faivres kritik op med sociologen Tiryakians tidligere opdeling af esotericisme og okkultisme i hhv. en teoretisk

⁶⁸ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 422

⁶⁹ Se Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* New York: SUNY, 1994)

⁷⁰ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 422

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

dimension og en praksis-dimension⁷¹ og fortsætter med at præcisere, at han mener, på trods af 1800-tallets kontroverser mellem spiritualister og okkultister heriblandt medlemmer af Theosophical Society, at disse kontroverser skal ses som interne stridigheder i kategorien okkultisme. Hanegraaffs definition som etic kategori skal således ses som uafhængig af emic brug af begrebet.⁷² Hans definition skal, skriver han, alene bruges til at skelne mellem 1800-tallets to store historiske forgreninger af esotericismen nemlig ‘romantic religiosity’ og okkultisme, hvor

Occultism, I suggest, is essentially an attempt to adapt esotericism to a disenchanted world: a world which no longer harbours a dimension of irreducible mystery based upon an experience of the sacred as present in the daily world. To the extent that it makes such an attempt, it *accepts* that world consciously or unconsciously; in a spirit of resignation or with enthusiasm.⁷³

Ifølge Hanegraaff fører dette ironisk nok til, at okkultismen distancerer sig fra “the “enchanted” world of traditional esotericism,” hvor romanticismen vil ligger ikke at indgå dette kompromis. Hanegraaffs definition accepterer tydeligvis også Max Webers begreb ‘Entsauberung’ med hensyn til verdensbillede. Han mener derudover i socialantropologen Stanley Jeyaraja Tambiahs fodspor, at forskellen også kan forklares med ‘participation’ versus ‘causalitet’, og da han samtidig mener, at ren sance-esotericisme og

⁷¹ Hanegraaff, ‘Occult/Occultism’, i *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, II, s. 887

⁷² Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 422

⁷³ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 422

magi er tæt på at være det samme, konkluderer han, at okkultisme er “the product of a syncretism between *magia* and science, correspondences and causality.”⁷⁴

Hanegraaff konkluderer også, at

Occultists may proclaim a primordial wisdom which goes back to Atlantis and beyond, and they may reject “Cartesian/Newtonian” thought as detrimental; but in doing so they have not been able to free themselves from their own history and return to a perspective innocent of “causality.” Perhaps the most profound irony of “esotericism in the mirror of secular thought” consists in the fact that the evolution of consciousness proclaimed by occultists [...] requires them to embrace the very innovations which undermine their claim to represent “ancient wisdom.”⁷⁵

Hanegraaff mener således også, at der fra den sidste halvdel af 1800-tallet foregår en sekulariseringsproces, hvor okkultister som Blavatsky og andre omformer esotericismen i en sekulariseringskontekst, som akademisk kan begrundes i Max Webers tanker om en modreaktion på sekulariseringens afmystificering af verden, hvor okkultisterne således ønsker en re-mystificering. Hanegraaff mener også, at de i deres ivrige modreaktion kommer til at træde sig selv over tæerne og fremstår som et ironisk forsøg på at stå med et ben i hver lejr, hvorved de for at tækkes den nye videnskabelige diskurs om evolution kommer til f.eks. for Blavatskys vedkommende at svinge sit eget stæsted i en gammel visdom fra Atlantisk tid.

⁷⁴ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 422-23

⁷⁵ Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, s. 442

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

Alex Owen argumenterer i lighed med Hanegraaff også for, at okkultisme er en form for sekularisering, men hun fremhæver med sit begreb “‘new” occultism”, at okkultismen er sekulariseret, fordi den på dette tidspunkt i historien forlader den mere traditionelle associerende, mystiske tilgang til forståelsen af verden (et verdensbillede, der bygger på korrespondancer a la Descartes: fordi en valnød ligner menneskehjernen, har disse to en forbindelse . Det åndelige univers bliver nu en ekstremt systematiseret helhed samtidig med, at det også bliver beskrevet i nuancerede detaljer. Indre subjektive planer bliver fremstillet næsten som den fysiske verden, der på dette tidspunkt af de forskellige naturvidenskabelige grene er i gang med at blive skematiseret og optegnet, hvilket ifølge Owen viser, at okkultismen gør brug af fornuftsprincippet. Hendes begreb “‘new” occultism om okkultismen fra slutningen af 1800-tallet er således ikke i modsætning til Hanegraaffs definition en form for dyrkelse af en irrationalisme, der ønsker sig tilbage til en mystisk forestilling om og forståelse af verden. Derimod er der faktisk ifølge Owen en bølge inden for teosofien og okkultismen imod afklaring, definering og systematisering.

Ifølge Owen repræsenterer “‘new” occultism også en på én gang ny, elitær modpol til den meget populære spiritualisme—som Blavatsky og Olcott også indledningsvist deltog i, da de mødte hinanden—hvor der bliver lagt vægt på Østens visdomslære og den europæiske okkulte arv, og hvor bestræbelser på at nå oplysning igennem tilegnelse af viden og et spørgende sind, fremfor medfødte mediumistiske evner, kommer i højsædet.⁷⁶ Hun fremhæver også i

⁷⁶ Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2014) s. 5

historisk tilbageskuen, at "Today fin-de-siècle occultism and the tremendous sense of excitement that it generated at the dawn of the new century have been all but forgotten."⁷⁷ Owen mener derfor, at

occultism cannot be written off as a retrogressive throwback or fringe aberration, a reworked "shadow of the Enlightenment," but instead must be understood as integral to the shaping of the new at the turn of the century,⁷⁸

og at vi snarere skal "rethink the ways in which "the modern" has traditionally been conceived."⁷⁹

Owen mener også, at det i tiden så indflydelsesrige "new" occultism-f nomen mudrer James Frazer og de Viktorianske evolutionisters billede af en lige kulturevolutionistiske linje fra magic gennem religion til videnskab, fordi "new" occultism

sought to mobilize a reworked notion of science in the name of the religion of the ancients, and represented a paradigmatic shift in which the universe and the place of humankind within it were rationalized but brought back into sharply spiritual focus [og] that magical powers can be clearly demonstrated, and occultism in general allied itself with the idea of scientific validation. In the occult arena, however, science was conceived as the handmaid of wisdom, and rational inquiry was dedicated to purely spiritual ends.⁸⁰

⁷⁷ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 5

⁷⁸ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 15

⁷⁹ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 15

⁸⁰ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 8

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

Derfor er det Owens standpunkt, at “new” occultism er en del af sekulariseringens manifestationsproces

that spells neither the inevitable decline nor the irreconcilable loss of significant religious beliefs and behaviors in a modern age. What it does indicate is the way in which the search for spiritual meaning can renew itself and adapt to the changing climate of a secularizing culture.⁸¹

[og at] “new” occultism was itself a mode of experiencing the new, and as such is symptomatic of the kind of cultural modernity that so interested some European social theorists at the beginning of the twentieth century.⁸²

Hun mener derfor også, at bevægelsens opståen kan forklares “in terms of its close alignment with some of the most important intellectual currents and concerns of the day”⁸³ og altså ikke bare skal afskrives som en form for modreaktion. “New” occultism har iflg. Owen ydermere formået at operere i et samfund i forandring, hvor

religion no longer operated at the heart of the social fabric in the way that it once had [og hvor] belief itself was capable of renegotiating the rationalism and even scientism of the period without sacrificing the ultimate claims to meaning that surely lie at the heart of religious experience.⁸⁴

⁸¹ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 11

⁸² Owen, *The Place of Enchantment*, s. 9

⁸³ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 12

⁸⁴ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 11

The “new” occultism in particular co-opted the language of science and staked a strong claim to rationality while at the same time undermining scientific naturalism as a world-view and rejecting the rationalist assumptions upon which it depended.⁸⁵

Owen detekterer således ikke nødvendigvis en, for okkultisten, konflikt imellem okkultisme og det nye rationelle verdensbillede, som Hanegraaff taler om, men derimod en villighed til at tage det nye til sig, uden at det opfattes som en konflikt med og en ofring af den religiøse søgen efter mening.

