

DET HELLIGE OG DET SUBLIME

Fra erfaring til tekst

Af Kirsten Hastrup

I dette indlæg skal jeg beskæftige mig med det hellige i generel betydning. Det indebærer, at jeg vil være optaget af en menneskelig erfaring, der i meget høj grad befinder sig hinsides ordene, for slet ikke at nævne det arkæologiske fundmateriale. Gennem en sammenligning med det sublime vil jeg forsøgsvis bevæge mig henimod en diskussion af forholdet mellem kulturen og kunsten, eksemplificeret ved ritualer og teatret, for at bane vejen til nogle overvejelser over det videnskabelige projekt, som på sin egen måde befinder sig mellem det hellige og det politiske. Denne bane er antydet i min undertitel: fra erfaring til tekst, som også minder os om, at uanset hvad vi eventuelt bliver enige om at sige, så er den virkelighed, mennesker oplever, altid så meget mere end ord. Og det er den virkelighed, vi som kultur- og samfundsforskere er bundet til og forpligtet på.

Som antropolog tager jeg naturligt udgangspunkt i folks livsverden, dvs. den verden de erfarer, giver udtryk – og omformer i selvsamme proces. Min erkendelsesinteresse er imidlertid teoretisk, forstået på den måde, at det adskiller sig fra det praktiske livsprojekt, enhver har for sig selv (Bourdieu 1990; Hastrup 1992). Det betyder, at jeg vil forsøge at spænde over både erfaring og tekst og henimod slutningen af mit indlæg sige noget om, hvordan vi kan tilbagelægge den afstand, og stadig fastholde den konkrete erfaring som vores videnskabs empiriske virkelighed (Hastrup og Hervik 1994). Med andre ord, jeg vil forsøge at besvare spørgsmålet om, hvordan det hellige »finder sted« – i erfaringen og i den teoretiske tekst.

Det sakrale som kategori

Det er naturligt at indlede med en kort diskussion af Durkheims begreb om det hellige (Durkheim, 36ff), der var den første egentligt samfundsviden-

Det hellige og det sublime

skabelige fremstilling af religiøse forhold – som i gennem forrige århundrede var blevet i stigende grad sekulariseret, om man vil. Paradoksalt nok betød fundamentaliseringen af kristendommen også den naturalisering af gudsforholdet, der gjorde en afvikling af religionen mulig (Mortensen 1989). Teologien blev detroniseret af samfundsvidenskaben i processen; for at forstå det religiøse måtte man først forstå samfundet. Resultatet blev en »metodologisk ateisme« (Berger, 107). Det er den, vi genfinder i Durkheims arbejde, og som i en vis forstand er med til yderligere at fortrænge det religiøse.

Durkheim opdeler religiøse forhold i to fundamentale kategorier, som han kalder dem, nemlig tro og riter. Forskellen mellem dem er forskellen mellem tanke og handling. »Religiøs tro består af de repræsentationer, som udtrykker de hellige forholds natur, og deres relation til hinanden og til det profane. Riterne er de adfærdsregler, som foreskriver, hvordan man skal opføre sig i forhold til de hellige ting« (Durkheim, 41). Hvad angår trosforestillingerne, så har de deres variation til trods en fælles kvalitet, nemlig at de forudsætter en klassifikation af alle virkelige eller ideelle ting, som mennesket tænker på, i to eksklusive klasser af fænomener, det hellige og det profane. Den religiøse tanke er baseret på denne opdeling, uden hvilken religiøsitet ikke kunne findes.

Det hellige er med andre ord en kategori, eller en klasse af fænomener, som i Durkheims begreber deler visse træk og udelukker andre. Det adskilles fra det profane langs to akser. Først og fremmest er det adskilt ved dets særlige plads i hierarkiet af ting: det hellige er »naturligt« bedømt som overordnet i værdighed og kraft i forhold til det profane. Men det er ikke det eneste; et andet kriterium er dets heterogeneitet; i modsætning til andre klasser af fænomener, som er rimeligt homogene og udtømmende, så er det karakteristisk for det hellige, at det kan omfatte de mest varierede forhold: objekter, handlinger, billeder, forestillinger etc. Det interessante er, at kategorien trods sin heterogeneitet er absolut. Det er slet ikke en kategori, man kan spørge til, men én man må tage for givet; den er i paradoksal forstand naturaliseret. Spørgsmål afværges blandt andet, fordi det hellige er omgærdet af beskyttende forbud.

Ved at definere det religiøse ved det hellige definerer Durkheim noget ukendt ved noget andet ukendt, en ikke sjælden foreteelse i videnskaben. Gennem en sådan procedure kan man etablere en absolut, og for så vidt

urørlig kategori; ukendtheden bliver et ekko af ubeviselighed. I mere analytiske begreber kan vi sige, at det hellige hos Durkheim og andre metodologiske ateister udgør en kategori uden materialitet. Som andre kategorier, der blev etableret på tværs af kulturer i samfundsvidenskabens barndom, fremstår den uden reelt erfaringsindhold. Når vi taler om kategoriers materialitet, taler vi netop om deres forhold til erfaringen. Kategorier som kvinde, kirke og køkken er ikke socialt effektive gennem deres sproglige referens, men gennem deres erfaringsmæssige forankring. Hvad enten vi selv er kvinder eller mænd, så har vi en erfaring med kønnet, og måske med kirken og køkkenet, som i allerhøjeste grad er materiel. Det er den materialitet, som kategorien skylder sin betydning og sin ofte skæve semantiske tæthed (jf. Ardener 1982).

