

# Tabuiseret spiritualitet?

## *Esoterisk tradition som nøglen til Peter Høegs* Den stille pige

Peter Høeg er blandt de mest læste danske forfattere i nyere tid. Hans internationale ry kulminerede i 1993, da han udgav thrilleren *Frøken Smillas fornemmelser for sne*. Efter udgivelsen af den kulturkritiske *Kvinden og aben* i 1996 skulle der gå ti år, før Høeg udgav sin næste bog, *Den stille pige*. Offentligheden var meget forventningsfuld på grund af den lange tavshed, men stemningen ændrede sig, da anmeldelserne kom. I en anmeldelse med titlen “En forfatter på ørkenvandring” skrev Jens Andersen: “Med *Den stille pige* synes Peter Høeg at afskrive sig selv som kunstner” (2006, 2). John Christian Jørgensen talte om, at bogen var “for meget lærdoms- og vækkelsesskrift – og for lidt fortællekunst” (2006, 5). Og Bjørn Bredal konkluderede: “Peter Høegs gigantiske talent forspildes i en prædikensamling forklædt som roman” (2006, 1). Også Høegs tilknytning til den spirituelle tænker Jes Bertelsen lod til at være et problem for kritikken. Jes Bertelsen begyndte sin karriere som universitetslektor, men grundlagde i 1982 sit eget spirituelle center, Vækstcenteret i Nørre Snede i Jylland. Høeg og Bertelsen har arbejdet sammen på bøger og andre projekter, og Høeg takker eksplicit Bertelsen i *Den stille pige*. Dertil kommer, at Høeg har opholdt sig på Vækstcenteret i perioder. Allerede i 2003 opdagede Høegs hårdeste kritiker, anmelderen Lars Bukdahl, forbindelsen mellem Peter Høeg og Jes Bertelsen. Han ville anmelde Bertelsens bog *Dzogchenpraksis som bevidsthedsvidde* og opdagede, at Bertelsen takkede Høeg for stilistisk assistance i efterordet. Eftersom nævnte bog handler om en specialiseret form for meditativ træning (*dzogchen*), præfigurerer Bukdahls kritik af Bertelsen hans kritik af det inhærente verdensbillede bag *Den stille pige*. Bukdahl henviser eksplicit til sin egen postmoderne verdensanskuelse som grundlaget for hans aversion mod Bertelsens ideal om spirituel perfektibilitet. Bukdahl anvender ironi til at dekonstruere den patos, hvormed Bertelsen præsenterer den spirituelle diskurs. Hvor Bertelsen ifølge Bukdahl har et ideal om bevidsthedsklarhed og perfektibilitet, associerer Bukdahl sit eget postmoderne selv med en litterær ‘beskidt’ (polyfon, kaotisk, kakofonisk, ‘debasings’) bevidsthed.<sup>1</sup> Han anerkender dog betydningen af “lyse og klare øjeblikke” – privilegerede

bevidsthedstilstande beskrevet på paradoksal vis og med humor (og uden patos) af hans postmoderne helte, digterne Dan Turéll og Peter Laugesen. Bertelsens forsøg på at beskrive højere tilstande bliver nedvurderet som new age-kitsch i reklamestil. Hans allegorier om progressiv læring på spiritualitetens område bliver fortolket som "salgsteknik".<sup>2</sup> Alle elementerne i Bukdahls postmoderne kritik af Bertelsen går igen i hans usædvanligt kritiske anmeldelse af *Den stille pige*: Den bliver beskyldt for at være spirituelt opbyggelig ('velfriseret og topgymnastisk frelstthed'), encyklopædisk, fuld af kalenderblads-bon mots fra gamle mestre, 'trivi-action' og litterær kitsch (referencer til højkultur, særlig J.S. Bach). Ligesom allegorierne om progressiv læring i *Dzogchenpraksis som bevidsthedsvidde* bliver romanen fortolket som et middel til at sælge Bertelsens lære. Bukdahl beskylder med andre ord Høeg for at være et talerør for en spirituel guru.<sup>3</sup>

Tonen i den danske litteraturkritik var så skarp, at forfattere fra udlandet gik i brechen for Høeg. I *New Statesman* angiver Tabish Khair romanens spiritualitet som den primære årsag til den voldsomme danske kritik af Høegs roman: "Even less to the critics's taste, Høeg's recent novels, and in particular *The Quiet Girl*, resonate with a deep spirituality, even mysticism, that has little to do with religion. Nothing is more calculated to disturb some people in a country [Denmark] that allows space only for mechanical religious practice, shorn of spirituality, or mechanical atheism, deprived of philosophy" (2007). Også den norske forfatter Jan Kjærstad hæftede sig ved den sære væmmelse, som romanen vakte hos anmelderne: "Enkelte anmeldere er ikke bare strenge, de er nådesløse. De antyder, at der er tale om en slags fallit, en kunstner, der har afskrevet sig selv, og de væmmes over, at romanpersonerne slår om sig med så mange referencer" (2006). Når en roman afføder så stærke reaktioner i anmeldelserne, vil det ofte skyldes, at der ligger en konflikt bag, der ikke kun vedrører spørgsmålet om æstetisk vel- eller mislykkethed. En del af årsagen kan være, at romanen vanskeligt lader sig rubricere i de vante litteraturvidenskabelige kontekster (realisme, minimalisme, etc.). Men som citaterne fra Thair og Kjærstad viser, peger receptionen af *Den stille pige* på, at Høegs inddragelse af spirituelle emner er et problem for anmelderne, ja, det virker, som om spiritualiteten og det metafysiske bliver tabuiseret. Fordi Peter Høeg er en af de få danske forfattere, der er slået igennem internationalt, er det muligt at sammenligne receptionen af *Den stille pige* i Danmark med receptionen andre steder. Det er bemærkelsesværdigt, at den spiritualitet, der er hovedanstødsstenen i den danske reception af *Den stille pige*, ikke problematiseres i den amerikanske reception af bogen.<sup>4</sup> Her kan man også formode, at de spirituelle forestillinger nyder større kulturel accept i USA end i Danmark.<sup>5</sup>

Efter at have undersøgt den danske reception af *Den stille pige* og andre nyere spirituelle romaner, konkluderer litteraturforskeren Knud Wentzel: "Indbyrdes [er de spirituelle bøger] dybt forskellige, men fælles om at repræsentere en spiritualitet, der overskrider den litterære branches normverden og virkelighedsbillede, engagerede mennesker, der tænker mindst ligeså seriøst over tilværelsens problemer og muligheder som den typiske litteraturlæser og -kritiker. De udgør, lad det her stå som en påstand, et segment, hvis interesser grænser mere end tæt op til fiktionslitteraturen. Et område, som den toneangivende litterære kritik stort set affærdiger

med rynk på næsen og minus-etiketter” (2009, 135). Han kritiserer “den magelige fordomsfuldhed uden substantiel underbygning, hvormed den toneangivende litterære kritik kunne afvise den [*Den stille pige*]. Det virker, som om man overfor et litterært værk, der udfordrer kritikens åndelige kapacitet til grænsen, uden videre kan affyre branchens minus-ord ‘spiritualitet’ med tilliggender, og aflevere sin vurdering til den tilfredse redaktør” (s. 134f.). Knud Wentzel hæfter sig ved, at kritikken forholder sig overvejende positivt til den type litteratur, der blander fiktion og fakta (autonarrativ litteratur som f.eks. Suzanne Brøgger, Knud Romer og frem for alt nordmanden Karl Ove Knausgård). De kontroverser, der er opstået som følge af den Knausgårdske form for autonarrativ litteratur, har primært drejet sig om det etiske/uetiske ved at inddrage eksisterende personer. Men hvis grænseoverskridelsen sker i retning af et spirituelt verdensbillede, bevæger kritikken sig ikke på den etiske akse, men på den ontologiske. Kritikerne spørger med andre ord: ‘hvor sandt/usandt er forfatterens verdensbillede’ og ikke: ‘hvor præcise er virkelighedsmarkørerne i denne tekst?’ (s. 135). Knud Wentzel nævner i denne sammenhæng f.eks. Lars Muhls grals-trilogi, *Seeren fra Andalusien* (2002), *Maria Magdalene* (2004), og *GRAL* (2006), der bryder med gængs realisme, men ikke nødvendigvis esoterismens ontologi. Ifølge Knud Wentzel repræsenterer de esoteriske og spirituelle bøger “en erkendelsesildhu og åndelig erfaringsverden, som ikke er mindre seriøs og autentisk end den litteratur, der dag ud og dag ind bliver betjent og vægtet af den litterære kritik.”<sup>6</sup>

