

“For når jeg siger mørke, så mener jeg et fravær af viden”

Kontemplation og sproglig refleksion i den middelengelske *Uvidenhedens Tåge*

ALLAN FØGH WESTPHALL

Studiet af den religiøse digtning fra det, der normalt anses for storhedstiden for den senmiddelalderlige litteratur i England, perioden ca. 1350–1400, har lige siden den spæde begyndelse tidligt i det 20. århundrede været defineret af forsøget på at afgrænse en kanon af såkaldte middelengelske mystikere. En lille gruppe af forfattere henvender sig direkte til læseren med en intens, følelsesladet kristocentrisk spiritualitet og vidner om, hvad der er blevet udlagt som en ny demokratiserende tendens i senmiddelalderens åndsliv.¹ Sikkert er det, at en sådan ekstraordinær produktiv periode i engelsk religiøs prosa og digtning, med tekster som fandt en påviselig bred cirkulation både geografisk og socialt, reflekterer en stigende interesse for det religiøse og kontemplative liv; ikke blot blandt et monastisk og gejstligt publikum, men også blandt en voksende gruppe af professionelle lægfolk, som ønskede at kombinere kommerciel aktivitet med dyrkelsen af det religiøse liv.

Der er imidlertid ikke, på trods af talrige forsøg på at give en samlet fremstilling af de engelske mystikere, tale om en heterogen klasse af tekster, eller en ‘skole’ af middelengelsk mystik: den måde, hvorpå et korpus af engelske ‘*spiritual classics*’ er blevet afgrænset og til dels isoleret igennem det 20. århundrede, synes at være forløbet parallelt med den karakteristisk ahistoriske idealisme og essentialisme, med hvilken begrebet ‘mystik’ er blevet konstrueret i nyere tid.² Snarere end en skole af mystik ser vi enkelte bemærkelsesværdige forfattere, som indgår med en myriade af andre tidlige skrifter, kateketisk materiale, religiøse vejledninger og oversættelser til engelsk fra latinske og franske kilder. Tilsammen står tekstmaterialet som et ambitiøst kulturelt projekt,

der både søger at forme det engelske sprog som et værdigt redskab for kompleks teologisk og pastoral spekulation, og som spiller en rolle (på lige fod med, kunne man hævde, vægtige og populære senmiddelalderlige forfattere som Geoffrey Chaucer, William Langland og John Gower) i cementeringen af nationalsprogets position som medium for litterær produktion.

Den ukendte forfatter af den kontemplative afhandling *Uvidenhedens Tåge* er helt central i diskussionen af den middelengelske religiøse litteratur og i den interaktion og intertekstualitet, som fandt sted mellem de enkelte tekster.³ Han er på én gang repræsentativ og usædvanlig: repræsentativ fordi han, tilsyneladende henvendt til en specifik læser med hvis behov han er godt bekendt, skriver med den nye grad af intensitet og kompleksitet, som karakteriserer mange af disse skrifter. Usædvanlig fordi han står som den eneste eksponent i senmiddelalderens England for den yderst specialiserede negative, eller apofatiske, mystik, som den var blevet udviklet tidligere, primært af den kristne nyplatoniker Pseudo-Dionysios i det 5. århundrede.⁴

Den mystiske opstigen

Lige fra starten er forfatteren af *Uvidenhedens Tåge* ivrig efter at påpege, at det foreliggende skrift er et esoterisk og specialiseret værk, henvendt kun til den avancerede kontemplative (dvs. en, der har tilegnet sig den højeste religiøse bevidsthed, som er opnåelig i dette liv) og uden den populære appel, der karakteriserer andre samtidige spirituelle vejledninger.

Med karakteristisk stringens udfolder han de tre faser, man må gennemgå i higen efter det perfekte

liv: fra udførelsen, i det lavere, aktive liv af gode og reelle gerninger udført af kærlighed og barmhjertighed (31/21-22)⁵, over det mellemste liv, helliget åndelig meditation over menneskets faldne status og Kristi lidelseshistorie, til et fuldt realiseret *vita contemplativa*.

I det første liv, det aktive, som ifølge forfatteren er både påbegyndt og afsluttet i dette liv, kan en person godt være beskæftiget med åndelige aspekter [*ghostly things*], såsom bøn og deltagelse i kirkelige ritualer, men denne vil have en tendens til at være det kun for så vidt det angår en udvortes religiøsitet. Aktiviteten vil således ikke være udtryk for en dybere åndelig bevidsthed. Dette er ikke tilfældet med det andet liv, som benævnes den højere del af det aktive liv og den lavere del af det kontemplative liv. Her er selvrefleksion og en følelsesladet respons de operative strategier, anvendt i forsøget på at vende opmærksomheden indad mod beskuelse af sjælens anlæg og konstitution, og mod den følelsesladede fordybelse i Jesu levned og lidelse. Slutteligt, i den højere del af kontemplationen, løfter bevidstheden sig over sig selv og distancerer sig fra såvel fysisk som åndeligt engagement for at betragte guddommen med kærlighedens kraft [*the loving might*] – en guddom, som til fulde transcenderer menneskelig erkendelse og sproglig formåen.

At der i diskussionen af de tre liv også ligger et implicit værdiskel bliver klart, når forfatteren som parallel inddrager det traditionelle skel mellem det aktive og det kontemplative liv, som repræsenteret i skikkelserne Marta og Maria (Lukas 10, 38-44). Byggende på en lang eksegetisk tradition gøres adressaten opmærksom på, at Marta lever i *activa vita* og at selvom "hendes gerninger er gode og nyttige for hendes åndelige tilstand" (52/9-10), så er det Maria i *vita contemplativa*, der, siddende for Jesu fødder, har valgt den bedste del (52/20-21).