Hvad angår det hellige i Durkheims verden, så er der tale om en kategori, som netop kun er defineret ved at være en ansamling af tilfældige forhold, omgærdet af forbud eller regler, mens kategorien selv er tom; det hellige er et prædikat, ikke en substans. Hermed mener jeg ikke, som det vil være fremgået, at det er et åndeligt forhold. Uanset hvor åndeligt (eller tåget) et begreb synes at være, må det hente sin altovervejende *sociale* betydning i sit erfaringsindhold eller i sin materialitet. Uden den forbliver kategorien tom; der er intet udover definitionen, der knytter den til den ujævne bevidsthed om noget ophøjet andet. Definitionen af det hellige er nominel, ikke reel (jf. Southwold).

I den nominelle definition indgår det tidligere nævnte element af hierarki, idet det nemlig tages for aksiomatisk, at det hellige er overordnet det sekulære. Som de fleste andre af de dualismer, der har ordnet vores verden, er også denne asymmetrisk. Asymmetrien har kunnet udnyttes politisk. En appel til det hellige er altid ultimativ. Hellig krig er i udgangspunktet en retfærdig sag, ligesom det gudelige kongedømme rent logisk ikke kan anfægtes af folkets røst. Da Norden blev kristnet, bestod det ikke mindst i introduktionen af dette nye hierarkiske princip. Før havde folket, loven og landet været ét; nu blev det splittet i verdsligt og helligt, i afmagt og magt. Et godt eksempel findes i den lov, som islændingene vedtog på Altinget i 1253, og som fastslog, at i tilfælde af uoverensstemmelse mellem landets lov og Guds lov, da skulle Guds lov råde (jf. Hastrup 1985a, 221). Det politiske hierarki blev indført som et kategorialt hierarki mellem den sekulære og den

Det hellige og det sublime

sakrale orden. Men også her synes det hellige som sådan at undslippe; i stedet fremstilles det som en kvalitet ved *noget andet*, i dette tilfælde en lov – som banede vejen for et helligt kongedømme.

Med andre ord, det hellige som kategori synes at udspille sig temmelig eksklusivt i sproget. Der har samfundsvidenskaben meget lidt at tilføje; der er jo ingen direkte overensstemmelse mellem det sproglige og det *livlige*. Den materialitet, der knytter sig til andre kategorier, og som med det samme lader os genkende det kategoriale gennem det prototypiske, dvs. det der oftest trænger sig på i vores billeddannelse, fordi det er det hyppigst erfarede, er fraværende i Durkheims begreb om det hellige. Det er i udgangspunktet defineret som heterogent, som absolut og som omgærdet af forbud. Uanset forsøget på substantivering forbliver det hellige adjektivisk.

Måske er det derfor, vi er så afhængige af at studere det hellige gennem det, der omgærdet det: steder, billeder og tekster på den ene side, kulter og ritualer på den anden. Det adjektiviske hellige knyttes til solide substanser, for at vi kan få hårde data. Hårde data er dem, vi kan erklære os enige om. Men de hårde data, der knytter sig til det hellige, fx helligdomme, kan aldrig være andet end forskudte repræsentationer. Arkæologer har i sagens natur været mest optaget af det helliges steder og objekter, mens antropologer har helliget (!) sig dets ritualer. I historiens dybe skygger er Stonehenge, hulemalerier, ikoner, bibler og røgelseskar blevet ophøjet til hellige, stort set på grund af deres mangel på åbenlys funktionalitet. Denne mangel har fået et positivt prædikat: hellig, fordi det er umuligt at klassificere fravær. Og prædikatet kan udnyttes i magtpolitisk øjemed; men det er vanskeligt at bruge som udgangspunkt for en komparativ analyse af det helliges natur.

Det sublime som erfaring

For at fatte det hellige i begreber forankrer vi det altså i en heterogen bunke af andre »ting«, som vi så studerer, som om de selv var hellige. Det er de naturligvis ikke; men de minder os om det fravær, vi ikke kan tale om. I en logocentrisk verden som den vestlige; bliver disse stedfortrædende ting imidlertid ophøjet til det egentlige, og de risikerer ovenikøbet at få tillagt en ny kvalitet, nemlig en politisk betydning.

Før vi tager stilling til dette tillagte betydningsindhold, der måske blot er endnu en forrykthed i sproget, må vi forsøgsvis komme nærmere på den

erfaring med det hellige, som er hinsides kategorien. Navnet er jo ikke det samme som det navngivne, så uanset hvilke ord, der er i omløb, så er de oftest blot forsøg på at inddæmme det usigelige. Her kan Bateson hjælpe os lidt på vej. I sin bestræbelse på at nå frem til en erkendelsesteori om det hellige taler Bateson nemlig om, hvordan det hellige er en del af nødvendigheden eller et af de universelle minima, uden hvilke mennesket ikke kan orientere sig i verden (Bateson, 18-19). Det hellige er umiskendeligt; heraf følge naturligvis også, at det har meget lidt at gøre med de forskudte repræsentationer, vi anbringer det i.

Det er ikke offerstenen, tordenkilen, kirken eller paven, der er umiskendelig; hellighed og hellighed er blot et (mere eller mindre overbevisende) signal om noget andet – noget der ikke er hverken tid, sted eller handling, men deres sammenhæng i erfaringen. Man kan, som Bateson siger det, ikke *konstruere* noget og betegne det som helligt (Bateson, 155). Man må erfare det direkte. I erfaringen er det hellige beslægtet med en viden om sammenhæng og helhed, der unddrager sig *ordet*, som derfor kun er »først« i den udlægning af det hellige, der gør dette til tekst uden substans.