Anmelder og litteraturforsker Mikkel Bruun Zangenberg hørte til dem, der reagerede på Knud Wentzels kritik. Selvom Zangenberg nævner historiske eksempler på, at spiritualitet og litteratur af højeste karat er gået hånd i hånd (Mester Eckhart, Goethe, Strindberg, Kafka), ender han dog med resignerende at konstatere, at “den slags litteratur” er svær at forstå og typisk er “noget for de få indviede”. Mod dette udsagn kan man indvende, at forfattere, der som Peter Høeg formidler et spirituelt og esoterisk livssyn, har et meget stort publikum.<sup>7</sup> Det, at der også findes en mere populær-almen esoterisk kultur, har foranlediget Christopher Partridge til at tale om ‘okkultur’ (*occulture*), der er et sociologisk forsøg på at beskrive det paradoks, at de ‘okkulturelle’ ideer ganske vist opstår i relativt små miljøer, men herfra spreder sig til mainstream-miljøerne (Partridge 2005). Som populærkulturel ‘okkultur’ kan man sociologisk sige, at det esoteriske kan få karakter af eksotisme. Her kan man også nævne den magiske realisme, der begyndte som en sydamerikansk bølge, men senere udviklede sig til en global genre, ikke mindst efter den succes Gabriel García Márquez fik med *Hundrede års ensomhed* (1967). Genrens repræsentanter rummer litterære koryfæer fra alle kontinenter, herunder Salman Rushdie, islandske Einar Már Guðmundsson, marrokanse Tahar Ben Jelloun, nigerianske Ben Okri, amerikanske Toni Morrison, indiske Arundhati Roy, kinesiske Mo Yan, japanske Haruki Murakami, hvoraf adskillige af de her nævnte er nobelprismodtagere og forener høj litterær kvalitet med en stor læserskare. I Danmark har genren prominente repræsentanter: Ib Michaels *Killroy, Killroy* (1989) og *Prins* (1997), Hanne-Marie Svendsens *Guldkuglen* (1985) og ikke mindst Peter Høegs debutroman *Forestilling om det 20. århundrede* (1988) er uden tvivl præget af den sydamerikanske magiske realisme, men bidrager samtidig til den globale magiske realisme. (Prototypisk kan man

nævne Karen Blixens *Syv fantastiske fortællinger* (1935), som Høeg i sine *Fortællinger om natten* (1990) blev beskyldt for at plagiere.) Genremæssigt sker der et skift hos Høeg med *Den stille pige* og hans senere bøger; selvom disse har træk til fælles med den magiske realisme (de overskrider gængs realisme ved at rumme såkaldte paranormale fænomener), er de i endnu højere grad bundet til den esoteriske diskurs. Her benytter Høeg sig af thrilleren, der ikke forsøger at skabe ambivalens mellem realisme og paranormale fænomener, men derimod er ret kontant bundet op på den esoteriske diskurs. Men at Høeg skulle inddrage det esoteriske og spirituelle af strategiske grunde, er der intet, der tyder på. Dertil er dagspressens kritik af netop disse spirituelle elementer for voldsom.

Ifølge Zangenberg er forklaringen på tabuiseringen af spirituel og esoterisk betonet litteratur, at litteraturstudiet, der uddanner anmeldere og litteraturforskere, marginaliserer spiritualitet (Krasnik 2009). Dette er dog ikke kun tilfældet i Danmark, men er led i en generel tendens i europæisk idéhistorie. Som esoterismeforskeren Wouter J. Hanegraaff har gjort rede for i *Esotericism and the Academy – Rejected Knowledge in Western Culture* har den universitære verden lige siden protestantismens og oplysningstidens polemiske kritik defineret den esoteriske strømning som *The Other*.<sup>8</sup> Den universitære verden stod for en affortryllet virkelighedsopfattelse, der byggede på en akademisk identitet som værende en rationel modpol til esoteriske (og andre) former for genfortryllelse, en opfattelse, der blev videreført af Frankfurterskolens kritiske teori (Hanegraaff 2012, 312). Og det er i denne kontekst man skal forstå det, Knud Wentzel kalder “minus-etiketter” (og som Hanegraaff kalder “the waste-basket category of “prejudice”, “superstition”, “foolishness”, or “stupidity” (ibid.)). En sidegevinst ved at undersøge receptionen af Peter Høegs *Den stille pige* er med andre ord, at den fremstår som del af en mere omfattende tendens til at marginalisere esoterisk tankegods i den intellektuelle offentlighed.<sup>9</sup>

Både Bukdahl og den danske kritik i almindelighed lod til at mangle viden om denne større kulturelle sammenhæng og den kulturelle kode bag *Den stille pige*. Høeg er ikke blot i overensstemmelse med Jes Bertelsen, men med en langt mere omfattende strømning i europæisk idéhistorie, nemlig esoterismen. Ganske vist er esoterismen ikke nogen monolitisk strømning med solid institutionel forankring på samme måde som kristendommen eller naturvidenskaben, men på baggrund af især Antoine Faivre og Wouter J. Hanegraaffs forskning er det alligevel muligt at tegne konturerne af en heterogen strømning. Her har Faivres esoteriske tankestruktur, der rummer specifikke strukturelementer såsom naturopfattelse, korrespondancer og transmission, vist sig at være et indflydelsesrigt analyseværktøj. I de senere årtier har Hanegraaff været en meget indflydelsesrig esoterismeforsker, der har gjort mere end nogen anden for at etablere esoterismen som et selvstændigt og akademisk anerkendt forskningsområde. Undersøgelsen af esoterismen hos Høeg har dog ikke kun relevans for den specifikke reception af *Den stille pige*, men kan fungere som et case-studie for marginaliseringen af esoterismen som sådan.

## Hvad er esoterisme?

Særlig i løbet af de seneste 30 år har esoterisme-forskningen etableret sig som et stadig vigtigere forskningsområde. Her beskæftiger man sig med diskurser, der er blevet marginaliseret i vestlig kulturhistorie. Ifølge dette forskningsparadigme består vestlig kultur ikke blot af to monolitiske strømninger, religion og videnskab, men også af esoterismens strømning.<sup>10</sup> I Hanegraaffs *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* bliver esoterismen opfattet som en integreret del af europæisk idéhistorie med sin egen kontinuitet (1996). Ifølge Hanegraaff ligger new age i forlængelse af esoterismens traditionslinje, ja, er dens kontemporære udtryk. Både Bertelsen og Høeg har tidligere været associeret med new age, men har ikke været analyseret ud fra esoterismen som større idéhistorisk sammenhæng.<sup>11</sup>

Dette vil denne artikel råde bod på med udgangspunkt i følgende idéhistoriske elementer:

a) Hanegraaffs epistemologiske skelnen mellem tro, ratio og gnosis anvendes som grundlag for, at forstå den vægt Høeg og Bertelsen lægger på spirituel erfaring. Gnosis bliver opfattet som en intuitiv erfaringskategori, der er kirkelig tro og diskursiv ratio overlegen.

b) Faivres esoteriske tankestruktur, som indbefatter: 1) Korrespondancer; 2) Levende natur; 3) Imagination; 4) Transmutation; 5) Konkordans (*philosophia perennis*); 6) Transmission/Indvielse

c) Den schweiziske psykolog C. G. Jung i egenskab af hans betydning som bindeled mellem den historiske vestlige esoterisme og new age. Dertil kommer, at hans psykologi har en stærk affinitet til Faivres esoteriske tankestruktur.

Et godt udgangspunkt for at forstå, hvordan Høeg og Bertelsens tankeverden er forbundet med esoterismen, er den epistemologiske skelnen mellem ratio, tro og gnosis, som Hanegraaff benytter. *Ratio* (eller fornuft) bygger sit sandhedsbegreb på menneskets rationelle færdigheder, ofte – men ikke udelukkende – med udgangspunkt i sanseerfaring. Rationel viden menes at være tilgængelig for alle mennesker og kan udtrykkes i diskursiv sprogbrug. Ifølge troens paradigme har fornuften ikke adgang til sandheden om tilværelsen. Troens sandhed menes at hidrøre fra en transcendent sfære, hvis åbenbaringer udtrykkes i hellige skrifter, dogmer og trosbekendelser. Ifølge *gnosis* kan sandheden kun findes i en personlig, indre åbenbaring, indsigt eller 'oplysning'. Denne personlige erfaring er ikke alment tilgængelig, men kan transmitteres fra lærer til elev. Denne indre viden kan ikke formidles i diskursiv sprogbrug og kan heller ikke gøres til genstand for tro, idet den personlige erfaring altid er den afgørende autoritet.

Antoine Faivre er med udgangspunkt i renæssancens esoterisme nået frem til seks strukturelementer, som han mener hører til esoterismen (Faivre 1994, 10-15): 1) *Korrespondancer*: en tro på usynlige og ikke-kausale 'korrespondancer' mellem kosmos' synlige og usynlige dimensioner. Korrespondancer repræsenterer en virke-