Owen mener også, i lighed med Hanegraaff, at okkultismen tager den videnskabelige diskurs til sig, men mener samtidig, at okkultismen: 1 tager videnskaben til sig som visdommens redskab og dedikerer rationelle undersøgelser til åndelige formål; 2 underkender naturalismens verdensbillede og dets rationalistiske antagelser; 3 og er en ny elitær modpol til spiritualismen, 4 der formår at operere i en verden under forandring, hvor religion i form af Kirken ikke længere er magtens centrum.

Herudover lægger Owen specielt vægt på at

in common with all magical traditions, fin-de-siècle occultism was characterized by the will to both know and control the natural world. It taught that complete mastery of a complex magical arcana together

⁸⁵ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 13

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

with total self-mastery and an indomitable will are the foremost prerequisites for magical Adeptship.⁸⁶

Dette fordi det at mestre sig selv og v re selv h vdende og ønske kontrol over naturen stemmer fint overens med 1800-tallets liberale individualisme, hvor

ceremonial magic practiced at the fin de siècle was predicated on the acknowledgment and display of unlimited personal powers as well as the belief that magical operations have tangible social consequences [hvor] magical operations were invariably seen as the spiritualized complement of activity in the social realm rather than an alternative to it.⁸⁷

Ifølge Owen var dette okkulte projekt således optaget af fremskridtet både socialt og individuelt.⁸⁸

Modsat Owen l gger Hanegraaff i sin definition af okkultisme v gt på, at Blavatsky med udgangspunkt i en gammel visdom fra Atlantisk tid ironisk nok kommer til at fremstå inkonsistent, fordi hun: 1 i modsætningen til romanticismen v lger at indgå et kompromis og distancerer sig fra den traditionelle esotericismes “enchanted” verden; 2 hvorved okkultisme bliver en synkretistisk sammenkomst af *magia* og videnskab, korrespondancer og kausalitet; 3) der samtidig t kkes den videnskabelige diskurs om evolution.

Hammer tager skridtet videre, og i *Claiming Knowledge* definerer han tre diskursive strategier, som han mener er gennemgående og

⁸⁶ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 14

⁸⁷ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 14

⁸⁸ Owen, *The Place of Enchantment*, s. 14

derfor konstituerende for ‘post-Enlightenment esotericism’: 1 scientism, 2 the construction of tradition og 3 the appeal to experience.⁸⁹ Han gør samtidig, som tidligere nævnt, opmærksom på

the simultaneous existence of various uses of the word “occult” and “occultism”, of which several are pre-theoretical and pejorative, [som han mener,] complicates any emic use of “occult”.⁹⁰

Altså, at det kan være problematisk at anvende et i andre sammenhænge i forvejen negativt ladet ord som akademisk kategori. Hammer selv siger, at hvor Hanegraaff søger at afdekke et underliggende sæt af, for okkultisten, meningsfulde doktriner, handler hans egen undersøgelse kun om at vise, hvordan okkultisten gør brug af de diskursive legitimeringsprocesser i ovennævnte tre strategier.⁹¹

Allerede i 1974 definerede Truzzi okkultisme som ‘rejected knowledge’

In many ways, the occult is a residual category, wastebasket, for knowledge claimed of science or religion. And once such a knowledge claim gains acceptance within establishment, science or religion, it loses its status as an occultism⁹²

⁸⁹ Hammer, *Claiming Knowledge*, s. 23, 42-45

⁹⁰ Hammer, *Claiming Knowledge*, s. 7, se også note denne opgaves note 4.

⁹¹ Hammer, *Claiming Knowledge*, s. 83

⁹² Marcello Truzzi, ‘Definitions and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective’, i *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult* ed. Edward A. Tiryakian New York: John Wiley Sons Inc., 1974), s. 245

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

Okkultisme som afvist viden ses således snarere pr. definition som en modreaktion på forandringer i samfundet. En anden samtidig historiker James Webb mener i sin *The Flight from Reason: The Age of the Irrational*, som Truzzi, at okkultisme i relation til det etablerede samfund er et historisk bi-produkt, som kun eksisterer i kraft af sin position som opponent til det etablerede samfund, som af okkultismen ses som ‘the negative other’ og som kun med mellemrum spontant bryder ud fra undergrunden. Webb mener dog samtidig, at et historisk studie af okkultisme kan afsløre vordifulde ting i forhold til studiet af det etablerede samfund.⁹³

Hvor flere af de førstnævnte forskere indirekte fortsætter denne diskurs om ‘rejected knowledge’ og ‘the negative other’ gennem påvisning af legitimeringsstrategier i sekulariseringsprocessen af den klassiske esotericisme har forskere såsom Tiryakian, Nicholas Goodrick-Clarke, Kocku von Stuckrad og Tim Rudbøg fokuseret mere på, at esotericisme-feltets fortalere, folk som f.eks. Newton og Marsilio Ficino 1433-99, kan ses som forgangsmænd for megen historiske fremgang, der har taget, for det etablerede samfund, nye idéer til sig og været med til at forandre verdensbilleder. Næsten alle videnskabsgrene har i dette perspektiv haft forgangsmænd for ny viden med esoterisk baggrund, hvilket bliver beskrevet hos Tiryakian i hans ‘esoteric culture’.⁹⁴ Han forklarer, at der gennem historien har været hemmelige selskaber, men at det også har været disses medlemmer, som har været forgangsmænd.

⁹³ James Webb, *The Flight from Reason: The Age of the Irrational* London: Macdonald, 1971

⁹⁴ Edward A. Tiryakian, *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult* New York: John Wiley & Sons Inc., 1974)

Although publicly condemned and repressed by various social means at the disposal of religious, scientific, and political “establishments,” the esoteric and the occult have survived as social phenomena throughout the development of Western civilization. They have remained on the margin of the socially visible, a covert if not underground aspect of the Western cultural system. Some of its artefacts, symbols, and major figures have entered the mainstream of popular culture; others have retained their cloak of invisibility.⁹⁵

Tiryakians definition af okkultisme bliver i 1974, som en af de første, også formuleret i relation til esotericisme, hvor okkultisme for Tiryakian er de “intentional practices, techniques, or procedures” på baggrund af esotericisme som “religiosophic belief systems which underlie occult techniques and practices”.⁹⁶ Okkultisme og esotericisme kommer således til at udgøre et makkerpar af hhv. praksis og et bagvedliggende religio-filosofisk trossystem, hvor okkultisme herudover også er relateret til hemmelig viden og har sin rod i, hvad der opfattes som, absolut sand viden. Kulturelt laver han også en opdeling i det, han definerer som ‘exoteric culture’ og ‘esoteric culture’, hvor førstnævnte refererer til den almindelig mening eller massernes mening og ‘esoteric culture’ til den hemmelig mening eller viden.⁹⁷ Tiryakian argumenterer for, at disse to kulturer øver indbyrdes indflydelse på hinanden, at der sker en vekselvirkning mellem esoterisk og eksoterisk kultur, hvor mange nye idéer typisk

⁹⁵ Edward A. Tiryakian, ‘Toward the Sociology of Esoteric Culture’ i *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult* New York: John Wiley & Sons Inc., 1974) s. 1

⁹⁶ Tiryakian, ‘Toward the Sociology of Esoteric Culture’, s. 245

⁹⁷ Tiryakian, ‘Toward the Sociology of Esoteric Culture’, s. 264-67

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

dannes i de esoteriske lag, hvorefter de sociologisk set bliver formidlet ud i eksoteriske lag, og at der selvfølgelig sker en tilbagevirkning, som fortsætter denne vekselvirkning. Han prøver samtidig at vise, at “at the very heart of the ideology of modernization, or modernism, is an esoteric influence”⁹⁸ og, som det også er Owens argument, at moderniteten og de esoteriske, okkulte traditioners ideologier er fælles om at ville transformere samfundet og befri menneskeheden fra uvidenhed.⁹⁹ Ved at følge historien tilbage fra antikken noterer Tiryakian sig også, at der oftest, når der historisk set har været en okkult opblomstring i samfundet, oftest opstår en efterfølgende transformation i den eksoteriske kultur f.eks. i nyere tid i renæssancen, i oplysningstiden og for nyligt i 1960’erne.¹⁰⁰

I det efterfølgende vil en kort historisk beskrivelse af Blavatskys liv danne kontekst for en egentlig analyse af et udvalg af hendes tekststykker, hvori hun hhv. beskriver sig selv som okkultist og definerer okkultisme og teosofi, for på baggrund af disse at kunne problematisere ovenstående teoridannelser.