Hvis vi forlader det hellige som kategori og ser på dens erfaringsmæssige indhold, så nærmer vi os hastigt det sublimе. I Ordbog over det Danske Sprog (ODS) defineres det sublimе som det, der er »hævet over det jævne, almindelige, hverdagsagtige, rensat for det tilfældige, individuelle, befriet for lavere, materielle, egoistiske, sanselige elementer (og som man derfor ser op til, lader sig opløfte, opflamme, opleves af)« (ODS bd. 22, 928). I modsætning til det helliges kategori knytter det sublimе sig således tilsyneladende til en direkte menneskelig erfaring. Det har en materialitet i erfaringen, om det så er den paradoksale materialitet, at det hæver os over det materielle.

Denne aktive kraft ses også af, at der knytter sig et verbum til ordet; verber angiver bevægelse. Man kan sublimere; det vil sige, at man »ved kunstnerisk, moralsk eller intellektuel energiudfoldelse [kan] omdanne noget umiddelbart givet ell. noget sanseligt, legemligt (oplevelser, erfaringer, drifter, følelser) saa det fremtræder i renere, klarere, ædlere ell. mere aandelig, sublim form« (ODS bd. 22, 929). Man kan sublimere sit begær eller sin angst, men man kan kun hellige sig selv – noget andet.

Det hellige og det sublime

Der er tale om en renselse, der ikke er fjern fra den lutrende følelse, man i litteraturen ser beskrevet i *omgangen* med det hellige, omend netop ikke med det hellige selv. I ODS defineres det hellige (kort fortalt) ved det guddommelige (ODS bd. 7, 1096ff) – et ekko af Durkheim. Det er, som om det hellige som sådan fortsat unddrager sig andet end ordene; etymologisk peger det mod såvel helhed som held, men selv forbliver det en hemmelighed. Og det er faktisk hele pointen. I stedet for at forsøge at afsløre det helliges hemmelighed, må vi tage den på ordet og forstå den, som det den er, nemlig socialt utilgængelig. Også her gælder det om at tage verden for pålydende, tage den empiriske erfaring alvorlig, og koncentrere sig om at forstå den, i stedet for at forstå noget andet (jf. Rosaldo 1984). Når det gælder hemmeligheder, er det selve tavsheden, der er afgørende. »Nonkommunikation af forskellig slags er nødvendig, hvis vi skal opretholde det 'hellige'«. Kommunikation er uønskelig, ikke på grund af frygt, men fordi kommunikation på en eller anden måde ville ændre forestillingens karakter« (Bateson, 88).

I takt med den tidligere nævnte sekularisering flyttede hemmelighedens retorik fra Gud til Naturen, fra det forbudte til det endnu uforståelige; hvis teologien havde taget patent på adgangen til det forbudte, så tog videnskaben nu meget bogstaveligt hul på naturens mysterier (Fox Keller, 56ff). Karakteristisk nok opstod samtidig (i det 19. århundrede) en stræben efter det sublime – fremfor det hellige – og det fandtes ikke mindst gennem en dyrkelse af netop naturen. Skaberkraften flyttedes fra Gud til det enkelte menneske. I videnskaben om samfundet forsøgte Simmel dog at holde hemmelighedens bastion; i et arbejde fra 1908 siger han således: »Det hemmelige muliggør en ekstraordinær udvidelse af livet, idet den fuldstændige offentlighed forhindrer talrige eksistentielle forhold i at komme til udtryk. Det hemmelige leverer på en vis måde muligheden for en anden verden ved siden af den synlige verden, og de er stærkt påvirkede af hinanden« (Simmel, 40-41; jf. Højbjerg, 18). Med andre ord, det hemmelige må – for at bevare sin kraft – forblive dunkelt.

Hemmeligholdelse kan altså bruges som en markør, der fortæller os, at vi nærmer os hellig grund (Bateson, 88). Her er bevidsthed – forstået som den reflektive side af den åndelige proces, og som forudsætter, at den vidende er bekendt med sin viden – uønsket. Det hører med til reglerne for det, vi

kalder at vide og handle, at der er noget, vi ikke kan gøre krav på at være bevidste om i den batesonske forstand. Det er sådanne regler, der opretholder det hellige. Som Marilyn Strathern har sagt det i anden sammenhæng: der er dele af samfundslivet, som kun virker, så længe de er implicite. Eksplicitering gør det umuligt at fungere; særtilfældenes mængde gør det umuligt at lave klare regler. Hvis systemet begynder at »udfolde« sig selv, er det umuligt at håndtere. Sådan er det gået med universitetet, og sådan kan det gå med det hellige. Ved at eksplicitere det tager vi magten fra det, men vi får den ikke selv.

Kultobjekter og hellige tekster, helligdomme og helligheder ekspliciterer det hemmelige; men det helliges *undertekst* er ikke hverken det kultiske eller det mytiske, men den menneskelige erfaring af og med det sublime. Derfor skal vi ikke lade os narre af kulthuse og hellige graler: De viser kun et fravær. De er, som jeg sagde det før, forskudte repræsentationer af en følelse eller en forbindelse, der ikke lader sig se nøgen, ikke lader sig udtrykke helt. Det er disse repræsentationer, der kan bruges af magthaverne til at fastholde mennesker i afhængighed af tid og sted, en afhængighed, der er i direkte modstrid med det hellige selv. Da de gamle kristne missionærer i Norden koloniserede ordet *frelsi*, som var oldnordisk for »frihed«, vidste de nok hvad de gjorde (jf. Hastrup 1985b), men de snød både sig selv og nordboerne. Ved at tøjre frelsen til kirken bedrog de den for frihed. De gav forbudet et navn, men reducerede dermed sig selv til tærskelvogterne for en tom kategori, fuldstændig som Lovens Vogter i Kafkas historie.

