

Anmeldelser

ARMIN W. GEERTZ & JEPPE S. JENSEN, eds., *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the mind of Narrative*, Equinox, London & Oakwille 2011. 352 sider, £24.99

LUTHER H. MARTIN & JESPER SØRENSEN, eds., *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, Equinox, London & Oakwille 2011. 222 sider, £19.99

De to udgivelser er de første bøger i et samarbejde mellem forlaget *Equinox* og kognitiv religionsvidenskab i serien *Religion, Cognition and Culture* med Armin W. Geertz og Jeppe Sinding Jensen som redaktører. Der markeres, at kognitive teorier og metoder endelig er en fast bestanddel af en tidssvarende religionsvidenskab. Det fremgår hurtigt af de to publikationer, at Aarhus Universitet og forskningsmiljøet RCC (Religion, Cognition and Culture) markerer sig stærkt i dette forskningsfelt. Tre ud af fire redaktører (Armin W. Geertz, Jeppe Sinding Jensen og Jesper Sørensen) er i dag ansat ved Religionsvidenskab og den fjerde (Luther H. Martin) er hyppig gæst ved konferencer, seminarer, etc. Derudover er antologien *Religious Narrative, Cognition and Culture* samlet på baggrund af et forskningsprogram af samme navn og to konferencer afholdt i Aarhus i 2003 og 2004, henholdsvis "Image and Word in the Mind of Narrative" og "Religious Narrative, Cognition and Culture". Endelig er – eller var – flere bidragsydere tilknyttet Religionsvidenskab ved AU. De to bøger er imidlertid ikke lokale publikationer, men i høj grad internationale, først og fremmest europæisk orienterede, og med bidrag fra nordamerikanske og indiske forskere. *Past Minds* har sit udgangspunkt i Institute of Cognition and Culture, Queen's University i Belfast, og artiklerne er samlet på baggrund af konferencen "Past Minds: Evolution, Cognition, and History" afholdt i 2007.

Ud over at pege fremad og udad er det også nærliggende at spørge, om de to antologier afspejler en status over den kognitive religionsvidenskab, som den så ud ved udgivelsen eller måske ved konferencernes afholdelse? I forhold til *Past Minds* er der ikke så megen tvivl om, at der peges fremad. Her søger man at skabe en forbindelse mellem kognitionsforskningen og historievidenskaben, idet "historians – including historians of religion – are not only beginning to employ evolutionary and cognitive theorizing in their historiographical work but are becoming potential contributors of evidence for our understanding of such theorizing" (Martin & Sørensen s. xiii). På lignende vis tager *Religious Narrative, Cognition and Culture* (herefter RNCC) fat på et

af de væsentligste spørgsmål i den kognitive religionsvidenskab, nemlig kognitive mekanismers (ontologiske) status, og det hævdes allerede på bogens første side, at:

Cognitive studies in relation to religion and culture have until recently mostly focused on what the mind 'brings to the social world,' but, here in line with our special point of departure, we focus on what the social world brings to the mind, that is, the formative effects that various kinds of cultural knowledge (in narratives, classificatory systems, rituals, institutions and everyday practice) may have on the ways in which minds are made and how they work (Geertz & Jensen s. xi).

Uden at benægte, at kognition kræver individuel bevidsthed, søger redaktørerne – og en del af bidragsyderne – inspiration hos folk som Edwin Hutchins, Daniel Siegel, Andy Clark og Merlin Donald (Geertz & Jensen s. 2). De arbejder ud fra den antagelse, at kognition er mere end individuel kognition, og narrativer er det værktøj, hvormed individuel kognition bindes til andre kognitive ressourcer i den sociale og kulturelle verden – narrative teorier er således også kognitive teorier. Narrativitet kan kombinere individuelle, kognitive mekanismers indflydelse på kultur og religion og omvendt, hvilket må siges at være et, om end bredt, passende perspektiv i en serie om "Religion, Cognition and Culture."

RNCC er delt i tre, hvor Geertz og Jensen i første del introducerer feltet religion, kognition og narrativitet. Gennem en oversigt over tilgange til og definitioner af narrativitet placerer Geertz narrativitet som et mellemværende for individer, grupper samt kulturelle og sociale institutioner. Han giver også en definition af narrativer, som viser den bredde, RNCC anlægger:

Narrative is a speech act between narrator and listener or author and reader. Narrative is ideally a story about a protagonist causally involved in a sequence of events which typically consist of obstacles to goal-directed behavior which the protagonist attempts to overcome and the result of which completes the story. Narratives can be formal or informal, and they can be co-created by teller and listener. Narratives assume cultural values and implications thereby serving fundamental cognitive and social functions for participants. The primary function of narrative is to maintain the illusion of an individual, controlling agent on the one hand and a member of the group who can be identified, held responsible and made predictable on the other. Narrative is essential to constructing selves and monitoring social relationships. Narratives draw on and stimulate our neurochemistry and make optimal use of the brain's map-making capacities (Geertz s. 23).

Jensen indkredser hele feltet mellem religiøse narrativitet, kognition og kultur i en teoretisk ramme. Gennem en kombination af evolutionære, sprogfilosofiske og kognitive teorier placeres narrativitet som en menneskelig aktivitet, der fremviser noget unikt ved mennesket og dets evne til symbolsk kommunikation:

As with other higher species in the animal world, especially primates, humans have cognition: they can see, hear, act on their perceptions, remember, express mental states and so forth. But more than all other animals, humans may also use their cognitive abilities to communicate in symbolic format (Jensen s. 31).

Tilsammen danner de to kapitler et godt udgangspunkt for læsning af de efterfølgende teoretiske og empiriske bidrag.

Andel del præsenterer fem teoretiske positioner, begyndende med Terrence Deacon, som viser, hvordan sprog opstår gennem øget neural differentiering og kognitive systemer. Sprog og menneskets bevidsthed udvikles lag på lag i et evolutionært samspil. Merlin Donald beskriver i sin stadielære ligeledes en evolutionær udvikling: fra episodisk, over mimetisk og mytisk til et teoretisk stadie i menneskets udvikling. Chris Sinha kombinerer litterære med kognitive teorier og diskuterer forholdet mellem kognition og sociogenesis, hvor "social imaginary" beskriver den symbolske orden, hvorpå samfund begrundes. Rukmini Bhaya Nair, hvis bog *Narrative Gravity* (2002) var stor inspirationskilde for forskningsfeltet om religiøs narrativitet, kognition og kultur, præsenterer sin teori om selvet som spundet ud af og ind i narrativer: Selvet som dannet i et midtpunkt af narrativ tyngdekraft. Narrativer giver mennesker mulighed for omkostningsfrit at løbe hypotetiske mentale risici, og Nair kan derfor også hævde, at der er en sammenhæng mellem følelser og litterære genrer. Sidst i denne del beskriver Ilkka Pyysiäinen, hvordan religiøse ritualer forstærker religiøse forestillinger således, at troende tilskriver disse forestillinger særlig relevans og emotionelt knytter sig stærkere til disse forestillinger. Disse fem teoretiske artikler bevæger sig således fra det neurologiske over det kognitive til det adfærdsmæssige og afdækker således relevante aspekter ved religiøse narrativer i overensstemmelse med bogens syn på narrativer som medierende mellem indre, kognitive mekanismer og ydre, kulturelle forekomster. Det synliggøres, at forskningsfeltet mellem religiøs narrativitet, kognition og kultur er placeret i et flerfagligt felt med neurologer, litteratur, religionsvidenskabere og antropologer.