I bogens *itinerarium mentis in deum*, sjælens opstigen til Gud, demarkeres et område af den åndelige aspiration, der er uopnåelig for personer bundet til verden. Når forfatteren ikke lader til at interessere sig for de traditionelle åndelige discipliner, *lectio* (læsning), *meditatio* (meditation) og *oratio* (bøn), er det fordi han forudsætter, at læseren allerede har assimileret sådanne teknikker:

Der er tre måder, hvormed den kontemplative novice burde være beskæftiget, og det er disse; læsning, meditation og bøn. [...] Disse tre kan du finde forklaret meget bedre end her, i en anden bog, som er skrevet af en anden mand, og derfor vil jeg ikke fortælle om deres kvaliteter her. Men jeg vil fortælle dig dette: disse tre er så tæt knyttet sammen, at for dem, som er novicer og viderekomne – men ikke for dem, som er perfekte her i dette liv – er det umuligt at komme til den rigtige tænkning uden at læsning og lytten går forud (71/11-20).⁶

Fokus i *Uvidenhedens Tåge* er så godt som udelukkende på Marias del, dvs. på den højere del af det fuldbyrdede kontemplative liv.

Pseudomystikere og de djævlens akademikere!

Det ligger i denne kontemplative øvelses natur, at lærdom og en diskursiv bevidsthed ikke har nogen rolle at spille. Dette betyder ikke, at forfatterens ståsted er anti-intellektuelt, som det så ofte er blevet beskyldt for. Selv er han tydeligvis af akademisk baggrund og belæst i et patristisk, skolastisk og nyplatonisk kildemateriale. Når han farer ud mod akademikere, "de videbegærlige, lærde mennesker" (2/23-4), på en måde, som ikke sjældent virker unødvendigt hård (som f.eks. når han beskriver sine fjender som "antikrists disciple" og akademikere og klerke som "djævlens stolte narre, mestre udi forfængelighed og bedrag" (30/13-15)), skal det nok snarere ses som et hårdhændet pædagogisk korrektiv til, der måtte klamre sig til intellektets analytiske bemestring og til udisciplinerede vrangforestillinger i stræben efter det højeste kontemplative stadium.

Ligesom forfatteren minder læseren om, at rationelt, deduktivt ræsonnement, om end naturligtvis ikke uberettiget og misvisende *per se*, er overflødig i den øverste del af den åndelige stræben, så tilråder han samtidig læseren at undgå ekstreme pietistiske manifestationer, asketisk praksis, overdreven faste, samt timelang meditation og forbøn. Disse ting er, sammen med lang tids isolation og andre former for fysisk selvfornegetelse, efter al sandsynlighed skadelige for kroppen, snarere end befordrende for det åndelige og sjælelige helbred. At en sådan praksis i sidste ende kan have katastrofale følger for krop og sjæl, og sågar føre til mental ubalance og sindssyge,

er et synspunkt, forfatteren gentagne gange fremfører. I vanlig direkte og prosaisk stil gøres vildfarne pseudo-kontemplative og andre flamboyante excentrikere, der søger sanselige mirakler, til genstand for skarpe satiriske fremstillinger – et tema, som nok er velkendt i vestlig religiøs middelalderlitteratur, men som her kommunikeres med en intensitet uden parallel. Således i kapitel 52:

De vender deres skabte sanser indad, ind i deres egne kroppe, hvilket er imod naturens gang, og de anstrender sig for at se indad med deres skabte øjne, og lytte indad med deres ører, og ligeså med alle deres sanser, dufte, smage, føle; alt sammen indad. Således sætter de sig imod naturens gang og anstrender deres fantasi i en sådan grad, at deres hjerner til sidst vrider sig i deres hoveder. [...] Skulle man træffe dem, mens de sidder med deres øjne åbne, vil man se dem stirre manisk som var de gale, eller som havde de set djæveln. Og de burde passe på, for djæveln er sandelig ikke langt væk! Nogle læner deres hoveder på skrå, som om de havde orm i deres ører. Andre piber svagt, som var der ingen energi tilbage i deres kroppe; og således kan man genkende hyklere. [...] Så har djæveln straks mulighed for at indgyde falske syner og lyde, samt falske dufte i deres næser og mange mærkværdige hedeture og brande i deres fysiske bryst eller indvolde, i deres rygge eller lænder, eller i deres ædlere dele (9617-974, 9717-983).

Det er nærliggende at tænke, at forfatteren her henviser til den bølge af følelsesladede og, til tider, psykosomatiske religiøse manifestationer, centreret omkring en sansepræget mystik med ekstaser, visioner, himmelske dufte og toner, som prægede adskillige kontinentale mystikere, og som findes i nogen grad hos engelske visionære, såsom Richard Rolle og Margery Kempe. Der er dog væsentlig mere substans i forfatterens kritik af emotionel, sanselig religiøsitet end disse meget lidt sofistikerede angreb *ad absurdum* på outrerede spirituelle udtryk. Det står klart, når han berører det, som er det springende punkt, nemlig overgangen fra den lavere til den højere del af det kontemplative liv og spørgsmålet om, hvorledes den ambitiøse og avancerede kontemplative skal frigøre sig, ikke blot fra verdslige [*bodely*] fænomener, men også fra alle åndelige [*ghostly*] tanker og fænomener.⁷ "I dette værk", hævder forfatteren, "er det til

lille nytte, eller slet ingen, at tænke på Guds kærlighed, ej heller på jomfruen, eller de engle eller helgener, som er i himlen, og heller ikke på himlens lyksaligheder" (25/4-7).