Kulten og kunsten

Kulten er et middel til at skabe og genskabe troen med jævne mellemrum, siger Durkheim (Durkheim, 417). Den er således instrumentel i relationen til det hellige. Omvendt kan man også sige, at den er instrumentel i relationen til det politiske. Ved at påstå, at den repræsenterer det absolutte, virker kulturen som stedfortrædende erfaring af forbudet. I antropologien har kulter været studeret som meget omfattende fænomener, blandt hvilke er de særlige sakrale handlingsforløb, som vi kalder ritualer. Ritualforskningen har været righoldig og stædig og har i al sin energi bidraget til at substantivere begrebet. Ritualer er blevet en ting i sig selv, som man har studeret mere eller mindre uafhængigt af den samfundsmæssige og kulturelle kontekst, som det

Det hellige og det sublime

under alle omstændigheder er et kondenseret symbol på, og som vi derfor kan se »gennem«
ritualet (jf. Turner 1969). Ritualer i denne forstand er ikke bare et spejl af samfundet, men et forstørrelsesglas, der tydeliggør de sociale forhold og de kulturelle forestillinger.

Ved nærmere eftersyn viser det sig imidlertid, at en del ritualer er aldeles tomme; der er ikke noget at få øje på i ritualer. Der er naturligvis en mere eller mindre fastsat adfærd, lidt raslen med røgelse, et offer til den fraværende. Men dette er ikke nødvendigvis en »forstørrelse«
af, endsige en kommentar til samfundet. Når det drejer sig om de særligt hellige, oftest hemmelige ritualer, gælder det specielt, at en del har vist sig notorisk tomme i den forstand at de langt fra at være mættede af indre betydning snarere er masker af udvendighed (fx Højbjerg 1994). Set udefra er de rige på løfter om betydning og struktur, men når man som etnograf trænger ind i dem, er der ikke ret meget at forstå. Det er som sæbeboblen, når den er fanget og blevet til en lille våd plet i håndfladen. Hemmeligholdelsen selv er betydningen, og der er ikke andre strukturer end dølgsmålets (Ardener 1992, 26). Og heraf kan vi lære den generelle sandhed, at ritualer ikke nødvendigvis har nogen mening i sig selv. De virker ikke gennem deres indhold, men gennem deres sammenhæng.

Tværtimod at være koncentrerede udtryk for samfundet er ritualer (muligvis) indholdsløse, forstået på den måde, at processionen ikke er andet end en procession, dansen ikke andet end en dans, vinen vin etc. Det gælder i hvert fald, hvis vi forsøger at forstå ritualer udefra, udenom deltagernes erfaring, sådan som Durkheim så det samfundsvidenskabelige projekt. Det gælder også her, at det er erfaringen, der giver ritualer materialitet, ikke formen. Kort sagt, når det gælder ritualer, kan vi ikke forstå deres betydning ved kun at undersøge de empiriske dele af handlingen. »Ritualer har ingen betydning i sig selv, men uden ritualer har *noget andet* – et bestemt socialt rum – ingen betydning. Det er en kontekstmarkør, der aktiverer en bestemt betydning af det sociale – der forbliver en samtidighed af tanke, tale og handling«
(Ardener 1992, 28).

Hvis ritualer potentielt er indholdstomme, så kompliceres studiet af dem yderligere af, at de også som *form* er plastiske. Som Barth har vist det så overbevisende, så udføres ritualer på bedste bricoleurvis; de omformes efter det forhåndenværende søms princip, og sammen med dem ændrer kosmolo-

gjerne sig (Barth). Det, der er konstanten i ritualet, er at *udføre* det (Sjørølev, 15). Konstanten ligger i den handling, der forbinder det adskilte. Og tilsvarende med det hellige: konstanten ligger i den erfaring af sammenhæng, vi har hinsides alle forsøg på formalisering og fiksering i kulten.

Som Lévi-Strauss siger om myten (og ritualet), så starter den med en struktur og forsøger ved hjælp af den at konstruere en helhed (Lévi-Strauss, 36). Nu har vi jo tidligere været inde på, at det hellige ikke kan konstrueres, så ritualet hjælper ikke meget i den retning. Det bliver højst et tegn på noget andet – som kunne være magten og æren. I modsætning hertil står kunsten, som tager sit udgangspunkt i en helhed og søger at opdage dens struktur (ibid.). Det er i helheden, æstetikken findes, ikke i detaljen. Vi er ganske vist blevet vænnet til at se æstetikken som regler for skønhed, men vi ved jo til gengæld også om det skønne, at det bedst kan repræsenteres af noget, som repræsenterer skønhedens urepræsenterbarhed (jf. Daniel, 230). Æstetikken er derfor mere præcist udtryk for principper, der afspejler videre sociale sammenhænge og principper; den er »kunstens teologi«, om man vil (jf. Gell).