I tredje del præsenteres en række empiriske studier, der inddrager litterærer og/eller kognitive teorier eller narrativer. Tom Sjöblom argumenterer for, at narrativer bidrager til religiøse forestillingers relevans gennem "pumping intuitions" i bevidstheden og inddrager irske fortællinger om tabu. Hans Jørgen Lundager udlægger refleksion over religion i 5 Mos. ud fra Émile Durkheims teori, som Jensen viser, også er kognitiv, og Merlin Donalds evolutionære stadielære. Laura Feldt befinder sig centralt i RNCC's syn på narrativer, når hun viser, hvordan GTs exodus-fortælling medierer mellem kulturel erindring (cultural memory) og autobiografisk hukommelse (autobiographical memory). Douglas Gragg sammenligner lignelser tilskrevet Jesus med sensorisk og emotionelt stærke ritualer, og han kan derfor analysere lignelsers chokerende indhold ud fra kognitive ritualteorier. Anders Nielsens artikel bringer os til georgiske ikoner, som han ud fra empiriske studier og Alfred Gells antropologiske kunstteori behandler som sociale agenter, der på forskellig vis interagerer med ortodokse kristne.

Længere østpå når vi med James Hegartys artikel, hvor en analyse af det store indiske epos Mahābhārata bringes i dialog med kognitive teorier af bl.a. Michael Tomasello. Anders Lisdorf laver en interessant genlæsning af Mircea Eliades og Jonathan Z. Smiths tolkninger af den aboriginiske myte om Numbakalla i lyset af kognitive teorier om navigation, og han demonstrerer, hvordan narrativer ikke kan siges at give et indre, mentalt kort over et bestemt territorium, som både Eliade og Smith forudsætter. Anita Leopold argumenterer for, at narrativer forbinder tre niveauer af synkretisme, nemlig et socialt, et semiotisk og et kognitivt. Guðmundur Markússon beskriver, hvordan tilstrømningen til Ásatrú i Island bl.a. sker i kraft af et islandsk nationalt narrativ samt igennem kulturel immunologi, som formuleret af Jesper Sørensen. Kirstine Munk ser på, hvordan individer gennem kulturelt etablerede fortællinger genskaber eller genfortæller sig selv. Endelig giver Kenneth Hansen et indblik i virtuelle agents reelle rolle i virtuelle ritualer i 3D cyberspace, som analyseres ud fra Thomas Lawsons og Robert McCauleys ritualteori.

RNCC favner bredt, hvilken er bogens største styrke. Idet der præsenteres forskellige teoretiske og empiriske tilgange til religiøs narrativitet, giver RNCC et godt overblik og indblik i feltet mellem religiøs narrativitet, kognition og kultur. Samtidig er bogens flerfaglighed medvirkende til at placere den kognitive religionsvidenskab blandt andre kognitive discipliner. I kalejdoskopet af teoretiske tilgange ser man fx neurologiske, psykologiske, sociale. Det empiriske materiale kommer fra hele verden: fra Island, over Mellemosten og Indien til Australien og Cyberspace; men for både teori og empiri gælder, at den røde tråd er bibeholdt. Alle artikler bidrager til en større forståelse af religiøs narrativitet.

I *Past Minds* (herefter PM) stilles historiefaget og kognitionsforskningen i udgangspunktet lidt skarpt op over for hinanden med historiefagets fokus på empiriske beskrivelser af historiske brydninger og enkeltstående begivenheder over for kognitionsforskningens teoridannelser om universelle og gennemgående træk ved den menneskelige bevidsthed. Hvor historiefaget idealtypisk placerer begivenheder i specifikt tid og rum, søger kognitionsforskningen idealtypisk at finde bagvedliggende grunde på tværs af tid og rum. Den kognitive religionsvidenskab har hidtil koncentreret sig om at afdække universelle kognitive mekanismer på tværs af religioner og kulturer i rum. Med PM udvides perspektivet til også at gå på tværs af tid eller, som det beskrives i et af bidragene:

where historical (i.e. material) sources are missing or reach their explanatory limits, both evolutionary psychology and cognitive science of culture may bridge this gap and provide a methodological framework in order to open a window into past minds (Prager, s. 63).

Der er ifølge Wiebe imidlertid ikke tale om, at al historieskrivning skal være kognitionsteoretisk funderet og andre tilgange forkastes. Wiebe mener, at dikotomien mellem partikularistisk historieskrivning og universalistisk kognitionsteori er opridset for at demonstrere, hvordan den kan nedbrydes i konkrete analyser af historisk materiale.

Kognitionsforskning styrkes ikke på bekostning af andre tilgange men netop i kombination med historiske metoder. De enkelte bidrag forholder sig således kritisk men konstruktivt til såvel kognitive tilgange som klassiske historiske metoder. Fælles for bidragene er interessen for kognitive tilgange og det historisk empiriske felt, men ellers dækker artiklerne over forskellige perioder, religioner og emner. Ofte tages der udgangspunkt i evolutionært psykologiske teorier om universelle træk i menneskets kognitive kapaciteter, såsom John Tooby & Lea Cosmides' teori om kulturers fundering i menneskets psykologi, Dan Sperbers epidemiologiske tilgang, Pascal Boyers teori om modintuitive agenter eller, i mindre grad, Thomas Lawson & Robert McCauleys ritualteori eller Stewart Guthries teori om antropomorfisme. Disse og andre teorier bringes i anvendelse på historisk materiale, og størstedelen af PM udgøres af konkrete historiske analyser fra Babylonien (Peter Westh) over Mellemamerika (Christian Prager) til Norge (Dirk Johannsen). PM behandler emner som jødisk skriftkultur (Gabriel Levy); tidlig kristen magi (István Czachesz); romerske varsler (Anders Lisdorf); og Apuleius' *Metamorfoser* (Douglas Gragg); Lukian af Samosata (Ulrich Berner); Mithraskultuen (Aleš Chalupa). De enkelte kapitler kan læses selvstændigt med henblik på en forståelse af de enkelte religioner, men PM's væsentligste bidrag er dets livtag med fortidens bevidstheder.

Bogens to sidste kapitler maner til en vis besindelse, idet Donald Wiebe beskriver, hvordan historiografi og evolutionær psykologi er komplementære, og at der er således brug for en "explanatory pluralism" (Wiebe s. 175), hvor historiske, kulturelle udviklinger ikke reduceres til evolutionære, psykologiske eller kognitive processer. I det afsluttende kapitel beskriver Jesper Sørensen, hvordan der i enhver historisk analyse ligge en model over menneskets psykologi, men en model som ofte blot foreligger implicit og derfor bør ekspliciteres. Social determinisme på den ene side og psykologisk determinisme på den anden har betragtet henholdsvis sociokulturelle systemer og menneskets psykologi som relativt stabile, og dermed som bestemmende for henholdsvis menneskets psykologi og sociokulturelle systemer. Ifølge den ene opfattelse er sociokulturelle systemer bestemmende for menneskets psyke og den historiske udvikling, hvor det ifølge den modsatte opfattelse er menneskets psyke, der er bestemmende for den historiske udvikling og sociokulturelle systemer. Hertil gør Sørensen opmærksom på en tredje vej. Inspireret af "dual inheritance theories" og "niche construction" betragtes sociokulturelle systemer og psykologiske processer som stabiliserende elementer, der nok øver indflydelse på den historiske udvikling, men netop gennem den historiske udvikling påvirker de to hinanden gennem gensidigt feedback. Sociokulturelle systemer og psykologiske processer skal så at sige ikke betragtes som to adskilte forklaringsmodeller på historisk udvikling, men processer som udspiller sig i et historisk forløb, og som kan studeres gennem materiel kultur og kulturelle modeller. Om end det er befriende at læse artikler, der tør tage et nyt kognitivt greb om historiske problemstillinger, så kunne man godt have ønsket, at flere artikler tog et sådant perspektiv, sådan som Gabriel Levy gør, når han beskriver, hvordan: "Culture is not the outer, inauthentic manifestation of biology, but a materiality that feeds back into evo-

