

PÅ SPORET AF DET HELLIGE Om Mircea Eliades hierologi

Tim Jensen og Mikael Rothstein

Indledning

Det Hellige er blevet et helt afgørende tema i den moderne religionsforskning. Siden 1917, da den tyske religionsfilosof og teolog *Rudolf Otto* (1869-1937) udgav sit legendariske værk som simpelthen hed *Das Heilige* (og hvis hensigt det var at analysere og beskrive den religiøse oplevelses egenart), har religionshistorikere og religionsfænomenologer især, anerkendt begrebet som helt centralt for forståelse af religion som fænomen. Siden hen er det først og fremmest *Mircea Eliade*, som er nærværende artikels centrale emne, der har hævdet det hellige som kernen for al religion og for alle religiøse fænomener. Hele Eliades forfatterskab, og dermed hans videnskabelige argumentation, koncentrerer om det ene postulat, at det hellige er en uomtvistelig realitet, og at de religiøse fænomener er manifestationer af det hellige. Som grundlag for hele sin produktion har han erklæret, at »... *det er vanskeligt at forestille sig, hvorledes den menneskelige ånd skulle kunne fungere uden den overbevisning, at der i verden findes noget ubestrideligt virkeligt*«. Dette virkelige, absolutte og betydningsfulde er for Eliade netop det hellige. Otto og Eliade er således, som det vil fremgå i det følgende, to prominente repræsentanter for en videnskabelig tradition som har set en fællesnævner for al menneskelig religiøsitet, og som har søgt at analysere religionen og de religiøse fænomener med udgangspunkt heri. Den grundlæggende iagttagelse er, at ethvert religiøst engagement har et objekt hvis kvaliteter morfologisk set er de samme, altså hellige. Det komparative studie har her været af afgørende betydning. Eliades store forfatterskab er således en lang sammenstilling af data fra alverdens kulturer og religioner, elaboreret om og om, igen og igen.

Inddragelsen af hellighedsbegrebet som kategori i religionsforskningen har betydet, at problemet med religionsdefinitionerne er blevet nedtonet. Med det hellige har man et bekvemt centrum for en videnskabelig religionsforståelse, og behøver kun funktionelle religionsdefinitioner i rent sociologiske sammenhænge¹. I stedet for en egentlig definition kan man opstille en model eller en strategi og karakterisere religion som den sum af adfærd og bevidsthed, der omgiver det, der anses for helligt. At være religiøs betyder i den forstand at forholde sig engagerende til det, man opfatter som helligt. Den danske religionshistoriker *Vilhelm Grønbech* mente netop, at religiøsi-

teten var religionens kerne, og at en religion kunne bestemmes som en religiøsitet der har antaget form, dvs. som har udviklet »*kultus, etos, dogmer eller samfund*«. Hellighedsbegrebet bliver i denne fremstilling en religionsfænomenologisk konstant; har vi en religion for os, må vi også kunne identificere noget som helligt – hvorfor det bliver så meget desto vigtigere at fokusere analysen på netop dette begreb.

En egentlig religionsdefinition har den rumænskfødte Eliade (f. 1907, d. 1986) aldrig givet. I hans første grundlæggende værk, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949², understreger han tværtimod fra begyndelsen det ufrugtbare ved en sådan, som regel alt for snæver eller alt for vid, definition. Ikke desto mindre fremgår det klart af samme værk samt af alle efterfølgende herunder det sidste, *Histoire des idées religieuses*, bd. 1-3, 1976-83³, at Eliade, som antyder overfor, faktisk *har* en definition: Religion er manifestationen og erfaringen af det hellige. Denne både eksplicite og implicite definition kan så udvides til en definition af religionshistorien: Religionshistorien (her forstået som religionernes historie) er den stadige de- og revaluering af det hellige og dets manifestationer.

Vi skal i dette indlæg forsøge at tegne en skitse af Eliade's hierologi med henblik på at problematisere et par af hans eksplicite og implicite teorier. Vi understreger, at det er en skitse og vil med det samme henvise eventuelt interesserede til den »Eliadeologi«, der i rigt mål diskuterer også dette emne på en mere grundig og tilfredsstillende måde. Nærværende indlæg baserer sig i det væsentlige på en introduktion til Eliade og hans værk, som Tim Jensen har skrevet første gang i tidsskriftet *Chaos* nr. 3, 1984, s. 79-107. Her findes også henvisninger til den vigtigste litteratur⁴.

1. Hierophanier

Eliades første manøvre i omtalte *Traité* er et forsøg på at fravriste det religiøse fænomen dets *religiøse* betydning, så der åbnes op for en ikke-reduktionistisk fortolkning af det religiøse »fænomen« og »genomen« i dets religiøse intentionalitet. Han søger med andre ord det essentielle og specielle ved de religiøse fænomener i al deres formrigdom og polyvalens. Ifølge Eliade har de – uanset form og historisk moment – ét til fælles: de er alle manifestationer af det hellige. Eliade kalder dem derfor *hierophanier*; manifestationer eller tilsynekomster af det hellige.

Ethvert religiøst fænomen må, hævder Eliade, betragtes som en hierophani, for så vidt det på den ene eller anden måde udtrykker en modalitet af det hellige og et moment i dets historie, dvs. en af de mange erfaringer af det hellige, mennesker har haft. Enhver hierophani er værdifuld for religionshistorikeren af to grunde, siger Eliade. For det første afslører den *qua* hierophani en modalitet af det hellige. For det andet afslører den som historisk hændelse en holdning, som mennesket har haft over for det hellige⁵.

Dette centrale udsagn om hierofanierne og deres dobbelte betydning for religionshistorikeren illustrerer Eliade med et citat fra det centrale indiske helligskrift Rigveda (X, 18.10), hvor den afdøde tiltales: »*Kravl til din Moder Jord! Må hun frelse dig fra Tomheden!*« Denne tekst, siger Eliade, »shows the nature of earth worship; the earth is looked upon as the mother, Tellus Mater; but it also shows one given stage in the history of Indian religions, the moment, when Mother Earth was valued – at least by one group – as a protectress against the void, a valuation which was to be done away with by the reform of the Upanishads and the preaching of Buddha«. ⁶

Citatet peger direkte på den definition af religion og religions-historie, som vi indledningsvis anførte. Hvis vi samtidig erindrer om, at *Joachim Wach* forstod religionshistorien som »historien om menneskets forståelse og værdsættelse af det faktum, at Gud har manifesteret sig for mennesket«, så ser man klart, hvordan Eliade ikke kun efterfulgte Wach som professor i Chicago, men også hvordan Eliade indirekte kommer til at ligge i forlængelse af Wach i teori, samt hvorfor mange, med en vis ironi, ikke kun har betegnet Eliade som hierolog, men ligefrem som »det helliges teolog«.