⁹⁸ Tiryakian, ‘Toward the Sociology of Esoteric Culture’, s. 268

⁹⁹ Tiryakian, ‘Toward the Sociology of Esoteric Culture’, s. 271

¹⁰⁰ Tiryakian, ‘Toward the Sociology of Esoteric Culture’, s. 271-72

Historisk Introduktion til Helena Petrovna Blavatskys Liv

En seer, Baranig Bouyrak, forudsagde om Helenas fremtid:

"This little lady is quite different from all of you.

There are great events lying in wait for her in the future.

I feel sorry in thinking that I will not live to see my predictions of her verified;

but they will all come to pass!"¹⁰¹

Blavatsky formåede ikke kun igennem sine værker men også igennem sit liv at fokusere på okkultisme og det at være okkultist i en sådan grad, at når hun selv beretter om sit liv, handler det om okkultisten—ikke personen—Blavatsky. Også biografier, skrevet både imens hun levede og *post mortem*, irammesætter hende som okkultist—ikke som f.eks. adelig, kvinde, pianist, berømt eller berygtet.

På et tidspunkt, hvor moderniteten stod i fuld flor kom Helena den 12. august 1831 til verden i Jekaterinoslav, i det daværende sydlige Rusland og blev fra begyndelsen af sit liv, fordi hun allerede her skilte sig væsentligt ud fra sin familie, spået et anderledes og begivenhedsrigt liv.¹⁰² Hun blev født ind i en højtprofileret russisk

Mary K. Neff, comp. *Personal Memoirs of H. P. Blavatsky* Wheaton, IL, Theosophical Publishing House, 1967, kap. III; ¹⁰¹ A.P. Sinnett, *Incidents in the Life of Madame Blavatsky* London: Theosophical Publishing House [George Redway], 1913 [1886], [1. oktober 2017], s. [30], 13

¹⁰² Mary K. Neff, comp. *Personal Memoirs of H. P. Blavatsky* Wheaton, IL, Theosophical Publishing House, 1967), kap. III; A.P. Sinnett, *Incidents in the*

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

adelsfamilie, med den tyske von Hahn-Rottenstern-slægt på farens side og på hendes mors side en af de ældste familier i Rusland, der talte både prinser og prinsesser.¹⁰³ Selv om ingen af kvinderne i Helenas familie havde en formel akademisk uddannelse, havde både Helenas mormor, Helena Pavlovna de Fadeyev 1789-1860, og hendes mor, Helena Andreyevna von Hahn, på hver deres vis opnået et sådant niveau af anerkendelse, at de begge korresponderede flittigt med tidens anerkendte videnskabsmænd. Helena trådte derfor sine barnesko i et stærkt intellektuelt og akademisk miljø.

Elleve år gammel mister Helena sin mor. Hun er således overladt til sin far, sine bedsteforældre og en fransk guvernante, som i malende beskrivelser overleverer beretninger fra den Franske Revolution, der—i overensstemmelse med både Tiryakian og Owens samstemmende observationer om, at moderniteten og de esoteriske, okkulte traditioner er forskellige om at ville transformere samfundet og befri menneskeheden fra uvidenhed—får den måske spirende okkultist Helena til brændende at ønske sig at blive ‘a Goddess of Liberty,’ fordi hun ligesom de franske revolutionære ønsker at kæmpe for idealerne om ‘*Liberté, Egalité et Fraternité*’.¹⁰⁴

Når faren, som kaptajn i det russiske militær, skulle på missioner, tilbragte Helena lange perioder hos sine bedsteforældre, hvor hun fordybede sig i sin morfars, Andrey Mihailovich de Fadeyev,

Life of Madame Blavatsky London: Theosophical Publishing House [George Redway], 1913 [1886], [1. oktober 2017], s. [30], 13

¹⁰³ Boris de Zirkoff, in *H. P. Blavatsky: Collected Writings*, ed. by Boris de Zirkoff, 15 vols. Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1950-91, I 1988, s. lxxviii-lxxi

¹⁰⁴ Sinnett, *Incidents in the Life of Madame Blavatsky*, s. [21], 8

omfattende bibliotek, der bl.a. indeholdt en stor samling værker om alkymi, frimurerne og Rosenkreuzerne.

Blavatsky selv og andre personer fra hendes og familiens omgangskreds beskriver i deres personlige erindringer, hvordan Helena allerede fra barnsben demonstrerede psykiske, clairvoyante og paranormale evner. Hun kunne med viljen få f.eks. et bord til at blive så tungt, at end ikke ti personer kunne løfte det.¹⁰⁵ Eller modsat, det samme bord kunne blive så let, at det nærmest kunne svinge. Hun kommunikerede med afdøde og ånder og var i stand til at læse andres tanker. Hun underholdt den adelige omgangskreds i familiens hjem med sine overnaturlige evner, hvor folk kom fra nær og fjern for at opleve disse fænomener.

På trods af Helenas i manges øjne aparte adfærd lykkedes det hende alligevel måske i trods og som en del af et verdensmål med sin søster i 1849 i en alder af atten år at blive gift med den 41-årige general Blavatsky. Få måneder senere følger hun imidlertid igen sine egne indre indskydelser og flygter ud af landet, for at erhverve sig førstehåndserfaring med al visdom i verden. Fra 1849-1858 rejser hun derfor rundt i nogle af verdens mest afsides egne for at møde for hende virkelige magigere, spiritualister, den oprindelige amerikanske befolknings shamaner og for i Indien at tale med guruer og andre lærde fra disse visdomstraditioner.

¹⁰⁵ Sinnett, *Incidents in the Life of Madame Blavatsky*, s. 68-70

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

I 1851 møder hun i London, ifølge hendes egne beretninger, sin åndelige mester for første gang og modtager instruktioner for de kommende år.¹⁰⁶

Fra 1858 til 1865 er hun tilbage i Rusland, hvor hun også her kontakter imperiets oprindelige stammer med shamanistisk viden og praksisser og lever sammen med disse i længere perioder.

I sine personlige erindringer beskriver Blavatsky selv, hvordan hendes indre bevidsthed, mens hun gennemgår træning, hos de forskellige lærere, som hun møder på sine rejser, ændrer sig, og at der kommer et tidspunkt, hvor hun fremadrettet får kontrol over sine evner. Hun definerer herefter sine evner som okkulte, fordi de kan kontrolleres med viljen i modsætning til spiritualistiske evner, hvor mediet tillader en passiv besættelse af ånder. Som det senere vil blive yderligere diskuteret i George Owens lancering af definitionen "New" occultism netop ved på tilstedeværelsen af vilje også for at adskille Blavatsky fra spiritualismen, hvor Hanegraaff derimod inkluderer begge i sin occultism, hvorved viljens betydning bliver mere usynlig i hans definition.