lutionary processes" (Levy, s. 29). Med materialitet som en faktor i evolutionære processer bliver der således etableret endnu en medierende faktor mellem kognition og kultur ved siden af narrativer, som i RNCC. Ved siden af materialitet og narrativitet er ritual(isering)er det tredje, traditionelle religionsvidenskabelige forskningsområde, hvor den kognitive religionsvidenskab kan bidrage til en forståelse af religion, kognition og kultur. To af kognitionsforskningens største empiriske udfordringer har været studier af narrativer (fx: hvordan anvendes kognitionsforskningen i studiet af religiøse tekster?) og historisk materiale (fx: hvordan studeres døde bevidstheder kognitivt?), men med RNCC og PM tages der livtag med begge, teoretisk og empirisk. De to publikationer viser nok, hvor den kognitive religionsvidenskab står i tiden, men peger også fremad, hvilket lover godt for serien.

*Jesper Østergaard, ekstern lektor, ph.d.
Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund
Aarhus Universitet*

* * * * *

INGVILD SÆLID GILHUS & EINAR THOMASSEN, *Oldtidens religioner. Midtøstens og midelhavsområdets religioner*, Oslo, Pax Forlag 2010. 259 sider, n.kr. 399.¹

Det er for en umiddelbar betragtning et stærkt religionsvidenskabeligt miljø, som formår at skrive en bog om oldtidens religioner uden at måtte ty til ekstern hjælp. Det har været mig en fornøjelse at læse Bergen-kollegernes sprogligt velskrevne og læseværdige bog, hvor fremstillingen flyder let, og velvalgte illustrationer på glimrende vis supplerer det skrevne ord; ligesom der bogen igennem optræder krydsreferencer på tværs af kapitlerne og et afsluttende repræsentativt navne- og sagindeks samt en nyttig litteraturliste med oversigt over tilgængelige kildetekster og værker i studiet af den pågældende religion. Til gengæld ligger bogens svaghed også i den videnskabelige selvtilstrækkelighed, for der skrives i bogen om væsentlige religioner, som enten behandles stærkt nødtørftigt (det gælder fx hittitisk religion) eller er behæftet med en række elementære fejl (det gælder fx vestsemitisk religion), ligesom bogen også undertiden har et rodet og usystematisk præg. På den ene side rummer bogen således ubetvivlelige kvaliteter, men på den anden side er den også præget af en række mangler, som inddragelse af eksterne fagkolleger kunne have kompenseret for. Da der er tale om en central udgivelse på nordisk sprog, får bogen derfor også en omfattende anmeldelse.

1 Denne anmeldelse kunne ikke være skrevet uden bistand fra min kollega, professor Hans Jørgen Lundager, som ligeledes har læst den anmeldte bog, og hvem jeg derfor er stor tak skyldig.

Oldtidens religioner er på en og samme tid møntet på den almindelige offentlighed og studerende ved universitetet med interesse for den religionshistoriske oldtid. Det står mig ikke helt klart, om bogen er tænkt som en egentlig lærebog i forbindelse med det uddannelseselement, man i Bergen har under bacheloruddannelsen på 15 ECTS-points (RELV105) om "Midtøstens og middelhavsområdets ældre religionshistorie samt norrøn og samisk religion", men den vil i alle tilfælde også kunne bruges i undervisningssammenhæng. Ud over de to hovedforfattere, som hver har bidraget med to kapitler og et fælleskapitel, har Michael Stausberg forfattet et kapitel om det, der noget anakronistisk kaldes Irans religion, dvs. zoroastrisme. Kapitlerne er gennemsnitligt på et par og tredive sider med kapitlet om zoroastrisme som eneste undtagelse (22 sider). Einar Thomassen, som også er adjungeret professor ved Afdeling for Religionsvidenskab ved Aarhus Universitet, skriver om ægyptisk og klassisk romersk religionshistorie, som yderligere levendegøres gennem narrative dramatiseringer af fremstillingen, mens Ingvild Gilhus har forfattet kapitler om mesopotamisk religion og religion i romersk kejsertid og religiøs mangfoldighed i samme periode, dvs. alle de typer religion, som falder uden for kategorien klassisk romersk religion. Gilhus og Thomassen har sammen skrevet kapitlet om klassisk græsk religionshistorie, ligesom de, formoder jeg, har været sammen om en kort indledning "Oldtidens religioner" og den noget lapidariske afslutning "Hva lever videre efter oldtidens religioner?". Det er ambitiøst på så liden plads at forsøge at præstere en nogenlunde dækkende oversigt over de drøftede religioner, og sidetallene er i denne sammenhæng ikke retvisende, eftersom bogen er rig på illustrationer og markerede kildetekster, som skal anskueliggøre ting drøftet i hovedteksten. Når det så er sagt, må man også konstatere, at behandlingen af fx religiøs mangfoldighed og religion i romersk kejsertid på 32 helsider er i underkanten af, hvad der meningsfuldt kan presses ind i fremstillingen, ligesom nogle emner burde have været udeladt. Nogle religioner får i bogen simpelthen en for summarisk karakter til, at den almindelige læser kan danne sig et indtryk af, hvad det drejer sig om. Det gælder fx ikke mindst hittitisk, mesopotamisk og vestsemitisk religion, hvor man burde have udeladt religionerne frem for at forsøge noget, som dels er for frapperende overfladisk til at fremstå meningsfuld, dels er behæftet med alvorlige fejl.

Hittitisk religion fx dækkes på mindre end én side, skønt den havde fortjent betydelig mere plads (s. 79f.). Vi får at vide, at den norske sprogforsker Jørgen Alexander Knudtzon i 1902 som den første forstod, at hittitisk var et indoeuropæisk sprog, men at der skulle gå tredive år, inden tjekken Bedrich Hrozný var i stand til at tyde sproget. Det sidste er en fejl. I stedet for 'tretti' skulle der have stået 'tretten', for det var i 1915, Hroznýs dechiffreering blev offentliggjort. Frem for at skrive kompendiøst og overfladisk om hittitisk religion kunne man i stedet have fremhævet de tre områder, der gør den religions- og forskningshistorisk særligt interessant: 1) eliminationsritualer (blandt andet fremhævet i Burkerts forskning); 2) præstelige renhedsritualer (som belyst af blandt andre Milgrom og Wright); 3) hittitisk mytologi som brobygning mellem mesopotamisk og græsk religion. Intet af dette får man besked om i bogen.