Naturligvis er det her anførte utilstrækkeligt som bevis på, at Eliade selv »troede« på det hellige som en transcendent størrelse, men det antyder, at det forholder sig sådan. Han taler om det hellige som noget transhistorisk og transpersonelt, der – selv om det naturligvis kun viser sig i historien og i (eller for) bevidstheden og erfaringen – alligevel findes et eller andet sted »ovenover« alting.

2. Det helliges dialektik

Eliade beskriver igennem alle sine værker det hellige i termer som »det transcendent«, »det overordentlig kraftfulde«, »det helt anderledes« og »den ultimative virkelighed«, og henviser samtidig med selvfølgelighed til *Rudolf Otto*, *Paul Tillich* og *Joachim Wach*. Hans gæld til Otto er tydelig, og som sagt er det ikke alene i terminologien, at han ligner Tillich og Otto og deler implikationerne i deres teologiske begreber.

Eliade har også tætte forbindelser til bl.a. *Emile Durkheim* og *Roger Caillois*, begge tilhørende den særlige franske religionssociologiske skole⁷. Dette afsløres straks af hans ord om, at det mest generelle, der kan siges om det hellige er, at det er det modsatte af det profane⁸. Denne modsætning er dog for Eliade ikke nogen simpel enten-eller modsætning, men et dialektisk og paradoksalt forhold. Dette forhold, som Eliade regner for en konstant i religionshistorien og som en struktur ved det hellige, betegner han *det helliges dialektik*.

Eliade ønsker hermed at udtrykke, at det hellige altid, paradoksalt nok, viser sig i og igennem det profane, samtidig med, at det transcenderer dette

og faktisk også i og med at det viser sig gennem det profane, også skjuler sig: »It could be said that the history of religions – from the most primitive to the most highly developed – is constituted by a great number of hierophanies, by manifestations of sacred realities. From the most elementary hierophany – e.g. the manifestation of the sacred in some ordinary object, a stone or a tree – to the supreme hierophany (which for the Christian is the incarnation of God in Jesu Christ) there is no solution of continuity. In each case we are confronted by the same mysterious act – the manifestation of something of a wholly different order, a reality that does not belong to our world, in objects that are an integral part of our natural, profane world«. ⁹

Vi vender tilbage til en kritisk analyse af dette særdeles centrale stykke tekst fra bogen *The Sacred and The Profane* når vi er kommet videre med præsentationen af Eliades hierologi. Der er nemlig andre konstanter som Eliade mener at kunne påvise i direkte tilknytning til ovenstående. Det hellige, siger Eliade videre, har altid ontologisk status og paradigmatisk værdi. En hierophani betegner et indbrud i den profane verden og erfaringen af det helliges indbrud implicerer et valg og en adskillelse. Det religiøse menneske, *Homo Religiosus*, vælger det hellige, fordi det viser sig som en sand væren, som det virkelige og som det forbilledlige. Samtidig fravælges det profane, der får status af det ikke-virkelige, det mindre-virkelige etc. Enhver sand hierophani er altså samtidig en »ontophani«, en manifestation af det egentlige og virkelige. Eliade antyder i den sammenhæng, at det netop er den *normative* karakter i erfaringen af det hellige, der gør erfaringen til en sand *religiøs* erfaring.

Andre steder taler Eliade om erfaringen af det hellige eller af religiøse symboler som en *helhedserfaring*, der netop på grund af sin helhedskarakter vedrører individet i dets helhed. Dette i modsætning til erfaringen af symboler – f.eks. i drømme eller i psykoanalytiske processer – der ligner dem vi kender fra religionernes verden, men som ikke har hverken disses helhedskarakter eller »helende« og ikke mindst tvingende og normative karakter og konsekvens ¹⁰.

3. Transhistoriske religiøse strukturer

Efter at have isoleret det hellige og dets struktur for at undgå et reduktionistisk udgangspunkt for videre analyser, fortsætter Eliade med at integrere de enkelte hierophanier og religiøse symboler i et større system. Dette system opbygges via en global komparation, via homologisering og *epoche*. En morfologisk analyse og en klassifikation af det hellige, dets fremtrædelsesformer og modaliteter er da også, hvad Eliade bedriver i *Traité*.

Han klassificerer de religiøse fænomener som *kosmiske* (dvs. det hellige manifesteret i diverse kosmiske fænomener som himlen, vandet; jorden,

sten etc.) og som *biologiske*, altså det hellige manifesteret i diverse biologiske fænomener (vegetationen, ager-bruget, dyrene og seksualiteten). Denne klassifikation er af afgørende betydning, for Eliade postulerer nu, at kun et så godt som fuldstændig inventarium over alle hierophanier og symboler, der har med f.eks. vand at gøre, kan danne basis for en korrekt fortolkning af vandets religiøse værdi og betydning, globalt som lokalt. En fremtolkning af vandets religiøse værdi (= vandets helligheds art, dets modalitet) medfører derfor en analyse af vand i kosmogonier, syndflodsmyter, renselsesriter og andre riter, i dåben og i hellige kilder i vandguddomme etc. Vand er, konkluderer Eliade, *fons et origo*, basis for enhver kosmisk manifestation, men dermed også udtryk for det kaotiske, det, hvortil alt vender tilbage.