Den apofatiske diskurs

Der, hvor den kontemplative er nået til, benævnes med det vigtige begreb *det sublime punkt* [the sovereigneste pointe] i ånden og i kontemplationen. Forestillingen om det sublime punkt har en lang og kompleks historie, der strækker sig tilbage til stoicismen.⁸ I den tradition, som følges i *Uvidenhedens Tåge*, må intellektet og forestillingskraften – de anlæg, der udgjorde fundamentet for den mystiske opstigning, og som har ført til det sublime punkt i det kontemplative liv – disciplineres og endeligt tilsidesættes til fordel for en apofatisk, negerende tilgang. Der, hvor mystikeren må søge at befinde sig, er i en tilstand af uvidenhed, som kun er opnåelig gennem en radikal kognitiv nulstilling, gennem hvilken den mystiske impuls fremstår som blind og indholdsløs; ikke som rettet mod objekter og fænomener i den fænomene virkelighed, hvad enten disse er af fysisk eller spirituel karakter. Enhver billed-baseret åndelig fordybelse udgør en forhindring for "dette værk".

Så længe en bekræftende, begrebsmæssig forestilling om Kristus, Gud, helgener eller engle vedbliver at fylde bevidstheden, kan der ikke blive tale om at transcendere til den billedløse kontemplation af "Guds blotte væren som han er i sig selv" (17/2). Forfatteren bygger her naturligvis på en rig teologisk tradition. I Gregor af Nyssas (død efter 394) spekulative teologi (for størstedelen en videreudvikling af Origen og St. Athanasius) er en central tese, at der ikke kan være nogen kontakt mellem sjælen og Gud, og at sjælen ikke kan erfare Gud uden Guds direkte indgriben. Kun ved at elske Gud, ikke ved at forsøge at begribe ham rationelt, kan man nærme sig det endelige mål. Gregor af Nyssa opdeler *via mystica* i tre faser, hvor tredje fase udgør en afvikling af det, som er anden fases hovedbestanddel, nemlig en platonisk *theoria*, hvor opmærksomheden rettes, ikke mod apofasens transcendent guddom, men mod Gud, som han er tilgængelig gennem sine manifestationer. Til disse tre faser knyttes forestil-

lingeme om lys, tåge og mørke (*phos, nephele, gnophos*). Om Moses' åbenbaring på Sinaj siger Gregor, at "Moses' syn begyndte med lys; derefter talte Gud til ham igennem en tåge. Men da Moses steg højere og blev mere perfekt, så han Gud i mørket. [...] Her efterlader hun [sjælen] alt, som kan erkendes gennem sanser og fornuft, og det eneste, der er tilbage som genstand for kontemplation, er det usynlige og uforståelige".⁹

Disse tanker om en guddom placeret uden for menneskets kognitive rækkevidde bliver videreført i de arbejder, som nu tilskrives Pseudo-Dionysius (eller Dionysius Areopagiten), en syrisk munk og nyplatoniker, der var aktiv i det sene 5. århundrede og tidlige 6. århundrede, og hvis indflydelse kan spores i en lang række senmiddelalderlige mystisk-teologiske værker, såsom Eckharts *Tyske Prædikener* (1320'erne) og den flamske Jan van Ruusbroecs (1293–1381) mystiske teologi.¹⁰

Hos Pseudo-Dionysius er fokus ligeledes på det skjulte, apofatiske forhold mellem sjælen og Gud, og den elskende kraft ses som *unum necessarium* i sjælen opstigning mod Gud; en opstigning, som forsøges artikuleret gennem visuelle metaforer som lys og mørke, viden og uvidenhed, aldrig gennem en positiv teologis følelses- og sansebaseerede sprogbrug. Særligt interessant i forbindelse med *Uvidenhedens Tåge* er den sproglige strategi, der udfoldes (specielt i *Mystica Theologia*), gennem hvilken den kontemplative bevidsthed frigør sig fra en kompleksitet og mangfoldighed af billeder og søger en simplificering og afvikling af disse og til sidst tavshed. Det er en retorik, hvor paradokset og negationen (og efter den negationen af negationen) bliver omdrejningspunktet, ikke for litterær effekt, men for indtræden i "det mørke, som er over al erkendelse og hvor alt, hvad vi siger, synes forvrænget og dybt irrationelt".¹¹ Gregor og Pseudo-Dionysius er blot en del, om end den mest betydningsfulde, af det rige reservoir af mystisk retorik og apofatisk teologi, som forfatteren af *Uvidenhedens Tåge* trækker på. I særlig grad bliver begrebet om den billedløse kontemplation og den blinde vision, som er mulig gennem en tåge af uvidenhed, det centrale didaktiske redskab, og dermed en integreret del af det angreb på den intellektu-

elle og diskursive tilgang til det transcendent, som fra ende til anden gennemsyrrer teksten. "Opløft dit hjerte mod Gud", siger den engelske forfatter til den ambitiøse 24-årige kontemplative, "til du opdager et mørke og hvad man kunne kalde en tåge af uvidenhed mellem dig og din Gud som han er i kraft af sin blotte væren [*nakyd beyng*]" (16/20–17/3). Integreret i denne forestilling er det andet centrale begreb, glemslens tåge [*clowde of forgetyng*], som forudsætter en mere aktiv deltagelse hos læseren, idet han skal placere en bevidsthedsbarriere mellem sig selv og den fænomenale verden og derigennem, ideelt set, stå upåvirket af eksterne stimuli og distraktioner. Bemærkelsesværdigt er det, at den kontemplative, i denne øvelse, skal søge at frigøre sig, ikke blot fra al erkendelse af den skabte verden, samt fra alle naturlige impulser i retning af rationelt at ville tilegne sig viden om Guds væsen, men også fra alle former for åndelig aktivitet og fordybelse, som kan siges at være et produkt af sanserne, fornuften eller forestillingskraften.