I 1873 rejser Madame Blavatsky, igen ifølge hende selv, på opfordring fra sin mester til New York for at blive en del af det spirende spiritistiske miljø dels som en modvægt til den udbredte økonomiske svindel, men også for at være en modvægt til den materialistiske skepticisme. Her møder hun i 1874 til et spiritistisk møde hos Fox-søstrene, Eddys Farm møderne i deres hjem i

¹⁰⁶ Gananath Obeyesekere, *The Awakened Ones: Phenomenology of Visionary Experience*

New York, NY: Columbia University Press, 2012), s. 329

Chittenden i staten Vermont, juristen og obersten Henry S. Olcott, der af dagbladet New York Daily Graphic er blevet bedt om at skrive om spiritualisme og 'Eddy Homestead'-møderne. Olcott beretter i sine erindringer, at da Blavatsky, efter at have læst nogle af hans artikler, dukker op til et møde, bliver selv mediernes overraskede over, at der faktisk forekommer overnaturlige fenomener med spøgelse fra mange fjerne egne af verden.¹⁰⁷

Året efter den 17. november 1875 stifter HPB Olcotts kaldenavn for Blavatsky og efterfølgende hendes foretrukne navn, Olcott og fjorten andre deltagere på et møde i New York foreningen Theosophical Society, hvis virkningshistorie senere af Wouter J. Hanegraaff er blevet beskrevet som "the most important [moderne okkulte bevægelse] in terms af its influence, [hvor] the basic metaphysical system of modern Theosophy may be considered the archetypal manifestation of occultist spirituality at least until far into the 1970s."¹⁰⁸

HPB og Olcott kommer til at tilbringe det meste af deres liv i samarbejde om den teosofiske vision som hhv. korresponderende sekretær og selskabets første præsident. De slår sig ned i en lejlighed i

¹⁰⁷ Henry Steel Olcott, *Old Diary Leaves: First Series 1874-78*, kap. I, The First Meeting of the Founders, <http://www.theosophy.ph/onlinebooks/odl/odl101.html> [28. november 2017] s. 8-9

¹⁰⁸ Wouter J. Hanegraaff, 'The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture', in *New Approaches to the Study of Religion I: Regional, Critical, and Historical Approaches*, ed. by Peter Antes, Armin W. Geertz & Randi R. Warne, Religion and Reason, 42 Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2004, 489-519, s. 496.

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

New York, hvor de også holder deres møder. Deres ønske er at studere spiritualisme på et mere videnskabeligt grundlag, for at komme al snyderiet til livs, og deres forskning får yderligere en historisk vinkling, fordi de er af den opfattelse, at man også tidligere i historien har kommunikeret med ånder og kendt til skjulte kræfter i naturen.

New York bliver ligeledes starten på HPBs forfatterskab, som i tiden fra 1874 til hendes død i 1891 bliver til mere end ottetusinde sider, hvor hendes første større værk *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology* bliver udgivet i 1877 af J.W. Bouton.

Da HPB og Olcott i 1879 ankommer til Indien og betragter de gamle indiske belæringer så som hinduismen og Buddhismen som overlegne i forhold til eksempelvis Kirke-kristendommen, vakte dette selvfølgelig stor forundring og "of course held great appeal for the Hindus and Buddhists, but simultaneously, it was a major irritation to the Christian missionaries who attached the Theosophists in India from the very beginning."¹⁰⁹ Under deres rejse rundt i Indien konverterer HPB og Olcott til Buddhismen den 25. maj 1880, mens de er på Ceylon.¹¹⁰

I 1882 flytter Theosophical Society hovedkvarteret til Adyar, Indien, og allerede to år senere i 1884 har bevægelsen—sandsynligvis godt hjulpet på vej af HPB og Olcotts dybe respekt for hinduismen,

¹⁰⁹ Henry Steel Olcott, *Old Diary Leaves: Second Series 178-83*, kap. I, The Voyage Out, s. 12

¹¹⁰ K. Paul Johnson, *Initiates of Theosophical Masters* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995), s. 114

som en af verdens ldeste religioner og dermed iflg. den teosofiske kosmologi t ttere på den oprindelige kilde—fået etableret et hundrede indiske underafdelinger.

Samtidig i England har det britiske Society for Psychical Research fattet interesse for HPB og med dennes egen godkendelse påbegynder de en undersøgelse af hendes påståede paranormale evner.¹¹¹ I hovedkvarteret i Adyar opstår der nu også problemer med en medarbejder, Emma Coulomb, som bliver beskyldt for undersl b og bliver bedt om at forlade stedet. Hun og hendes mand n gter imidlertid at rejse og begynder at afpresse foreningen med beskyldninger om, at Blavatskys påståede kontakt med mestrene og hendes paranormale evner er falske—en historie, der via en artikel i det kristne blad Christian College Magazine nåede til London og The Times og som naturligvis forvolder stor skade for Theosophical Society og HPBs omdømme.¹¹² Først langt senere i 1986 forkastede en efterfølgende tilbundsgående analyse udgivet af selv samme Society for Psychical Research deres første rapport både mht. de såkaldte Coulomb-anklager og den tidligere rapports øvrige konklusioner.¹¹³

¹¹¹ Gary Lachman, *Madame Blavatsky: The Mother of Modern Spirituality* (New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin, 2012), s. 224, 226–227.

¹¹² Campbell, Bruce F. 1980 . *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press, s. 88–90; Goodrick-Clarke, Nicholas ed. and intro. , *Helena Blavatsky*, Western Esoteric Masters Series Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2004), s. 13

¹¹³ Nicholas Goodrick-Clarke ed. og intro. , *Helena Blavatsky*, Western Esoteric Masters Series Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2004) s. 14

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

I mellemtiden, i 1885, har HPB forladt Indien for at tage til Europa, hvor hun i 1887 etablerer en underafdeling af Theosophical Society i London, The Blavatsky Lodge of the Theosophical Society, hvorfra hun også publicerer sit andet store hovedværk *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy* (1888), *The Key to Theosophy* (1889) og *The Voice of the Silence* (1889) inden sin død den 8. maj 1891.

Dette er en kort historisk gennemgang af den måske mest karismatiske, excentriske kvinde i det nittende århundrede, men hvem siger Blavatsky selv, at hun er, når hun bliver bedt om at forsvare sit livsværk? Og, kan en analyse af hendes svar nødvendiggøre en revurdering af aktuelle akademiske definitioner af kategorien: okkultisme?

Analyse af akademisk Kategoridannelse med Okkultisten H.P. Blavatsky som Case

Materialevalget i denne analyse er begrænset til de dele af Blavatskys forfatterskab, hvor hun direkte forholder sig til det at være okkultist, definerer begrebet okkultisme og dets relation til esotericisme og/eller teosofi og tager således sit udgangspunkt i en privat korrespondance med den engelske forfatter og teosof A.P. Sinnett kort efter miseren med Society for Psychical Research.