De overordnede konklusioner af dette metodologiske og empiriske arbejde beskriver Eliade som følger: de forskellige klasser af hierophanier, de forskellige symbolikker, udgør hver for sig et hele, et 'system'. Dette 'system' er en synkron struktur og bærer en overordnet og transhistorisk mening. Men, denne struktur og denne mening er inhærent i de enkelte religiøse fænomener, i de enkelte hierophanier: *»Of course this water symbolism is nowhere concretely expressed, it has no central core, for it is made up of a pattern of interdependent symbols which fit together into a system: but it is none the less real for that. We have only to recall the consistency of the symbolism of immersion in water (Baptism, funeral libations), of the time before the creation (the waters, the 'lotus', the 'island') and so on, to recognize that there is here a well organized 'system'. This system is obviously implied in every water hierophany on however small a scale, but it is more explicitly revealed through a symbol (as for instance 'the Flood' or 'Baptism') and it is only fully revealed in all water symbolism as displayed in all the hierophanies«.*¹¹

I ovenstående antydes det, at Eliade anser visse hierophanier inden for samme klasse for at være tydeligere end andre, dvs. at nogle hierophanier tydeligere afslører den transhistoriske mening. Eliade betegner sådanne »klare« hierophanier *arketypiske* og/eller *universelle*, mens de mindre klare kaldes »dunkle« eller lokale. Eksempelvis er den grønne gren, der bæres i procession ved forårsfester et lokalt symbol, medens Verdenstræet er et arketypisk symbol, ligesom f.eks. også Verdens Centrum, Moder Jord m.v.

Her har vi ikke koncentreret os om de metodologiske og religionshistoriske spørgsmål, der må stilles til Eliades religionshistorie og hierologi. Vores anliggende har snarere været de aspekter, der måske kan have særlig interesse for nærværende tidsskrifts læsere. Dette lader imidlertid uomgængelige problemer ved Eliades værk uberørte som f.eks.: Er det hellige en operatio-

nel *definitorisk* term eller *findes* det? Og hvis det findes, hvor er det så? Hvad enten spørgsmålet tegner sig på baggrund af Eliades teoretiske usikkerhed eller terminologiske uklarhed er det et afgørende problem, ikke kun for forståelsen af hans teoridannelse, men for den videnskabelige præcisering af selve hellighedsbegrebet.

Vi har ingen eksplicitte udtalelser fra Eliade selv, men situationen tegner sig som følger: Ifølge Eliade er det hellige ikke blot en operationel definitorisk term. Det hellige findes i en eller anden absolut forstand, det har ontologisk status; det hellige *er*. Erfaringen af det hellige er netop erfaringen af denne anderledeshed og erfaringen er religiøs, netop fordi det hellige erfares og fastholdes som noget anderledes og ikke-profant, ikke-menneskeligt. Det er ikke af denne verden. Det hellige betegnes og beskrives som en transcendent, transhistorisk størrelse, som en realitet der ikke begrænses af tid og rum. Spørgsmålet er, om Eliade her er deskriptiv eller normativ. Taler han om det hellige som det manifesterer sig for *Homo Religiosus* eller for forskeren Eliade (og alle andre)? Det er ikke til at afgøre. Heller ikke hvis vi hælder til den anskuelse, at Eliade taler om begge dele (desværre ofte uden klart at anskueliggøre, hvor han bevæger sig fra det ene plan til det andet).

Spørgsmålets problematik understreges af hans teori om de overordnede transhistoriske strukturer og de overordnede meninger. Man må nemlig spørge sig, hvem det er de universelle strukturer er meningsfulde for, hvis de ikke findes klart i det enkelte symbol, men kun i de transhistoriske og universelle, ikke-lokale strukturer? Eliade siger selv, at meningen er inhærent i enhver hierophani, og han postulerer videre, at den universelle struktur fattes intuitivt af *Homo Religiosus*: »*The primitive mind did genuinely have the experience of seeing each hierophany in the framework of the symbolism implied, and did always see that symbolic system in every fragment which went to make it up*«.

Og han fortsætter med at sige, at det forhold, at nogle ikke oplevede det sådan eller kun så en del af systemet, ikke rækker ved tolkningens gyldighed, for en symbolik er ikke afhængig af, hvorvidt den forstås: »*it remains consistent even when it has long been forgotten*«. Og, symbolernes og symbolikkens (og dermed hierophaniernes) mening og funktion kan ikke begrænses til det som enkeltindivider i enkelte kulturer bevidst opfatter ved symbolerne eller tillægger dem. Et religiøst symbol henvender sig ikke kun til den bevidste del af mennesket, og det kan sagtens afgive sit budskab på et ubevidst plan.¹²

Dette sidste antyder naturligvis Eliades gæld til generelle træk i *Freuds* teorier, og Eliade, der ellers kun har lidet til overs for *Freuds* religionsteorier og religionstolkninger, har da også erklæret dette aspekt hos Freud (altså identifikationen af underbevidstheden) for en gevinst også for religionsforskningen. Herudover leder hans udsagn om de transhistoriske strukturer os frem til en sammenligning med *Lévi-Strauss*. Både *Lévi-Strauss* og *Eliade* hævder nemlig indirekte, at deres metode og tolkning er kongenial med

objektet. Denne dobbelte brug af begreberne som analytiske og reelle (dvs. eksisterende med ontologisk gyldighed i en eller anden forstand) ligner den *ontologiske strukturalisme* som »ikke alene angiver en metode for forskeren, men som postuleres at vedrøre menneskets forhold til dets væren som sådan«¹³.