Man kunne således sige, at læseren befinder sig i en noget obskur position et sted mellem den nødvendige epistemologiske barriere, uvidenhedens tåge, og etableringen af den lige så nødvendige glemsel, som gør, at han i sit kontemplative arbejde aldrig må forlede sig på sanseerfaring og fornuftsdomme. Blot skal han, med forfatterens ord, "skyde løs på den tykke tåge af uvidenhed med en pil af længselsfuld kærlighed og aldrig nogensinde tænke på at give op" (26/11–12).

Det forbliver uklart, præcis hvad de praktiske implikationer af denne *via negativa* er, og hvilken tilværelse forfatteren ønsker, at læseren skal føre. Det synes klart, som vi så tidligere, at det er et liv, der står i et modsætningsfyldt forhold til det aktive liv, men om det er et liv som eremit eller en tilværelse *sub monastica disciplina* med aflagt klostered er uafklaret. Den kontemplative vej i en kontekst af selvfornægtelse og forsagelse af den materielle verden kunne lede tanken hen på karteuserordenen (i realiteten en eremitorden, snarere end en munkeorden), hos hvilken den samling af tekster, der grupperer sig omkring *Uvidenhedens Tåge*, påviseligt blev cirkuleret i vid udstrækning.

Forfatterens interesse forbliver den abstrakte behandling og artikulation af et kontemplativt hierarki, hvis kerne udgøres af en progressiv simplificering af bevidstheden, sådan som det er reflekteret i den middelengelske neologisme med *at af-vidē*. Problemet med begrebet “uvidenhed” er dets statiske karakter, der betegner en tilstand af ignorans. Den aktive handling *to unknowe* er derimod mere dækkende for den bevidste kognitive fragmentering, som udgør hjertet i den apofatiske disciplin.

To ting kan fastslås utvetydigt med hensyn til mystikerens fremadskriden mod det endelige mål, den guddommelige *unio*: processen kan ikke opnås uden Guds intervention, og kun ved at være bevidst om et absolut epistemologisk skel mellem den elskende kraft og den rationelt erkendende kraft [*louing might/knowable might*], og ikke mindst den erkendende krafts irrelevans i det mystiske arbejde, vil man være i stand til at opnå den bevidsthed, som er hævet over begrebsmæssig bestemmelse, og som derfor kun kan sættes på negerende formel som en “viden gennem af-viden” [*knowyng by unknowyng*]; en formulering lånt direkte fra kap. VII i Pseudo-Dionysius’ *De Divinis Nominibus*.

I den konstruerede dialog med adressaten erkender forfatteren, at en nærmere indkredsning af dette mål overstiger hans formåen:

Men nu spørger du mig, og siger: “hvordan skal jeg tænke på Gud selv, og hvad er han?”, og til dette kan jeg kun svare således: “Jeg ved det ikke”. For med dit spørgsmål har du bragt mig ind i det samme mørke og ind i den samme tåge af uvidenhed, som jeg ønsker, at du selv skal være i. For hvad angår alle andre skabninger og deres værk – ja, endog hvad angår Guds eget værk – kan mangt og meget tænkes, og tænkes klart. Men om Gud selv kan ingen tænke. Af den grund ønsker jeg at opgive alt det, som kan tænkes, og at koncentrere min kærlighed om den ting, der ikke på nogen måde kan tænkes (25/13-26/3).

I det følgende vil jeg søge at præcisere, hvordan et fokus på det højeste liv af apofatisk af-viden, samt på den blanding af det konkrete og det metafysiske (af hverdagssprog og ordinær erfaring og guddommens transcendens og uudsigelighed), som er så velkendt i

mystisk litteratur, i *Uvidenhedens Tåge* bliver udviklet til en selvbevidst lingvistisk fragmentering og en kompleks metasproglig refleksion – en refleksion, som tager udgangspunkt i, og videreudvikler, en nyplatonisk, Dionysisk tænkning, og kommer til at stå som retorisk unik i en vestlig mystisk-teologisk tradition.

Litterære billeder og sproglig afvikling

Karakteristisk for forfatterens litterære aktivitet er anvendelsen af billeder og metaforer som et vægtigt didaktisk redskab. Konstant gøres der brug af et billedsprog med klar æstetisk appel, og konkretismen i dette billedsprog udnyttes effektivt og dygtigt til at anskueliggøre abstrakte niveauer på vejen mod den apofatiske bevidsthed. Et par eksempler, ud over de åbenbare *uvidenhedens* og *glemslens tåger*, rækker: Henvendt til personen, der endnu ikke er nået til det højeste kontemplative niveau, fremhæves muligheden for, gennem fokus på Jesu lidelse, at opløfte sjælen, “for sjælens øje fokuseres der på, ligesom en bueskyttes øje fæstnes på det mål, han skyder mod” (24/19-21). Sjælen, der opløftes til Gud, sammenholdes med en gnist, der springer fra bålet (22/7-8), mens den allestedsnærværende synd karakteriseres som en stinkende sump, en mødding (46/7) og en knude (73/15).