Den samme overfladiskhed eller mangel på substantiel viden om sagen præger også afsnittet om vestsemitisk religion, hvor der fx anvendes en udifferentieret brug af begrebet monoteisme, der her nærmest får karakter af en slags teologisk apologi (s. 84). Der er fx en væsentlig forskel på monolatri og monoteisme. Der skrives om den tvivlsomme kategori 'profetinstitutionen', hvor der burde have stået 'profettekstgenren', ligesom afgørende elementer som fx tempel, torah og visdom, eller centrale skikkelser som fx Abraham, Moses og David ikke omtales med et ord. Bedre bliver det ikke, når man får oplyst, at den hebraiske bibel rummer de vigtigste kilder til vestsemitisk religion (s. 80). Det er strengt taget ikke forkert, men hvorfor ikke skrive, som sagen er, at Det Gamle Testamente er den langt mest fuldstændige kildesamling til nogen oldtidsreligion overhovedet vest for Zagrosbjergene! Og sådan kunne man blive ved.

I afsnittet om mesopotamisk religion findes enkelte referencer til sproglige forhold. De er enten fejlbehæftede, subsidiaært underlige, eller emmer af amatørisme. Fx får man at vide, at kassiterne var et semitisk folk (s. 57); men det var et nærorientalsk folk, som antagelig kom fra området omkring Zagrosbjergene og vandt kontrol over Babylon (1531-1155 f.v.t.) efter Det gammelbabylonske Imperiums fald, og deres sprog var i øvrigt ikke semitisk, men snarere beslægtet med hurritisk. S. 73 nævnes "akkadisk sjuillah," men det ord translittereres normalt ŠU.ÍL.LÁA, eller alternativt sju ila, og er i øvrigt ikke akkadisk, men derimod sumerisk. På akkadisk hedder ordet: nīš qāti(m). Der eksisterer ganske vist en akkadisering af det sumeriske ord, men det hedder šu illaku og er en sjældnere form. S. 74 nævnes hus "bit", men formen burde være bitum eller endnu bedre bītum, jf. kipsu (s. 72), som godt nok er en sjældnere form af det, der normalt hedder kispum. I lyset af de øvrige fejl må man også her spørge sig selv, om man har haft en særlig grund til at vælge den mere sjældne form, eller der blot er tale om fejlstavning kipsu for kispum. Bemærkelsesværdigt i afsnittet om mesopotamisk religion er i øvrigt, hvordan man kan skrive et helt afsnit om emnet og på tre sider diskutere templer (s. 74-76) uden at nævne ziqquraterne en eneste gang.

Man kan undre sig over, at der intetsteds i bogen gives en nærmere begrundelse for valg af oldtidens religioner. Det oplyses fx ikke, at væsentlige oldtidsreligioner som indisk og kinesisk er udeladt fra fremstillingen, skønt de er mindst lige så væsentlige, når det gælder en fremstilling af oldtidens religioner. I stedet må man tage til takke med bogens undertitel, *Midtøstens og middelhavsområdets religioner*, og gisne, at der bag beslutningen ligger et pragmatisk valg begrundet i fagkompetencer og studieordning (hvis bogen altså er tænkt at indgå som lærebog i den tidligere nævnte disciplin) samt et virkningshistorisk perspektiv. Det er en pointe i bogens forord og afsluttende afsnit, at oldtidens religioner lever videre i nutidens (vesterlandske) samfund som jødedom og kristendom, som kulturel kontinuitet med fortiden, som nye konstruktioner baseret på fortids traditioner, som steder og derfor hyppigt som moderne turistattraktioner samt som genstand for videnskabelige undersøgelser. Det er ærgerligt, at dette element ikke vies mere plads i bogen, eftersom det er en pointe hos forfatterne; men den får ikke den fornødne teoretiske opmærksomhed til for alvor at blive udfoldet. Hvad vil det fx sige, når man taler om kulturel kontinuitet med fortiden, eller hvad betyder nye

konstruktioner baseret på fortids traditioner (og var der ikke her en nærliggende mulighed at dokumentere, at der er tale om generelle semiotiske fænomener, hvis eksistens gør sig gældende overalt i det undersøgte materiale?)

Jeg er, som det gerne skulle være fremgået, på nogle punkter begejstret for bogen, hvilket også kom til udtryk i, at jeg med stor fornøjelse læste den i løbet af en dag; men det ændrer ikke ved, at der ud over den allerede påpegede mangel af en begrundelse for de udvalgte religioner kan fremføres flere, og også alvorlige, kritikpunkter. Selvfølgelig skal man være varsom med kritik i forhold til en bog, der sit begrænsede omfang og enorme empiriske bredde til trods fremstår læsevenlig. Alligevel kan det ærgre, at bogen på to efter min mening centrale punkter skuffer. For det første synes jeg, at man trods bogens populære sigte ikke havde behøvet at være så karrig med brug af klassisk religionsfænomnologisk terminologi og ikke mindst teori. Det kunne også have bidraget til at binde kapitlerne yderligere sammen. Det havde været rimeligt i en bog om udvalgte religioner i oldtiden at skrive mere teoretisk udførligt om arkaisk religion generelt og så efterfølgende i praksis dokumentere nytten af det i de enkelte drøftede religioner. Det nærmeste, vi kommer det, er Ingvild Gilhus' brug af Jonathan Z. Smiths skelnen mellem privat, offentlig og allestedspraktisabel religion fra hans artikel "Here, There, and Anywhere" fra 2003 (siden genoptrykt i *Relating Religion. Essays in the Study of Religion* fra 2004).² Jeg undrer mig fx over, at Pariserskolens (særligt Vernant og Vidal-Naquet) internt græske, strukturelle analyser glimrer ved deres fravær i bogen, ligesom Walter Burkerts arbejde med en snæver sammenhæng i tempel-, offer- og basal gudsforståelse mellem klassisk græsk-romersk og nærorientalsk religion ikke får lov at komme til udtryk i bogen, skønt det havde været oplagt. I det hele taget virker det ejendommeligt, at de af Burkerts arbejder, hvor han går ud over den internt græske religionshistoriefremstilling, er fraværende (Burkert nævnes flere steder i bibliografien, men hans generelle komparative og religionsfænomnologiske tænkning har ikke fået megen plads i selve fremstillingen). Man må også forbløffes over det totale fravær af mere grundlæggende kulturelt evolutionære perspektiver. Hvorfor overlever ægyptisk religion i 3000 år (den til dags dato længst eksisterende religion), mens andre blot er der for en stund. At skrive religionshistorie er efter min mening ikke kun et spørgsmål om at skildre religioners fremkomst og udvikling, men i mindst lige så høj grad at stille spørgsmålet om religioners forsvinden.