I dette brev til A.P. Sinnett,¹¹⁴ der efterfølgende udgiver biografien *Incidents in the Life of Madame Blavatsky* 1886 skriver Blavatsky, at hun, selv om det ikke personligt huer hende, vil indfri sit løfte til ham om, at grave sine erindringer frem fra hukommelsen, så han kan skrive ovennævnte værk, på betingelse af, at han ikke forsøger at bibringe hende oprejsning omkring konklusionerne i rapporten fra Society for Psychical Research gennem detaljerede, uddybende beskrivelser af personlige begivenheder. Dette alene fordi hun mener, at de, der stadig ønsker at forfølge hende, bare vil forsøge at bringe nye miskrediterende historier på banen, ad infinitum, på samme måde som hun vidste, at *The Times* ikke ville tage notits af hendes indsigelsesbrev mod selvsamme Hodgsonrapport, som den også blev kaldt, efter navnet på selskabets efterforsker Richard Hodgson 1855-1905. Alt fra 1875, det år Theosophical Society blev grundlagt, og senere kan han derimod berette om for, som hun siger,

My life was a public and an opened life since then, and except during my hours of sleep *I was never alone*. I defy the whole world to *Prove* any of the accusations brought against me during that time. As for phenomena — had I been the immaculate Virgin Mary to that day — it would have been the same thing. This is all our fault. Mine, Olcott's, yours, Damodar's, everyone, even the Masters who looked on and — permitted it. We cannot expect to be ever waving a scarlet rag before the bull and then complain of his goading us. And, as in this case it is the worst kind of a bull — your "John Bull." Of course we came out of it second best.¹¹⁵

¹¹⁴ Blavatsky, 'Letter 60'

¹¹⁵ Blavatsky, 'Letter 60'

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

Hendes afsluttende bemærkning i dette brev er, at kun én ting i verden ville kunne tilvejebringe en egentlig oprejsning og det er “... *the truth* and nothing but the truth — the WHOLE of it. This would, indeed, make all Europe jump from its seat and produce a revolution.”¹¹⁶ Men, skriver hun videre om Sinnets forsøg på redde hendes re,

I am an Occultist; a *pucka*¹¹⁷ not a *sham* one, in truth. I am one at heart, [...] I will not give back in the same coin as I receive, however much mine may differ from theirs — as the latter is *false* and mine is *true*. [...] — well, let things go.¹¹⁸

Og hun fortsætter

I do not want to lie, and I am not permitted to tell the truth. What shall we, what can we, do? [...] I am an Occultist, as I told you. You speak of my “susceptibilities” with regard to my relatives, I say it is *occultism*, not susceptibilities. I KNOW the effect it would have on the dead, and want to forget the living. This is my last and final decision: **I WILL NOT TOUCH THEM.**¹¹⁹

Hammers fokusering på sine tre diskursive strategier: 1 scientism, 2 construction of tradition og 3 appeal to scientism; Hanegraaffs antagelse om, at okkultisme er en adaption af

¹¹⁶ Blavatsky, ‘Letter 60’

¹¹⁷ ‘pucka’ også ‘pukka’ adj. Brit. 1. real; authentic: a pucka member of the establishment. 2. proper; socially correct. www.thefreedictionary.com

¹¹⁸ Blavatsky, ‘Letter 60’

¹¹⁹ Blavatsky, ‘Letter 60’

esoterisme influeret af rationalisme og sekularisering, men dog med baggrund i, hvad der opfattes som absolut sand viden; og Owens udlægning af okkultisme som en vej væk fra irrationel forståelse mod afklaring, definering og systematisering kommer alle til kort i forhold til en mulig forklaring på Blavatskys tilsyneladende etiske overvejelser i relation til hendes selvbestaltede forpligtigelse som okkultist udtrykt i denne korrespondance. Disse definitioner forholder sig alle primært til hendes interaktion med omverdenen, hvor hun her vægler på trods af personlige omkostninger ikke at agere og forholder sig ikke til en Blavatsky, der tydeligt viser, at hun fastholder sin position som okkultist, også selv om den offentlige mening så må dømme hende som en charlatan. Disse definitioner formår således ikke her at beskrive eller forklare Blavatskys position. Hanegraaffs beskrivelse af okkultisme, som postuleres funderet i absolut sand viden, ville dog kunne udlede, at Blavatsky, når hun ikke kan fortælle sandheden, kan hun som okkultist ikke sige noget, men hans definition er mere rettet mod postuleret okkult viden end personlig ageren. Hans definition af okkultisme formår heller ikke at afdekke viljesaspektet hos Blavatsky—her udtrykt som definitiv *ikke*-handling på bekostning af egen rolle i overensstemmelse med hvad, hun mener, er okkult sandhed—idet han fastholder, at hans kategori også indeholder spiritismens viljeløse mediumistiske tilgang til den åndelige verden. Heller ikke Truzzis definition om modreaktion på forandringer i samfundet eller Webbs teori om et historisk biprodukt, der kun eksisterer i kraft af ‘the negative other’ bringer os her nærmere en forklaring på Blavatskys position. Tiryakians definition af okkultisme som indre praksis, teknik og procedure falder derimod fint i tråd med Blavatskys overvejelser om egne handlemønstre. Hun

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

Uddyber nærmere i *A Key to Theosophy*, at en okkultist er: en teosof, der har erkendt og praktiserer i overensstemmelse med "The science of the secrets of nature — physical and psychic, mental and spiritual; called Hermetic and Esoteric Sciences,"¹²⁰ hvilket også forudsætter, at okkultisten "put[s] in practice the loftiest moral ideal, must strive to realize his unity with the whole of humanity, and work[s] ceaselessly for others." [...] [fordi okkultisten er] simply a man who possesses more power than other people"¹²¹ Igen ses det, hvordan Tiryakians definition af okkultisme som praksisdele, og esotericisme som teoretisk religio-sofisk trossystem, det Blavatsky her kalder "Hermetic and Esoteric Sciences," er i beskrivende og forklarende overensstemmelse med kildematerialet. De øvrige teorier, som koncentrerer sig mere om kosmologi og verdensbilleder end om etik, moral og handling, som her viser sig at være helt central for Blavatskys definition af okkultisme, kan ikke håndtere dette aspekt af okkultisten.

Hvor Hammers legitimeringsdiskurs om 'construction of tradition' kan forklare, hvorfor Blavatsky iscenesætter sig selv i denne diskurs, har Tiryakian en anden tilgang til dette. Han beskriver nemlig i sit sociologiske arbejde, at der i samfundet er og har været en 'esoteric culture', der med sin kultivering af særlig 'secret meaning' og 'secret knowledge' har påvirket historiens udvikling i en vekselvirkning med det omgivende samfund, det han definerer som 'exoteric culture'. Denne opdeling kan være brugbar, fordi den tydeliggør et skel som okkultisterne også fremsætter om sig selv og

¹²⁰ H. P. Blavatsky, *The Key to Theosophy* London: The Theosophical Publishing Company, [1889] 'Occultist', 'Occult Sciences'

¹²¹ Blavatsky, *The Key to Theosophy*, 'Okkultisme'

afdelker en kategori 'esoteric culture' i samfundet, som de så også selv mener, at de tilhører. I lyset af denne opdeling kan Blavatskys identitet som okkultist og teosof og påstand om, at hun hidrører fra en lang esoterisk tradition af teosoffer før hende eller en 'esoteric culture', som ifølge Blavatsky kan identificeres som "real lovers of divine Wisdom and Truth" således forklares, specielt hvis Tiryakian også kan se Blavatsky som en forgangsmand for en vis udvikling i samfundet på linje med f.eks. Rothstein og Hammer, der som sagt mener, at hun har haft en virkningshistorie i forhold til esotericismens påvirkning af mainstream-kulturens verdensbillede på højde med Luthers virkningshistorie på kristendommen.¹²² Sekulariseringen alene forklarer ikke teosofiens og okkultismens selv-identifikation med en 'anden', esoterisk kultur eller tradition, men Tiryakians sociologiske tilgang fremhæver et fundamentalt skel, som spiller en central rolle i moderne okkultisme og hermed også i teosofi. Blavatsky definerer således selv ordet teosofi som

*Gr. . Wisdom-religion, or "Divine wisdom", the knowledge of things divine. The substratum and basis of all the world-religions and philosophies, taught and practised by a few elect ever since man became a thinking being. In its practical bearing, Theosophy is purely divine ethics*¹²³

Her ses det, hvordan få udvalgte på baggrund af en syntese af alle verdens religioner og filosofier igennem menneskets historie har

¹²² Helena Petrovna Blavatsky, *Theosophical Glossary* (London: The Theosophical Publishing Society, 1892) s. 328-29