Som sagt er det hellige et eller andet sted og skal vi placere det er det altså i en eller anden intelligibel himmel. Men det *erfares* jo også – mennesket *oplever* det hellige. Hvis vi skal bestemme dets *locus* havner vi derfor i denne første omgang et eller andet sted mellem noget transbevidst/transcendent og noget underbevidst, på grænsen til det kollektivt ubevidste. Eliades brug af begrebet »arketype« og hans positive omtale af *C.G. Jung*, med hvem han stiftede bekendtskab i Ascona, har da også ført til, at Eliade på et senere tidspunkt i sit forfatterskab har måttet forholde sig eksplicit til spørgsmål om, hvordan det egentlig var med disse »arketyper« og Jung. En af eliadeologerne har set nærmere på dette, men her kan vi nøjes med at konstatere, at Eliade nok snarere ser sine s.k. arketyperiske symboler som betinget af, hvad han kalder »*la grande situation humaine*« og ikke af menneskets psykiske indretning. Mens de jungske arketyper (vist nok) er psykologiske størrelser, der ikke har nogen historie, er Eliades arkaiske og arketyperiske symboler og hierofanier bundet til den konkrete verden og følgelig til historien. Et citat fra en mindre kendt artikel af Eliade antyder hvorledes: »*Where does meaning come from in manifestation of the religious such as myth and ritual? The meaning is in the mind, as the phenomenologists would say, but it is not a creation of the mind. Before the discovery of agriculture, man did not grasp the religious meaning of vegetation. But with the discovery, man identified his destiny with the destiny of a plant; he translated the meaning of human existence into vegetative terms. As is the case with a plant, I am born from a seed, I will die, I will be buried, and will come to life again. This meaning is certainly in the mind, yet it could not have been developed before the discovery of agriculture. At the same time we cannot say that this religious intentionality of the vegetation is the creation of the mind; it was already there in the fact that vegetative life starts from seeds, goes into flower and then dies and comes again. The intention is there and this intention is grasped by the human spirit, but it is not invented or created by the human mind because the intention is in the agricultural process..... The meaning then is given in the intentionality of the structure. The structure of the agricultural is called a fertility religion. It is not a human elaboration, not a human mind consciously putting values there to transform the natural process into a religious process. When man grasped the intention, agriculture became a religious act for him. The intention of vegetation became cultivation and no longer wildness*«. ¹⁴

Vi påstår ikke, at dette er klar tale, men det er i hvert fald klart, at de religiøse meninger og symboler, hverken er resultatet af bevidste eller underbe-

vidste processer. Vi er nærmere en Goethes »Urplantage« og Platons idéer om mennesker i verden, end Jungs arketyper. Under alle forhold er det et religionshistorisk dictum, at alle religioner og religiøse forestillinger er *sande* simpelthen fordi de er anerkendte som sande af de som bærer dem, og at det hellige derfor *de facto* er dér hvor det religiøse menneske hævder det. Den opfattelse, at religion er udtryk for deprivation eller sindssygdom har man definitivt forladt. Man søger ikke længere religionens årsag, men accepterer at religion og religiøsitet er et integreret element i mennesket¹⁵. Det helliges realitet som *relativt* begreb, dvs. som eksisterende begreb for det religiøse menneske, er derfor uproblematisk. Det er det hellige som absolut eller objektivt eksisterende fænomen, der er til debat (jvf. note 9).

De ovenstående spørgsmål belyses også andre steder hos Eliade. Et af hans foretrukne emner er himlens hellighed og de himmelske guddommelige former, samt den symbolik, der er knyttet til himlen. For Eliade at se må selve beskuelsen af himlen have været en åbenbaring. Himlen viser sig som uendelig, transcendent og helt anderledes end mennesket.¹⁶

I den religiøse symbolik, der har med opstigning eller himmelflugt at gøre er denne himlens hellighed af allerstørste betydning. I forestillinger om døden og afdødes rejse til det hinsides møder vi ofte forestillingen om, at de døde klatrer op ad bakker, bjerge, stiger eller trapper for at nå himlen eller underverdenen. Samme veje går de exceptionelle mennesker, hellige og helte, i levende live. Ofte stiger de i myter til himmels via et træ, et tov, en regnbue eller en kæde af pile. I alle tilfælde har denne opstigningens symbolik at gøre med en transcendering af den menneskelige status. Uanset de forskellige religiøse kontekster er der konstant tale om en opstigen, der sætter subjektet ud over det normalt menneskelige. Alle eksempler fra myter og riter udtrykker en ønsket eller erfaret transcendens og frihed, »total åndeliggørelse«. Dette kommer tydeligst frem i mystikerens eller shamanens ekstase, men forestillingen er universel og transhistorisk. Om forestillingerne om frihed og transcendens siger Eliade derfor, at de ikke er historisk betingede, men knyttede til selve den menneskelige eksistens. I samme forbindelse kommenterer Eliade den psykoanalytiske terapi, der inkluderer brugen af »vågen drøm«, og blandt mange andre ting imaginære opstigninger af bjerge eller trapper, en terapi, der har ført til helbredelse, vel at mærke uden at psykoanalysen som teori betragtet selv har forklaret fænomenet i alle aspekter¹⁷. Det gør Eliade så, netop på baggrunden af tolkningen af ovennævnte opstigningssymbolik: Det drejer sig om en overgang fra en form for væren til en anden, altså om en ontologisk transformation. Stigen og himmelfærden symboliserer jo også overgangen til døden. Sådanne overgange er ledsaget af angst, men samtidig er realiseringen af disse overgange til det virkelige af helbredende karakter.¹⁸

I forbindelse med dette eksempel på, hvordan religionshistorien kan assistere psykoanalysen, karakteriserer Eliade for øvrigt den ideelle religionshi-

storie som en form for metapsykoanalyse. Andre steder kommenterer han visse sammenhænge mellem de spontane underbevidste »produkter« og de symboler og teorier, som religionshistorikere *ved* er udarbejdet i vågen, sund og fuldt bevidst tilstand og som bruges af vågne, fuldt bevidste mennesker. Eliade opkaster i den forbindelse et særligt *locus*, nemlig *transbevidstheden* som stedet for de transhistoriske symboler og hierofanier. Med udtrykket synes han på en gang at betegne en bevidsthedstilstand samt en bevidsthed *om* denne tilstand. Det er især i tilknytning til en fortolkning af *samadhi* (som en tilstand af paradoksalt væren forud for tilværelsens tvedeling i subjekt-objekt og med bevidsthed om den totale frihed), at han bruger udtrykket. Eliade synes at gøre et forsøg på at etablere en fastere *a priori* kategori for det hellige end både Otto og Jung. Otto mente, at den religiøse oplevelse lå latent i ethvert menneske, at den var givet på forhånd. Ved mødet med det hellige, mente han, udløses oplevelsen i al sin fylde. At opleve religiøst og at fortolke særlige ting eller fænomener som hellige er i ottosk forstand det oprindelige, det naturlige for mennesket. Det hellige karakteriserede han også som »det ophøjede«, »det forfærdende«, »det overvældende«, »det majestætiske«, men især som »Das ganz Andere«. For Eliade er der tale om en slags bevidstheds- og værensform, der er forbeholdt den *religiøse* erfaring af det hellige!¹⁹. Altså: det hellige er et sted mellem himlen og bevidstheden: *transbevidstheden!*