Det er klart, at udnyttelsen af de litterære muligheder gennem et rigt og engagerende symbolsprog står i et spændingsforhold til fordringerne i den apofatiske teologi, der netop opstiller muligheden for forening med en transcendent guddom gennem en selv-dekonstruktiv afvikling af billeder og begrebsstrukturer, som appellerer til ordinær sanserfaring og rationalitet. Udgangspunktet må da være en kognitiv omjustering i forhold til centrale metaforers kommunikative og semantiske indhold: “Og tro ikke, at bare fordi jeg kalder det et mørke eller en tåge, at det er en tåge dannet af de dampe, som svæver i luften, eller det mørke som er i dit hus, når natten sænker sig og dit lys er slukket [...] Lad sådanne vildfarelser være; således mener jeg det ikke. For når jeg siger mørke, så mener jeg et fravær af viden” (23/13-16, 19-20).

Over for det uudsigelige, som er etableret i den apofatiske traditions negerende retorik, består den

mystiske disciplin således i at fremkalde stadig færre billeder i bevidstheden – billeder, som er blottet for kommunikativt indhold, og som er uden nogen form for refererende eller prædikativ karakter. Det er derfor næppe overraskende, at de to centrale metaforer, der dominerede og strukturerede diskussionen i bogens første halvdel, gradvist træder i baggrunden, til fordel for en række sproglige udforskninger, som underminerer enhver tidslig og rumlig reference i sproget, og som peger frem mod en progressiv simplificering og fragmentering af sproglig aktivitet generelt. Den øvelse, der foregår i *Uvidenhedens Tåge*, udspilles helt ned på et præpositionelt plan, og den er fundamental for den kontemplatives arbejde med at opøve den rette receptivitet og forberede bevidstheden på *unio mystica*:

I det åndelige arbejde skal du glemme tid, sted og krop, så pas på du ikke forstår Kristi himmelfart som et konkret eksempel, gennem hvilket du søger at opløfte din bevidsthed fysisk, som om du ville prøve at kravle højere end månen! Sådan foregår det ikke åndeligt [...] Der er ingen særlig grund til at Kristus for opad, i stedet for nedad; vejen er lige nær. For åndeligt set er himlen lige så nær op som ned, ned som op, foran som bagved, bagved som foran, på den ene side som på den anden. Den der virkelig ønsker at være i himlen, han vil være der åndeligt. For den hurtigste og nærmeste vej til himlen løber vi gennem vores længsel og ikke på vores fødder [...]

Så pas på at du ikke forstår det fysiske, som er tænkt åndeligt; og det selvom det er sagt med fysiske ord som disse; OP eller NED, IND eller UD, FORAN eller BAGVED, DEN ENE SIDE eller DEN ANDEN SIDE, for selvom en ting er nok så åndelig i sig selv, må den nødvendigvis tales om med fysiske ord, hvis den skal tales om overhovedet – og tale er en fysisk handling, udført med tungen; et af kroppens instrumenter. Følger det så deraf, at det skal opfattes fysisk? Nej, slet ikke, men åndeligt (II/4-9, II/8-14, II/3-10).

Faren i den kontemplatives arbejde er, ifølge forfatteren, at personen risikerer at lade sig lænke af ord, der står som materialistiske distraktioner og i unødvendig grad slører, snarere end afslører, det transcendentes virkelighed. Det er gennem en apofatisk tilgang til billedsproget, i form af en systematisk afmontering af den konkrete reference og af det konkrete semanti-

ske indhold i alle metaforer, at faren for en skadelig sammenblanding af fysiske og åndelige realiteter kan undgås. På et teoretisk plan er vi konfronteret med et semantisk tomrum uden kognitivt indhold:

“Hvor skal jeg da opholde mig?”, spørger du. “Intetsteds, sådan som du forstår det. For intetsteds fysisk er allesteds åndeligt.” [...] For jeg siger dig, jeg vil hellere være intetsteds fysisk, kæmpende med dette blotte ingenting, end at være så rig en herre, at jeg kan være alle steder jeg måtte ønske mig fysisk, og lystigt nyde alting med alt hvad jeg ejer” (121/13-15, 122/2-5).

At opholde sig intetsteds i sprog og bevidsthed med opmærksomheden rettet mod et intet må pege i retning af den totale sproglige tilintetgørelse: Den rene apofasi må nødvendigvis manifesteres i kraft af det skrift, der ikke foreligger; i form af den bøn, der ikke artikuleres. Og det er i denne retning, at tekstens passion og impuls ligger.