lighedsopfattelse, der står i modsætning til det mekaniske verdensbillede, der efter 1600 vandt mere og mere frem. Mens naturvidenskabens metodiske grundlag var kausalitet og induktion, holdt den romantiske strømning og esoterismen fast i analogi-tænkningen (mikrokosmos-makrokosmos-analogi).<sup>12</sup> Ud fra Faivres kategori kan man inden for digtekunsten trække en linje fra Novalis' "Zauberstab der Analogie" over Baudelaires "correspondances" til Rilkes *Ur-Geräusch*. Særlig relevans for Høeg og Bertelsen har C. G. Jungs videreførelse af analogitænkningen i kraft af synkronicitetsbegrebet.<sup>13</sup> 2) *Levende natur*: Her møder vi en opfattelse af naturen som gennemtrængt af et guddommeligt nærvær. 3) *Imagination*: Helt tilbage fra hermetismen blev imaginationen opfattet som et sjæleorgan, der visionært bygger bro mellem det synlige (det materielle) og usynlige (transcendens) til fordel for en 'mellemverden' (*das Zwischen*). Imaginationen adskiller sig fra ren og skær fantasi i kraft af sin erkendelsesfunktion. På litteraturens område kan man nævne dens betydning for Shakespeare, William Blake, Goethe samt romantikerne, symbolisterne og surrealistene.<sup>14</sup> 4) *Transmutation* er et begreb, der stammer fra alkymien, og som betyder 'forvandling' eller 'metamorfose'. Ud fra laboratorieprocesserne opstod en 'spirituel alkymi', hvor målet ikke var at lave fysisk guld, men at forvandle menneskets lavere natur til en højere, en proces, der blev kaldt 'den anden fødsel' eller 'oplysning'. Også her bygger C. G. Jung bro til det 20. århundrede, idet han fortolker de alkymistiske processer i lyset af sin egen spirituelle psykologi. 5) *Konkordans* eller *philosophia perennis*: Perennialismen har sin oprindelse i renæssance-esoterismen. I et forsøg på at skabe en kontinuerlig række af åndelige autoriteter blev forskellige religiøse og filosofiske traditioner sammentænkt, herunder orfisme, platonisme, neoplatonisme og kristendom.<sup>15</sup> Ofte kombineres forestillingen om *philosophia perennis* med en kritisk holdning til vestlig kultur, videnskab og civilisation, der menes at indebære en fremmedgørelse fra den oprindelige visdomstradition.<sup>16</sup> Faivre gør desuden opmærksom på tendensen til at fokusere på de fælles træk ved de forskellige religiøse og metafysiske traditioner.<sup>17</sup> I det 20. århundrede opstod den såkaldte *neoperennialisme*, hvis fremmeste repræsentanter er Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), Frithjof Schuon (1907-1998), Huston Smith og Ken Wilber (1983, 4).<sup>18</sup> Sigende taler Schuon om verdensreligionernes transcendentale enhed. Dermed bliver *philosophia perennis* et forsøg på at finde *gnosis*, sand spirituel viden, i *alle* religioner og metafysikker. Et eksempel på denne holdning finder man hos Ken Wilber: "The essence of the perennial philosophy can be put simply: it is true that there is some sort of Infinite, some type of Absolute Godhead, but it cannot properly be conceived as a colossal Being, a great Daddy, or a big Creator set apart from its creations, from things and events and human beings themselves. Rather, it is best conceived (metaphorically) as the ground or suchness or condition of all things and events. It is not a Big Thing set apart from finite things, but rather the reality or suchness or ground of all things" (Hanegraaff 1996, 329). Hanegraaff noterer sig, at denne helhed ikke er forankret i dogmer eller rationel spekulation, men i personlig erfaring. Og dette fører som oftest også til kritik af såkaldt *eksoterisk* religion, der dækker over de etablerede religioners institutionaliserede, dogmatiske og rituelle overflade. Den *esoteriske* side af religionen vedrører derimod en universel erfaringsdimension, som verdensreligionernes mystiske traditioner varetager. Den



logiske konsekvens af denne universalisme er, at der inden for esoterisme (og new age) tages kritisk stilling til religioners eksklusivitetskrav.<sup>19</sup> Bertelsen og Høeg deler neoperennialismens præmisser: Begge lægger vægt på, at der findes en mystisk dybdeerfaring (*gnosis*) bag religionernes eksoteriske rituelle og mytologiske overflade. Samme universalisme fører også hos dem til en kritik af religiøs eksklusivitet og fanatisme. 6) *Transmission/indvielse*: Faivres sidste punkt hænger indirekte sammen med forestillingen om spirituel erfaring (*gnosis*), der menes kun at kunne formidles via en autentisk traditionslinje, f.eks. fra mester til discipel. Dette træk binder esoterismen sammen med mystikken, der også opererer med transmission fra mester til discipel.

Faivres esoteriske tankestruktur er ikke statisk; hvert af hans seks strukturelementer undergår historiske forandringer. Hanegraaff beskriver udviklingen fra renæssance-esoterikken frem til new age som en fremadskridende sekularisering. Romantikken opstår som en kombination af traditionel esoterisme og den nye “mod-oplysnings”-evolutionisme (temporaliseringen af værenskæden). Den romantiske evolutionisme (som Blavatsky senere tænker sammen med Darwins evolutionsteori) fører til en forestilling om bevidsthedsevolution, der senere bliver en integreret del af new age. Den næste store strømning i kølvandet på esoterismen, kalder Hanegraaff *okkultisme*. Sidstnævnte er præget af mødet mellem esoterismens korrespondancer og den “nye” kausalitet. Der er med andre ord tale om en synkretisme mellem traditionelt esoteriske og videnskabelige forestillinger. (Ét eksempel er Blavatskys tolkning af karmaloven som kausalitet). Spiritismen bliver her opfattet som en radikaliseret okkultisme, men i det hele taget præges okkultismen *sensu* Hanegraaff af blandingsformer mellem traditionel esoterisme og moderne “videnskabelige” verdensanskuelser. Som antydnet ovenfor, spiller Carl Gustav Jung en vigtig rolle som bindeled mellem den traditionelle esoterisme og dens kontemporære udtryk som new age-religiøsitet. Hans indflydelse er så stor, at Hanegraaff ser ham som “a crucial link between traditional (i.e. pre-occultist) esoteric worldviews and the New Age movement” og en af hovedrepræsentaterne for det, han kalder “psykologiseringen af det sakrale” (Hanegraaff 1996, 366). Som vi senere skal se, er det netop denne esoteriske side af Jung (synkronicitetsbegrebet, spirituel alkymi, individuation, antidualistisk opfattelse af psyken), der interesserer Høeg og Bertelsen.

### Vægten på spirituel erfaring (*gnosis*) i *Den stille pige* – overensstemmelser med Jes Bertelsen

Som litteraturforskeren Poul Behrendt har påvist i *Den hemmelige note*, er den tidlige komposition i *Den stille pige* langt mere kompliceret, end anmelderkorpset nåede at opfatte. Som Behrendt gør rede for, sker der en bevidst vildledning af læseren. Læseren tror, at Kasper Krone, en verdensberømt cirkusartist med en enorm spansk og dansk skattegæld, møder en kidnappet pige på ni år (den stille pige KlaraMaria) for første gang i bogens begyndelse, og selve thriller-elementet i romanen er bygget op omkring jagten på hende. Ved romanens begyndelse skal KlaraMaria i terapi hos Kasper, men det er blot “et påskud for at meddele Kasper (og læseren) at hun er bortført. Blot aner hverken han eller læseren, at bortførelsen er iscenesat af den

stille pige selv. Og da slet ikke, at hun i virkeligheden er datter af Kasper Krone og hans – umiddelbart efter undfangelsen forsvundne – kæreste” (Behrendt 2007, 246). Handlingen udspiller sig inden for én uge i 2006 og foråret 2005 (hele anden del). Men førstegangslæseren har ingen chance for at gennemskue, hvordan disse to tidsplaner hænger sammen. Da romanen begynder, kender førstegangslæseren ikke til den aftale, Kasper Krone indgik med lederen af nonneklostret Rabiastiftelsen, Moder Maria (Den blå Dame) og KlaraMaria, den stille pige i foråret 2005. Denne del af handlingen bliver først afsløret efter 120 sider. Både læseren og Kasper Krone har en begrænset videnshorisont, mens Moder Maria, Stine Claussen, Krones ekskæreste, og KlaraMaria har et større overblik. Vi har altså en struktur, der minder om Goethes *Wilhelm Meister*, hvor et mystisk tårnselskab trækker i trådene i Wilhelms udvikling.<sup>20</sup> Tårnselskabet i *Den stille pige* er Rabiastiftelsen, en stilhedens højborg. Og i *Den stille pige* er stilhed lig med magt, både over den indre og den ydre verden. For det er de tolv stille børn, der er samlet i Rabiastiftelsens regi, som i en fælles “stilheds-synergi” kan opnå så stor magt over den ydre virkelighed (deres bevidsthed kan påvirke den ydre verden), at de kan fremkalde jordskælv. Og det er den samme evne, der gør Josef Kain, ejeren af et investeringsselskab, interesseret i at udnytte børnenes evner til opkøbe og sælge ejendomme efter en kunstigt fremkaldt jordskælvkatastrofe i Københavns Havn. På trods af, at en af Kains håndlangere, Ernst, volder et af de stille børns død og sårer Krone dødeligt, skal læseren og Krone til sidst sluge den kamel, at Kain – grundet anger (og måske pekuniær evne til at støtte Rabiastiftelsen?) – er blevet taget til nåde og endda bliver kæreste med Moder Maria. Krone selv bliver forenet med Stine og sin datter KlaraMaria.<sup>21</sup>