Den kunstart, der ligger nærmest ritualet, er teatret; ikke alene har det været hævdet, at teatret udspringer af ritualet (Turner 1982), men vi ved også, at det europæiske teater (gen-)opstod i middelalderen i tæt forbindelse med det kirkelige domæne (Harris). Hvordan dette nu måtte forholde sig, så har teatret det til fælles med ritualet, at det er en formaliseret handling, der kræver publikum. Min fornemmelse er, at vi ved at se nærmere på dette kan komme »til« det hellige bag det politiske, som kun kan inddæmme det og gøre det til fravær, fordi tegnet bliver reduceret til signal. Vi kan måske genfinde det sakrale i kunsten, nu det er blevet detroniseret i kirken og skaberkraften tillagt den enkelte.

Jeg foreslår altså forsøgsvist, at kunsten, her eksemplificeret specielt ved teaterkunsten, vil bringe os nærmere det hellige end kulten. Kulten fikserer, men kunsten bevæger. Dette udsagn kræver naturligvis et forbehold. Det er ikke alt teater, der »virker«. Som Peter Brook har formuleret det, er en stor del af det moderne teater fuldstændig dødt; mere end det, det er direkte livsfarligt (Brook, 11ff). Man kan faktisk sige, at det er blevet så ritualiseret, at det ikke længere er kunst, men kult; der er ingen overraskelse, og heller ingen genkendelse. Det tilfredse smil på tilskuernes ansigt, når de forlader en forestilling, skyldes ikke så meget en fornemmelse af at have erfaret det

Det hellige og det sublime

sublime, som en intellektuel bekræftelse på, at man havde forstået det hele rigtigt i forvejen. Skuespilleren illustrerer den klassiske tekst, og det forbliver højtlæsning uden offer.

Teaterkunst i ordets sande betydning er noget andet; der giver skuespilleren sig selv som gave, og ved at ofre sig for sin kunst bliver han eller hun selv hellig; som Grotowski siger det, så er det ikke en kirkelig eller religiøs hellighed, der er tale om, men en sekulær; ved at overdrive, profanere og ofre sig selv ved at smide hverdagens maske gør skuespilleren det muligt for tilskueren at engagere sig i en tilsvarende selv-gennemtrængningsproces (Grotowski, 34). Ved at udfordre sig selv offentligt udfordrer skuespilleren sine tilskuere. Der er tale om en stedfortrædende erfaring, ikke en forskudt repræsentation. Det er denne erfaring, der bevæger.

Mit syn på teater afviger, som man kan forstå, en del fra de mest kendte »misbrug« af teatret i sociologien og antropologien. Man husker sikkert Goffmanns sceniske metaforer, *front stage* og *back stage*, og hans tilsvarende skelnen mellem mennesket som »performer« og mennesket som »character« (Goffmann 1959). Goffmanns pointe var, at vi i offentligheden spiller en eller anden rolle, som imidlertid blot dækker over et indre privat liv, som vi ikke viser. Jeg tror ikke på det; vi optræder som os »selv« i enhver situation, også selvom vores handlinger ikke er konsistente. Men det er en anden historie.

Der er andre måder at bruge teatermodellen på; man kan for eksempel tage Huizinga på ordet og se legen og herunder teaterforestillingen, som en paradigmatiske form for kollektivt liv (Huizinga; jf. Geertz, 24), og studere sociale og sceniske dramaer som mere eller mindre analoge. Det er det, der har karakteriseret den såkaldt performative antropologi. Victor Turner slår således fast, at teatret er en hypertrofi, eller en overdrivelse af retlige og rituelle processer; det er ikke bare en simpel gentagelse af det naturlige indhold i sociale dramaer. I teatret er der derfor noget af det undersøgende, dømmende, endog straffende, som vi finder i retsvæsenet, og der er noget af det hellige, mytiske, endog overnaturlige, som vi forbinder med det religiøse (Turner 1982, 12). Teatret kan derfor ses som et socialt drama af forøget vitalitet. Omvendt har han foreslået, at vi ser etnografen som en slags etnodramaturg, én der ved sin tilstedeværelse og sine spørgsmål er med til at iscenesætte kulturen.

Analogi eller metafor, jeg mener, at hvis man vil lave en teatrets antropologi, så må man studere teatret som sådan og ikke dets funktion eller dets lighed med noget andet, på samme måde som en »kunstens antropologi« må dreje sig om kunsten og ikke samfundet (Coote and Shelton, 4) – og for den sags skyld ligesom »det helliges« antropologi må tage udgangspunkt i en bestemmelse af det hellige og ikke et kategorialt misbrug. Jeg skal blot nævne tre forhold, der synes at karakterisere teatret som kunstart.

For det første er der teatrets kvalitet som *site of passage*. Det er et liminalt sted, hvor verden midlertidigt er anderledes. I sit studium af det elisabethanske teater har Mullaney henledt vores opmærksomhed på det forhold, at teatrets »sted« i den periode, hvor det moderne tekstbaserede teater grundlagdes, var »the London Liberties«, det grænseland, der på én gang lå uden for byernes autoritet, og dog befandt sig under byens beskyttelse (Mullaney). Skuespillere og spedalske kunne her optræde sammen; hverken indenfor eller udenfor. Shakespeare's *Globe* lå her for eksempel; man måtte over floden, ud af byen for at komme der. Men så var alt også muligt. Som *site of passage* er teatret et sted, hvor det sublime erfares direkte. Forestillingen placerer sig og tilskuerne i et liminalt rum; en andethed, der lader hemmeligheden ane.