Måske er det centrale ikke så meget et fravær af billeder, men derimod, synes forfatteren at hævde, gennem disse at komme til den indsigt, at begrebmæssig viden og fornuftsdomme ikke har nogen direkte rolle at spille. Ingen negativ teologi uden at noget negeres. Her er forfatteren naturligvis ikke innovativ: selv i den apofatiske tradition ser vi hele tiden billedsprog anvendt æstetisk, men også, og mere vigtigt, som fundamental øvelse og redskab i produktionen af en ideal kontemplativ receptivitet. Der forbliver også i *Uvidenhedens Tåge* en respekt omkring sproget og dets uundgåelige fysikalitet, som f.eks. når forfatteren bemærker, at: “vi ikke skal spise af frugten, således at vi formægter træet, og heller ikke drikke, så vi knuser bægeret, når vi har drukket” (107/20-22).¹²

Der, hvor forfatteren begynder at gå nye veje, er i den eksplicite grad, han arbejder frem mod en sproglig simplificering og afvikling som en del af den afvidens proces, der er central for værket. Her kommer den simplificerede, monosyllabiske bøn til at stå som indikator for den højeste mystiske længsel:

Hvis du vil have denne længsel pakket ind i et enkelt ord for bedre at kunne holde fast deri, så tag et kort ord med blot en stavelse; jo kortere det er, des mere er det i harmoni med ån-

dens værk. Et sådant ord kunne være GUD, eller ordet ELSK [love]. Vælg hvad du vil, eller måske et helt andet ord, bare så længe det er et på ord på en stavelse. Og fæstn dette ord til dit hjerte, så det altid er der, uanset hvad som sker (28/10-16).

Den korte bøn udgør for så vidt et semantisk tomrum; ord står ikke længere som materialistiske distraktioner, der formidler ny viden, men mere som redskaber (tavse eller vokaliserede) til at fokusere og intensivere den mystiske bevidsthed. Anvendt korrekt kan den korte bøn, hvad enten den er artikuleret eller ej (og ideelt set er den det ikke), blive netop den "pål af længselsfuld kærlighed", der vil være i stand til at penetrere uvidenhedens tåge og lede til den billedløse og referenceløse kontemplation af "Gud i sig selv".

Et andet, mere negativt, aspekt af den monosyllabiske bøn er dens evne til at føre til en skærpet bevidsthed om menneskets syndige anlæg. Her tjener udbruddet til at kanalisere intense følelser og anger:

Hvad betyde det for den kontemplative, hvilken type synd det er, eller hvor stor? For når han er beskæftiget i kontemplationen, føles al slags synd som stor i sig selv, idet selv den mindste synd adskiller ham fra Gud og forhindrer åndelig fred.

Føl synden som en knude, du ved ikke nærmere hvad, og alt det er dig. Og råb så uophørligt i sjælen: "Synd, synd, synd; væk, væk, væk!" Dette åndelige råb læres bedst af Gud gennem erfaringen, end fra noget andet menneske gennem forklaring. Det er bedst, hvis det forbliver rent åndeligt, uden tanke og uden udtale af ord [...]

Og studer ikke disse ord, for sådan opnår du aldrig dit mål; for det opnås aldrig gennem studium, men kun gennem nåde. På trods af hvad jeg har sagt, så anvend aldrig andre ord end dem, som Gud leder dig til at bruge. Hvis Gud leder dig til at bruge dem, så er det mit råd, at du skal holde fast i dem – hvis du altså har brug for ord i din bøn (78/12-22, 77/18-24).

Således udfoldes muligheden for en erkendelse, som arbejder sig frem mod det endelige mål – en total ophævelse af sproglige virkemidlers kognitive og materialistiske implikationer, og som er drevet frem af en intens, men disciplineret, længsel efter det transcendent.

Der er meget pragmatik involveret, når forfatteren anvender litterært billedsprog både æstetisk og som

øvelser i konstruktionen af en passende apofatisk receptivitet. Hele teksten igennem forbliver der dog en høj grad af tvivl angående læserens evner som hermeneutiker – angående hans evner til at omgås en potentielt set farlig og misvisende metaforik, til at minimere sproglig aktivitet samt til at drage korrekte skel, når dette er påkrævet.

Hører visse kække og skræmsikre unge kontemplative, at de skal opløfte deres hjerter mod Gud, bemærker forfatteren ikke uden sarkasme, da fejler de næsten altid, idet de lader sig forlede af sprogets nødvendige fysikalitet og håndgribelighed. Alle fejler de på grund af to kræfter: en udisciplineret og udydig [*inobedyent*] forestillingskraft, forstået som den "kraft gennem hvilken vi danner billeder af alle ting, både fraværende og nærværende" (117/6-8) – billeder, som er misvisende for det kontemplative arbejde, og endnu mere bedragerisk, fantasien, der vildleder og korrumpere med billeder, der appellerer til den kontemplatives sanselige natur.

Selvom fokus i *Uvidenhedens Tåge*, er på *via negativa*, og dermed på den proces i den mystiske opstigning, hvor verbal aktivitet, rationalitet og forestillingskraft gradvis afvikles og placeres bag en tåge af glemsel, så finder vi alligevel i teksten en af de mest sofistikerede diskussioner og eksemplificeringer i den mystiske litteratur af forestillingskraftens rolle i det kontemplative hierarki (fremsat i en af de ganske få systematiske sektioner i bogen, kapitlerne 63 – 67).¹³ En diskussion, der hele tiden inddrager den kontemplative adressats egne oplevelser og erfaringer, og som gennem konkrete eksempler og en direkte, personlig henvendelse søger at skærpe hans evne til at udlægge fysiske ord i en overført åndelig betydning.

Afrunding

Hvor forfatteren af *Uvidenhedens Tåge* indgår i en dialog med den unge læser, angående dennes ønske om at nå den højeste religiøse bevidsthed som er mulig i dette liv, da indgår han også i dialog med den generelle katafatiske tendens i den middelengelske religiøse litteratur.