I modsætning til forfattere som Haruki Murakami, der etablerer en genkendelig realistisk fiktionel verden, før de indfører forskellige metafysiske elementer,<sup>22</sup> er læseren hos Høeg i udgangspunktet nødt til at acceptere en hovedperson med paranormal hørelse. I Murakamis værker er læseren selv nødt til at drage sine konklusioner omkring de metafysiske tildragelser. Høeg vælger en anden poetologisk vej. Han lader sin hovedperson, Kasper Krone, citere verdens visdomstraditioner og løbende diskutere spirituelle og religiøse spørgsmål. I kraft af disse citater og diskussioner er læseren i stand til at udkrystallisere en religiøs og spirituel agenda, der på den ene side rummer en kritik af traditionel institutionaliseret religion og på den anden side et skift hen imod spirituel erfaring. Kasper giver følgende analyse af den spirituelle erfarings betingelser i nutidens Danmark: “Og den danske folkekirke duede ikke rigtig, de eneste der tog religiøse erfaringer alvorligt var Indre Mission, og de kunne ikke lide cirkus. Så nogle artister udviklede deres egen religion, som min far, han er troende ateist, og stolt af det. Andre brugte én af to butikker, den katolske kirke i Bredgade, eller Østkirken” (Høeg 2006, 237f.). Denne passage beskriver det religiøse landskab i nutidens Danmark som værende præget af stærk ateisme og en protestantisk folkekirke, der ikke er interesseret i religiøse erfaringer på den ene side og kristen fundamentalisme, katolicisme og den russisk-ortodokse kirke på den anden side. Læseren får dog ikke meget at vide om katolsk mystik eller protestantiske sekters spiritualitet, idet fokus er lagt på russisk-ortodoks kristendom. Sidstnævnte bliver positivt valoriseret på grund af den vægt, der bliver lagt på spirituel praksis<sup>23</sup> og muligheden for at opnå oplysning ved at følge en mesters,



en staretts, vejledning. Høeg præsenterer den russisk-ortodokse kristendom i to udgaver: en traditionel udgave og den tidligere nævnte moderniserede udgave ved navn Rabiastiftelsen. Rabiastiftelsen gør det muligt for Høeg at vise, hvordan han kunne tænke sig at modernisere de traditionelle verdensreligioner. Dermed kommer Rabiastiftelsen til at fungere som et utopisk alternativ til traditionel religion i skikkelse af russisk-ortodoks religion. Den blå Dame, moder Maria, udtrykker det således: “Hvis kristendommen skal overleve, [...] skal der ske en afgørende forandring.” Præmissen synes at være, at man er nødt til at skelne mellem de traditionelle verdensreligioners præmoderne organisering og den autentiske spirituelle praksis, de tilbyder. På det organisatoriske niveau får læseren at vide, at Rabiastiftelsen, der er et østkirkeligt nonnekloster, som blev grundlagt i tyverne, blev ekskluderet fra Østkirken, fordi de valgte en kvinde som metropolit, nemlig Moder Rabia. Ifølge de patriarkalske kirkelige forordninger kan en kvinde ikke opnå højere rang end diakon (s. 262).

Den præmoderne verdensanskuelse bag den ortodokse kirke bliver også anskueliggjort ved den russisk-ortodokse kirkes fysiske placering i København: “På grænsen mellem Bredgades auktionslokaler, trafik, restauranter, hoteller, og deres højglansprostitution. Og et kirkerum der lænede sig bagud mod en to tusind år gammel tradition, og en middelaldervirkelighed, der var tæt ved at være uigenkaldeligt forvundet” (ibid.). Senere fremgår det, at samme kirke er samlingssted for de religiøse patriarker, de katolske præster, den katolske biskop, overrabineren og den kongelige konfessionarius, men at først inkluderingen af Moder Rabia og imamerne for alvor ville forny det religiøse liv i Danmark (388). Det først trin hen imod en modernisering af verdensreligionerne er kønnes ligestilling. Romanens ligestillingsprogram viser sig allerede på de første sider, hvor den maskuline Gud bliver erstattet af det androgyne ‘FruHerre’.

Den blå Dame repræsenterer også i andre henseender en modernisering af ortodoks kristendom. Der er ingen tvivl om, at hun skal fremstå som en oplyst kvindelig mester, en *staretza*, inden for den kristne spiritualitets ramme. Hun følger imidlertid ikke det ortodokse ideal om askese, der associeres med traditionelle helgeners opførsel. Den moderne helgen er både i kontakt med krop og ånd, rummer både seksualitet og spiritualitet.

Peter Høegs modernisering af religion er uden tvivl inspireret af Jes Bertelsen.<sup>24</sup> Dennes distinktion mellem religionens (regressive) kulturelle side på den ene side og avancerede spirituelle teknikker på den anden svarer til Bertelsens teorier.<sup>25</sup> Det er også blevet nævnt i receptionen af romanen, at Rabiastiftelsen minder om *Vækstcenteret*<sup>26</sup> og samme stiftelses *metropolit*, Moder Maria, lader til at have træk til fælles med Jes Bertelsen. Ligesom Bertelsen er den karismatiske leder af et spirituelt fællesskab, der er centreret omkring disciplineret åndelig praksis, fremhæves Moder Maria og Rabiastiftelsen som en åndelig organisation, der er opbygget på en lignende måde. Hvor tæt forbindelsen mellem Bertelsen og Den blå Dame er, understreges – som Poul Behrendt har gjort rede for i *Den hemmelige note* – af en passage, hvor metropolitten “citerer” en passage fra Jes Bertelsens *Dzogchenpraksis som bevidsthedsvidde* (2003). I sidstnævnte værk gengiver Bertelsen Leibniz’ *Theodicée*-tanke ved at sammenligne Gud med en kunstner, der gør sig umage med sit ska-

berværk (Bertelsen 2003, 116). Hos Høeg siger Den blå Dame helt parallelt: “Gud er som en kokkepige. Når hun har bagt et brød, så har hun gjort sit bedste. Og det hele hører med. Også det sorte på skorpen. På en måde, må også ondskaben være af Gud” (Høeg 2006, 325).<sup>27</sup>

Bertelsens indflydelse ses tydeligst i *Den stille piges* beskrivelser af spirituel praksis som bøn og meditation. Dette væsentlige motiv kan kædes sammen med det nævnte programmatisk skift fra teologi og mytologi til universelle spirituelle erfaringer og indsigter. Her finder vi årsagen til romanens interesse i spirituelle erfaringer og vigtigheden af spirituel *praksis*. Det centrale begreb i denne ‘erfaringsmetafysik’ er ‘stilhed’, en stilhed, som Kasper Krone ikke selv mestrer, men som han har sans for i kraft af sin paranormale hørelse. Romanen hedder *Den stille pige*, og den nævnte pige, KlaraMaria, og elleve andre børn behersker ‘stilheden’ i en sådan grad, at de kan påvirke den fysiske verden i stor stil. Uden tvivl er disse højt spirituelle børn, der leger i fuldstændig harmoni og stilhed, romanens utopiske vision om den menneskelige bevidsthedsevolutions næste trin. I det hele taget er ‘stilhed’ den vigtigste spirituelle erfaringskategori i romanen. Krone selv er – på trods af sin paranormale hørelse – kun lige begyndt at opdage den meditative stilheds dybde-dimension. Den blå Dame er romanens adept, der måske i sin mest modne form repræsenterer denne stilhed: “Jeg har ledt, sagde han [Krone], – det meste af mit liv, efter stilheden. Inde i en selv, og mellem mennesker. Jeg véd den findes. Jeg har aldrig selv været helt derinde, men jeg véd, den findes. Du har den. Du står derinde, din stemme kommer ud af stilheden, jeg kan høre det. Også pigen, KlaraMaria, hun er i nærheden af det samme. Jeg vil derind. Ellers bliver jeg vanvittig” (Høeg 2006, 124). Men erfaringen af stilhed er også det område, som giver Høeg anledning til at eksperimentere mest med sproget. F.eks. kombinerer han synæstetisk visuelle metaforer (farver og kuglen som rumlig kategori) med stilheden som auditivt fænomen: “Så hørte han stilheden. Den bredte sig kugleformet fra pige, den nåede hans krop, omsluttede den, nåede bilens chassis, det blev pastelfarvet, han greb fat i rattet, som for at undgå en kollision” (s. 263). Senere lykkes det Krone at opleve stilheden med Den blå Dame: “Han mærkede stilheden åbne sig. Som en stor hånd, der gjorde klar til at samle ham op” (s. 320). Ved brugen af synæstesi skriver Høeg sig ind i en væsentlig esoterisk-kunsterisk tradition. Synæstesi hænger som stilmiddel nært sammen med romantik og symbolisme, men blev ikke blot opfattet som en sproglig strategi, men som en erkendelsesmodus.<sup>28</sup>

En anden spirituel praksis, der ofte nævnes i romanen, er ‘bøn’ eller ‘mantra’. Kasper Krone henviser til bøn halvtreds gange (og mantra to gange), og det kan derfor opfattes som et stærkt *ledemotiv*. I begyndelsen af romanen taler han om “bønnens naturstridige trøst”, og han bliver senere vejledt af Den blå Dame i bønningen som en måde at opgive ego-kampen på. Senere beder han med sin chauffør Franz Fieber foran en ikon. Bønspraksis bliver endda sat i forbindelse med synkronicitet: “For dem, der beder, sagde hun [Den blå Dame], tiltager antallet af påfaldende tilfældigheder” (s. 322). Der er således tale om så markante overensstemmelser mellem Høeg og Bertelsen, at de næppe heller er tilfældige.

## Esoterisme i *Den stille pige*

Ud fra den tidligere nævnte epistemologiske tredeling (*gnosis, tro, ratio*) er der ingen tvivl om, at Høeg og Bertelsen lægger vægt på *gnosis*, dvs. på personlige erfaringer af indsigt eller 'oplysning'. Denne vægt på den personlige videnskategori fører tillige – i overensstemmelse med esoterismen – til en polemik mod både scientisme (videnskab som eksklusiv adgang til viden) og traditionel religion, der menes at bygge på blind tro snarere end *gnosis*.<sup>29</sup> I *Den stille pige* kan man observere denne dobbelte demarkationsstrategi i fremhævelsen af spirituel *praksis* såsom bøn, meditation og dybe erfaringer af stilhed. Karakteristisk er f.eks. erfaringen af dyb stilhed kun ganske få personer i romanen forundt, f.eks. KlaraMaria og de andre 'udvalgte' børn samt Den blå Dame, Moder Maria.