Et andet generelt træk ved teatret som ved kunsten i almindelighed er dets iboende socialitet. Uden at reducere kunsten til social funktion, så lader det sig fastslå, at kunsten i sig selv er social på en måde, som ikke gælder det, der blot er smukt eller mystisk. Kunsten medierer mellem to eller flere mennesker, kunstneren og hans eller hendes publikum, og skaber en social relation mellem dem, som bliver en kanal for yderligere relationer og indflydelse (jf. Gell, 52). Kunsten er mere end smuk; den er »fortryllende«. Den kræver publikums opmærksomhed. Lige som al anden kunst hviler denne fortryllelse på, at kunstneren er håndværksmæssigt eller teknisk enestående; kun på den baggrund kan kunstneren nå sit publikum og bevæge det. I teatret består teknikken først og fremmest i at skabe scenisk nærvær; kun ved at være helt til stede på scenen kan skuespilleren knytte sociale bånd til sit publikum.

Et tredje fællestræk ved teatret er dets poetiske kvalitet. Dramaet er et digt i handlingens modus, foreslår Susanne Langer (jf. Geertz, 29). Som enhver anden poesi har teatret parallaktisk kraft; det opererer med en parallelforskuet erfaring, som medfører, at der i forholdet til publikum opstår

Det hellige og det sublime

ukendte muligheder for handling. I modsætning til ritualer, som er mimetisk eller repetitivt, er teatret poetisk, det vil sige egentlig kreativt (jf. Hastrup 1996). Hvor det mimetiske forsøger at spejle det kendte, vælger den poetiske modus at pejle det ukendte. Selvom teaterforestillinger udspilles lineært fra scene til scene, så indebærer deres poetiske kraft, at tilskueren kan fastholde dem som total erfaring; digtet, i sprogets eller i handlingens modus, skaber syntese (Friedrich, 128), og det er den syntese, der får os til at *vide*. Ligesom det hellige, når vi tager det på ordet, er også det poetiske forbundet med det *hele*.

Teaterkunsten er altså karakteriseret ved at skabe et *site of passage*, hvor en ny social relation kan opstå, og som kan bevæge publikum til at *vide*, hvad der allerede er en del af erfaringen. For at virke må forestillingen opleves som en »extrem lejlighed« (Said, 1ff). Hvis den er ritualiseret, mistes kontakten med det sublime.

Teoriernes mulighed

Man har måske en fornemmelse af, at jeg nu er kommet temmelig langt ud ad tangenten og langt væk fra det videnskabelige felt, hvis teoridannelser vi søger at få hold på. Det er fristende som forsvar at henvise til Charles Tilley, som fastslår, at den arkæologiske beskrivelse omfatter »all the features of theatrics« (Tilley, 13-14). Den arkæologiske fortælling henter sit stof i det virkelige liv, men må ligesom teatret ordne det i plots, som sandsynliggør »civilisationens fremvækst«, »ofrets betydning«, eller »det fynske gudekongedømme«. Tilleys karakteristik er ganske vist i bogstaveligste forstand en forfladigelse af teatraliteten i verden, alene derved, at den reduceres til ord, men den tjener også mest som en overgang til diskussionen af det teoretiske projekt, jeg talte om indledningsvist. Det vil sige, at vi nu vender tilbage til spørgsmålet om, hvordan vi kan tilbagelægge afstanden fra erfaring til tekst.

Teorier er af to slags, hvis vi skal tro Charles Taylor: designative og ekspressive (Taylor 1985a, 218ff). De førstnævnte er relativt ligefremme i deres udpegning af visse kvaliteter ved objektet: et kongedømme kan være sakralt. Med den slags teorier naturaliseres objektet, og betydningen af de anvendte begreber er uden mystik. De designative teorier er med andre ord eksempler på den form for korrespondanceteori, der forlader sig på direkte

repræsentation. De ekspressive teorier forholder sig helt anderledes til deres objekt; de gør verden manifest gennem deres begrebsliggørelse af den. Med andre ord, de gør ikke krav på at repræsentere verden, snarere på at realisere dele af dens betydning. Det, teorien udtrykker, bliver kun manifest gennem netop dette udtryk. Det er ikke en konstruktionistisk, men en »poetisk« teori-dannelse, der anerkender sprogets ubestemthed. Og når vi husker, at teorier jo blot er sætninger, der rummer forslag til, hvordan visse sammenhænge kan forstås, så er de naturligt underlagt samme mulighed for poesis.

... Videnskab kan ikke længere forstås udelukkende som mimetisk; dens opgave er ikke at imitere virkeligheden i designative teorier. Som tidligere tiders romantikere, har nutidens forskere en anden opfattelse af deres kunst. Med Taylors ord: »the artist strives to imitate not nature, but the author of nature« (Taylor 1985b, 229). Vi spejler ikke virkeligheden, men forsøger at forstå dens forfatter. I den forstand må den være poetisk; kunstens udfordrende uforudsigelighed erstatter også her kultens pågående gentagelse. De designative teorier kan ikke indfange det hellige, kun de hellige domme, der allerede er afsagte. De ekspressive teorier, derimod, søger nye ord for erfaringen af det, der endnu ikke er fortalt.

Gennem en vedholdende bestræbelse på at udtrykke hidtil uerkendte sider af erfaringen virker både teater og teori *befriende*: de befrier os fra mimesis, fra magten og fra myten om den evige tilbagekomst. Og de er *bevægende* i den forstand, at de viser os øjeblikkets historiske overskud: de mange måder at være og komme videre på. De befinder sig således ligesom kunsten midtvejs mellem væren og vorden (jf. Lévi-Strauss, 36). I en vis forstand kan man sige, at de befinder sig mellem det hellige og det politiske.