¹²³ Blavatsky, *Theosophical Glossary* s. 328

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

undervist i teosofi som ‘divine ethics’ og okkultisme som praktisk livsudfoldelse på denne baggrund. Der ses altså her både en læringsdel og en praksisdel, samt det skal Tiryakian peger på i samfundet: at det er for en ‘esoteric culture’ eller “for a few elect”. Hos Owen er der også hos okkultisten en praktisk udfoldelse i samfundet omkring en større indsigt i naturen her i et samarbejde med 1800-tallets sekulariserede liberale individualisme-tanke, men til forskel fra denne arbejder okkultisten med baggrund i visdom og et klart sigte om, at den større indsigt skal bruges til åndelige formål. Owen ser dette som et udtryk for, at åndelig søgen kan forny sig selv i et nu sekulært miljø. For Blavatsky er det helt centralt ved at være okkultist, som beskrevet i citaterne ovenfor, at praktisere divine ethics. Hvis man således tilhører Tiryakians klassifikation af ‘esoteric culture’, så praktiserer man også divine ethics, noget som de fleste bud på definitioner af okkultisme aldrig rigtig kommer ind på. Tiryakians definition af esotericisme henleder imidlertid opmærksomheden på, at Blavatskys okkulte praksis som teosof er bygget op omkring et religio-sofisk trossystem, som så kunne indbefatte ‘divine ethics’.

Historisk kan ordet ‘teosofi’ spores tilbage til det tredje århundredes grækere med Ammonius Saccas og de Alexandrinske neo-Platonister, der mente, at hele universet inklusive mennesket og alle andre skabninger var emanationer af de højeste guder. Senere bliver betegnelserne teosofi/teosof brugt også om middelalderens alkymister, kabbalister og mystikere som Meister Eckhart c. 1260 - c. 1328 ; Paracelsus 1493 - 1541 ; og Jakob Böhme 1575-1624 . I 1875 bruger Blavatsky og hendes medstiftere således også begrebet, ved grundlæggelsen af Theosophical Society. Blavatsky mener, som

sagt, selv at denne nu moderne form for arkaisk visdomsreligion, som hun er eksponent for, er langt ældre end det historisk kan verificeres, og at den også vil eksistere længere end nogen anden religion eller filosofi, fordi

it is the uninterrupted record covering thousands of generations of Seers whose respective experiences were made to test and to verify the traditions passed orally by one early race to another, of the teachings of higher and exalted beings, who watched over the childhood of Humanity.¹²⁴

På dette sted i *The Secret Doctrine* kan Tiryakians beskrivelse af en historisk fortløbende 'esoteric culture' igen forklare Blavatskys beskrivelse af et flere tusindårigt, kontinuert, esoterisk undervisningsprojekt for menneskeheden. Blavatsky formår også her i et meget kort tekststykke at gøre brug af alle Hammers tre diskursive strategier, hvor det tydeligt står frem, at Blavatsky italesætter teosofien både igennem: 1 'scientism' ved at postulere, kontinuert optegnelse, test og verificering; 2 'contruction of tradition' ved at italesætte teosofien som den længstlevende religion eller filosofi; og 3 'appeal to experience' ved at påberåbe sig tusinde af generationers erfaring. I *Isis Unveiled* ses Blavatsky ligeledes gøre diskursivt brug både af Hammers strategi om konstruktion af tradition og scientisme, idet hun siger, at

¹²⁴ Helena Petrovna Blavatsky, *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, 2 vols. London: The Theosophical Publishing House, 1888), vol. I, s. 272-73

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

Our work, then, is a plea for the recognition of the Hermetic philosophy, the anciently uni-versal Wisdom-Religion, as the only possible key to the Absolute in science and theology¹²⁵

hvilket betyder, at hun mener, at guddommelig etik er den nødvendige forudsætning for forståelse af egentlig videnskab og teologi og hun siger om disse idéer, at

[c]ombined, their aggregate represents one eternal truth; separate, they are but shades of human error and the signs of imperfection.¹²⁶

Blavatsky viser komparativt i sine værker, at verdens forskellige religiøse og filosofiske tankeretninger mere eller mindre indeholder de samme idéer, hvor uoverensstemmelser igennem tiderne er et produkt af menneskelige fejl, og at sandheden kan findes ved en sammenligning af dem alle. Denne evige sandhed, som hun kalder Wisdom-Religion, mener hun samtidig er nøglen til forståelse af egentlig videnskab og teologi og hun pointerer, at hendes og andres arbejde således er en vigtig anmodning om, at udvikling vil ske på baggrund af guddommelig etik, dvs. helhedstanken, for at undgå menneskelige fejl. Blavatsky er således meget optaget af, at samfundsudviklingen går i en for hende rigtig retning, dvs. mod at befri menneskeheden fra uvidenhed, hvilket både Tiryakian og Owen samstemmende beskriver som fællestræk ved både moderniseringen og de esoteriske strømninger. Blavatsky er således en aktiv deltager i

¹²⁵ Helena Petrovna Blavatsky, *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, 2 vols. New York: J. W. Bouton, 1877 I, p. vi

¹²⁶ Blavatsky, *Isis Unveiled*, II, s. 639

denne moderniseringsbølge, hvor Tiryakian endda går så vidt, at han siger, at der i hjertet af moderniseringen er en esoterisk indflydelse. Owen, der også sætter spørgsmål ved James Frazers udviklingsstige: fra magi til religion til nu videnskab, forklarer også Blavatskys tilgang til videnskaben, hvor hun ligger vægt på, at videnskaben for Blavatsky og andre okkultister i tiden altid vil være tjener for visdommen, dvs. må tjene et åndeligt formål. Owen viser, at over tid kan søgen efter det spirituelle ændre sig i relation til kulturen i tæt samspil med vigtige internationale strømninger og bekymringer i tiden —men uden at gå på kompromis med mening. Blavatsky er på baggrund af denne beskrivelse måske ikke kun deltagende, men ligefrem en drivende kraft i denne transformation af samfundet mod at befri mennesket for uvidenhed, idet Tiryakian jo igennem historien har observeret en okkult opblomstring i samfundet umiddelbart før eksoteriske transformationer har foldet sig ud.¹²⁷

Blavatsky pointerer således også om teosoffers indflydelse på samfundet, at

the Theosophists of the current century have already visibly impressed themselves on modern literature, and introduced the desire and craving for some philosophy in place of the blind dogmatic faith of yore, among the most intelligent portions of human-kind. Such is the difference between past and modern THEOSOPHY.¹²⁸

I tråd med Owens beskrivelse pointerer Blavatsky også her, at irrationel forståelse ikke er tilstrækkelig for den moderne okkultist,

¹²⁷ Tiryakian, 'Toward the Sociology of Esoteric Culture', s. 271-72

¹²⁸ Blavatsky, *Theosophical Glossary*, s. 328-29

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

som søger filosofisk afklaring, definering og systematisering gennem et spørgende sind, også, som Owen pointerer, som en modpol til spiritualismens viljeløse mediumistiske tilgang. Og i tråd med Owens kortl gning er den moderne teosof/okkultist en, der blander sig i og påvirker samfundsdebatten.

Diskussion af Okkultisme som teoretisk akademisk Kategori

I forl ngelse af ovenstående analyse med tekstmateriale fra de dele af Blavatskys forfatterskab, hvor hun direkte forholder sig til det at v re okkultist og definerer begrebet okkultisme, er der s rligt to overordnede overvejelser, der springer i øjnene dels: 1 at man skal v re forsigtig med at forkaste fremsatte akademiske kategorier omkring et forholdsvis nyt forskningsfelt som esotericisme og okkultisme, inden feltet måske er blevet af d kket tilfredsstillende. Herunder, at man også kan som her vist med fordel benytte sig af flere kategoridannelser, for på denne måde at af d kke et mere nuanceret billede af sin case, idet hver enkelt kategori lykkes i større eller mindre grad med at af d kke forskellige facetter af en case; og 2 at der fortsat er nogle elementer ved okkultisme og det at v re okkultist, som endnu ikke tilfredsstillende kan af d kkes ved hj lp af de nuv rende kategorier—både de g ngse og de af toneangivne forskere forkastede kategorier.