For det andet og i tilknytning til den første pointe synes jeg, at udviklingsaspektet eller slet og ret et overordnet historisk perspektiv glimrer ved sit fravær. Selvsagt peges der på historisk udvikling i de enkelte gennemgåede religioner, men sansen for det, nogle har betegnet som overgangen fra arkaisk til historisk religion (Bellah), bevægelsen fra primær til sekundær religion (Assmann), forskydningen fra lokativisk til utopisk religion (Smith), eller slet og ret aksetidsreligionernes fremkomst (Jaspers) mangler. Det er ærgerligt, for det kunne have bidraget til at påpege andre og parallelle evolutionære sammenhænge mellem de drøftede religioner. Det ville også i forhold til de

2 Artiklen er i bogens bibliografi gengivet med forkert titel "Here, there and everywhere" (s. 244).

enkelte religioner have medvirket til at profilere forskelle mellem arkaiske og historiske religionsformer, ligesom det kunne have bidraget til at skærpe sansen for det, forfatterne i afslutningen selv har fint blik for, at for den kulturelle til forskel fra den biologiske udvikling gælder, hvad den kulturelle evolutionstæknings *grand old man* Robert Bellah prægnant har fanget i en spidsformulering: "Nothing is ever lost."³

Gilhus' kapitel om religion og religiøs mangfoldighed i romersk kejsertid, som også dækker filosofi, kristendom og de såkaldte mysteriereligioner, kunne have stået yderligere klart, hvis det kulturelt evolutionære perspektiv havde været inddraget, ligesom det bogen igennem havde bidraget til at profilere beskrivelsen af fx overgange fra israelitisk til jødisk religion, som begge kun kursorisk dækkes. Det samme gælder drøftelser om postmortalt liv, udvikling i retning af heno- og monoteisme inden for de enkelte religioner, religionskritik, religiøs tolerance, etc. Fraværet af nogle af disse diskussioner ligesom en mere grundig drøftelse af israelitisk religion og senere jødedom (inkl. Kristusbevægelsen) som del af oldtidens religion hænger muligvis sammen med, at disse emner dækkes i andre fagforløb i Bergen. Det er i så fald forståeligt, men så skulle det have været pointeret i bogens indledning, for det virker specielt, at israelitisk religion og navnlig dens senere udvikling til jødedom spiller så relativt ringe en rolle, særligt da når man betænker, hvor god kildesituationen er til netop denne form for vestsemitisk religion og arkaisk religion (se ovenfor). Og så til sidst et hjertesuk: Samaritansk religion er for det religionsvidenskabelige perspektiv, uanset hvad jøder i dag måtte mene, fortsat en form for jødedom, og oven i købet en, som stadig har et tempel. Desværre glemmes det stort set altid, når israelitisk og jødisk religionshistorie skal skrives.

I forbindelse med den mulige drøftelse af overgange fra arkaisk til historisk religion kunne man også overveje, om ikke man en gang for alle skal gøre op med begrebet oldtidsreligioner og i stedet for foretrække den mere præcise bestemmelse arkaisk religion. Derved ville man nemlig også få det gjort klart, at disse typer af religion ikke er begrænset til oldtiden, men findes også i andre kulturelle og sociale kontekster under forudsætning af, at der er nogle bestemte social-kulturelle betingelser til stede. Et oplagt eksempel er det meso-amerikanske område, hvor det vil være helt relevant at foretage sammenligninger mellem de i bogen undersøgte religioner og religion i Mexico og Peru i primært 1500-tallet.

Man kan ikke få alt i tilværelsen, og bogen, som den fremstår, er en fornøjelse at læse. Derfor er jeg muligvis også for hård i noget af kritikken; men når bogen i øvrigt er så glimrende, er det rimeligt at forlange mere. Der er simpelthen for mange fejl og overfladiskheder til, at det er acceptabelt. Trods reservationer anbefaler jeg uden tøven

3 Bellah, "What is Axial about the Axial Age?", *Arch.europ.sociol.* XLVI, I (2005), 69-87, s.72. Jf. den tidligere artikel fra 1964 "Religious Evolution" genoptrykt i R. N. Bellah og S. M. Tipton (red.), *The Robert Bellah Reader*, Durham og London, Duke UP 2006, 23-50, s. 28. Se også <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/09/14/nothing-is-ever-lost/> (set d. 25.10. 2011) som reaktion på udgivelsen af Bellahs opus magnum *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, Mass./London, Harvard UP 2011.

bogen som den på skandinavisk i dag bedst tilgængelige introduktion til oldtidens (de for Vesterlandet virkningshistorisk afgørende) religioner.

Anders Klostergaard Petersen, professor MSO, cand. theol.
Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund
Aarhus Universitet

* * * * *

MARIE VEJRUP NIELSEN, *Sin and Selfish Genes. Christian and Biological Narratives*, Studies in Philosophical Theology 44, Peeters. Leuven et al. 2010, 286 sider, 40£.

Der er – eller var i det mindste for undertegnede – noget ualmindeligt dragende ved denne bogs kække og velvalgte titel: synd og selviske gener. Hvem vil ikke vide mere om synd og selviske gener?

Velvalgt er den, fordi den ganske klart udpeger bogens anliggende, og fordi det lille 'and' (og måske også allitterationen) antyder, at der på trods af, at begreberne er hjemmehørende i to umiddelbart forskelligartede sammenhænge, kan afdækkes om ikke en forbindelse så en lighed mellem synden og genet eller mellem teologien og biologien, der er værd at undersøge. Det er, hvad Marie Vejrups Nielsen i denne til bogform omarbejdede udgave af hendes ph.d.-afhandling har sat sig for. Som undertitlen antyder, drejer det sig om en undersøgelse af udvalgte aspekter af det narrative engagement, der kan observeres inden for dele af den vestlige, protestantiske teologi og visse positioner inden for samtidig evolutionsbiologi.

Det er Nielsens grundlæggende ærinde inden for en narratologisk rammesætning at kaste lys over både potentiale til og faktisk udfoldelse af *grand narratives* inden for teologi og biologi. For at tydeliggøre at det ikke drejer sig om en fuldblods postmoderne afsværgelse af, at der overhovedet gives andet end fritsvævende fortællinger, anvender Nielsen Jerome Bruners skelnen mellem et paradigmatisk og et narrativt niveau inden for en given verdensanskuelse, hvor det paradigmatiske i Kuhn'sk forstand betegner en bestemt disciplins 'videnskabelige' domæne sanktioneret af det videnskabelige fællesskab. Det narrative opfattes i forlængelse af dette som en af det paradigmatiske niveau motiveret og inddæmmede aktivering af disciplinens verdensopfattelse på en måde, hvor fortællinger og opråb til lyttere og læsere om som aktører at gøre sig delagtige i disse muliggøres. Fokus er ikke på systemets og doktrinens herkomst – henholdsvis bibelsk og empirisk – men deres omplantning i fortællingens muld; teologiske og evolutionsbiologiske *stories to live by*. Nielsens sigte er både at levere analyser af denne fortællingsproduktion og at introducere og argumentere for anvendeligheden af en narrativ begrebsliggørelse og tilgang til den form for interdisciplinære undersøgelser, som afhandlingen er helliget.

Bogen er delt i fire overordnede dele. Første del indfører i afhandlingens teoretiske grundlag og præsenterer de anvendte grundbegreber samt en fint anskueliggørende grafisk model, der overordnet afbilder de narrative momenter *krise, læser/modtager* og *løsning*, der bringes i anvendelse i resten af bogen. Anden del har form af en indkredsning af det, der opfattes som den grundlæggende vestkristne syndsdoktrin (Augustin og Luther). Dertil kommer en drøftelse af fremtrædende protestantiske teologer (primært Paul Tillich og Wolfhart Pannenberg) fra det 20. århundrede og deres livtag med syndsforestillingen og deres engagement med ikke-teologiske discipliner. I tredje del vender Nielsen sig mod først den klassiske evolutionsbiologi og derefter en række repræsentanter for nyere aftapninger af denne, nemlig primært E.O. Wilson og Richard Dawkins samt i en perspektiverende inddragelse de mere 'kætterske' Lynn Margulis og Bryan Goodwin. De sidste to populære formidling af evolutionsbiologien har i Nielsens optik ikke kun karakter af formidling, men er en aktiv fortællervirksomhed, hvor den læsende ikke blot indføres i empirisk funderede evolutionsbiologiske paradigmer, men også afkræves personlig stillingtagen til og delagtighed i det fortalte.