Ligeledes kan romanens fremstilling af spirituel psykologi efter jungiansk mønster siges at hænge sammen med det esoteriske *gnosis*-begreb.<sup>30</sup> Som Hanegraaff skriver, var Jung en moderne esoteriker, der udgjorde et vigtigt bindeled mellem traditionelle esoteriske strømninger og new age (Hanegraaff 1996, 497). Høeg refererer til forskellige jungianske grundforestillinger, der efterhånden blev del af de moderne spirituelle strømninger og new age i almindelighed, herunder 'synkronicitet', dvs. meningsfulde akausale sammentræf.<sup>31</sup> Hos Peter Høeg fungerer begrebet som et spirituelt modsvar til teorien om altings tilfældighed ("– Det må være tilfældigt. – Jeg er kortspiller. Jeg kender det tilfældiges rækkevidde. Det her ligger udenfor" (Høeg 2006, 279)). Han bruger begrebet humoristisk ("Når kosmos diskler op med gunstige sammentræf, er det rart at der ikke bliver overdoseret" (s. 393)), men han kæder det også sammen med Jungs individuationsbegreb ("At møde hende her var en storslået synkronicitet. Af den slags Jung siger kun sker for dem, der har taget et syvmileskridt ud mod det ukendte i deres egen individuationsproces" (s. 143)).<sup>32</sup> Individuation betegner den gradvise udvikling hen imod et autentisk selv, der ikke beror på sociale roller og ydre moralske regler. Et tredje jungiansk begreb, som Høeg anvender, er 'arketype'. Kasper Krone beskriver f.eks. en kvinde, han møder, som "en projektion af den del af arketypen Den onde Moder, han endnu ikke havde integreret" (s. 61).<sup>33</sup> At bytte tøj med sin ekskæreste kalder Kasper "en arketype med held ved" og drager en parallel til Beethovens *Fidelio*, men kæder desuden arketypen sammen med integrationen af anima og animus, dvs. at manden integrerer det kvindelige og omvendt.<sup>34</sup> Som eksemplerne viser, har Høeg et så godt greb om Jungs grundbegreber, at han kan anvende og kombinere dem efter forgodtbefindende. Dette er ikke sært i lyset af den inspiration, han uden tvivl har modtaget fra Jes Bertelsen, der har beskæftiget sig indgående med Jung og endda tilbragte en længere periode på Jung-Instituttet. Men som Hanegraaffs undersøgelse af esoterismens idéhistorie viser, indgår Jung i en langt større sammenhæng. Synkronicitet, individuation og arketyper indgår på naturlig vis i new age-diskursen. Synkronicitetsbegrebet gjorde det muligt inden for new age at argumentere for andre sammenhænge end kausale årsagssammenhænge, herunder meningsfulde sammentræf og telepati (Hanegraaff 1996, 500f.). Jung præsenterer esoterismen i psykologisk udformning og giver den dermed videnskabelig legitimitet.<sup>35</sup> Ved at beskrive de psykologiske processer i spirituelle termer er Jung desuden med til at sakralisere psyken.

Begge dele passer godt sammen med tendensen inden for new age til at tænke holistisk omkring bevidsthed og materie snarere end dualistisk (det cartesianske paradigme). Samme jungianske antidualistiske pointe er bygget dybt ind i plottet af *Den stille pige*. I udgangspunktet lægger handlingen – helt i overensstemmelse med thrillergeren – op til en kamp mellem godt og ondt: Den gode Klaus Krone skal kæmpe mod skurken Josef Kain, der tilsyneladende har bortført uskyldige børn. Men jo længere handlingen skrider frem, desto mindre sort-hvid fremstår relationen mellem “helt” og “skurk”. Her kommer Østkirken til at fremstå som en “holistisk” (“jungiansk”) ramme, der kan rumme Kain. Kasper Krone forstår ikke, hvordan den russiske badstue kunne være åben for Josef Kain: “[H]vordan I kan finde på at åbne døren for en mandril som Kain, det går over min forstand” (Høeg 2006, 394). Diakonen svarer: “Hvis en lokalitet eller atmosfære er i egentligste forstand guddommelig, sagde diakonen, – så kan den ikke være lukket for nogen” (ibid.). Denne rummelighed får Kasper til se et moderniseringspotentiale i Østkirken: “Kasper mærkede, at han havde taget fejl af Østkirken. Måske den alligevel ville ende med at rumme og overleve den moderne verden” (ibid.). Netop badstue-mødet mellem Kasper og Josef Kain viser, at Kasper – qua sin egocentrisme – har mere til fælles med sin antagonist, end han vil stå ved. Scenen er først en komisk konkurrence i spirituel ydmyghed, men udarter sig til et slagsmål, der kommenteres af den alvidende fortæller: “Vanskeligheden for os begyndere er, at de gode hensigter dårligt tåler de lidt mere pressede situationer. At medfølelsen, når det kommer til stykket, ofte viser sig kun at være et tyndt lag bladguld over et noget grovere metal” (s. 392). Senere i handlingen viser det sig, at metropolitten og KlaraMaria, den stille pige, er langt mere i ledtog med “skurken” Kain, end Kasper Krone i begyndelsen af romanen er klar over. Dette understreges til sidst af, at Den blå Dame indleder et forhold med Josef Kain: oplysningens ypperste repræsentant i romanuniverset og den formodede skurk. Pointen synes at være, at Kasper Krone ikke er så god, som han selv tror, og at Josef Kain omvendt ikke er så ond, som Kasper Krone (og læseren) tror. Jung benyttede Nikolaus von Kues’ (1401-1464) begreb *coincidentia oppositorum* til at beskrive helheden som en syntese mellem (tilsyneladende) modsætninger (Henderson 2010, 101-113), og på handlingsplanet skaber Høeg også modsætningernes sammenfald ved at forene Kain og Den blå Dame. Høegs og Bertelsens inddragelse af Leibniz’ *Theodicee*-tanke peger ligeledes i en antidualistisk (holistisk) retning, som også Poul Behrendt slår fast: “Derfor er den store plan også så meget sværere at gennemskue. Kun på overfladen er verden dualistisk, dvs. delt imellem mandligt og kvindeligt, godt og ondt, subjekt og objekt” (Behrendt 2007, 266).

Et andet element i den esoteriske tankestruktur, som spiller en vigtig rolle i Høegs *Den stille pige*, er perennialismen. Den perennialistiske holdning i *Den stille pige* kommer til udtryk i hovedpersonen Kasper Krones mange citater og henvisninger til kristne tænkere som Meister Eckhart, Katarina af Siena og Søren Kierkegaard, østlige mestre som Ramana Maharshi, Longchen Rabjam og Milarepa, men også esoterikere som Rudolf Steiner, George Gurdjieff og Martinus. Klaus Krones flittige citater peger på et bestemt syn på verdens visdomstraditioner, der ligger i forlængelse af tankerne om konkordans.

Især anmelder Lars Bukdahl lod sig i *Den stille pige* anfægte af de mange citater fra forskellige spirituelle autoriteter fra forskellige tider og traditioner, som han opfatter som “kalenderblads-bon mots fra diverse gamle mestre” (Bukdahl 2014, 4). Han reflekterer dog ikke over, at denne kritik også bliver ytret inden for fiktionens ramme af Kasper Krones ekskæreste Stine Claussen: “Din viden, sagde hun. – Den er lånt. Stjålet. Patchwork!” En implicit kritik kommer tillige til udtryk ved, at historiens (til slut angrende og ‘omvendte’) skurk, Josef Kain, spejler Kasper, idet han citerer en kirkefader: “Simeon Den nye Teolog, sagde han [Kain], – skriver, at det er vigtigt ikke at tillægge den spirituelle lærer alvidenhed. Selv de største er mennesker. Kasper havde ondt ved at få vejret. Måske var det dampen, måske var det bitterheden ved at måtte slippe monopolen på at citere kirkefædrene” (Høeg 2006, 391). Høeg forfølger en dobbelt strategi: På den ene side lader han Kasper Krone være et spirituel naturtalent qua sin superhørelse og åbenhed over for verdens visdomstraditioner (*philosophia perennis*). På den anden side rettes der – qua den implicite kritik af hovedpersonens umodenhed og fejlbarlighed – en kritik af *måden*, hvorpå han formidler sin viden om samme visdomstraditioner. Ikke desto mindre fungerer Kasper Krones mange citater fra åndelige mestre, esoterikere, mystikere og teologer fra øst og vest som et forsøg på at modvirke det eksklusive sandhedsbegreb hos bogstavtro fundamentalister.