I Hanegraaffs kategorisering af okkultisme, som også inkluderer spiritualisme, kan der som vist opstå visse blinde vinkler, hvis man gerne vil af d kke okkultismen og ikke kun dennes virkningshistorie:

1 fordi Hanegraaff vælger at placere spiritualisternes viljesløse seancer i sin okkultisme-kategori, får han ikke tilfredsstillende afdekkelset viljesaspektets betydning som helt afgørende hos okkultisten Blavatsky, hvor hun selv fremhæver, at det først var efter, at hun fik sine medfødte okkulte evner under viljens kontrol, at hun kunne kalde sig okkultist, og senere hvor hun med okkult vilje afviser at forsvare sin person. Denne problematik, som her bliver mere usynlig, er ikke vigtig for Hanegraaffs kategoridannelse, fordi den for ham er en etic kategori, som handler om sekulariserede traditioner; 2 Hanegraaff mener også, at okkultisterne accepterer evolution på bekostning af deres ståsted i gammel visdom og derved kommer til at fremstå inkonsistente, fordi de distancerer sig fra traditionel esotericisme, hvorved okkultisme bliver en synkretistisk sammenkomst af *magia* og videnskab, korrespondancer og kausalitet, der tilføjes en videnskabelige diskurs om evolution.

Hammer problematiserer Hanegraaffs kategoridannelse, fordi han vælger et negativt ladet emic begreb til en etic kategori og vælger således at begrænse sig til at afdekke de tre diskursive legitimeringsstrategier, som han mener at kunne observere i hans diskussion af esotericisme i en sekulariseret verden.

Tim Rudbøg har imidlertid vist, at Hammer og Hanegraaff ikke har ret i, at Blavatsky fremstår så sekulariseret, som de mener er tilfældet. I *Isis Unveiled* præsenterer hun f.eks. magi ud fra antikke forestillinger. Hun nægter ikke kausalitet. *The Secret Doctrine*, beskæftiger sig mere med seere og en masse præ-historisk. Hun bringer ikke rigtig noget moderne ind. Hun diskuterer det videnskabelige, men skriver flere gange, at det orkede hun egentligt ikke, men blev presset af teosoffer til at medtage dette afsnit. Ellers

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

taler hun om hierarkier, engle, og Buddha’ere—og korrespondancer. Rudbøg mener således: 1 at Blavatsky i hendes tale om tingene bringer moderne begreber ind i debatten; 2 men at substansen, af hvordan hun præsenterer tingene, ikke er sekulariseret.¹²⁹

Owen i hendes “New” occultism ekskluderer spiritisternes mediumistiske evner og afdekket okkultistens spørgende sind. Men modsat Hanegraaff, sker denne spørgen med baggrund i visdom og skal kun bruges til åndelige formål. Der er for Owen derfor ikke tale om tab af religiøs tro, handling eller mening, men om en adaption til sekulariseret kultur med tæt forbindelse til vigtige intellektuelle strømninger og bekymringer i tiden, som samtidig ikke accepterer naturalismen som verdenssyn og dennes rationalisme. Owen fremhæver også viljen til at kende og kontrollere naturen, det at mestre sig selv og en ukuelig vilje, hvilket hun ligeledes finder i det omgivende samfunds liberale individualisme. Owen formår dog ikke her at skelne mellem en vilje, der er forankret i ‘divine ethics’ og kan føre til, som i Blavatskys tilfælde, destruktion af personligheden og en vilje, der arbejder for egen fremdrift i et sekulært verdensbillede. Tiryakians sociologiske tilgang med hans kategorier ‘esoteric culture’ og ‘exoteric culture’, der er i en vekselvirkning med hinanden, fremhæver et fundamentalt skel, som spiller en central rolle i moderne okkultisme og hermed også i teosofi, hvor også hans tydelige kategorisering af hhv. okkultisme og esotericisme/teosofi som praksis-del og religio-sofisk trossystem bliver lidt oversat i de andres kategoridannelser—men er i overensstemmelse med kildematerialet.

¹²⁹ Tim Rudbøg, *H. P. Blavatsky’s Theosophy in Context: The Construction of Meaning in Modern Western Esotericism* (Exeter: University of Exeter, 2013).

Tiryakian og Owen er dog enige om, at moderniteten og de esoteriske/okkulte traditioner er fælles om at ville transformere samfundet og befri menneskeheden fra uvidenhed.

Tiryakians for nuværende forkastede kategorier kan således stadig bruges til at pege på ting i det valgte kildemateriale, som de andre kategorier overser. De øvrige kategorier har hver især deres stærke fokusområder, hvilket peger på, at der på nuværende tidspunkt således er brugbare træk ved dem alle—også Tiryakians forkastede. Dette viser at man skal være forsigtig med helt at forkaste kategorier, før man tilfredsstillende har afdekket et felt.

Det kan måske også lidt kritisk fremføres, at vi som forskere kan være en lille smule for indfangede i den fortløbende sekulariseringsproces til klart at kunne se de større overordnede verdensbilleder og perspektiver, som denne lille tidsepoke kun er en brøkdel af. Et stærkt fokus i kategoridannelse på sekularisering gør således nærmest, at vi selv bliver en del af denne sekulariseringsproces og derved ikke kan observere vores egen ageren.

Undersøgelsen her har imidlertid vist, at forskellige aspekter af okkultisme og det at være okkultist kan afdekkes med de nuværende kategorier. Den har også vist, at hvis Tiryakians kategorier lades ude af betragtning overses praksis-delen ved okkultismen let og vekselvirkningen i samfundet mellem 'esoteric culture' og 'exoteric culture' står heller ikke så tydeligt frem.

Derudover viser analysen, at med de anvendte kategorier bliver okkultistens etik ikke afdekket. Imidlertid er det at være okkultist i moderne tid ikke kun at have et verdensbillede, som er videnskabeligt eller at have en sammenblanding af flere verdensbilleder. Det er derimod ifølge analysen også noget Blavatsky og andre levede. Det er

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

således også en livsvej, og praksis-delen eller livsvejen, er som sagt blevet lidt overset i kampen om idéhistorien. Blavatsky så sig selv som okkultist, hvor handling bliver koblet på værdier og principper, så der er overensstemmelse mellem handling og princip. Hun så sig selv som havende et ansvar, fordi hun stod i 'esoteric culture' koblet til en lang tradition, som skulle opretholdes. Ifølge materialevalget sker dette på bekostning af hende selv som person, fordi hun bl.a. træffer beslutning om ikke-handling i overensstemmelse med hendes 'divine ethics'—altså, på baggrund af det Max Weber kalder en værdidom.

Konklusion

På baggrund af ovenstående analyse og diskussion af et tekstudvalg af Helena Petrovna Blavatsky, er de indledningsvist stillede spørgsmål blevet besvaret og kan sammenfattes som følger: Den nuværende akademiske kategoridannelse har nået et beskrivende og forklarende niveau, der på mange områder er tilfredsstillende, og man kan med fordel anvende flere kategoridannelser i analysen af kildematerialet for på den måde at afdekke flere aspekter af kategorien okkultisme. En del er således blevet afdekket i forståelsen af det moderne fænomen okkultisme, men der er også fortsat udfordringer med områder, der bliver uklare eller usynlige.