I den afsluttende del stilles de to felter over for hinanden i en komparativ analyse, hvor (strukturelle) ligheder og divergerende træk ved de to discipliners forhold til krisen, menneskets mulighed for respons, og den endelige løsning på disciplinens bud på tilværelsesmisären anskueliggøres. Desværre er den sidste del – modsat hvad man ud fra titlen kunne forvente og håbe – også bogens korteste. Det er ærgerligt, men dog forståeligt, al den stund afhandlingen grundlæggende er anlagt for at skabe plads for en narrativ indfaldsvinkel og belyse en interdisciplinær dialog, der for at komme i stand fordrer en relativt pladskrævende formidling af de to felters respektive grundfortællinger samt de specifikke positioner inden for disse. Det medfører en noget redegørende form, idet der i sagens natur skal formidles, før der kan analyseres. For den, der allerede er bekendt med klassisk og moderne syndsteologi eller nyere tids formidlere af evolutionsbiologi vil store dele af afhandlingen være velkendt.

Når nu afhandlingens fokus er forholdet og dialogen mellem to divergerende eller i hvert fald grundlæggende forskelligartede discipliner – eller livs- og verdensanskuelser –, er det oplagt afslutningsvis at overveje afhandlingens egen placering i en teologisk sammenhæng. Under læsningen kan man blive i tvivl, om Nielsen selv skriver ud fra et teologisk ståsted, der i bogen forstås som fastholdelsen af en verdensopfattelse forpligtet på det kristne skema 'skabelse – fald – frelse', eller om hun snarere forbeholder sig retten til med analytisk kølighed og som distanceret religionsforsker på behørig afstand at overskue fortællingernes slagmark et sted derude. For en umiddelbar betragtning er afhandlingen uden tvivl hjemmehørende i betragtningens og undersøgelsens religionsvidenskabelige kølighed; to steder skinner det teologiske engagement imidlertid igennem, og det bliver åbenbart, at bogen ud over at orientere sig mod et analytisk forehavende i sin appel til dialog og nyformulering til en vis grad og meget forsigtigt faktisk også deler anliggende med de teologiske eksempler i undersøgelsen. I indledningen og i et mindre afsnit af det afsluttende kapitel giver Nielsen udtryk for, at bogen også har karakter af det, man måske kunne kalde en syndsteologisk hånd-

rækning, idet den i afhandlingen skitserede og anvendte tilgang opfattes som en mulighed for fortløbende at reformulere den kristne synsdoctrin på en for samtiden (og fremtiden) meningsfuld – og måske endda forpligtende – måde. Denne vedkendelse er sådan set ganske befriende og rykker ikke det mindste ved de i konventionel forstand strengt videnskabelige indsigter, der udgør hovedvægten i arbejdet, nemlig belysningen af de to felter ved hjælp af narrativ teori.

Alt i alt en grænsegængerbog, der burde interessere både teologer og religionsforskere (for disses vedkommende både som forskningsbidrag og som kilde) – og hvem ved, måske endda nogle naturvidenskabsfolk derude.

Johan Christian Nord, *ph.d-studerende*
Institut for Æstetik og Kommunikation
Aarhus Universitet

* * * * *

JEAN-MARC NARBONNE, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden, Boston: Brill, 2011. 152 s., £69.17.¹

Plotin (ca. 204-270 e.v.t) har altid tiltrukket sig opmærksomhed fra forskere med interesse for historisk udvikling i antik filosofi. I det sidste årti er der udgivet 13 artikler om emnet, ligesom et tilsvarende antal monografier har set dagens lys. I den seneste tid har der været øget interesse for Plotin-studier blandt Gnosticisme-forskere. Jean-Marc Narbonnes bog vidner om dette nybrud og er en del af et aktuelt forsøg på at revurdere Plotins forhold til gnosticismen. I den forbindelse anerkender Narbonne, at der frem for blot at være tale om et sammenstød mellem ideologier *de facto* var tale om en dialog mellem Plotin og gnostikerne. En dialog, som medførte en udveksling af filosofiske ideer og begreber og en gensidig revurdering af grundlæggende principper.

I værkets indledning anfører Narbonne, at hans tilgang står i modsætning til Plotin-forskeren R. Hader, som i en artikel fra 1936 mente at kunne identificere en række nøgleafhandlinger i *Enneaderne*, nemlig 30-33, som tekster, der burde forstås i forbindelse med Plotins argumenter imod gnostiske former for religion. Inden for den seneste tid er der blevet argumenteret for, at gnosticismen allerede havde karakter af et fuldt udviklet system, da Plotin indledte sin underviservirksomhed i Alexandria, og således tidsmæssigt ligger forud for Plotins endelige nedskrivning af sine filosofiske ideer. Det betyder, at gnosticismen kan have haft langt større (negativ) indflydelse på filosofien, end det ellers har været *comme il faut* at mene. Narbonnes arbejde bygger netop på denne antagelse, og han forsøger at vise, at Plotin i forbindelse med udarbejdelsen af

¹ Oversat fra engelsk af Johan Christian Nord og Anders Klostergaard Petersen.

sit eget system på afgørende punkter havde diskussionen med gnostisk religion i tankerne og således skærpede sit eget metafysiske standpunkt i mødet med sine modstandere. Han argumenterer for, at langt større dele af det plotinske tekstkorpus end blot 30-33 vidner om en stor agtpågivenhed i forhold til at navigere egen filosofi sikkert forbi den gnostiske tænkings skær.

Bogen udgøres af seks 'studier', hvoraf fire tidligere har været udgivet i andre sammenhænge, mens to er originale. Analyserne varierer i længde fra 10 til 42 sider. Fire ud af fem essays forholder sig direkte til 'ondskabens problem', hvilket er meget passende, eftersom flertallet af forskere inden for området opfatter netop dette spørgsmål som det største stridspunkt mellem Plotin og hans modstandere – gnostikerne. De seks essays kan principielt læses i vilkårlig rækkefølge, da mange af de grundlæggende ideer berøres flere steder, men den valgte rækkefølge er alligevel logisk og sammenhængende og bevæger sig på en god måde fra større emner til mindre spørgsmål afledt af allerede diskuteret forhold. Af pladshensyn begrænser jeg min indholdsgengivelse til enkelte *highlights* fra de essays, jeg opfatter som særligt interessante, og vil så afslutte med nogle betragtninger over værket som helhed.