I *Den stille pige* er den tidligere nævnte russiske badstue, der er tilknyttet den russisk-ortodokse Nevskij-kerke, samlingspunkt for religiøse patriarker: “Moder Maria fortalte mig om det. Det er et mødested for de religiøse patriarker. Præsterne fra Sankt Ansarkirken kommer her. Den katolske biskop. Overrabineren. Den kongelige Konfessionarius. Moder Maria siger, at den dag, de også inviterer hende og imamerne, da vil der åbne sig et nyt perspektiv for det religiøse samliv i Danmark” (s. 388). Trods kritikken af den manglende inkludering af kvinder og imamer, er badstuen et sindbillede på en mulig dialog mellem religionerne. At perennialismen er vigtig for Høeg, understreges af, at den også spiller en store rolle i hans efterfølgende roman *Elefantpassernes børn*<sup>36</sup> fra 2010:

“ Alle de store religioner har to sider, og den ene er, hvis man spørger mig, kraftedeme mere forstyrret end den anden: En udadvendt, det der kaldes *eksoterisk*, som langt de fleste troende forholder sig til. Og en indadvendt, *esoterisk*, som er for de færreste. Den udadvendte del er den, der dyrkes i den danske folkekirke, i den katolske messe, moskéer, templer og synagoger og *gomp*a’er overalt i verden. Det er ydre handlinger og ritualer, som beroliger de troende, forsikrer dem om, at lige nu er det tungt, men livet efter døden bliver lysere. Den anden del, den esoteriske, er for de bindegale. (s. 309)

Denne skelnen mellem religionens ydre, eksoteriske og indre, esoteriske side er en integreret del af de modkulturelle spirituelle strømninger i det sene 20. århundrede og 21. århundrede. Den hænger sammen med den perennialistiske tradition, idet religionerne menes at have en fælles esoterisk kerne, så snart man bevæger sig ind på mystikernes område, selvom der kan være mange forskelle på det eksoteriske plan. Et vigtigt element i romanens plot går ud på, at fire terrorister slår sig sammen for at forhindre Den store Synode, et møde mellem verdensreligionerne, der

tager udgangspunkt i mystikernes erfaringer med henblik “på muligheden af, at der bag de store religioner skulle være noget fælles. Den sindssyge idé, de har fået, det er at undersøge, om det er tænkeligt, at der bag de forskellige religiøse erfaringer kunne ligge et fælles grundlag. Og de har fået hjerneforskere og psykologer med på det. Og det, som svæverne [terroristerne] er bange for, det er, at de forskellige religioner skulle finde ud af, at de dybest set er tættere på hinanden, end man troede. Og hvis det sker, vil grundlaget for fundamentalisme bortfalde. Man kan ikke føle sig truet af et menneske, som dybest set er spliterravende vanvittigt på nøjagtig samme måde som en selv. Det er det, der har fået dem til at gå sammen” (s. 310). Således fungerer *philosophia perennis* i *Elefantpassernes børn* som en modvægt til fundamentalisme, ja, det gøres til et så bærende element i plottet, at terrorister vil forhindre mødet.

### Konklusion

Litteraturkritikken – både i Danmark og i den akademiske verden som sådan – har tolket Høeg som en tvivlsom spirituel vækkelsesprædikant. Også hans forhold til Jes Bertelsen blev set i et kritisk lys, som om Høeg blot var talerør for en guru. Men både denne analyse og betegnelsen ‘new age’ yder ikke de traditioner, der ligger til grund for *Den stille pige* retfærdighed. Noget af det, der gør *Den stille pige*<sup>37</sup> vanskelig at forstå, er Høegs indforståede brug af den esoteriske kode. Men litteraturkritikken og -videnskaben har netop en vigtig formidlings- og forskningsopgave, når noget er “vanskeligt at forstå”. Ved at kaste et nærmere blik på den esoteriske epistemologi og den esoteriske tankestruktur, bliver det muligt at forstå de diskurser, som ligger til grund for Høegs roman. Hvor forskellige forfattere som Goethe, Novalis, Balzac, Strindberg, Rilke, Kafka og Yeats poetologisk set er fra Høeg, så deltager de dog i forskellig grad i den esoteriske diskurs. Visse litteraturvidenskabelige strømninger har en særlig affinitet til det esoteriske: romantikken (og romantismen), symbolismen, ekspressionismen, surrealismen, fantastisk litteratur, science-fiction og magisk realisme. Fælles for disse strømninger og forfattere er med andre ord, at man med kendskab til den esoteriske kulturelle kode kan tolke værkerne og det implicite verdensbillede på adækvat vis. På dette grundlag undgår man at forfalde til det, Wentzel kalder “minus-etiketter” og som Hanegraaf kalder “the waste-basket category of “prejudice”, “superstition”, “foolishness”, or “stupidity””. (2012, 312) Romanen (og lignende romaner) kan analyseres som værk i egen ret og ikke som repræsentant for en fejlagtig verdensanskuelse.

Forholdet mellem Peter Høeg og Jes Bertelsen fremstår på denne baggrund også i et andet lys. Selvom Jes Bertelsen som guru og ven har præget Peter Høeg som menneske og forfatter, hører de elementer, som tolkes som Bertelsen-indflydelse, i virkeligheden til den esoteriske strømning. Eller sagt på en anden måde: Esoterismen er det *tertium comparationis*, der viser, hvilken mere omfattende strømning både Høeg og Bertelsen er en del af.



## Noter

- 1 En litterær polyfoni han forbinder med karakteren Leopold Bloom i James Joyces *Ulysses*.
- 2 Med slet skjult ironi skriver Bukdahl, at han foretrækker June og Sofias lyserøde seddel, der på møntvaskeriets opslagstavle tilbyder “rensning af negative energier i dit hjem og clairvoyance på hus- og kæledyr” (ibid.).
- 3 “*Den stille pige* er med en filmisk analogi at sammenligne med Jes Bertelsens *Dzogchenpraksis som bevidsthedsvidde* fra 2003 filmatiseret af en humorforladt Tarantino- og Spielberg-epigon” (Bukdahl 2006).
- 4 For blot at nævne et eksempel er anmeldelsen i *New York Times* ganske kritisk over for bogens litterære kvaliteter (og oversættelsen), men anmelderen har ingen indvendinger mod de metafysiske elementer: “There’s no fair reason to protest an author’s decision to mingle the real and the supernatural, the savory and the unsavory, the secular and the religious” (Schillinger 2007).
- 5 Den tyske reception af romanen er præget af den samme modvilje mod romanens spiritualitet og esoterisme. Cf. *Süddeutsche Zeitung*, 20/03-2007. *Die Tageszeitung*, 17/03-2007. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10/02-2007. *Frankfurter Rundschau*, 10/02-2007. *Die Zeit*, 08/02-2007.
- 6 Wentzel skriver videre: “Hvis det ikke alene er litteraturkritikkens opgave at bidrage til at holde den kultiverede ende af underholdningsbranchen kørende, men også at forholde sig til genreoverskridende beskrivelser af tilværelsens skjulte og marginaliserede dimensioner, så er der ikke alene en opgave her, men også et publikum” (136).
- 7 Knud Wentzels konklusion er, at den toneangivende litterære kritik afsnører sig “ikke alene en dimension af virkeligheden, der står litteraturen nær, men også overfor et temmelig stort publikumssegment. Dette segment lever udenfor den litterære kulturs kredsløb og klarer sig uden dagbladskritikkens hjælp.” Peter Høegs salgstal nåede selvfølgelig deres højdepunkt med *Frøken Smillas fornemmelse for sne*, Wentzel har i en dansk sammenhæng undersøgt salgstallene for Lars Muhls trilogi. Bøgerne er *steady sellers* med oplag på 5-10.000. Til gengæld var han kun i stand til at finde otte anmeldelser i de landsdækkende aviser. Et interessant “(mis)forhold”, som han skriver (2009, 136).
- 8 “In other words, if the early Church had once needed a concept of “heresy” (gnostic or otherwise) to define its own “orthodox” identity, and Protestantism had needed the concept of a “pagan” opponent (Roman Catholic or otherwise) to define its own identity as true Christianity, the newly developing academic orthodoxies created reified “Others” more suitable to their own needs of selfdefinition: irrational “superstition” based on human ignorance, credulity, prejudice, and sheer stupidity in the case of Enlightenment philosophers, “alchemy” in the case of modern chemists, “astrology” in the case of modern astronomers, “magic” and “occult philosophy” in the case of scientists in general. In this manner the category of “the occult” emerged during this period as a conceptual waste-basket for “rejected knowledge,” and it has kept functioning as the academy’s radical “Other” to the present day” (Hanegraaff 2012, 221).
- 9 Hvor vanskelig processen hen imod en almen accept af vestlig esoterisme som forskningsområde har været, fremgår af Hanegraaffs monografi *Esotericism and the Academy*. I den personlige del af indledningen beskriver Hanegraaff, hvordan han under sine studier stødte på navne som Marsilio Ficino, Cornelius Agrippa, Paracelsus og Jacob Böhme, der lod til at befinde sig i et “ingenmandsland” [*no-man’s-land*] mellem filosofi, religion, litteratur, kunst og videnskab: “And it became clear that, far from being marginal outsiders, they had been remarkably influential in their own time, and stood at the origin of large and complex intellectual traditions that could