I analysen af tekstudvalget, hvor Blavatsky beskriver sig selv som okkultist og definerer okkultisme og teosofi, vises det også, at det akademiske felt måske har været for hurtigt til at forkaste tidlige kategoridannelser, som her indfanger elementer af et verdensbillede, som ellers ikke ville kunne forklares. Tiryakian afdekker således, at

Blavatsky er en del af 'esoteric culture', som har en lang tradition gennem historien for at implementere nye idéer i 'exoteric culture' vha. en praksis som okkultist på en religio-sofisk baggrund som esoteriker/teosof og at dette sker igennem en vekselvirkning med 'exoteric culture'—en dimension ved kildematerialet som ikke kommer til syne ved de øvrige kategoriseringer. Det er således ærgerligt, at man har bevæget sig væk fra Tiryakian, fordi hans kategorier er bedre til at indfange elementer af Blavatskys verdensbillede og den måde hvorpå hun ser sig selv, og han er bedre til at indfange den okkulte praksis-del.

Analysen har således vist, at vi skal passe på med den retning kategorien okkultisme har taget, hvor Hanegraaff har bevæget den i en retning, med alt for stort fokus på meget sekulariseringsorienterede tendenser, da dette fjerner fokus fra, hvad okkultisterne egentlig praktiserede og deres religio-sofiske system. Hvis kategoridannelserne skal blive skarpe til at indfange det historiske, bør vi kritisk overveje, om vi, fordi vi for nærværende er situeret midt i en sekulariseringsproces, er forblændede af vores samtid og derfor har for svært ved med bredere perspektiver, at afdekke historiske strømninger.

Denne analyse har imidlertid også afdekket, at viljesaspektet hos okkultisten stadig fremstår uklart samt, at okkultistens etik er mere eller mindre usynlig.

Kun Owens "New" occultism afdekker vilje som et kendetegn hos okkultisten, men hendes kategori formår ikke at skelne mellem okkultistens vilje på baggrund af "divine ethics", der kan resultere i personlig destruktion, og en vilje, der arbejder for egen personlig fremdrift i et sekulært verdensbillede.

‘Okkultisme’: analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

Det Blavatsky kalder “divine ethics”, okkultismens etik, afvikles ikke af de anvendte kategorier. Kun Tiryakians afvikling, af at der bag praksis-delen er et religio-sofisk system, peger indirekte i denne retning. En kategori, der også ville kunne afvikle dette aspekt af okkultistens verdensbillede, ville måske kunne bringe os tættere på en forståelse af Blavatskys begrundelse for sin vridning om ikke-handlen på bekostning af sit personlige omdømme, da hendes livsværk blev sat under pres fra en sekulære verden og ville på samme tid måske kunne kaste lys over et for okkultisten etisk vridningssystem.

Bibliografi

- Blavatsky, H. P., *The Key to Theosophy* London: The Theosophical Publishing Company, [1889]
- Blavatsky, Helena Petrovna, *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*, 2 vols (New York: J. W. Bouton, 1877
- Blavatsky, Helena Petrovna, 'Letter 60', *The Letters of H. P. Blavatsky to A. P. Sinnett and other miscellaneous letters*, transskriberet og komp. A. Trevor Barker, Pasadena, CA: Theosophical University Press, 1973
- Blavatsky, Helena Petrovna, *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, 2 vols London: The Theosophical Publishing House, 1888
- Blavatsky, Helena Petrovna, *Theosophical Glossary* (London: The Theosophical Publishing Society, 1892
- Campbell, Bruce F., *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*, Berkeley, CA: University of California Press, 1980
- de Zirkoff, Boris, in *H. P. Blavatsky: Collected Writings*, ed. by Boris de Zirkoff, 15 vols Wheaton, IL: The Theosophical Publishing House, 1950-91 , I 1988
- Deveney, Patrick, 'Man is a Spirit Here and Now: The Two Faces of Nineteenth-Century Spiritualism and the Creation of the Magical Occult Theosophical Spiritualist New Thought Amalgam' i *Handbook of Spiritualism and Channeling*, Brill handbooks on

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

- contemporary religion vol. 9, ed. af Cathy Gutierrez Leiden, Netherlands, Boston MA: Brill, 2015 119-151
- Faivre, Antoine, *Access to Western Esotericism* New York: SUNY, 1994)
- Godwin, Joscelyn, 'Blavatsky and the First Generation of Theosophy' i *Handbook of the Theosophical Current*, ed. af Michael Rothstein and Olav Hammer, Brill Handbooks on Contemporary Religion Series (Leiden: Brill, 2013 , s. 15-31
- Gomes, Michael, 'H. P. Blavatsky and Theosophy' i *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism* ed. af Glenn Alexander Magee Cambridge: Cambridge University Press, 2016) s. 248-259
- Goodrick-Clarke, Nicholas ed. and intro. , *Helena Blavatsky, Western Esoteric Masters Series* Berkeley, CA: North Atlantic Books, 2004
- Hammer, Olav, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (Leiden: Brill, 2001
- Hammer, Olav, og Michael Rothstein, 'Introduction' i *Handbook of the Theosophical Current*, ed. af Michael Rothstein and Olav Hammer, Brill Handbooks on Contemporary Religion Series Leiden: Brill, 2013 , s. 1-4
- Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Albany, NY: SUNY Press, 1998 [1996]
- Hanegraaff, Wouter J., 'Occult/Occultism', i *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. af Hanegraaff, Wouter J. and others, 2 vol. Leiden: Brill, 2005 , II, 884-89

- Hanegraaff, Wouter J., 'The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture', in *New Approaches to the Study of Religion I: Regional, Critical, and Historical Approaches*, ed. by Peter Antes, Armin W. Geertz
Randi R. Warne, Religion and Reason, 42 Berlin New York:
Walter de Gruyter, 2004 , 489-519
- K. Paul Johnson, *Initiates of Theosophical Masters* Albany, NY:
State University of New York Press, 1995
- Lachman, Gary, *Madame Blavatsky: The Mother of Modern Spirituality* New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin, 2012
- Neff, Mary K. comp. *Personal Memoirs of H. P. Blavatsky*
Wheaton, IL, Theosophical Publishing House, 1967
- Olcott, Henry Steel, *Old Diary Leaves*, First Series 1874-78 ,
<http://www.theosophy.ph/onlinebooks/odl/odl101.html> [28.
november 2017]
- Olcott, Henry Steel, *Old Diary Leaves: Second Series (1878-83* , kap.
I, The Voyage Out,
<http://www.theosophy.ph/onlinebooks/odl/odl101.html> [30.
november 2017]
- Sinnett, A.P., *Incidents in the Life of Madame Blavatsky* (London:
Theosophical Publishing House [George Redway], 1913 [1886]
[1. oktober 2017], Childhood
- Obeyesekere, Gananath, *The Awakened Ones: Phenomenology of Visionary Experience* New York, NY: Columbia University
Press, 2012
- Owen, Alex, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern* Chicago, IL: The University of Chicago
Press, 2014

'Okkultisme': analyse og problematisering af en fortløbende akademisk kategoridannelse

- Partridge, Christopher, 'Lost Horizon: H.P. Blavatsky and Theosophical Orientalism' i *Handbook of the Theosophical Current*, ed. af Michael Rothstein and Olav Hammer, Brill Handbooks on Contemporary Religion Series Leiden: Brill, 2013), s. 309-334
- Rudbøg, Tim, *H. P. Blavatsky's Theosophy in Context: The Construction of Meaning in Modern Western Esotericism* Exeter: University of Exeter, 2013 .
- The Free Dictionary*, 'pucka' <www.thefreedictionary.com> [20. maj 2018]
- Webb, James, *The Flight from Reason: The Age of the Irrational* London: Macdonald, 1971 , s. I-XIV, 1-30

Pan-Sophia

Pan-Sophia

Volume 5

ISBN 978-87-992056-7-7



9 788799 205677