Hvad angår det hellige, så har den designative bestræbelse, som vi så det hos Durkheim, ført til en tøjring af forholdet i konkrete objekter eller ritualer. Der er ingen hårde facts i det hellige uden for dets forskudte repræsentationer i landskabet. Omvendt med det politiske, hvor forestillingen om et magtforhold synes at have leveret »hårdhed« til selv de mest flyvske teorier. Og det er sikkert én af grundene til, at man er fristet til at forsøge at forstå det hellige via det politiske. I virkeligheden handler det naturligvis ikke om forholdenes iboende relative hårdhed, men om graden af enighed om deres konsekvenser. Som jeg har redegjort for i anden sammenhæng (Hastrup 1993; 1995), så har den relative hårdhed, vi tillægger vores kends-

Det hellige og det sublime

gerninger, meget lidt med ontologi at gøre, og desto mere med argumenter og enighed. Videnskabens potentiale handler derfor ikke så meget om at forstå verden rigtigt som at forstå den på ny.

Kunsten for forskningen bliver i den sammenhæng at argumentere tilstrækkeligt overbevisende for eksempel for det sublimes bevægende kraft, at flere begynder at tage det for pålydende. Det er på den måde de »bløde« facts bliver »hårde«. Det forudsætter naturligvis, at man indser, at de fleste af de forhold, vi som samfunds- og kulturforskere er optaget af, befinder sig ontologisk i vores erfaring af dem snarere end i forholdene selv; også vores teorier må derfor bedømmes på, om de er konsistente med erfaringen. Hvis det forekommer nemmere at gøre sig enige om det politiske end om det hellige, så er det et optisk bedrag: begge dele har kun en materialitet i menneskers erfaring med dem. At ville nærme sig det ene gennem det andet er en omvej. Og i det omfang vi anerkender, at de »betyder« i erfaringen snarere end i ordene, så må vi nærme os en forståelse af dem i ekspressive snarere end designative begreber. Afstanden mellem erfaring og tekst kan ikke tilbagelægges overbevisende på anden måde.

Afslutning

Lad mig slutte mit indlæg med endnu en hilsen til Bateson, som på sin vej mod en erkendelsesteori om det hellige passerer en syllogisme (Bateson, 34ff). Det forekommer mig, at nogle af de spørgsmål, vi behandler på dette symposium, baserer sig på en lignende syllogisme, der ser sådan ud:

det hellige er magtfuldt
det politiske er magtfuldt,
ergo,
det hellige er politisk

Stillet op på den måde, kan man vist ikke være i tvivl om, at vi står over for en erkendelsesteoretisk kortslutning. Men før man lukker debatten om det hellige og det politiske, er det nok alligevel værdt at bemærke, at lige præcis den slags syllogismer får os til at indse, at det, vi taler om, ikke kun er ting eller kvaliteter: der eksisterer kun subjekter, adjektiver og prædikater *i sproget*. I virkeligheden uden for sproget, som jo er det, vi studerer, er det

ikke subjekter etc., der er vigtige, men forholdet mellem dem. Sammenhænge tilhører erfaringen, ikke udtrykket. Det gælder også den erfaring, der knytter sig til det hellige, og som handler om vores viden om en helhed uden for ordene og tingene – og den erfaring vi har med politisk misbrug af prædikatet.

Det, jeg har prøvet at sandsynliggøre i dette indlæg, er, at det hellige ikke er politisk, for det hellige som sådan lader sig slet ikke forstå på den måde. Så snart der er tale om politik, er det hellige fraværende. Det er et fravær, omgærdet af en skal, et sted, en genstand eller en tekst. Det hellige selv findes et helt andet sted, i den sublime erfaring, der kun findes som en skygge i sproget.

Men det hellige kan *bruges* politisk, fordi det som kategori er absolut og ubetvivleligt. De mennesker, der har magten til at objektivere deres egen forestillinger, gør det ofte med henvisning til det helliges forskudte repræsentationer i landskabet, i kulterne eller i bøgerne. Med hånden på bogen sættes kronen på værket. Samtidig forskubbes erfaringen; prædikatet tager over, og sammenhængen forsvinder. Tilbage står vi som kulturforskere og undrer os over det kategoriales magt over vores forestillinger, selvom erfaringen lærer os noget andet. Det er denne erfaring, der udgør det helliges og det politiskes materialitet, og den der er emnet for vores erkendelsesinteresse. Det helliges repræsentationer i landskaber, kulter og bøger er ikke mærker efter det hellige sely, men spor sat af dets tærskelvogtere. Det er en vigtig forskel at holde sig for øje, når det hellige skal gøres til genstand for særlig undersøgelse.

Note

Denne artikel var oprindeligt et indlæg på symposiet om *Det hellige og det politiske* arrangeret af Institut for Arkæologi og Etnologi, Københavns Universitet, oktober 1995. Tak til arrangørerne for at have inviteret til debat.

Litteratur

Ardener, Edwin, »Social anthropology, language, and reality«, David Parkin, ed., *Semantic Anthropology*, London 1982.