- be traced through the centuries and even up to our own time.” Men da Hanegraaff spurgte sine professorer til råds, mødte han kun berøringsangst: “My interest in this domain seemed to make my teachers uncomfortable, and to my repeated request for information and suggestions, they responded by tossing the embarrassing topic on to another colleague as if it were a hot potato. Nobody seemed willing to touch it, and it did not take me very long to decide that if this were the case, then somebody had to do it” (2).
- 10 Snarere end at tale om en esoterisk strømning, foreslår Andreas Kilcher, at man taler om esoterismen som epistemologisk fænomen. Esoterisk viden står dog ifølge Kilcher ikke i et modsætningsforhold til eksoterisk (akademisk, kirkelig, normativ) viden. Der er tale om en form for viden, der overskrider grænserne for rationel og empirisk viden til fordel for myte og litteratur, og deri ligger en potentiel provokation. Det er denne esoteriske form for viden, Hanegraaff kalder *gnosis*.
- 11 Religionsforskeren Helle Hinge har skrevet om Jes Bertelsen-bevægelsen som new age (1995). Hun definerer de vigtigste karaktertræk ved new age som kendetegnet ved holistisk tænkning, et “syn på nutiden som en global krisetilstand, der varsler et paradigmeskift og en snarligt kommende ny paradisiske tid på Jorden, nemlig Vandmandens tidsalder” (112). Hun ser new age som værende en del af den mere omfattende *Human Potential Movement*, hvis grundtanke er, at mennesket rummer et psykologisk og spirituelt potentiale, der endnu ikke er kommet til udfoldelse (16). Hos Bertelsen kædes tanken om et spirituelt potentiale sammen med mystikken, hvilket for så vidt er kompatibelt med new age-bevægelsens generelle interesse for “non-ordinary states of mind”.
- 12 Hanegraaff skelner mellem *esoterismen*, der bygger på analogi, og den senere *okkultisme*, der bygger på kausalitet. Dog ser han dem ikke som to forskellige strømninger, men derimod okkultismen som en strømning *inden for* esoterismen (1996, 385; 406).
- 13 Se fodnote 31.
- 14 Se kapitlet “Imagination und mundus imaginalis – Rilkes Weltinnenraum” (Magnússon 2009, 183-187).
- 15 Termen *philosophia perennis*, den evige filosofi, stammer fra Agostino Steuco (1497-1548) og blev taget op af Leibniz. Leibniz benytter ganske vist termen *philosophia perennis*, men her bør man skelne mellem *philosophia perennis* og oplysningstids-eklekticisme. I et brev til Nicolas-François Rémond fra 26. august 1714 skriver Leibniz: “Truth is more widely spread than one might think, but it is very often obscured [...]. In calling attention to these traces of truth among the Ancients [...] one would be drawing the gold from the mud, the diamond from its mine, and light out of darkness; and that would in fact be perennis quadam Philosophia” (Citeret efter Hanegraaff 2006, 1132). Hanegraaff mener, at denne sammenblanding har ført til unødigt forvirring: “So great was Leibniz’s authority among later generations, and so complete was the eclipse of the ancient wisdom narrative after the period of the Enlightenment, that this evident confusion between philosophia perennis and Enlightenment eclecticism would become normative among philosophers for over two and a half centuries, until Charles B. Schmitt revived the memory of the original Renaissance perspective in his seminal article of 1966” (Hanegraaff 2012, 130).
- 16 “Modern Western culture, science and civilization is inherently incompatible with Tradition; never before has humanity been alienated from the latter as seriously as today” (Hanegraaff 2006, 1132).
- 17 “The Tradition may be recovered, partially at least, by focusing on the common denominators of the various religious and metaphysical traditions. Such research cannot be neutral but requires

- the seeker to embrace the fundamental Traditional values and perspectives, and preferably to have undergone “initiation”. The Tradition can only be understood from the perspective of Tradition itself; the very idea of neutral, “disinterested” historical research in which the evidence of surviving sources is the ultimate yardstick reflects a modernist and historicist perspective incompatible with Tradition” (Hanegraaff 2006, 1132).
- 18 Se også kapitlet “The Spectrum of Consciousness: Integral Psychology and the Perennial Philosophy” (Wilber 2001, 39ff.).
- 19 En kritik af new age-perennialisme som intolerance over for religiøs intolerance findes hos Hanegraaff (1996, 329f.).
- 20 Hvor parallel strukturen er, fremgår af følgende litteraturhistoriske beskrivelse af frimurerbaggrunden for tårnselskabet i Goethes *Wilhelm Meister*: “Die Logen vertreten ja [...] eine teilweise quer zu den stattlichen und kirchlichen Autoritäten stehende Elitenbildung, wie sie Goethe in der Turmgesellschaft in *Wilhelm Meister* schildert, die sich um Wilhelms Schicksal kümmert und auf ihre Weise sein Geschick lenkt, den Lehrling zum Meister erzieht, der nun selber Gutes stiften kann. Auf andere Weise als Stadt und Kirche wollten die Maurer wohlthätig wirken, und in der fiktionalen Welt des Romans spiegeln die immer wieder auftauchenden und hilfreichen Vertreter der Turmgesellschaft den Glauben an – oder jedenfalls die Hoffnung auf – den Einfluß der geheimen ‘Oberen’, die fast allwissend und allgegenwärtig scheinen und im Verborgenen eingreifen, wenn es not tut” (Jørgensen, Bohnen og Øhrgaard 1990, 46). Også Antoine Faivre mener, at motivet om et selskab af mestre, der opererer i det skjulte, hidrører fra Goethes beskæftigelse med frimureriet: “This idea of a society controlled by masters who would be manipulating the destiny of certain people, in truth, was to know the success we are well familiar with. It is Goethe once more who describes this, through the Society of the Tower, in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1796). The theme of an intellectual and spiritual government by hidden or secret elites is found again in a number of initiatic novels. And closer to our times, in Hermann Hesse’s *Das Glasperlenspiel* (1943)” (Faivre 2000, 186).
- 21 Dette er en meget forenklet gengivelse af plottet. Hvor kompliceret plottet i virkeligheden er, fremgår af Poul Behrendts meget detaljerede gennemgang i *Den hemmelige note*. Samme referat foranlediger Knud Wentzel til en kritik af thrillerformens egnethed til formidling af spirituelle budskaber: “Kommissær [Poul] Behrendt har i en mere en fyrrer sider lang rapport (i *Den hemmelige note*, 2007) godtgjort, at romanen i hvert fald rummer en indre sammenhæng, der er fløjet hen over hovedet på dagbladskritikerne. Uden formentlig at ville det, demonstrerer hans minutiøse gennemgang samtidig, at romanens spirituelle dimension er offer for thrillerens intri-geavnlende og magtorienterede intellektualitet. Spiritualitet vantrives, hvor den underordnes det intellektuelle; og det er, hvad der sker i *Den stille pige*. Det er ikke gratis at lægge clairvoyance, her hørelse, og anden grænseoverskridende åndelighed ind under en benhårdt kalkulerende genres krav” (Wentzel, “To verdener”, 134).
- 22 Cf. Strecher 2014: “Over the years, as Murakami’s popularity as a writer has grown around the world, scholars and critics have been drawn increasingly to his writing style, his apparent rejection of belles lettres (literature as Art), his probing into the human psyche, his play with the metaphysical (especially through the literary trope known as “magical realism”), his peculiar take on history, and his encyclopedic knowledge of music (particularly jazz)” [ePub]. I Strechers bog har et helt kapitel den sigende titel: “Into the Mad, Metaphysical Realm”.
- 23 I *erlebte Rede* beskrives den russisk-ortodokse kirkes fortrin gennem Kasper Kronens perspektiv: Han lyttede “[t]il dens disciplin. Dens medfølelse. Dens stædighed. Dens dybe viden om, at er-

- faringer af det guddommelige kræver træning. Det var ligesom cirkus, Luthers idé om, at det hele var forudbestemt havde altid forekommet Kasper at være i direkte modstrid med vores alle sammens daglige erfaring” (387).
- 24 Bertelsens magisterafhandling *Kategori og afgørelse – Strukturer i Kierkegaards tænkning* var udtryk for hans tidlige akademiske karrieres eksistentielle fokus, men fra 1974 kombinerede han det filosofiske perspektiv med analytisk psykologi og yoga. Af særlig interesse i denne sammenhæng er hans tydelige påvirkning fra Jung. Hans doktordisputats *Ouroboros – en undersøgelse af Selvets strukturer* forsøgte at kombinere Kierkegaards eksistentialisme med jungiansk dybdepsykologi. Efter at have forsvaret sin doktorafhandling, blev Bertelsen tildelt forskningsmidler til at studere ved Jung-instituttet. I sine værker om *Dybdepsykologi* (bind I-IV) stræbte Bertelsen efter at kombinere forskellige traditioner – helt i overensstemmelse med neoperennialismen. Han forsøger at syntetisere fødselstraumets psykologi (Stanislav Grof, Otto Rank, C.G. Jung) og genfødsels psykologi (shamanisme, *Den tibetanske dødebog*, Teresa of Avila), vestlig meditation (bl.a. Rudolf Steiner) og østlig meditation (yoga, tantra, tao, zen). Fra 1978 frem til begyndelsen af firserne arbejdede Bertelsen sammen med den i Danmark bosatte irske healer Bob Moore. Dette arbejde udmundede i bogen *Drømme, chakrasymboler og meditation* (1982).
- 25 Siden 1970erne havde Bertelsen været tilhænger af ideen om, at det var muligt at skelne mellem eksoterisk religion (kirkelig religiøsitet) og esoterisk (monastisk) mystic: “I have always been of the opinion that there are two sides to religion: something you might call ecclesiastical religiosity, where one relates to rituals, texts, dogmas, and belief systems. And on the other hand a monastic spirituality. And here, in mysticism or monastic spirituality, I saw again two aspects: one that is culturally defined—for example, relating to God and the Devil, or having to be of male gender in order to experience a process of enlightenment; and another aspect that was universal. And from the very beginning I was interested in the universal aspect. Personally, I had next to no interest in the ecclesiastical religious matters of belief systems” (Bertelsen 2013, 121f.). Bertelsens fokus lå således på erfaringsfæren (*gnosis*) snarere end på religiøse trossystemer.
- 26 I 1982 grundlagde Jes Bertelsen *Vækstcenteret*, hvor han tilbød kurser i dybdepsykologi, drømmetydning og meditation.
- 27 Poul Behrendt mener ligefrem, at Peter Høeg er ophavsmand til passagen i Bertelsens bog *Dzogchenpraksis som bevidsthedsvidde*. Han bliver takket af Bertelsen for sin hjælp som sproglig konsulent, og eftersom passagen bruger kunstneren som metafor, mener Behrendt, at Høeg må have skrevet den. Derfor mener han, at der er tale om en *intratekstuel* reference, ikke en *intertekstuel* reference. Vi kan imidlertid kun være sikre på, at referencen er intertekstuel, dens eventuelle intratekstualitet må anses for usikker.
- 28 Berømte symbolistiske eksempler på synæstesi er Rimbauds digt “Les Voyelles” (ca. 1871) og *À rebours* (1884) af Joris-Karl Huysman. I sin esoteriske kunstteori *Ur-Geräusch* (1915) skrev Rilke, at kunstneren ved at forbinde de fem sanser synæstetisk ville være i stand til clairvoyant at erobre nye områder i virkeligheden (cf. Magnússon, *Dichtung als Erfahrungsmetaphysik*, s. 314). Wassily Kandinsky tilskrev synæstesi en både kunstnerisk og spirituel betydning. Synæstesien var indeholdt i titlen på hans teaterstykke *Der gelbe Klang* (1909), der blev udgivet i *Der blaue Reiter* i 1912. I *Über das Geistige in der Kunst* (1912) var netop forbindelsen mellem farve og lyd et vigtigt element i hans kunstteori, hvor kunstneren fremstår som en åndelig fornyer (cf. Wassily Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst*. Indledning af Max Bill. Bern/Bümplitz: Benteli Verlag 1952, s. 62). Også Alexander Skrjabin var påvirket af esoteriske tanker og benyttede sig af synæstesi i sin *Prometheus-symfoni* (1911). Det er velkendt, at både Kandinsky og Scriabin