Herudover kan det bemærkes, at Eliade i forbindelse med sine beskrivelser af den indiske *Sankhya*-filosofis forestillinger om *Purusha* og *Prakriti* (dvs. »ånden« og »den levende materie«) kommer ind på forholdet mellem de »religiøse« og »bevidste« symboler af arketypisk karakter og moderne »underbevidste« symboler af lignende art. Han udtrykker et sted den formodning, at forholdet skyldes den historiske fortrængning af det hellige, men han forsøger også at give en anden mere religiøs/filosofisk forklaring på overensstemmelser mellem det transbevidste og det underbevidste: Eliade konstaterer, at hvor psykologer fokuserer på forskellen mellem det bevidste og det ubevidste, så fremhæver filosoffer forskellen mellem ånd og materie. For at undgå en reduktionistisk forklaring kaster han blikket på *Sankhya-Yoga*-filosofiens skelnen mellem *Purusha* og *Prakriti*, ånden og den levende materie. *Prakriti* er teleologisk materie; den er »ubevidst«, »blind«, men denne materie, der ikke selv kan blive bevidst, arbejder på bevidstgørelsen af ånden, *Purusa*. Materien præfigurerer åndens væren. I det ubevidste (*Prakriti*) findes visse »intentioner«, der kun leverer deres budskab fuldt ud på det rene bevidsthedsplan (*Purusha*). Symbolerne og billederne på opstigning bliver, uanset hvor hyppige de er i drømme og forestillinger, først forståelige på det mytiske og metafysiske plan, hvor de udtrykker transcendens og frihed. På andre bevidsthedsniveauer betegner billederne processer, der er homologe i deres mål²⁰. Det sidste passer med hvad der allerede er skildret om, hvordan vegetationens intentionalitet åbenbares

for mennesket med agerbrugets komme. Men det er stadigvæk uklar tale og bestemt ikke en deskriptiv religionshistorie eller hierologi Eliade bedriver.

4. Naturens hellighed

Af ovenstående fremgår det, at naturens hellighed, eller naturens forhold til det hellige og omvendt, står centralt hos Eliade. Dette tema, som i sig selv er overodentligt betydningsfuldt for forståelsen af religion og religiøsitet, har pga. den aktuelle økologiske krise fået fornyet aktualitet.

Som bekendt har religionsforskningen det tilfælles med psykoanalysen, at den i høj grad har været besat af spørgsmålet om *oprindelse*. Religionens oprindelse, mytens oprindelse, det helliges oprindelse etc. Naturen og menneskets møde med naturen har i disse sammenhænge altid spillet en fremtrædende rolle. Uanset om »urreligionen« kaldes animisme, dynamisme eller noget helt tredje, så er »sjælen«, »kraften« ofte knyttet til det, som vi kalder et naturfænomen: Dyr, træer, planter etc. Det er imidlertid ganske klart, at vi har et problem med denne natur, og problemet skyldes, at vi via bl.a. den kartesianske dualisme mellem subjekt og objekt og via den jødisk-kristne opfattelse af forholdet mellem Gud(ånd), menneske(sjæl) og natur(materie), i terminologi og begrebsdannelse sidder uhjælpeligt fast i en fikseret opfattelse af natur som noget derude, der er radikalt anderledes end det herinde (sjæl/ånd) og det deroppe (Gud, Ånd, transcendens). Den kristne inkarnationslære, som Eliade også henviser til og stiller på samme linje som alle andre hierofanier, har ikke kunnet bryde de anførte træk i den dualisme, der er et integreret element i det monoteistiske gudsbillede. Inkarnationen gælder mennesket, og kun den sjælelige del af mennesket interesserer, på trods af alle forestillinger om kødets opstandelse.

Hvis vi i lyset af det her anførte ser på Eliades værker og på bare nogle af de citater, som vi allerede har anført, så ser vi, at Eliade som regel siger følgende: Et træ, en sten, eller et hvilken som helst naturfænomen, dyrkes og tilbedes kun som en hierofani, ikke som noget i sig selv helligt. Det dyrkes og tilbedes netop kun, fordi det viser ud over sin »naturlighed«, til noget af en »*wholly different order*« (jvf. Ottos terminologi), noget, der slet ikke tilhører vores »*natural, profane world*«. Dette er helt afgørende for en konstruktiv kritik af Eliade, og i den eksempelbaserede diskussion nedenfor er udgangspunktet derfor netop denne, Eliades opfattelse.

Selv om vi her har antydnet, at Eliade visse andre steder i sit forfatterskab peger på en slags intentionalitet i planteverdenen, der så »gribes« af mennesket med og i transbevidstheden, så er det *vores* fremtolkede idé og ikke en Eliade selv anvender i forbindelse med f.eks. analyser i *Traité*. Hovedindtrykket er derfor, at Eliade ikke formår at løsrive sine fortolkninger fra vores vestlige begrebsrammer, og at han gennemgående ser naturen som det *per natur* profane og det hellige som *eo ipso* radikalt adskilt derfra. Læg

mærke til, hvordan han taler om himlens hellighed: Først siger han, at himlen må have været en åbenbaring i sig selv, men dette »i sig selv« svinder bort i den himmelske helligheds modalitet, der nærmere beskrives som »uendelighed«, »transcendens« m.m.

Det problemkompleks som hermed antydes har naturligvis betydning for det generelle spørgsmål om religionshistorikerens forhold til eksempler på såkaldt »hellig natur«, men det antyder også, hvorledes Eliades begreb »det hellige« synes at stå i gæld til teologien og den vestlige dualismes idé om dichotomien ånd/materie. Hans begreb om det hellige har derfor svært ved at indfange religiøse erfaringer af det hellige som noget i naturen *både* transcendent og immanent.