Kernen i en sådan udveksling er centrale spørgsmål, som i middelalderen havde klar socio-politisk slagkraft, såsom hvilken type viden, der er relevant

i teologiske spørgsmål, hvilken type respons, det er passende at fremkalde, og hvordan man bedst kan forme det engelske nationalsprog – et sprog, der i middelalderen blev stigmatiseret som simpelt og vulgært og positioneret som modsætningen til et autoritativt latin – som et værdigt medium for religiøs sandhed. Ja, hvorledes berettigede anvendelsen af engelsk i så ophøjet et spørgsmål som spørgsmålet om det perfekte kristne liv? Sandelig ikke, kan vi høre forfatteren sige, ved at anvende en mættet, billedfyldt retorik, hvor det ene billede genererer det næste, i en tilsyneladende endeløs kreativ cyklus, som forsøger at indkredse og bemestre det transcendentens natur. Ej heller gennem en følelsesladet og sansebaseret meditativ fordybelse i englesang, himlens basuner, diverse helgeners liv, eller i Jesu lidelse og korsfæstelse.

Her søger *Uvidenhedens Tåge* at etablere sig som et vægtigt korrektiv til middelengelske mystikere, fx Richard Rolle (d. 1349) som var den mest læste og indflydelsesrige af dem alle, der gennem et fokus på den visionære erfaring, en flittig og kreativ brug af metaforer, en direkte verbal henvendelse til Jesus og Maria, og ikke mindst en empatisk identifikation med sådanne centrale bibelske figurer, søgte at manifestere deres intense spiritualitet.

Rolles vedholdende og dybt følelsesladede meditation over Jesu liv og død var i høj grad bestemmende for udviklingen af den middelengelske religiøse litteratur og for konstruktionen af tusindvis af samtidige læseres religiøsitet:

Jeg kender til intet, som i den grad vil vende dit hjerte indad for at begære Guds kærlighed og himlens glæder, og afsky verdens forgængelighed, som det at tænke, med største intensitet, på de frygtelige og afskyelige såmærker på Kristi krop, og på hans død og lidelse. Det vil hæve din tanke over jordiske behov og bevirke, at dit hjerte brænder med Kristi kærlighed.¹⁴

Det er denne *via affirmativa* af sanselig og empatisk kristocentrisk religiøsitet som forfatteren i sin esoteriske og, for middelalderens England, usædvanlige teologi, afviser som værende ikke blot uberettiget i den højeste kontemplation, men direkte skadelig, åndeligt og psykisk. Kritikken er nok først og frem-

mest rettet mod den retorik, der anvendes i tekster som Rolles, snarere end mod indholdet af de visionære erfaringer, der beskrives. Men faren er hele tiden til stede, advarer forfatteren sin ven og læser, for at et visuelt og sanseligt religiøst udtryk leder til en vildfaren erfaringsmystik og til en skråsikker tro på, at den bekræftende diskurs er at foretrække frem for en negerende afmontering af et konkret billedsprogs semantiske og prædikative reference, hvor "intetsteds fysisk er allesteds åndeligt".

Noter

1. De centrale forfattere er Richard Rolle (ca. 1300-1349), Walter Hilton (d. 1396), Julian of Norwich (1343- ca. 1429), den ukendte forfatter til *Uvidenhedens Tåge* (skrevet ca. 1390), og, med fundet af hendes åndelige selvbiografi i 1934 (publiceret 1936), Margery Kempe (ca. 1373-1440). For en god, men traditionel gennemgang af de fem mystikere, se Marion Glasscoe: *English Medieval Mystics: Games of Faith*, London: Longman, 1993. En mere kritisk og opdateret diskussion af begrebet 'middelengelsk mystik' findes i Nicholas Watson: "The Middle English Mystics", in: David Wallace (red.): *The Cambridge History of Medieval English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 539-565.
2. Se Sarah Beckwith: *Christ's Body: Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*, London: Routledge, 1993, 7-22. Om oprindelsen og anvendelsen af begrebet 'mystik', se Michel de Certeau: *The Mystic Fable*, Chicago: University of Chicago Press, 1992 (1982), 75-113.
3. Om forfatteren vides så godt som intet. Hans bekendtskab med en lang række teologiske værker tyder på, at han havde en universitetsbaggrund. Han skønnes at have forfattet fire værker, inklusiv en parafrase af Pseudo-Dionysius' *Mystica Theologia*. Hovedværket er *Uvidenhedens Tåge* (ca. 1390, skrevet i den østlige del af Midtengland). På trods af at dette værk er specialiseret og elitært og skrevet specifikt til en ung mandlig kontemplativ, har det alligevel appelleret til en bredere læserskare, særligt i første halvdel af det 15. århundrede. Adskillige henvendelser til mindre avancerede kontemplative tyder på, at forfatteren faktisk forventede et bredere publikum. Teksten findes nu i sytten manuskripteksemplarer samt to latinske oversættelser.
4. I det følgende anvender jeg begreberne *apofase* og det latinske *via negativa* som synonyme og som antonyme til begreberne *katafase* og *via affirmativa/positiva*. Apofatisk teologi tager afsæt i en forestilling om Gud som radikalt uudsigelig og ufattelig. Gud kan kun erfares gennem kærlighed, og menneskets sjæl skal blottes for al erkendelse og al længsel efter viden, hvis den skal nærme sig Gud. Som en slags tillært uvidenhed, *docta ignorantia*, arbejder

den apofatiske vej med en afvikling af rationel, diskursiv viden og en negation af alle forestillinger af det transcendent. For yderligere definition og historisk perspektiv, se Denys Turner: *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

5. Henvisninger er til sidetal og linier i Phyllis Hodgson (red.): *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, The Early English Text Society, Original Series 218: Oxford University Press, 1944.

6. Den bog, der refereres til, er antageligt *Scala Claustralium*, skrevet omkr. 1150 af Guigo II, prior ved La Grande Chartreuse. Fra slutningen af det 14. århundrede fandtes teksten i en engelsk version med titlen *A Ladder of Four Ronges by the whiche Men Mouwe Wele Clyme to Heven*.

7. Forfatteren skelner naturligvis ikke så klart og konsekvent mellem fysiske og åndelige realiteter, som jeg her lægger op til. Selvom han understreger vigtigheden af at skelne mellem de to dimensioner, så påpeger han enkelte steder, at de er uløseligt forbundet og skal tænkes separat fra en tredje realitet, den transcendent guddom, som er kraften, der effektuerer forbindelsen. Ofte opretholdes skellet ikke, og det er vanskeligt at afgøre, om forfatteren behandler fysiske eller åndelige aspekter (eller, for så vidt, aktive eller lavere kontemplative niveauer). I kritikken er forfatterens teologi ikke sjældent blevet udlagt som dualistisk – som en påvisning af, at et manglende eller uklart skel mellem åndeligt og fysisk er forstyrrende for det kontemplative program. Se f.eks den stadig centrale artikel af J.A. Burrow: “Fantasy and Language in: *The Cloud of Unknowing*”, *Essays in Criticism* 27 (1977): 283-298. Sådanne læsninger ignorerer ofte forfatterens eget svar: “Gud forbyde, at du skal forstå det sådan! For sådan mener jeg det ikke. Og Gud forbyde, at jeg skulle adskille det som Gud har forbundet, kroppen og ånden. For Gud vil tjenes med krop og med ånd sammen, som det er passende, og belønne mennesket med lyksalighed i både krop og ånd” (90/15 – 19).

8. En detaljeret diskussion af forestillingen om det sublime punkt og det latinske begreb *apex mentis* i forbindelse med den negative teologi artikuleret i Pseudo-Dionysius’ værker og i *Uvidenhedens Tåge* findes i Rosemary A. Lees *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology*, *Analecta Cartusiana* 107, Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, 1983.

9. *Commentarius in Canticum Canticorum* XI, 1000c-1001c. Min oversættelse er baseret på H. Musurillo’s engelske oversættelse i J. Danielou (red.): *From Glory to Glory*, London: St. Vladimirs Seminary Press, 1962, 247. Se endvidere Andrew Louth: *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

10. Pseudo-Dionysius’ teologiske korpus var tilgængeligt i England i det 13. og 14. århundrede primært gennem kommentarer skrevet af Thomas Gallus (d. 1246), abbed i St. Victor klostret ved Paris. Hans udlægning af Pseudo-Dionysius’ *De Mystica Theologia* falder i tre dele: en kortfattet kommentar, *Glossa* (1232), en forklarende parafrase, *Extractio* (1238), og en længere kritisk kommentar, *Explanatio* (1241). En mere udførlig diskussion af Gallus’ udlægning af Pseudo-Dionysius samt en analyse af, hvordan Gallus og forfatteren af *Uvidenhedens Tåge* udvikler Pseudo-Dionysius i retning af en større vægt på kærligheds- og viljehandlinger, findes i Denys Turner: *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995 (særligt 186-204). A.J. Minnis: “*The Cloud of Unknowing* and Walter Hilton’s *Scale of Perfection*”, A.S.G. Edwards (red.): *Middle English Prose: A Critical Guide to Major Authors and Genres*, New Jersey: Rutgers University Press, 1984 (særligt 63-69).

11. Citeret fra parafrasen *Dionise Hid Divinite* skrevet af forfatteren til *Uvidenhedens Tåge*. Clifton Wolters (red.): *The Cloud of Unknowing and Other Works*, Harmondsworth: Penguin Books, 1961, 215.

12. Vi skal således ikke overvurdere det apofatiske element i *Uvidenhedens Tåge* – den forekommer ofte mindre radikal, end jeg her antyder. Til tider støder vi på passager, hvor en bekræftende, snarere end negerende retorik benyttes. Et eksempel er et andet af forfatterens skrifter, *The Epistle of Prayer*, hvor den mystiske forening beskrives som en tilstand af “oplysning i fornuften gennem det evige lys [ikke mørkes] klare stråle, som er Gud, således at vi kan se og føle hans kærlighed”, Phyllis Hodgson (red.): *Dionise Hid Divinite*, Early English Text Society, Original Series 231, Oxford University Press, 1955, 54/3-5.

13. Mere udførlige analyser af forholdet mellem den mystiske retorik og forestillingskraften, og sidstnævntes skadelige effekt på kontemplationen, findes i følgende artikler: J.A. Burrow. “Fantasy and Language in: *The Cloud of Unknowing*”, *Essays in Criticism* 27 (1977): 283-98. D.J. Rogers: “Psychotechnological Approaches to the Teaching of the Cloud-author and to the *Showings* of Julian of Norwich”, in: Marion Glasscoe (red.): *The Medieval Mystical Tradition in England*, Exeter: Exeter University Press, 1982, 143-60. A.J. Minnis, “Affection and Imagination in *The Cloud of Unknowing* and Hilton’s *Scale of Perfection*”, *Traditio* 39 (1983): 323-366.

14. *The Commandment*. S.J. Ogilvie-Thomson (red.): *Richard Rolle: Prose and Verse*, The Early English Text Society, Original Series 293, Oxford: Oxford University Press, 173-174.