- var optaget af teosofisk tankegods, og de kan begge have fundet inspiration i Blavatskys *Esoteric Instructions* (1888-1891), hvor hun skriver, at farve og lyd udspringer af den samme substans (Petsche 2015, 68).
- 29 I *Den stille pige* findes en kritik af akademikere som fragmenterede (s. 199).
- 30 Jung var endda eksplicit optaget af gnosis, som han definerede som spirituel indsigt. Før Jung nåede frem til alkymien som dybdepsykologisk billed- og tankeverden, havde han beskæftiget sig indgående med gnosis og gnosticisme, hvilket kommer til udtryk i den såkaldte *Das rote Buch* (1914-1930), der først blev udgivet i 2009. Cf. Jung 2009.
- 31 Jung udviklede teorien i samarbejde med den teoretiske fysiker Wolfgang Pauli. Hanegraaff sammenfatter ideen som følger: “[It] gives a strongly holistic account of the interdepen[den]ce of mind and matter” (Hanegraaff, *New Age Religion*, s. 72). Cf. Jung 1952. Værket er genoptrykt i: Jung 2003 sammen med andre tematisk relaterede værker.
- 32 Andetsteds tales der konjunktivisk om “en monumental synkronicitet” (393).
- 33 Andetsteds nævnes den modsatte arketype, den Gode Moder: “Det var det fulde volumen af en mors kærlighed til sit barn. Og ikke bare én mor. Alle mødres kærlighed til alle børn” (258).
- 34 “Dette her er en arketype med held ved. Som i *Fidelio*. Hun leder efter sin elskede i underverdenen. Forklædt som mand. Når de elskende nærmer sig hinanden, bliver de presset til at udforske det andet køn i sig selv. På den anden side af den rejse venter det store kærlighedsmøde” (341f.).
- 35 Som bekendt var det bl.a. C.G. Jungs interesse for esoterisk og romantisk tankegods, der førte til et brud med Sigmund Freud. Freud forsøgte at overbevise Jung om, at seksualteorien skulle være et dogme og bolværk mod “okkultismens mørke slamflod” [*Schlammflut des Okkultismus*] (Jung 1962, 155). Freud ønskede at skabe fundamentet for en streng videnskabelig udforskning af psyken – ofte med henblik på patologisk indhold – hvor Jung i overensstemmelse med den romantisk-esoteriske tradition tilskrev psyken et kreativt og spirituelt potentiale. Cf. Magnússon 2009, 240f.
- 36 *Elefantpassernes børn* ligger på mange måder i tematisk forlængelse af *Den stille pige*. Høeg benytter sig her af en gammelklog 14-årig fortæller, der – ligesom Kasper Krone – holder af at citere forskellige åndelige autoriteter. En stor del af handlingen finder sted på den fiktive ø Finø, og intentionen om at finde en mere humoristisk tone, kommer til udtryk i persongalleriets skurrile navne. Høeg holder sig desuden til thrilleren. I dette tilfælde drives plottet frem af de to 14-årige søskendes forældres forsvinden.
- 37 Peter Høegs seneste roman, *Effekten af Susan* (2014), ligger helt i forlængelse af *Den stille pige* og *Elefantpassernes børn*. Den rummer spirituelle elementer og følger i høj grad følger thrillerkonceptet.

## Litteratur

- Andersen, Jens (2006): “En forfatter på ørkenvandring”, *Berlingske Tidende*, 16. maj.
- Behrendt, Poul (2007): *Den hemmelige note*. København: Gyldendal.
- Bertelsen, Jes (2003): *Dzogchenpraksis som bevidsthedsvidde*, København: Rosinante.
- Bertelsen, Jes (2013): *Essence of Mind – A New Approach to Dzogchen*, Berkely: North Atlantic Book.
- Bredal, Bjørn (2006): “Høegs hørelse” *Politiken*, 19. maj.
- Bukdahl, Lars (2006): “Hø over hø” *Weekendavisen*, 19. maj.
- Faivre, Antoine (1994): *Access to Western Esotericism*, Albany: SUNY.
- Faivre, Antoine (2000): *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, oversat af

- Christine Rhone, Albany: State University of New York Press.
- Hanegraaff, Wouter J. (red.) (2006): *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. (2012): *Esotericism and the Academy – Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hanegraaff, Wouter J. (1996): *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill.
- Henderson, David (2010): “The Coincidence of Opposites. C.G. Jung’s Reception of Nicholas of Cusa”, *Studies in Spirituality* 20.
- Hinge, Helle (1995): *New Age på dansk. Jes Bertelsen-bevægelsen*, København: Gyldendal.
- Høeg, Peter (2006): *Den stille pige*, København: Rosinante.
- Høeg, Peter (2010): *Elefantpassernes børn*, København: Rosinante.
- Høeg, Peter (2014): *Effekten af Susan*, København: Rosinante.
- Jung, Carl Gustav (1952): *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge: Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*, Zürich: Rascher.
- Jung, Carl Gustav (1962): *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Aniela Jaffé (red.), Zürich/Düsseldorf: Walter Verlag.
- Jung, Carl Gustav (2003): *Synchronizität, Akausalität und Okkultismus*, München: DTV.
- Jung, Carl Gustav (2009): *Das rote Buch. Liber novus*, Düsseldorf: Patmos.
- Jørgensen, John Christian (2006): “Høeg skuffer”, *Ekstra Bladet*, 15. maj.
- Jørgensen, Svend Aage/ Bohnen, Klaus, Øhrgaard, Per (red.) (1990): *Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik, 1740-1789*, München: C.H. Beck, 1990
- Kandinsky, Wassily (1952): *Über das Geistige in der Kunst*, Indledning af Max Bill, Bern/Bümplitz: Benteli Verlag.
- Khair, Tabish (2007): “Life on the Edge”, *New Statesman*, 8. November.
- Kilcher, Andreas B. (2009): “Seven Theses on Esotericism: Upon the Occasion of the 10th Anniversary of the Amsterdam Chair“, i: Hanegraaff, Wouter J. og Pijnenburg, Joyce: *Hermes in the Academy: Ten Years’ Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Magnússon, Gísli (2009): *Dichtung als Erfahrungsmetaphysik – Esoterische und okkultistische Modernität bei R. M. Rilke*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Petsche, Johanna J. M. (2015): *Gurdjieff and Music: The Gurdjieff/de Hartmann Piano Music and Its Esoteric Significance*, Leiden/Boston: Brill.
- Kjærstad, Jan (2006): “Opsang: Klovnens metoder”, *Politiken*, den 3. juni.
- Krasnik, Benjamin (2009) “Da kritikken mistede ånden”, *Kristeligt Dagblad*, 25. juli.
- Partridge, Christopher (2005): *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, Bd. II, London: T and T Clark International.
- Schillinger, Liesl (2007): “Ear of a Clown”, *New York Times*, 11. november.
- Wentzel, Knud (2009): *To verdener. Kritikens afvisning af spiritualitet*. KRITIK, 192.
- Strecher, Matthew Carl (2014): *The Forbidden Worlds of Haruki Murakami*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wilber, Ken (1983): *Up from Eden*. Boulder: Shambhala
- Wilber, Ken (2001): *The Eye of Spirit. An Integral Vision for a World Gone Slightly Mad*. Boston/London: Shambhala.