Et eksempel

Som et eksempel på en religiøs verdensforståelse der eksplicit betoner det helliges samtidige transcendens og immanens, og som derfor problematiserer vigtige dele af Eliades teoridannelse, ikke mindst antagelserne om hierophaniernes principielle universalitet, citerer vi her en passage fra et indisk helligskrift; *Bhagavat Purana* (også kaldet *Srimad-Bhagavatam*), samt en moderne kommentar hertil. Selve teksten, der anviser vejen til gudserkendelsen, dvs. erfaringen af det hellige *par excellence*, lyder i engelsk oversættelse: »*Now you should completely give up all attachment to your personal friends and relatives and fix your mind on Me [dvs. Gud, Krishna]. Thus being always conscious of Me, you should observe all things with equal vision and wander throughout the earth.*«

. Det er naturligvis den sidste sætning der interesserer særligt her. Kommentaren anno 1982 lyder bl.a.:

»*Thus as one passes ones life on the earth, using up ones allotted time, one should practice seeing all things and all people as part and parcel of the Absolute Truth, the Personality of Godhead. Since all living entities are part and parcel of Krishna, ultimately they all have the same spiritual status, the material nature, also being an emanation of Krishna, has a similar spiritual status, but although matter and spirit are both emanations from the Personality of Godhead, they do not exist exactly on the same level. In Bhagavad-gita it is said that the spirit soul is the superior energy of the Lord, whereas the material nature is His inferior energy. However, since Lord Krishna is equally present in all things, the word sama-drk in this verse [dvs. i sanskrit-originalen] indicated that one must ultimately see Krishna within everything and everything within Krishna. Thus equal vision is compatible with mature knowledge of the varieties present within this world*«²¹.

Krishna – Gud – er i *bhakti-vaisnava* traditionen som denne tekst relaterer sig til, betragtet som altings ophav, som altings yderste konsekvens.

Mange steder i traditionens store litterære korpus anføres det, at Krishna gennemstrømmer ethvert element af universet, at han manifesterer sig i ethvert atom. Især betoner man det forhold, at de levende væsners sjæle er guddommelige fragmenter, og at Krishna derfor kan identificeres i alt levende, mennesker, dyr og planter. Krishna forklarer selv i *Bhagavad-gita* kap. 7,7 f. at alt er fæstnet på ham, som perler på en snor. Han forklarer, at han er smagen af vand, at han er solens og månens lys, lyset i ilden, jordens velduft og, ikke mindst, livet i alt levende. I sin kommentar hertil siger *Srila Prabhupad*²² ligefrem, at man som Krishna-bevidst vil opleve og forstå at jord, vand, ild og luft ikke kun skyldes Krishna, men i videre forstand *er* Krishna. I vaisnava-traditionen eksisterer der tilsvarende forestillinger om *Vishnu*²³: Havene er hans talje, bjergene hans knogler, skyerne hans hår, luften hans åndedrag, floderne hans årer, træerne hans hår på kroppen, sol og måne hans øjne og overgangen fra dag til og nat til dag er hans blinken.

En anden dimension af mytologien forklarer den materielle verdens eksistens i det hele taget. Der er tale om omfattende kosmogoniske komplekser der beskriver skabelsen på mange forskellige niveauer. Man henholder sig her til *Srimad Bhagavatams* tredje kapitel hvor den kosmogoniske proces er beskrevet minutøst i sammenhæng med en redegørelse for Krishnas natur. For så vidt angår selve kosmogonien hedder det, at Vishnu fra sin søvn i »årsagshavet« lod mangfoldige universer emanere gennem sit åndedrag eller gennem sin transpiration. Universer så mangfoldige som boblerne i havets skum viste sig på den måde, men havde (eller har) kun eksistens mellem hver ind- og udånding. I hvert enkelt af det uendelige antal universer manifesterede Vishnu sig igen (som Brahma), og skabte materien i håndgribelig forstand (jord, vand, ild og luft). Disse elementer i den materielle verden står i forhold til hinanden på en særlig måde: Lyden opfattes som den materielle verdens basis. Alting udgår fra »transcendental lyd« og alt kan opløses af lyd. Fra lyden udgik rummet som lyden bevæger sig i, herefter skabtes luften, så ilden, så vandet og endelig jorden. Menneskets sanser knytter sig intimt til disse enkeltaspekter af skabelsen (her kunne man passende tale om naturfænomener): Rummet relateres til hørelsen, luften til følesansen, ilden til synet, vandet til smagssansen og jorden til lugtesansen. Det ligger derfor lige for, at Krishna kan opleves, erkendes – ja sanses overalt i den materielle verden. Som *avatar* (dvs. »nedsteget inkarnation«) af Vishnu er Krishna *alt*, sådan som han forklarer det i *Bhagavad-Gita* 7.12.

Så vidt beskrivelsen af hinduismens vaisnava-bhakti-tradition²⁴.

I dette eksempel fremtræder det hellige direkte som indirekte, transcendent som immanent. Krishna står bag skabelsen, og viser sig i een forstand gennem den. Taget i denne forstand bliver naturfænomenerne formidlere af det egentlige hellige, af Krishna. Samtidig er Krishna implicit i alle naturfænomenerne. Universet er så at sige gudens krop. Vi *er* i Gud, forklarer

man, vi er blot ikke i stand til at erkende det. Den religiøse stræben har for Krishnas hengivne til hensigt at skabe klarhed over dette forhold, så den guddommelige sjæl i ethvert levende væsen kan genforenes med guden. Konsekvensen af denne opfattelse er umiddelbart, at alting er helligt. Hvis Krishna manifesteres i ethvert objekt, og tydeligst i alt liv, må det hellige kunne erfares overalt. Til støtte for denne konklusion kan det anføres, at Krishna ifølge traditionen vi her har for os, manifesterer sig i billedlige gengivelser, i figurer, i sit navn, i den mad der ofres til ham og så videre. Disse manifestationer af guden skal forstås helt bogstaveligt. Puraniske tekster og nutidige beretninger hævder f.eks. konkret, at gudebillederne som gengiver Krishna i en af hans utallige former, bevæger sig eller skifter størrelse. Gud er med andre ord konkret nærværende i fysiske objekter såvel som i lyd. Det hellige manifesterer sig i vidt forskellige medier, det hellige *er* i verden²⁵.