Det længste og mest komplette essay, studie 1, angår den generelle og komplicerede filosofiske drøftelse af Plotins ondskabsmetafysik. Narbonne fokuserer på en række problemer knyttet til fortolkningen af en passage hos Plotin, hvor han forfægter der synspunkt, at det gode er ansvarlig for ondskabens fremkomst. Plotin er den eneste filosof, som hævder, at materien både er ond og er blevet til afledt af et andet metafysisk princip (s. 12.). Det er imidlertid problematisk, da Plotin ofte opfattes som repræsentant for en monistisk position, eftersom han udpeger en enkelt kilde som ophav for alt eksisterende, nemlig *Det Gode* eller *Det Ene*. Hvis materien er skabt, og den eneste mulige skaber i det metafysiske skema er *Det Gode*, så følger det nødvendigvis, at *Det Gode* er ansvarlig for frembringelsen af det onde: et eklatant paradoks for nyplatonisk logik, for hvordan kan ondskaben afledes af *Det Gode*. I den plotinske kosmografi er ondskaben imidlertid en indflydelsesrig kraft, hvilket betyder, at kommentaren ikke blot kan opfattes som en logisk brist eller forglemmelse og derfor ignoreres. Narbonne bruger de første sider på at tydeliggøre, hvordan Plotin i adskillige afhandlinger argumenterede for, at det onde både skal opfattes som den grundlæggende årsag til det onde og som skabt. I den forbindelse når han frem til en begavet fortolkning af Plotins system, der løser mange af de problemer, filosofen stod over for, og som meget vel kan være den løsning, Plotin i udgangspunktet selv forsøgte at formulere: ansvaret for fremkomsten af ondskaben henføres til et tidligere ondskabsprincip, der oprindeligt var del af det gode. Det onde er altså til stede sammen med det gode i en slags filosofisk *illo tempore*, men formår at undslippe de bånd, det ellers var underlagt i sameksistensen med det gode. Som et princip, der i sit væsen er uafgrænset, lykkes det for det onde at falde "totally [...] away from" eller undslippe *Det Ene*, at bryde fri fra ordenens kæder. For at hjælpe læserne til at forstå, hvordan dette kan fungere mere konkret, præsenterer Narbonne en pseudo-temporal fortælling (pseudo fordi alt dette – selvfølgelig – finder sted uden for tiden, hvilket gør inddragelsen af en tidlig dimension

paradoksal). Det drejer sig om tre 'tidspunkter': 1) Det onde/materien er del af *Det Ene*; 2) det onde undslipper *Det Ene* og synker fuldstændigt og aldeles ned i hverdagseksistensen; 3) ud fra *det Ene* udgår en række eksistensniveauer, der afslutningsvis opnår samme eksistensniveau som materien/det onde/ufuldstændigheden. På dette plan mødes det nederste niveau af *det Ene* med materien/det onde/ufuldstændigheden og korrumpes af det. Narbonne kalder det ondes bevægelse væk fra *Det Ene* i fase 2 for et "differentiated flow", mens han betegner normale eksistensniveaues bevægelse som et "cascading flow". For mig er denne simple sprogbrug den mest værdifulde del af argumentationen. Narbonne præsenterer også et skema til afbildning af bevægelsen, men dette skema lider desværre af en mangel på ikonisk lighed samt det forhold, at det afbilder de to 'flows' som adskilte hændelser, hvor de egentlig skulle have været repræsenteret visuelt som hidrørende fra samme kilde. Alt i alt er den fremførte tolkning af Plotins metafysik i det første essay meget overbevisende. Tesen om at gnostikerne gennem deres argumentation kan have øvet indflydelse på Plotins filosofiske udvikling fremstår plausibel og understøttes yderligere af andre af bogens essays (særligt det fjerde).

I det andet essay bevæger Narbonne sig fra det brede begreb om verdenssjælen til den individuelle sjæl og undersøger, hvordan sjælen ifølge plotinsk filosofi opnår at genopstige til den guddommelige verden. Narbonne anfører, at begrebet om *homousios* først blev del af åndshistorien, efter at gnostikerne anvendte det til at beskrive den ideale tilstand for de frelste gnostiske sjæle (s. 59). Plotins nyskabelse var i den sammenhæng at overføre denne "Gnostic consubstantiality [...] onto a scale that encompasses all human beings" (s. 60).

I det tredje essay kombineres temaerne fra de to første, idet der fokuseres på samspillet mellem den individuelle sjæl og materien. Narbonne stiller særligt skarpt på, hvordan sjælen til trods for, at den er noget nær et guddommeligt væsen, tænkes at kunne påvirkes af materien. Han er især optaget af at analysere det kausale forhold mellem sjælens svaghed og fald. Ifølge den endelige udgave af den plotinske metafysik er sjælen en udifferentieret form, der ikke desto mindre har en periferi. Det er ved denne periferi, sjælen møder materien som udefrakommende kræfter, hvilket fører til korrumpation ved grænselinjen. I overensstemmelse med det overordnede projekt påpeger Narbonne, at Plotins doktrin om sjæl undergik forandringer i mødet med gnostikerne. Den blev ikke mindst til som modsvar på de alt for enslydende påstande, gnostikerne fremsatte om det ondes oprindelse. I den første artikel argumenterer Narbonne mod teorien om 'partial causes' (som særligt forfægtes af O'Brien og Hagar), der lyder, at sjælen var ansvarlig for onskabens fremkomst, for så vidt den i sig havde et begær efter det onde. Efter at have påvist at det onde besidder en vilje og et begær efter at forpurre det Gode ved at bevæge sig i retninger, der står i modsætning til skabelsens ordnede bevægelse (altså 'the differentiated flow' og ikke 'the cascading flow'), er Narbonne parat til at påvise, at materien er eneansvarlig for onskaben.

Før Plotin når frem til denne endelige version af sin doktrin, kommer han flere steder med udsagn, der antyder, at han opfatter sjælen som ansvarlig for det onde.

Eksempelvis peger han i afhandling 5 (V 9, 2, 19-20) interessant nok på eksistensen af en hæsliq sjæl, hvilket antyder, at der faktisk eksisterer to sjæle. Det ville i givet fald placere det ondes oprindelse i en lavere hypostase og altså ikke i en flugt fra Det Ene, som vi så det ovenfor. I afhandling 6 (IV 8), foreslår Plotin, at sjælens udstrækning faktisk får den til at "miste sine vinger" og blive kropsliggjort, hvorved den glemmer sit ophav i det gode. Den mest fordømmende stillingtagen til sjælen er måske afhandling 10 (V 1, 3-5), hvor Plotin tilkendegiver, at: "The beginning of evil for them [nemlig sjælene] was audacity and coming to birth and the first otherness and the wishing to belong to themselves." Her lader sjælens iboende selvished til at være det, der drager den mod det onde. Og således avles ondskaben af ondskaben. I forlængelse af dette argument fortsætter Narbonne med at afdække baggrunden for nogle af disse umiddelbart modsigende positioner ved at sætte dem i forbindelse med oprindeligt platoniske synspunkter. Således kan han eksempelvis relatere eksistensen af en "hæsliq sjæl" i den plotinske filosof til ideen om en ond verdenssjæl i *Lovene* 896e5-6, og tabet af vinger kunne være en genfortælling af *Phaedros* 246 c, 248 c.

Til sidst var Plotin ifølge Narbonne imidlertid tvunget til at revurdere sin stillingtagen og finde fodfæste i den hårde ende af en anti-gnostisk position. Sjælen lader sig ganske vist korrumpere, men det gør den ikke grundlæggende ond. Narbonne fremhæver her afhandling 33 som vendepunktet i Plotins beskæftigelse med det ondes forhold til sjælen. Det er særligt i denne afhandling, Plotin indtager en udtalt polemisk position og lader sine overvejelser af det ondes natur omfatte en kritik af modstanderne af hans lære. Deres argumenter, hævder Plotin, korrupperer dem, som er til fals for dem, på samme måde som materien korrupperer sjælen, der bevæger sig for tæt på det materielle plan. Denne historiske rekonstruktion er både velbegrundet og overbevisende.