Det hellige og det sublime

- Ardener, Edwin, »Ritual og socialt rum«, *Tidsskriftet Antropologi*, nr. 25, København 1992, 23-28.
- Barth, Fredrik, *Cosmologies in the Making*, Cambridge 1988.
- Bateson, Gregory and Mary Catherine, *Hvor engle ej tør træde. På vej mod en erkendelsesteori om det hellige*, København 1990.
- Berger, Peter, *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth 1967.
- Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, Cambridge 1990.
- Brook, Peter, *The Empty Space*, Harmondsworth (1968) 1990.
- Coote, Jeremy and Shelton, Anthony, »Introduction«, J. Coote and A. Shelton, eds., *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford 1992.
- Daniel, E. Valentine, »The Individual en Terro«, Thomas J. Csordas, ed., *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge 1994.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, (Paris 1915) London 1976.
- Fox Keller, Evelyn, »Secrets of God, Nature, and Life«, E. Fox Keller, *Secrets of Life Secrets of Death*, London 1992.
- Friedrich, Paul, *The Language Parallax*, Austin 1986.
- Geertz, Clifford, *Local Knowledge*, New York 1983.
- Gell, Alfred, »The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology«, J. Coote and A. Shelton, eds., *Anthropology, Art and Aesthetics*, Oxford 1992.
- Goffmann, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959.
- Grotowski, Jerzy, *Towards a Poor Theatre*, London (1968) 1975.
- Harris, John Wesley, *Medieval Theatre in Context*, London 1992.
- Hastrup, Kirsten, *Culture and History in Medieval Iceland. An Anthropological Analysis of Structure and Change*, Oxford 1985 (Hastrup 1985a).
- Hastrup, Kirsten, »Entropisk elegi: kristendommen og den sociale uorden på Island efter år 1000«, *Stofskifte*, nr. 12, København 1985 (Hastrup 1985b).
- Hastrup, Kirsten, *Det antropologiske projekt – om forbløffelse*, København 1992.
- Hastrup, Kirsten, »Hunger and the Hardness of Facts«, *Man*, vol. 28, London 1993, 727-739.
- Hastrup, Kirsten, *A Passage to Anthropology. Between Experience and Theory*, London 1995.
- Hastrup, Kirsten, »Theatrum Mundi. The Making of Theatre and History«, Kirsten Hastrup, ed., *The Performers' Village. Times, Theories and Techniques of ISTA*, København 1996.
- Hastrup, Kirsten and Peter Hervik, eds., *Social Experience and Anthropological Knowledge*, London 1994.
- Huizinga, J., *Homo Ludens. A study of the play element in culture*, Boston 1955.
- Højbjerg, Christian K., »Demaskeringens svære kunst«, *Kulturstudier*, vol. 22, Århus 1994, 12-37.
- Lévi-Strauss, Claude, *Den Vilde Tanke*, København 1969.

- Mortensen, Viggo, *Teologi og Naturvidenskab*, København 1989.
- Mullaney, Steven, »Civic Rites, City Sites: The Place of the Stage«, David Scott Kastan and Peter Sallibrass, eds., *Staging the Renaissance. Rinterpretations of Elizabethan and Jacobean Drama*, London 1991.
- Rosaldo, Renato, »Grief and the Headhunter's Rage«, Edward Bruner, ed., *Text, Play and Story*, Washington 1984.
- Said, Edward, *Musical Elaborations*, New York 1991.
- Simmel, Georg, *Sociétés secrètes*, Strasbourg 1991 (orig. 1908).
- Sjørlev, Inger, »Når guder blinker. Tanker om rituallets væsen«, *Tidsskriftet Antropologi*, nr. 25, København 1993, 5-21.
- Southwold, Martin, »Definitions and its Problems in Social Anthropology«, *Yearbook of Symbolic Anthropology*, vol. 1, London 1978, 149-170.
- Strathern, Marilyn, *The Relation. Inaugural Lecture. Cambridge University, October 1994*, Cambridge 1994.
- Taylor, Charles, *Human Agency and Language*, Philosophical Papers I, Cambridge 1985 (Taylor 1985a).
- Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers II, Cambridge 1985 (Taylor 1985b).
- Tilley, Christopher, »Introduction: Interpretation and a Poetics of the Past«, C. Tilley, ed., *Interpretative Archaeology*, Oxford 1993.
- Turner, Victor, *The Ritual Process*, Itacha 1969.
- Turner, Victor, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York 1982.

Summary

»*The Sacred and the Sublime. From experience to text*«. – *The article explores the notion of the sacred in human experience and in scholarship. By an investigation of the sacred as a social category, as first established in the social sciences by Durkheim in 1915, it is argued that this method does not take us near the sacred as it is experienced. Instead, it leaves us with the study of what is at best transfigured representations of the sacred, in texts, rites or cults. By treating the sacred as a social fact, we are bound to remain within a language that cannot capture the experiential nature of the sacred. With reference to Bateson it is argued that the sacred by its nature defies language and retreats to a site of secrecy, which we can only present as shadows in language. It is suggested that the experience of the sacred is close to the experience of the sublime, as we know it from art. Ritual is compared to theatre, and their relative power in making participants experience a possible world beyond the known is discussed.*

The general point is that ontologically, the sacred is not in the things that represent it, such as texts, rites or churches, but in the human experience of it. Therefore, the issue whether the sacred can be put to political use is wrong; only the representations and their

Det hellige og det sublime

doorkeepers can be put to such use. The sacred defies it. By way of conclusion it is argued, with reference to Charles Taylor, that the traditional view of theory in the human and social sciences as 'designative' should now give way to a view of theory as 'expressive'. Theories must do more than 'mirror' nature, i.e. describe the sacred by its representations in the landscape, they must also realize in their own terms what is not readily seen, and what is not expressed anywhere but in the theory itself, such as for instance the sublime nature of sacred experiences.

Kirsten Hastrup

Professor, dr.scient.soc.

Institut for Antropologi

Københavns Universitet