Skal vi tro Eliade, dyrkes naturfænomenerne kun som hierophanier, og ikke som hellige i sig selv qua *natur*. Ovenstående eksempler erklærer imidlertid naturen for hellig i sig selv, fordi naturen i sit væsen inkarnerer Gud. Den er der kun fordi Gud er, opretholdes kun fordi Gud er, og går kun til grunde engang fordi Gud er. Om de kræfter der opretholder skabelsen siger Krishna ligefrem at »*de er i mig, jeg er ikke i dem*«. Naturen kan derfor ikke defineres som en egen kategori. Dens intime identifikation med det som pr. definition er helligt, nemlig Krishna, er entydig.

Mødet med det hellige i dette eksempel sker derfor i direkte og umiddelbar kontakt med fænomenet eller objektet. Den afgørende forudsætning for denne kobling er imidlertid den fundamentale forestilling om Gud som implicit i skabelsen uanset hans samtidige transcendens. Sondringen mellem hellig og profan bliver derfor også betydningsløs på et rent metafysisk plan. For vaisnava-munken er alting i princippet helligt, og mest udtalt måske den levende natur. Når det ikke er alting der omgærdes med den samme respekt eller opmærksomhed, dvs. når ikke alle elementer i kosmos i praksis behandles som hellige, skyldes der derfor ikke en systematisk klassifikation af visse elementer som mere virkelige eller betydningsfulde end andre. I princippet er ethvert atom i skabelsen en kvalificeret manifestation af Krishna. To faktorer spiller ind for valget af fænomen eller objekt for den religiøse dyrkelse (med andre ord for valget af hvad man betoner særligt som helligt): Dels hvad vi ude fra betragtet ville kalde kulturelle konventioner. Nogle aspekter er blevet inddraget i kulten og det religiøse forestillingskompleks og figurerer derfor som de centrale hierophanier, mens andre (så langt de fleste) ingen formel position har. For vaisnava-tilhængerne selv er dette udvalg imidlertid guddommeligt udvalgt. Særlige fødemidler, særlige æstetiske idealer, særlige adfærdsnormer etc. er anvist af Krishna som anbefalelsesværdige i bestræbelserne på at nå ham. Det andet forhold er mindst lige så vigtigt og vedrører bevidsthedens udvikling. Det forklarer således, at mennesker er udstyret med forskellige grader af bevidsthed om det

guddommeliges realitet, og dermed bevidsthed om etiske og moralske spørgsmål. På denne baggrund bliver det naturligt, at nogle erfarer et, andre noget andet i konfrontationen med det samme fænomen eller objekt. Visse mennesker vil derfor opfatte et træ som en stor plante uden signifikans eller egen betydning, mens andre vil opleve træet som en manifestation af det guddommelige, ja evt. af Krishna selv. At der er tale om en rent åndelig forskel i bevidsthed, sådan som sagen stiller sig i de troendes perspektiv, giver sig selv. Vi må dog fastholde, at de kulturelt formidlede normer og definitioner også er af afgørende betydning. Hvis ikke man i kraft af en uddannelse i traditionens forestillinger *ved*, at det guddommelige identificeres snævert med flere træsorter (først og fremmest Tulasi-træet som samtidig betragtes som en af Krishnas store hengivne), er det langt fra givet, at man vil *opleve* denne identifikation i sit møde med træet. Denne psykologiske faktor kan aldrig lades ude af betragtning når der tales om oplevelse.

Hvorom alting er; vaisnava-traditionen lærer, at den intuitive, objektive oplevelse af Krishnas personlige, konkrete nærvær i f.eks. et træ eller, i den centrale kult, i hans navn eller billede, efterhånden vil blive klarere og klarere i takt med de åndelige øvelser man gennemfører. Bevidstheden udvikles, og mødet med det hellige bliver lettere og lettere. For det højt udviklede menneske er isolerede hierophanier et ukendt begreb; for en sådan person er hele skabelsen en manifestation af *det hellige*, her af Krishna.

Afslutning

Eliades forestilling om at f.eks. naturfænomenerne kun dyrkes og tilbedes netop fordi de viser ud over deres »naturlighed« til det guddommelige som altså, bliver det egentlige, er altså (jvf. ovenstående eksempel) problematisk. I en jødisk-kristen sammenhæng møder Gud verden når han træder ind i den fra sin »transcendente isolation«, og Eliades resonnement kan derfor appliceres her. Den hinduistiske super-pantheisme insisterer på, at »naturens naturlighed« primært konstitueres af hellighed, altså at naturens væsen er, at være hellig²⁶. I dette tilfælde viser det hellige sig ikke i det profane, for naturen er i sig selv hellig, og det skjuler sig ikke, for så vidt iagttageren har de fornødne forudsætninger for at erkende naturens immanente guddommelighed (dvs. den fornødne kulturelle skoling og åndelige udvikling), sådan som Eliade forudsætter.

Vi drister os på denne baggrund til at konkludere, at det hellige, alt efter den religiøse og kulturelle kontekst, kan manifestere sig i dyb *identifikation* med objekter eller fænomener, *eller gennem* objekterne og fænomenerne som i så (sidstnævnte) fald ikke har en *egen* hellighed. Denne konklusion implicerer en anerkendelse af kontekstens altafgørende betydning for tydingen, ja selve forekomsten, af et religiøst fænomen. *Victor Turner* har i

sit socialantropologiske arbejde betonet, at symbolernes betydning altid er defineret af den sammenhæng hvori de indgår, og at de samme enhed – det samme symbol – kan bære to eller flere vidt forskellige betydninger i takt med kontekstens forandring²⁷. Tilsvarende iagttagelser er gjort i den strukturalistiske sprogvidenskab som med *Saussure* kan erklære, at »tegnet er arbitrært«. ²⁸

For Eliade er det helliges realitet udgangspunktet, og gennem hele religionshistorien kan fænomenet iagttages. På denne baggrund synes begrebet operationelt og relevant. Eftersom dets realitet samtidig, som anført her, er betinget af den rigtige kontekstuelle situation, må dets universalitet og transhistoriske realitet imidlertid problematiseres. At det helliges manifestation er en mulighed, ja som oftest en sandsynlighed, det står imidlertid fast²⁹.