I den fjerde artikel vender Narbonne tilbage til spørgsmålet fra det andet essay om sjælens tilbagevenden til dens guddommelige ophav. Her er det grundlæggende spørgsmål, hvorvidt den individuelle opadstigende menneskelige sjæl sluttelig forenes med det Ene eller med den førstkomende laverestående hypostase, med intellektet. I sine tidlige afhandlinger slår Plotin til lyds for førstnævnte opfattelse og i sine senere for sidstnævnte. Problemet er, at sjælen i førstnævnte tilfælde bliver stærkt identificeret med det Ene eller Gud, hvilket er en doktrin, der potentielt kan virke oppustende for jeg'et. Ifølge Plotin abonnerer hans modstandere (gnostikerne) netop på et sådan arrogant og forvovent syn på den udvalgte sjæl. Han er derfor nødt til at distancere sig fra sin tidligere forestilling om, at sjælen forenes med det Ene "alene" (9 VI 9, 11, 51; Narbonne s. 97). Narbonne anfører, at Plotin i en polemisk passage i afhandling 33, hvor han kritiserer gnostikerne, skriver, at: "ascent towards the supreme principle is only possible for a man as long as he is guided by intellect (*dunatai de eis hoson nous agei*, linje 51)"; hvilket ifølge Narbonne: "is precisely the novelty which Plotinus introduces in Treatise 38" (Narbonne s. 103). Det er for at distancere egne synspunkter fra gnostikernes, at Plotin omtænker sin opfattelse af den individuelle sjæls opstigning og gør denne meget mere afhængig af og underordnet det guddommelige intellect: "In the

case of the ascent of the soul, as in that of the reality of evil, Plotinus' amended teaching precludes all possible confusion of his teaching with those of the Gnostics" (s. 115).

Der er desværre en række trykfejl i bogen. På side 56 hedder det "Be that at may...."; på side 79 "However, is not yet clear...". En graverende trykfejl på side 100 gør faktisk en afgørende sætning ulæselig: "It is now borne up by an no less than the Intellect itself." En anden trykfejl på denne side er af mere underholdende art "...and goes so far as tom reintroduce the critical..." Med undtagelse af den afgørende sætning på side 100 er der dog er ingen af disse fejl, som er særlig distraherende for læsningen.

Ud fra titlen kunne man have ønsket sig større opmærksomhed om spørgsmålet, hvem disse gnostikere så egentlig var – særligt eftersom dette nyder stor bevågenhed i aktuel gnosis-forskning (se fx Williams 1999, King 200, og Brakke 2011). I betragtning af den ret så pebrede pris for bogen og dens beskedne omfang ville en diskussion af de teoretiske problemer, der nødvendigvis knytter sig til ethvert studie af denne art, have været en velkommen tilføjelse. Problemet bliver endnu mere åbenlyst, når Narbonne fremstiller gnostikere, hermetikere og de kaldæiske skrifter, som om de repræsenterede samme ensartede trossystem, som Plotin positioner sin filosofi i modsætning til (s. 109f). Af respekt for Narbonnes projekt vil jeg dog bemærke, at hans synspunkt fremført i forbindelse med argumentet om gnostikerne som en reelt eksisterende gruppe i Plotins klasseværelse repræsenterer en nødvendig og nogle gange overset position i gnosis-forskningen. Det fortjener således opmærksomhed fra dem (eksempelvis King), der argumenterer for en skeptisk, minimal stillingtagen til spørgsmålet om en faktisk historisk gruppe.

Endnu et problem er Narbonnes tendens til at indføre egne (normative) synspunkter i behandlingen af stoffet. Tre gange i bogen indskyder han således sidebemærkninger, hvori Plotins filosofi vurderes som kvalitativt bedre end forskellige andre antikke filosofiske skoler/religiøse systemer, som Plotin stod i modstrid til. Et eksempel: I en diskussion om brug af filosofiske øvelser for at øge opmærksomheden mod det guddommelige, skriver Narbonne: "The advantages of this approach, over that which Iamblichus and other Neoplatonists will put forth remain, in my opinion, considerable" (s. 62) samt længere fremme: "What the Gnostics obtain only through tested rituals following a path laid out by semi-fictitious characters, is now offered to them in the first person, in a sober and reflective manner" (70) og til sidst:

The Plotinian texts, indeed, relate an odyssey of the soul that is as vibrant and palpitating, more so perhaps, than that which is conveyed to us in hermetic and Gnostic texts, yet free of the style of oracular revelations which is particular to these earlier texts. In Plotinus, the resort to myth is mostly illustrative or corroborative in purpose: it is designed to supplement the reasoning, but never supplant it (s. 87).

Det grundlæggende problem i disse passager er, at de vidner om en noget forældet dikotomi. Der er ikke noget nyt i at sige, at Plotin var mere 'filosofisk' og 'rationel' end theurgisterne og gnostikerne (se eksempelvis E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*),

men ved at gøre det tvinger man ikke kun de antikke filosoffer ind under en både urimelig og unødvendig standard fra den moderne filosofi, men man begår også den metodiske fejl at foretage en abrupt overgang fra (med et udtryk fra Umberto Eco) fortolkning til brug af en tekst. Narbonne placerer sig hermed i en vanskelig position som apologet for den historiske Plotin samtidig med, at han forsøger at revitalisere hans ideer i en moderne filosofisk kontekst. Narbottes hovedanliggende er imidlertid, som titlen angiver, at tage stilling til den historiske Plotin, og for at gøre dette må man anerkende forskellene mellem Plotins ideer og et nutidigt samfunds. Disse forskelle er af en sådan grad, at jeg opfatter det som et umuligt forehavende at give sig af med den type vurderende udsagn om værdien af Plotins filosofi. Hertil kommer, at den manglende agtpågivenhed i forhold til den filosofisk historiske kontekst fordunkler samtidens forståelse af Plotin, idet den skriftligt overleverede Plotin vrides til rette, så han kan passe ind i en moderne rationalists støbeform. Denne påstand om kvalitative forskelle gør Narbottes overordnede argument noget vanskeligere at følge, for hvis Plotin – som Narbonne mener – fandt det nødvendigt at udtrykke sine begrebsmæssige argumenter i 'samtale' med gnostikerne, må han have været af den opfattelse, at gnostikerne stod for argumenter, der til en vis grad var lig hans egne. Endvidere satte Plotin – som Narbonne også anfører – stor lid til sine personlige, højst subjektive oplevelser af enhed med den overkosmiske væren. Ligeledes er det, hans modstanderes art og væsen taget i betragtning, og de spørgsmål, der stod til diskussion i hans skole (herunder spørgsmålet om det onde som ontologisk kategori), værd at overveje, om han faktisk snarere anvendte en kultleders traditionelle tilgang til arbejdet med udbredelse af læren end en 'sober', 'refleksiv' og 'rationel' akademisk metode. At tale om "advantages" i en sådan sammenhæng virker underligt. Narbonne er imidlertid ikke eneansvarlig for disse fejl; han gentager simpelthen den kunstige skelnen mellem filosofi og religion, der endnu eksisterer i den akademiske verden, hvilket burde tjene som en klar opfordring til alle, som arbejder med filosofihistorie, til at reflektere over spørgsmål om en positions delagtighed i en given historisk kontekst. Trods disse indvendinger må bogen alt i alt siges at præsentere nogle meget interessante, gennemtænkte og velargumenterede pointer, der uden tvivl vil komme til at stille spørgsmålstejn ved tidligere udgivne udgaver af *Enneaderne*. Bogen er velskrevet og fortjener at blive læst af alle, der har blot den mindste interesse for Plotins filosofi.

*Nicholas Marshall, ph.d.-studerende
Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund
Aarhus Universitet*