NOTER

1. Der er aldrig formuleret en almenyldig religionsdefinition. I dag foretrækker man snarere modeller eller strategier i bestræbelserne på at opstille analytiske rammer for studiet af religion og religiøsitet.
2. Engelsk oversættelse: *Patterns in Comparative religion*, London 1968, 1971. Se især kap. 1 for de overordnede overvejelser.
3. Dansk oversættelse v. Vagn Duekilde, *De religiøse ideers historie*, bd. 1-3, Gyldendal 1983-85 (bind 4 er under forberedelse posthumt).
4. Her skal en central Eliade-bibliografi angives: D. Allen og D. Doering. *Mirces Eliade, An Annotated Bibliography*, New York og London, 1980.
5. Se f.eks. *De religiøse ideers historie* (op. cit.) bd. 1 p. 13 hvor det hedder: »Enhver rite, enhver myte og enhver trosforestilling eller guddommelig skikkelse afspejler en oplevelse af det helliges dimension og rummer derfor begreberne væren, betydning og sandhed«.
6. *Patterns in Comparative Religion*, s. 2.
7. For en præsentation af Roger Caillois se: Erling Hommelgaard: *Roger Caillois og det hellige*, Religionsvidenskabeligt Tidsskrift nr. 8, marts 1986 p. 55-76.
8. Hommelgaard (op. cit.) angiver, at Eliade i denne sammenhæng citerer Caillois i forordet til den engelse udgave af *Patterns*. Ikke alle optryk har dette forord. Se i øvrigt Roger Caillois: *L'Homme et le sacré*, Paris 1950, samt Emile Durkheim: *Les formes elementaires de la vie religieuse* (1912, 1925), Paris 1968.
9. *The Sacred and The Profane*, s. 11.
10. En diskussion af dette perspektiv ligger implicit i Torsten Ingemann Nielsen: *Bevidstheden og det som er helt anderledes*, Psykologisk Laboratorium, Københavns Universitet 1986.
11. *Patterns ...* s. 446 og 449.
12. *Patterns ...* s. 449.
13. Kirsten Hastrup i: Hastrup, Ovesen m.fl.: *Den Ny antropologi*, s. 975, p. 25.
14. »The Sacred in the secular world«, *Cultural Hermeneutics* 1, 1973, s. 101-113.
15. For Eliade er menneskets religiøsitet, som det fremgår, et grundelement i bevidstheden og ikke blot en temporær fase i bevidsthedens udvikling (se f.eks. *De religiøse ideers historie* (op. cit.), bd. 1, s. 13): »Det hellige er et element i bevidsthedens struktur og ikke et stadium i denne bevidstheds historie. At leve som et menneskelig væsen var allerede i de ældste kulturer i sig selv en religiøs handling, for seksuallivet, arbejdet og det at få

føden havde en sakramental betydning. Med andre ord: at være – eller rettere at blive – et menneske er ensbetydende med at være 'religiøs'.

16. Se f.eks. *Patterns ...* s. 99.
17. Se f.eks. *Fantasirejser, Veje til erkendelsens helhed og mangfoldighed*, Klitrose 1983.
18. Se *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, s. 133-64.
19. Vedr. *samadhi* og det transbevidste, se *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris 1954, s. 108 sml. De religiøse ideers historie II, s. 65. Se i øvrigt om Eliades forhold til Jung m.m. Mac Linscott Ricketts, »*The nature and the Extent of Eliade's 'Jungianism'*«, Union Seminary Quarterly Review, 25, nr. 2, 1970, s. 211-34.
20. *Mythes, rêves et mystères*, s. 161 dd.
21. A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupade (med Hridayananda dasa Goswami Acaryadeva): *Srimad-Bhagavatam, Eleventh Canto – Part Two*, (kap. 7, p. 163 f.), The Bhaktivedanta Book Trust, USA 1982.
22. Stifteren af ISKCON (The International Society for Krishna Consciousness), hvis virke har bragt *bhakti-vaisnava* traditionen til vesten indenfor de seneste 30 år.
23. En af Krishnas vigtigste manifestationsformer.
24. Om naturbegrebet i denne religion, se i øvrigt: Mikael Rothstein: *Naturen som en fejltagelse*, Chaos – Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier nr. 12, 1990. Under udgivelse, samt Tim Jensen og Mikael Rothstein: *Gud og grønne skove* (afsnittet om hinduismen), Munksgaard 1991. Under udgivelse.
25. Det skal dog fremhæves, at Krishna tydeligst viser sig for sine hengivne i de medier som rituelt er indviet som tilbedelsesværdige, og som anvendes i kulten. Gudebillederne og de mantraer man reciterer i forbindelse med meditation og kontemplation er her af størst betydning, men også de hellige tekster, som opfattes som åbenbarede af Krishna selv er af afgørende betydning.
26. I denne argumentation holder vi os, som det fremgår, til det religionshistoriske *dictum* om at enhver religiøs forestilling er sand, for så vidt den er troet. Det er således ikke religionshistoriens anliggende at problematisere de religiøse udsagn. Her er *vaisnava*-tilhængernes selvforståelse og eget verdensbillede det eneste som interesserer.
27. Se f.eks. Victor Turner: *The Forest of Symbols – Aspects of Ndembu Ritual*, London 1967.
28. Dette forhold er også fremhævet af Jørgen Podemann Sørensen i relation til Eliade i *En nuance til Eliade-billedet*, Chaos nr. 6, 1986 p. 109 f. og lignende overvejelser udtrykkes af Jeppe Sinding Jensen i *Eliade: Hierocentrisme/universalisme*, Chaos nr. 5, 1986, p. 65 f. I det hele taget kritiseres Eliade grundigt i denne artikel, som primært argumenterer imod hans universalisme.
29. Mikael Rothstein har i *Chaos* (op. cit.) nr. 12 (temanummer om nye religioner) analyseret det helliges manifestation gennem naturvidenskaberne, som det kommer til udtryk i Transcendental Mediation (TM). Eksemplet er utraditionel (eller ekstremt), men fyldestgørende for en identifikation af det hellige i en matematisk/fysisk kontekst.

OM FORFATTERNE

Tim Jensen, mag.art. i religionshistorie, adjunkt ved Christianshavns Gymnasium.

Mikael Rothstein, mag.art. i religionshistorie, introduktionsstipendiat ved Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet.