

# KEJSERENS DATTER I "THE KING AND THE EMPEROR" Et litterært, kønsreflekteret forsøg på at forstå Rabbi Nahman fra Bratslavs fortelling

MARIANNE SCHLEICHER  
*Aarhus*



*The secret of this tale has not yet been interpreted. What may we say of it, especially we who know nothing of hidden things? [...] The precise hidden secret which lies in each and every word and detail of this tale – and of all the tales – is indeed, 'deep, deep; who can find it (Eccles. 7:24)'.<sup>1</sup>*

## INDLEDNING

Nahman ben Simbah fra Bratslav levede fra 1772 til 1810 i Ukraine. Inden for religionshistorien er Nahman dels kendt som hasidisk messiasprætendent, dels som den hasidiske *zaddik*, der fra 1806 til sin død fortalte sin forholdsvis lille disciplerkreds en række mystiske fortællinger. Tretten af disse fortællinger blev nedskrevet og udgivet posthumt i 1815 af Nathan Sternhartz, Nahmans discipel og sekretær, med originaltitlen *Sippurey Ma'asiyot shel Rabbi Nahman MiBratslav*.<sup>2</sup>

### *En kønsreflekteret analyse*

*The King and the Emperor*,<sup>3</sup> som vil være i fokus i denne artikel, er en af disse fortællinger. *The King and the Emperor* er kendetegnet ved en konsekvent anvendelse af et litterært billedsprog og litterære figurer, der er tillagt køn. Nahmans anvendelse af køn er på ingen måde et enestående tilfælde i jødisk

mystik. *Sefirot-systemet*, der allerede i *kabbalah* kan hævdes at udgøre nøglen til en forståelse af jødisk mystik, er karakteriseret ved sin opdeling i maskuline og feminine *sefirot*. I *Sefer ha-Zohar*, det kabbalistiske hovedværk, skildres f.eks. den maskuline *sefirah Tiferet* og den feminine *sefirah Shekhinah* som selvstændige litterære figurer, hvis forening det er alt om at tilvejebringe, hvis Guds skaberværk skal opretholdes (se f.eks. *Sefer ha-Zohar* I, 182a). Foreningen mellem det maskuline og det feminine i *sefirot-systemet* avler frugtbarhed, hvorved en forståelse for de respektive *sefirot*'s køn er af afgørende betydning. Kønnethed er således ikke et ubetydeligt ej heller ukendt fænomen i jødisk mystik. Derfor kan det undre, at Nahman-forskningen ikke har tillagt Nahmans udprægede og til tider overraskende brug af køn i *The King and the Emperor* nogen væsentlig betydning, når der ofte i Nahmans systematiske værker henvises til *Sefer ha-Zohar*. Faktisk går Nahman-forskeren Arnold J. Band i *Nahman of Bratslav – The Tales* (Band) fra 1978 så vidt som til at betegne Nahmans brug af køn som betydningsløs. Band påstår, at den transvestisme, der knyttes til kejserens datter, der er den absolutte protagonist i *The King and the Emperor*, er et bizart, gennemgående tema, der blot afspejler Nahmans tendens til fabulationer, hans mani-depressive perioder og problematiske forhold til kvinder (f.eks. Band: 290). Mit formål med nærværende artikel vil modsat den etablerede Nahman-forsknings psykologisk biografiske tilgangsvinkel være at påvise frugtbarheden af en kønsreflekteret analyse af Nahmans fortælling *The King and the Emperor* ud fra den tese, at Nahmans brug af køn refererer til det kønnede *sefirot-system*.

### *En litterær metode*

Året 1806 udgjorde et vigtigt skel i Nahmans liv, således som Nahman-forskeren Arthur Green understreger det i sin imponerende doktorafhandling og Nahman-biografi *Tormented Master – The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav* (Green) fra 1979. 1806 var året, hvor Nahman opgav sine messiaspræntioner samtidig med, at han måtte erkende, at han ikke havde haft held til at påvirke den hasidiske verden med sine belæringer. 1806 var ligeledes året, hvor Nahman fortalte sin første fortælling, hvilket efter al sandsynlighed hænger sammen med et ændret syn på menneskets forestillingssevne, som Nahman tidligere havde betragtet som permanent tilholdssted for *Sitra ahra* (egnt: den anden side – som regnes for de onde kræfters univers). Nahman mente efter 1806, at fantasi og profeti kunne rense menneskers forestillingsevne og derefter lede dem til en erkendelse af troens og forløsningens nødvendighed. De fantastiske fortællinger udgør således den nye formidlingsform, der tages i anvendelse (jvf. Green: 340-344).

Arthur Green og Arnold J. Band er de eneste, der i en videnskabelig

sammenhæng har fortolket *The King and the Emperor*. Deres fortolkninger udkom sidst i 1970'erne og bar stærkt præg af en biografisk tilgangsvinkel. Det skyldes de to forskeres afhængighed af Joseph Weiss. Band synes at basere hele sin indledning til sin oversættelse af *Sippurey Ma'asiyot* på den biografiske bevidsthed (Band: 3-48). Green lægger heller ikke skjul på sin påvirkethed, når han skriver om Weiss:

...Weiss established the key guidelines for all further research in the study of Bratslav Hasidism. In his major articles he employed a method that combined the tools of intellectual history with the insights of psychoanalysis, demonstrating that in the case of so fully self-preoccupied a person as Nahman was, there can be no separation between biography and understanding of his thought. Throughout both Nahman's teachings and his stories, Weiss has shown, the central figure of concern is none other than Nahman himself. [...] it is a clarification and justification of his own life-task that is constantly at the center of Nahman's attention. This most basic insight of Weiss, though it has been somewhat criticized by Mendel Piekarz<sup>4</sup>, has not been refuted, and is also a cornerstone of our present study (Green: 17-18).

Med al respekt for Weiss, Green og Band vil jeg dog mene, at året 1806 giver al mulig grund til påpasselighed over for den biografiske tilgangsvinkel. Samtidig med tilsidesættelsen af messiaspræntionerne valgte Nahman i 1806 en ny formidlingsform, hvor det teologiske indhold ikke kan dechifreres blot ved at henvise til de belæringer fra før 1806, hvor Nahmans rolle som person var central. Fortællingerne er den primære kilde til fortællingernes teologi, og som sådan bør de analyseres. Derfor vælges en litterær og ikke en biografisk metode i denne artikel.

### *En litterær, kønsreflekteret analysemetode*

Som artiklens titel anfører, vil fokus rettes mod kejserens datter i *The King and the Emperor*, hvor hun er den dominerende litterære figur. Min opmærksomhed vil blive rettet mod tre slags litterære fænomener, henholdsvis genbrug af religiøst billedsprog, billedsprogets grad af åbenhed og de litterære figurers aktivitetsgrad og værdiladninger set i forhold til deres køn, da disse tre fænomener er afgørende for udlægningen af hende.

Genbrug af det religiøse billedsprog synes at være en vigtig bestanddel i religiøse retningers udvikling,<sup>5</sup> hvor de i kraft af billedsprogets referencer bl.a. kan placere sig selv i en religiøs tradition samtidig med, at de pga. traditionens betydning for tilhørerne kan legitimere deres nye budskab.

Inkorporationen af religiøst billedsprog fra tidligere traditioner kan bl.a. muliggøres gennem et åbent billedsprog (jvf. Nielsen 1985). Billedsprogets

grad af åbenhed afhænger af, hvorvidt tilhøreren/læseren opfordres til at tænke to tanker samtidigt – en opfordring, der muliggøres dels af billedets referencer til en kendt og umiddelbar kontekst, dels af billedets fortidige anvendelse og konnotationer.<sup>6</sup> I forbindelse med kejserens datter vil jeg forsøge at påvise, at hun som litterær figur indeholder referencer til litterære beskrivelser af Guds tilstedeværelse, f.eks. som den sky- og ildsøjle i *Tanakh'en*, der ledte folket (Ex. 13,21-22), og som den selvstændige, litterære figur i *kabbalah*, der i kraft af sin funktion som den tiende *sefirah Shekhinah* udøver Guds dom eller barmhjertighed alt efter folkets adfærd (se *Sefer ha-Zohar* I, 1a og Scholem 1953). Referencer til disse fortidige, litterære fænomener bliver, som jeg vil vise, knyttet til kejserens datter, samtidig med at kejserens datter beskrives yderst tvetydigt med det resultat, at tilhøreren/læseren for at kunne nå til en forståelse må engagere sig i billedsproget og tænke dels på kejserdatterens litterære/religiøse ophav, dels på hendes placering i Nahmans fortælling. At tilhøreren/læseren må tænke to tanker samtidigt, kendetegner det åbne billedsprog.<sup>7</sup>

Den billedsproglige bevidsthed i nærværende projekt implicerer imidlertid et fokus på køn. Artiklens analyse vil fokusere på de litterære billeder og figurers værdiladninger i forhold til køn og aktivitetsgrad, da det er min tese, at dette fokus leder til at kunne afdække, hvilken teologi der søges formidlet. Skildres kønnene atypisk, synes de enten at være repræsentanter for en adfærd, der forhindrer Guds intention med skabelsen, i.e. liv, eller repræsentanter for den straf, som Gud må udøve for at få udryddet ondskaben. Kønsskildringerne fungerer som markører for Nahmans sympati og antipati, når litterære figurer påhæftes typiske eller atypiske karakteristika, og de hjælper således tilhøreren/læseren til et indblik i Nahmans religiøse budskab.

En ideologikritisk anvendelse af begrebet "det andet" (jvf. Simone de Beauvoir, Luce Irigaray og Elliot R. Wolfson) ligger til grund for min belysning af Nahmans brug af køn. "Det andet" er i en litterær-analytisk sammenhæng et begreb, der kan påhæftes de litterære figurer, der forbliver umælende i det litterære værk, og som kun får præciseret deres identitet gennem andres formuleringer og handlinger. De tilkendes ingen subjektidentitet men forbliver objekter for de litterære figurer, der besidder taleevnen. Figurer, der tilkendes sproglige reaktioner i et litterært værk, er i stand til at påvirke det litterære værks udvikling, og som sådan besidder de en vis magt på fortælleplanet.<sup>8</sup> Fordi det kønnede *sefirotssystem* er så afgørende for en forståelse af jødisk mystik, er det min tese, at de figurer, der fungerer som talerør for Nahmans budskab, dels er udstyret med taleevnen og dermed muligheden for selvrepræsentation, dels er afhængige af kønsopfattelser, der refererer til den ideelle balance i *sefirotsystemet*. Den ideelle balance i *sefirotsystemet* afspejles,

når de maskuline *sefirot* er aktive og ydende ved at sende de guddommelige energier, der flyder i systemet, videre til de feminine *sefirot*, der forholder sig passive for at kunne være receptive over for disse energier. Kejserens datter, der i *The King and the Emperor* imidlertid bevæger sig fra passivitet til aktivitet, fra sympatisk tilbagetrukkethed til morderisk aktivitet og fra feminin til maskulin adfærd, udgør en udfordring for min tese, der fører til denne artikels afgørende problemformulering: Hvordan kan kejserens datter både fungere som Nahmans protagonist og dermed talerør, når hun ved sine handlinger i løbet af fortællingen afviger fundamentalt fra den ideelle rolle, som tilskrives feminine figurer i jødisk mystik?

## ANALYSE

Analysen af *The King and the Emperor* vil være baseret på en opdeling i flere afsnit, end der forekommer i fortællingen, som den præsenteres i Bands oversættelse. Det skyldes, at kejserdatterens møde med fortællingens forskellige mænd fremstår som midlertidige, afrundede forløb med selvstændig betydning for den endelige fortolkning. Forud for min analyse af de forskellige afsnit vil en parafrase af afsnittets indhold og udvikling blive givet. Parfrasen angives med kursiv.

### *Forhistorien* (Band: 67,1-69,12)

*Plaget af deres barnløshed bevæger en kejser og en konge sig hver for sig ud i verden for at finde en løsning på deres problem. De mødes tilfældigt på en kro. Først lægger de mærke til hinandens royale status, dernæst når de frem til, at de begge kæmper med barnløshed. De aftaler, i tilfælde af at de begge får et barn, den ene en pige, den anden en dreng, at der skal arrangeres et ægteskab mellem dem. Efter mødet på kroen drager kejseren og kongen hver til sit. Kejseren får en datter og kongen en søn, men løftet glemmes. Senere får børnene tilfældigvis den samme lærer, og hos ham forelsker kejserens datter og kongens søn sig i hinanden. De indgår et mere eller mindre hemmeligt ægteskab, og kejserens datter får en ring som symbol derpå. Uvidende om ægteskabet beordrer fædrene imidlertid børnene hjem, hvorved de adskilt fra hinanden mister sprog og helbred pga. længsel. Fædrene forsøger alt for at ændre deres tilstand, men uden held. Kongen spørger kongesønnens tjener, der var med hos læreren, om han har en forklaring, hvorefter tjeneren fortæller om ægteskabet. Kongen husker på det gamle løfte og skriver et brev til kejseren for at minde ham derom. Kejseren sender derefter meget modstræbende bud efter*

*kongesønnen for at undersøge, om kongesønnen nu også er i stand til at regere hans rige. I kejserens palads mødes de to elskende tilfældigt, og fordi kejserens modvilje er så åbenlys, enes de om at flygte til havs. Under flugten lægger kejserens datter og kongesønnen til ved en skov for at overnatte dér. I løbet af natten lader de ringen vandre mellem sig, og kongesønnen placerer den til sidst ved siden af kejserens datter. Næste morgen på vej ned til skibet kommer kejserens datter i tanke om, at de har glemt ringen. Hun sender kongesønnen tilbage efter den, men han kan ikke finde den og farer vild. Da han ikke kommer tilbage, drager hun ind i skoven for at finde ham, men her farer også hun vild. Kongesønnen når til et beboet område og ser ingen anden udvej end at blive tjener. Kejserens datter vælger at slå sig ned ved kysten med dens træer i tilfælde af, at der skulle komme nogle forbipasserende. Hun beslutter at lade sig nære af træernes frugter, og om natten kravler hun op i et af dem for at være beskyttet mod dyrene.*

Forhistorien indledes med et forløb, hvor rammen udgøres af tilfældet. Situationen, hvor tilfældet lader kongen og kejseren mødes, afslører, at begge noterer sig den andens status for først derefter at erkende, at de begge plages af samme problem, i.e. barnløshed. For royale personer er barnløshed et dobbelt problem, idet både videreførelse af slægten og overdragelse af status er truet. Som udtryk for deres brændende ønske om forlængelse af slægt og status sætter de selvsamme status på spil ved at indgå et løfte, hvor begge risikerer, at den delvist går over på andre hænder. Barnløshed er resultatet af ufrugtbarhed, der traditionelt i israelitisk-jødisk religion ses om ikke som Guds straf, så da som noget, der er totalt i Guds magt.<sup>9</sup> Teksten er skrevet til et jødisk publikum med kendskab til barnløshedens fortolkningshistorie, og den jødiske tilhører/læser vil højst sandsynligt, da kejseren og kongen vælger at indgå et løfte om deres to ønskebørns forening, lægge til fortællingen, at eventuelt løftebrud længere fremme i fortællingen vil blive straffet af Gud.<sup>10</sup> Det følger efter løftet, at både kejserens og kongens hustru nedkommer med et barn, men den årsagssammenhæng synes de nybagte fædre langt fra at kunne se. Begge glemmer løftet, og denne glemsomhed forekommer langt fra tilfældig. Specielt kejseren har grund til at glemme løftet, idet kejserens titel er mere prestigefuld end kongens, og idet der for kejseren for alvor er fare for magttab, da det bliver klart, at han "kun" har fået en datter. Det betyder jo, at "kun" en konges søn som mand ved giftermål med kejserens datter er selvskrævet til at regere over kejserens rige. Derfor virker specielt kejserens glemsomhed som beskyttelse af sin egen slægts status.

Tilfældet vil imidlertid andet end kejseren, og glemsomhed kan ikke forhindre, at børnene selv indfrier løftet, da de tilfældigt mødes hos læreren,

hvor kongens søn giver kejserens datter en ring som symbol på deres forening og deres hemmelige ægteskab. Fædrene manifesterer imidlertid deres vilje og beordrer børnene hjem. Adskillelsen fører til, at de nu halvvoxsne børn bliver ude af stand til at fungere; de mister sprog og helbred. Først da de elskende tilfældigt mødes i kejserens palads, genvinder de sprog og dermed handlekraft og beslutter at flygte. Denne flugt bliver fædrenes straf. Løftet, der i sin tid blev indgået ved et tilfældigt møde i håb om at undgå barnløshed, som af tilhørerer/læseren associeres med Guds straf, blev glemt med vilje, fordi magtbegæret var for stort, og fordi det for kejseren og kongen var en trussel mod deres royale position. Men trods det, at fædrene to gange med deres viljes magt kunne afbøje tilfældets kurs, forhindrer det ikke tilfældet i at dukke op en tredje gang og straffe fædrene dér, hvor de er allermost sårbare ved at lade børnene flygte. Tilfældet har med andre ord udført den straf, som tilhørerer/læseren kunne forvente udført af Gud.

Om natten i skoven – et sted for erkendelse, hvor alting synes at kunne ske<sup>11</sup>, – lader de elskende ringen, som er symbolet på deres hemmelige ægteskab, vandre mellem sig. Et meget smukt billede, hvor ringens vandring væver de to endnu tættere sammen, idet ringen som tegn kommer i berøring med de to personer, som er bestanddelene i tegnets indhold. Ringen som symbol står styrket efter natten, og derfor virker det efterfølgende tab af ringen så meget desto mere katastrofalt. Kærligheden synes ikke at have taget skade, idet de elskendes søgen efter hinanden er næste skridt i fortællingens udvikling. Men glemsomheden fører til adskillelse, hvilket er en meget logisk konsekvens, når man tager i betragtning, at ringen symboliserede forening. Det bemærkelsesværdige er, at første gang, at adskillelse blev påtvunget de elskende, var, da fædrene manifesterede deres egensindige vilje. Denne gang er det viljens diametrale modsætning, i.e. glemsomhed, forsømmelse og manglende engagement i, hvad der sker omkring dem, der bevirker adskillelsen. Således sidestilles egensindig vilje med glemsomhed og manglende engagement, hvor begge modsætninger bliver negativt konnoterede.

Det manglende engagement er karakteristisk for kongesønnens reaktion på adskillelsen, omend reaktionen fremstår som mere eller mindre nødvendig. En mand forbindes med og forventes i den virkelige verden at udvise handlekraft, men om kongesønnen står der, at han ikke kunne gøre noget, så han blev tjener (Band: 69,5-6). Som tjener går kongesønnen for det første under sin stand, hvilket i et patriarkalsk univers som det israelitisk-jødiske er meget negativt. For det andet udfører en tjener intet på eget initiativ og sammen med udsagnet om, at han ikke kunne gøre noget, etablerer han sig i en meget feminin rolle, idet passivitet associeres med det kvindelige. Som mænd forbindes med handlekraft, forbindes kvinder med det at modtage. Derfor har

kongesønnen placeret sig selv i et dilemma, hvor han hverken kan opføre sig som mand eller kvinde, fordi hans køn afskærer ham fra at modtage. Med andre ord har det manglende engagement og initiativ og den hierarkiske deroute konnoteret ham med negativ passivitet – negativ, fordi hans situation er ufrugtbar, når han ikke aktivt kan yde. Endelig understreges kongesønnens passivitet også med det faktum, at han forsvinder ud af fortællingen for først igen at dukke op til allersidst.

Fra og med Band: 69,6 er det kejserens datter alene, der bliver fortællingens centrale fokus. Den måde, hvorpå hun reagerer på adskillelsen, står i skarp kontrast til kongesønnens, idet hun har en plan. Hun vælger for det første et opholdssted, hvor eventuelle forbipasserende kan se hende. På den måde åbner hun op for, at andre figurer kan bevæge fortællingen og hende selv i en ny retning. For det andet lader hun sig nære af de frugter, som naturen byder hende. Med andre ord modtager hun tro mod sin kvindelige natur. For det tredje søger hun om natten beskyttelse mod dyrene i et træ. Det er en handling, der pga. ordene ”et træ” og ”dyrene” får enhver læser med kendskab til *kabbalah* til at associere til *sefirot-systemet*, der ofte beskrives som et træ, og til *Shekhinah*, den tiende *sefirah*, der trækker sig tilbage til sin plads i *sefirot-systemet* for at lade sig nære af de øvre *sefirot*; en plads, hvor både hun selv og hendes dyd samtidig er beskyttet imod *Samael*, der i *Sefer ha-Zohar* betegnes som et dyr (Se f.eks. *Sefer ha-Zohar* II, 34a-35b). Idet Nahman havde kendskab til *kabbalah*, kan det formodes, at han med overlæg her har konnoteret kejserens datter med træk fra *Shekhinah*. Beskrivelsen af hende er yderst positiv, idet hun åbner op for hjælp, hun modtager som en kvinde bør, og endelig vogter hun sin dyd imod synden, hvilket er meget vigtigt, idet hun er adskilt fra sin udkårne og dermed sårbar over for andre mænd. Kejserens datter beskrives som passiv i en konstruktiv forstand, selvom det vel kan lyde som en selvmodsigelse. Men i jødisk mystik, når det drejer sig om *Shekhinah*, er hendes receptive og passive rolle altafgørende for, om de befrugtende energistrømme fra de øvre *sefirot* kan finde rum og lejre sig i hende og således skabe liv og frugtbarhed på jorden og blandt mennesker. Deri ligger det konstruktive ved passiviteten. Fordi Nahman anvender litterære billeder fra *kabbalah* i sin beskrivelse af kejserens datter, har han dels åbnet op for en ny forståelse af kejserens datter som litterær figur ved at konnotere hende med træk fra *Shekhinah*, og han har dels vakt tilhørerens/læserens sympati for hende.

#### *Mødet med købmandssønnen* (Band: 69,13-71,11)

*Andet afsnit indledes med en præsentation af en købmandsøn, der ønsker at gå i sin faders fodspor som alternativ til lediggang. Faderen i mødekammer sønnens ønske, og sønnen klarer sig glimrende. Til hans*



passerer købmandssønnen det sted, hvor kejserens datter valgte at slå sig ned. Sømændene synes, det ligner beboelse, og de ønsker at komme nærmere men skuffes, da de finder ud af, at det, som de opfattede som beboelse, kun er træer. Købmandssønnen er imidlertid mere klarsynet og ser noget, der har skikkelse af en person (Band: 69,30). Tvivlen overfalder ham, og han søger støtte for sit syn hos sømændene, der nu også ser noget, der har skikkelse af en person i toppen af et af træerne. De beslutter at sende en mand ind for at se nærmere efter, og han vender tilbage med meddelelsen om, at det er en person, der sidder deroppe. Købmandssønnen kommanderer kejserens datter ned fra træet, og hun stiller diverse betingelser for at gå ombord på købmandssønnens skib. Hun får ham til at love, at han ikke vil røre hende eller spørge hende ud om hendes identitet, førend de vender hjem og ægter hinanden på lovlig vis. Under hendes ophold på skibet glæder købmandssønnen sig over, at han har mødt hende, fordi hun kan spille på musikinstrumenter og behersker mange sprog. Da hans hjem er i sigte, fortæller hun ham, at det er behørigt, idet hun er en vigtig kvinde, at han forbereder sin fader, slægtinge og venner på hendes ankomst, så de kan byde hende velkommen. Han accepterer, idet hun lokker med at afsløre sin identitet. Hendes næste skridt er at beordre købmandssønnen til at drikke skibets besætning fuld, igen med en henvisning til hendes høje rang. Købmandssønnen gør alt, hvad hun befaler; dette udnytter hun til fulde, stjæler skibet og stikker af til havs. Købmandssønnen bliver bortvist fra sit hjem af sin rasende fader til et liv som flygtning på vandring.

Beskrivelsen af købmandssønnen, der meget plausibelt ønsker at gå i sin faders fodspor som alternativ til lediggang, er positiv. Købmandssønnen får trods tvivl øje på kejserens datter oppe i et af træerne. Denne passage virker lidt karikerende, idet spørgsmålet om, hvorvidt der måske sidder et menneske i toppen af et træ, umiddelbart synes betydningsløst. Men denne karikatur og vendingen: "skikkelse af en person" er sandsynligvis markører, der har til formål at associere kejserens datter med Menneskesønnen fra Daniel 7,13f ved at beskrive hende på lignende vis. Hvis det er tilfældet, understreger Nahman endnu engang, at der ikke er tale om et almindeligt menneske oppe i dette træ, der heller ikke er et normalt træ, jvf. træets konnotationer i det foregående afsnit til *sefirotsystemet*. Kejserens datter er, indtil hun bliver kommanderet ned fra træet, tillagt adskillige positive træk, men med købmandssønnens befaling ændrer kejserens datter som litterær figur natur fra at have været passiv til at gribe til handling på yderst aktiv vis. Hun forlader – vel under diverse betingelser – det træ, som udgjorde beskyttelse for hendes dyd, og som med reference til *sefirotsystemet* nærrede hende med guddommelige energier fra

de øvre *sefirot*. I dette afsnit følger derefter en beskrivelse af kejserens datter, hvor hun er aktiv og moralsk set tillagt negative træk, hvilket indikerer, at kejserens datter som litterær figur har undergået sin første metamorfose. Hun har forladt sin passive rolle og sin plads i *sefirotssystemet* og har taget midler i brug, der ikke skyr falske løfter, tyveri og det at bringe andre i ulykke.<sup>12</sup> Denne metamorfose betyder imidlertid ikke, at hun ikke længere er forbundet til det guddommelige. At Nahman tillægger hende færdigheder inden for sprog og musik kan være hans måde at fastholde tilhørerens/læserens sympati for hende, idet musik og sprog i hasidismen er udtryk for indsigt i guddommelige redskaber, hvormed ondskaben kan bekæmpes.<sup>13</sup>

### *Mødet med den ugifte konge* (Band: 71,12 - 72,35)

*Et skib sejler forbi en kyststrækning. Det er kejserens datter, der styrer skibet, mens kapitlets bifigur, en konge, sidder i sit palads inde ved kysten og ser på. Denne konge betvivler, hvad han ser. Tvivlen skyldes, at skibet ingen årer eller besætning har. Han lader derfor sine undersåtter bekræfte sit syn. Efter undersåtternes bekræftelse af synet forhindrer han kejserens datter i at sejle forbi og beordrer hende ind til kysten. Her stiller kejserens datter endnu engang en fremmed et lovligt ægteskab i sigte under betingelse af, at han hverken rører hende eller besigtiger hendes skib før brylluppet. Når brylluppet så har fundet sted, vil alle kunne se, hvor velstående hun er. Den ugifte konge accepterer disse betingelser. Han inviterer alverden til sit og kejserdatterens bryllup og bygger paladser til sin kommende brud, selvom hun ikke bryder sig om paladser. Hun kræver overraskende at få elleve hofdamer. De er døtre af adelen, de får hver sit palads men samles hos kejserens datter for at spille musik og spil med hende. Som hofdamer skal de selvfølgelig adlyde deres frue, så da kejserens datter giver udtryk for ønsket om at sejle sammen med dem, følger de trop. De leger ombord, og kejserens datter serverer vin for dem, så de bliver fulde og falder i søvn. Dette udnytter kejserens datter, hun stikker af til søs med sit skib og sine elleve hofdamer. Kongen og hans mænd frygter i første omgang, at kejserdatterens skib er blevet stjålet, og gruer for hendes vrede og for, at hun måske skal tro, at kongen har givet hendes skib væk. Kongen finder imidlertid ud af, at både kejserens datter og hendes elleve hofdamer er forsvundet. Hofdamernes adelige fædre bebrejder kongen døtrenes forsvinden, og i deres raseri detroniserer og eksilerer de den ugifte konge.*

Afsnittet indledes med beskrivelsen af en situation, der har mange lighedspunkter med det foregående afsnit: Ligheden er først og fremmest, at et skib sejler forbi en kyststrækning, hvor en person har valgt at slå sig ned for at

kunne komme i kontakt med eventuelle forbipasserende. Forskellene mellem de to kapitler markerer imidlertid, at fortællingen har ændret og udviklet sig. Den væsentligste forskel er, at kejserens datter har forladt sin passive position i det træ, der udgjorde hendes beskyttelse, og at hun nu er i bevægelse. Den ugifte konges ordre om, at hun skal lægge til ved hans palads understreger, at kejserens datter på ingen måde er beskyttet. Kejserens datter må selv vise snarådighed, hvis hun skal være tro mod sin elskede og beskytte den dyd, som blev vogtet oppe i træet. I tilfælde af at tilhører/læseren skulle have mistet sympatien for kejserens datter efter hendes seneste ugeringer, så giver beskrivelsen af skibet uden årer dog anledning til håb, da et sådant kendes fra beretningen om Noas ark (Gen. 6-8), der skulle sikre menneskehedens overlevelse. Samtidig udtaler hun sympatisk, at hun ikke er interesseret i paladser. Det er en beroligelse, som dog meget hurtigt må stå for fald, da hun igen med diverse betingelser stiller den ugifte konge ægteskab i sigte, samtidig med at hun henviser til sin høje rang, hvilket står i modsætningsforhold til hendes manglende interesse for paladser og for hendes egen faders fokus på status. Tilhører/læseren har grund til at frygte, at hun har glemt sit hemmelige ægteskab med kongesønnen, og at hendes dyd og værdinormer dermed er truede. Den ugifte konge gør alt, hvad kejserens datter befaler, og da hun kræver elleve hofdamer, henter han dem fra adelen. Man kan gisne meget om, hvorfor hun beordrer de elleve hofdamer. Hofdamerne er af adelig herkomst og har kendskab til musik og sprog. Musik og sprog er som nævnt i Bratslavtraditionen (se note 13) et symbol på guddommelig indsigt, og med denne indsigt og deres rang kan de muligvis udgøre en ressource for kejserens datter på længere sigt. Tallet elleve har ingen symbolværdi i israelitisk-jødisk religion, men hvis man lægger kejserens datter til de elleve, så fås tallet tolv, som i israelitisk-jødisk religion har klare referencer til Israels tolv stammer. Hvis den tese holder, bliver kejserdatterens efterfølgende bortførelse af de elleve hofdamer mere forståelig, og bortførelse kan i så fald og sammen med referencen til Noas ark ændre betydning til befrielse. Det er det imidlertid for tidligt at gisne om, og det er først og fremmest vigtigt at notere sig, at kejserens datter bortfører elleve kvinder. Bortførelse af kvinder har altid indeholdt en trussel mod kvinders dyd, fordi de er blevet fjernet fra de fædre eller ægtemænd, som burde have vogtet den.<sup>14</sup> I Nahmans fortælling er det en kvinde, som udfører den gerning, der har seksuelle undertoner. Grunden til, at jeg mener, at netop dette er vigtigt at notere sig, er, at tilhører/læseren i kejserdatterens møde med den ugifte konge får udvidet sit negative billede af kejserens datter, idet hun igen henviser til status og opstiller falske løfter om ægteskab, men derudover også drikker hofdamerne fulde for at bortføre dem til en situation, som har homoseksuelle undertoner, og samtidig medfører, at en

uskyldig og oprigtigt bekymret konge detroniseres og eksileres. Den første tvivl om kejserdatterens ”gender”<sup>15</sup> og værdiladning er blevet bragt ind i fortællingen.

*Mødet med røverne (Band: 73,I - 74,I3)*

*Da hofdamerne genvinder deres bevidsthed, fortsætter de deres leg med kejserens datter uvidende om, at skibet har været undervejs på havet i et stykke tid. Hofdamerne udstyres nu for første gang i fortællingen med evnen til tale. De udtrykker ønske om at vende hjem, men kejserens datter afviser med den begrundelse, at hun vil blive ombord lidt længere. Et uvejr dukker op, og hofdamerne udtrykker endnu engang ønske om at vende hjem. Kejserens datter fortæller dem nu, at skibet har forladt kysten for længe siden. Da hofdamerne spørger, hvorfor hun har ladet dette ske, svarer hun, at hun frygtede, at uvejret ville ødelægge skibet (sikkert indforstået det fortoøjrede skib). Sammen fortsætter de deres færd og udøver musik. De passerer et palads, og hofdamerne ønsker at lægge til. Kejserens datter afviser for tredje gang og fortæller desuden, at hun fortrød, at hun i sin tid havde lagt til ved den ugifte konges palads. Senere kommer de til noget, der ligner en ø, hvor der er tolv røvere, der ønsker at dræbe kvinderne. Kejserens datter beder om at tale med den største blandt røverne for at udsørge ham om deres profession. Han svarer hende, at de er røvere. Hun svarer igen, at også hun og hofdamerne er røvere; den eneste forskel er blot, at mændene er røvere i kraft af magt, mens hun og hofdamerne er det i kraft af deres visdom, idet de behersker diverse sprog og musikinstrumenter. Kejserens datter udnytter røvernes magtbegær, idet hun forsøger at redde sit eget og besætningens liv ved at foreslå røvernes leder, at alle fireogtyve skal slå sig sammen i ægteskab, så røverne kan få del i kvindernes rigdomme. De besigtiger hinandens rigdomme, og tilfredse aftaler de, at ikke alle skal giftes på én gang, men at én røver skal vælge sig én kvinde, således at der afholdes ét bryllup ad gangen. Hun fortæller røverne, at hun vil servere en vin, som hun har gemt ombord på skibet med henblik på den dag, hvor Herren vil udvalge hendes udkårne. Hun serverer vinen i tolv bægre, og hver og en af røverne drikker for alle tolv, så de bliver fulde og falder om. Kejserens datter beordrer nu hofdamerne til at slagte røverne. Hofdamerne adlyder og bemægtiger sig bagefter det guld og de adalstene, der er blandt røvernes rigdomme, og læser det ombord på kejserdatterens skib. Inden de drager videre, beslutter de ikke længere at klæde sig som kvinder men at sy sig mandsdragter.*

I denne del af fortællingen er hofdamerne, da de igen kommer til bevidsthed, udstyret med evnen til at tale og har hermed fået mulighed for som enhver

anden talende litterær figur at påvirke fortællingens udvikling. De giver flere gange udtryk for, at de ønsker at vende hjem, men hver gang ønsket udtrykkes, holder kejserens datter dem hen med egne ord, en løgn og forklaringen om, at hun fortryder begivenheden, der bragte dem sammen. Kejserdatterens overlegenhed slås her fast, idet hun umyndiggør elleve talende figurer ved ikke at lytte til deres ord. Umyndiggørelsen betyder imidlertid ikke, at hun løber fra sit ansvar som hofdamernes overordnede. I det følgende understreges fællesskabet ved, at kejserens datter og de elleve hofdamer betegnes som "kvinderne" og dermed som én gruppe. Denne gruppe har i kraft af deres køn nu et fælles problem, idet de står ansigt til ansigt med de tolv mandlige røvere, som har til hensigt at dræbe dem. Røverne befinder sig på noget, der ligner en ø. Denne formulering kan være en henvisning til *Sitra ahras* residens (Se *Sefer ha-Zohar* II, 34a-35b) og kan således indikere, at røverne er repræsentanter for ondskab. Men det kan også blot være en formulering, der hjælper Nahman til at skabe et univers for fortællingen, der ikke er i umiddelbar forbindelse med den virkelige verden. Kejserens datter kræver på denne ø at tale med røvernes leder og viser dermed sit mod til at konfrontere sig med den stærkeste. Hun får understreget forskellen på de to grupper med sin tale om røvere med magt og røvere med visdom. Måske er det kun et ordspil, eller måske får Nahman hermed sagt, at netop den visdom, som kejserens datter besidder, er langt stærkere end rå magt. Udtalelsen kan rumme et håb for de hasidiske læsere/tilhørere, fordi hendes visdom, der finder sit udtryk i musik og sprog, i hasidismen er indsigt i Guds vilje, og dermed loves hasid'erne en fremtid, hvor de vil være immune over for magtanvendelse. Derefter stiller kejserens datter endnu en gang falske løfter om ægteskab i sigte og lokker ved at tilbyde de magtbegærlige røvere adgang til kvindernes rigdomme, som ud over mammon også suppleres af musik- og sprogkyndighed. Kejserens datter gør igen brug af sin vin til at drikke røverne fulde og misbruger i den forbindelse Guds navn, hvilket absolut må betegnes som en synd i israelitisk-jødisk religion (Ex. 20,7). Men ikke nok med det; da røverne er drukket fra sans og samling, beordrer hun sine hofdamer til at slagte dem. De stjæler røvernes kostbareste ejendomme, og endelig skjuler kvinderne det køn, Gud gav dem, og klæder sig som mænd.

To planer i fortællingen synes at kunne skimtes tydeligere i dette afsnit – to planer, som ubemærket har ligget og konstrueret tilhørerens/læserens ambivalens over for kejserens datter, siden hun blev kommanderet ned fra træet. På ét plan har kejserens datter vist sig fra sin værste side over for adskillige uskyldige personer, og i mødet med røverne, der havde mord som intention, stod hun ikke til side for at gengælde intentionen med virkeliggørelse. Hun har nu også mord på samvittigheden. Men det er netop disse ugerninger, der muliggør, at

kvinderne kan sejle videre efter den plan, som tilhørerer/læseren endnu ikke ved, hvor skal føre hen. Siden kejserens datter blev tvunget til at forlade det træ, der ydede hende beskyttelse, har hun været nødsaget til – noget, som tilhørerer/læseren kun kan bifalde, idet kejserens datter deler træk med *Shekhinah* – at beskytte sig selv. Men denne beskyttelse er blevet udgjort af gerninger, der kunne betragtes som værende onde. Selvbeskyttelsen er fortællingens andet plan.

Denne dobbelthed hjælper desuden tilhørerer/læsere med kendskab til *kabbalah*, specielt til *Sefer ha-Zohar*, til forståelse og til at se lighedspunkterne med *Shekhinah*. I Nahmans fortælling er kejserens datter som litterær figur konnoteret med træk fra *Shekhinah* samtidig med, at hun udfører onde gerninger. I *Sefer ha-Zohar* er den beskyttende ondskab adskilt fra *Shekhinah* og i stedet manifesteret i en selvstændig figur, nemlig *Lilith*, som dér betegnes som den beskyttende skal (*kelippah*) omkring kernen; som *Shekhinahs* tjenestepige; som det beskyttende brønddæksel etc. (Se *Sefer ha-Zohar* III, 69a og I, 151b-152a). Men at den beskyttende ondskab optræder som en selvstændig figur, betyder ikke, at *Sefer ha-Zohar* ikke er opmærksom på, at *Shekhinah* – indbegrebet af den gode, dydige, moderlige kvinde – og *Lilith* – den inkarnerede synd – har samme rod, nemlig funktionen som folkets rettesnor, der med en ligelig fordeling af dom (jvf. *sefirah'en Din*) og barmhjertighed (jvf. *sefirah'en Hesed*), der strømmer til den tiende *sefirah* fra det øvre system, skal retlede og bringe frugtbarhed til Israels folk. Hele ambivalensen i Nahmans fortælling over for kejserens datter, tror jeg, er en markør, der skal gøre tilhørerer/læseren opmærksom på den nødvendige dobbelthed. ”Gender”-skiftet, der finder sted sidst i dette afsnit, er ligeledes led i den nødvendige dobbelthed, idet kvindernes udvendige forvandling til mænd udgør en beskyttelse, således at de ikke længere trues på deres køn. At kejserdatterens ydre metamorfose til mand desuden medfører et positivt syn på aktiviteten, vil jeg vende tilbage til.

#### *Mødet med den skaldede kronprins og hans besætning* (Band: 74,14 - 77,4)

*En ung mand – i dette tilfælde en kronprins – udtrykker ønske over for sin fader om at drage til søs for at opnå erfaring. Ønsket imødekommes, men faderens velvilje gengældes ikke med en oprigtig indsats. Kronprinsen drager afsted med sin hustru og sine undersåtter for blot i kådhed og frivolitet at løbe halvnøgne rundt på et skib. I den mundering klatrer kronprinsen op i skibets mast. Kejserens datter og hendes elleve hofdamer nærmer sig kronprinsens skib og er i begyndelsen bange for, at det fremmede skibs besætning er røvere. Da hun imidlertid ser, at de løber legende rundt, praler hun over for sine hofdamer med, at hun kan vælte*

den "skaldepande" ned fra masten – en hentydning til kronprinsens skaldede isse. Hun forklarer, at hun har en linse, og med den er det muligt at vælte ham ned. Hun venter dog, til han er nået helt til tops, således at han vil falde i havet og ikke ned på dækket. Besætningen bliver oprørte over kronprinsens fald – ikke så meget pga. kronprinsens sandsynlige død, men mere fordi den frygter for sin egen skæbne, frygter at stå ansigt til ansigt med den gamle konges sorg over tabet af sønnen, hvis den vender tilbage. Derfor beslutter besætningen at nærme sig kejserdatterens skib i håb om, at der er en læge ombord, der kan rådgive den. Kejserens datter – som kronprinsens besætning tror er en mand pga. kvindernes klædedragt – beordrer dem til at hale kronprinsen op af havet. Han (hun) føler hans puls og forudsiger, at hans hjerne vil være brændt. De åbner op til hjernen og ser til deres forbauselse, at han (hun) har ret. Den afdøde kronprins' besætning beder kejserens datter om at blive den gamle konges læge og lokker med status. Han (hun) afviser og fortæller desuden, at han (hun) ikke er læge men blot ved sådanne ting. Kronprinsens besætning frygter straffen, der venter, hvis den vender hjem, så den vælger at sejle videre sammen med kejserdatterens skib. Kronprinsens undersætter finder idéen om, at deres kronprinsesse skal gifte sig med lægen (kejserens datter) tiltalende, fordi han (hun) er så viis. De er endda parate til at dræbe deres gamle konge for at gøre plads til lægen. Dog er de flove over at foreslå ægteskabet til deres kronprinsesse, men hun viser sig at være meget interesseret. Det eneste, hun frygter, er landets reaktion; om det nu også vil acceptere lægen (kejserens datter) som konge. En række banketter afholdes under deres sejlads, fordi alle, der ønsker dette ægteskab, håber på, at alkoholens indvirkninger kan lette samtalerne om dette emne. Da samtalen falder på ægteskab, trækker kejserens datter sin for tilhøreren/læseren nu så velkendte vin op for at få indblik i de forskelliges intentioner. Ægteskabsplanerne kommer frem og lægens (kejserdatterens) respons skal åbenbart tages som hans (hendes) billigelse; i hvert fald når kronprinsessen og undersætterne i det følgende trods deres flovhed frem til, at det er et sådant ægteskab, de ønsker, hvilket resulterer i, at alle vender tilbage til kronprinsessens land, hvor de mødes af et venligt stemt folk. Deres frygt viser sig at have været ubegrundet, idet den gamle konge allerede er død. Folket – efter det har fået hele historien – er kun lykkeligt over, at der allerede er fundet en ny konge, som i virkeligheden er kejserens datter.

Det afsnit, som jeg har valgt at kalde "mødet med den skaldede kronprins og hans besætning"<sup>16</sup> begynder med en præsentation af kronprinsen, som nærer et ønske, som tilhøreren/læseren genkender fra afsnittet om købmands-

sønnen. Men Nahman ændrer denne gang billedet og gør det udpræget negativt, idet kronprinsen kvitterer for sin faders imødekommenhed med uansvarlighed og frivolitet. Kejserens datter, der "gender"-mæssigt nu er en mand, praler overraskende med sin kunnen over for sine mandsklædte hofdamer, gør nar ad kronprinsens mangel på hår ved at kalde ham "skaldepande" og dræber ham øjensynligt blot for at bevise sin påstand om, at han/hun kunne. I det forudgående er tilhøreren/læseren blevet vænnet til diverse amoralske og onde handlinger, som dog alle havde til formål at beskytte.<sup>17</sup> Kejserens datter er i denne episode ikke tvunget til at komme i kontakt med kronprinsens skib. Hun vælger det selv og af den grund fremstår drabet af kronprinsen som en overraskelse. Jeg vil dog forsøge mig med en forklaring. Kejserens datter, som fremtrædelsesmæssigt er blevet mand, kan i den forbindelse have indoptaget en vis grad af maskulinitet. Til støtte for denne tese, som, må jeg indrømme, er yderst freudiansk, er, at kejserdatterens middel til drabet er en linse, som rettes mod et objekt. Funktionelt set er en linse ensbetydende med forlængelse af synet. Synet er fallisk af natur, idet det penetrerer et rum for at nå frem til sit objekt.<sup>18</sup> Hvis vi på den ene side således har den mandsklædte kejserdatter med hendes falliske linse, så har vi på den anden side en umoden kronprins, der måske for at vise sin kunnen følger efter sine undersætter i deres forsøg på at kravle op i skibets mast. Der er tale om to mænd, der begge er engagerede i praleri, og tilhøreren/læseren må spørge sig selv, hvorfor kejserens datter tager del i dette projekt. Hvis vi bliver i det freudianske, så er en mast yderst fallisk, og når kejserens datter venter med at vælte ham ned, indtil han har nået toppen, skabes i et glimt et skræmmebillede bestående af en person, der burde være forbillede, på toppen af et maskulint symbol. Med kronprinsen siddende i toppen af masten, demonstrerende sin kunnen og ophøjethed, kan tilhøreren/læseren med gysen se ind i fremtiden, hvor et land skal regeres af en uansvarlig, frivol og magtsyg mand. Enhver læser med kendskab til israelitisk-jødisk religion ved, at en dårlig konge kan trække misvækst og ufrugtbarhed ned over sit land. Kejserens datter er trods sit "gender"-skifte stadig i forbindelse med de beskrivelser, der tillagde hende fællestrek med *Shekhinah*, dvs. beskrivelser, hvor hun potentielt set var kanal for de guddommelige energier og Guds vilje. Der er intet i vejen for, at kejserens datter nu som mand stadig står i en højere magts tjeneste og derfor straffer den umodne kronprins for ikke at leve op til sit ansvar som kommende beskytter af et folk. For at undgå ufrugtbarhed må kronprinsen dræbes. Det er et patriarkalsk system over for et andet patriarkalsk system, og derfor anvendes de falliske symboler – et system, hvor israelitisk-jødisk religions patriarkalske Gud sikrer frugtbarhed omend ondskab skal tages i brug som middel mod det andet systems magtsyge og uansvarlige ledere, som forretter misvækst.<sup>19</sup>



Afsnittet afsluttes med en beskrivelse af den skaldede nu afdøde kronprins' kujonagtige besætning og af, hvorledes kejserens datter i mandsdragt indvilliger i giftermål med kronprinsessen. Giftermålet kunne beskrives som et homoseksuel bigamistisk projekt, som ikke er moralsk forsvarligt i israelitisk-jødisk religion. Men set fra kejserdatterens side kan giftermålet legitimeres, idet hun som kommende konge kan styre begivenhedernes gang ud fra sin indsigt og ud fra den plan, som tilhøreren/læseren kun kan håbe på, at kejserens datter handler ud fra.

#### *Slutningen på fortællingen (Band: 77,5 - 78,10)*

*Slutningen på hele fortællingen indledes med en passage, hvor sidste del af kejserdatterens sandsynlige plan nu kan anes. Kejserens datter er blevet konge og inviterer alverden uanset status og rang til sit bryllup og lover alle store gaver. Desuden beordrer hun fontæner bygget i hele byen, således at alle kan få slukket deres tørst med det samme. Hun beordrer sit billede ingraveret på hver fontæne, og en vagtpost skal stå for at se, om nogen skulle rynke panden pga. billedet; i så tilfælde skal vagtposten kaste vedkommende i fængsel. Alle tre mænd, som hun mere eller mindre indgik ægteskab med, dukker op, genkender noget ved hendes billede og fyldes med sorg. Vagtposterne gør deres pligt og sender dem i fængsel. Under brylluppet bliver de tre fanger ført for kejserens datter, som de imidlertid ikke genkender pga. hendes mandsdragt. Kejserens datter tager ordet og giver den ugifte konge sine elleve hofdamer tilbage med en opfordring til dem om at gå hjem. Til den eksilerede købmandsøn giver hun hans skib tilbage, og som kompensation for hans lidelser og tab får han ligeledes alle røvernes tyvekoster, som kejserens datter havde bragt ombord. Endelig henvender hun sig til den mand, der har været skilt fra hende, lige siden ringen blev glemt i skoven. Hun kalder kongesønnen til sig og opfordrer til, at også de sammen skal gå hjem.*

I sin nye position som konge er kejserens datter endelig i stand til at dominere begivenhedernes gang uden indblanding fra andre. I den forbindelse er det værd at bemærke, at i fortællingens afslutning kommer ingen anden til orde end kejserdatteren selv. Vel reagerer vagtposterne men kun efter kejserdatterens ordre. Første træk i den endelige udfoldelse af planen er at invitere alverden til sit og kronprinsessens bryllup, og alle loves store gaver i invitationen. Tilhøreren/læseren kan være i tvivl om, hvorfor alverden inviteres. Er det for at lade alle være vidne til ægteskab med den skaldede kronprins' enke, eller er det, for at kejserens datter blandt alverden kan få øje på sin forsvundne ægtemand? Det er højst sandsynligt det sidste, idet den indledende ramme for fortællingen omhandlede kongesønnen og kejserens datter, og læseren nu

befinder sig i slutningen af fortælleforløbet og derfor kan forvente, at rammen dukker op igen. Når alverden desuden loves store gaver, er gaverne næppe tænkt som belønning for at deltage i brylluppet med enken; de skal nok nærmere fortolkes som symboler, der peger frem mod den overflod og rigdom, der vil blive resultatet af kejserdatterens plan.

Et andet overflodssymbol, der præsenteres på dette tidspunkt i fortællingen, er fontænerne. De skal opstilles, således at ingen skal tørste. Men udover at have en rent tørstslukkende funktion refererer fontænerne pga. det flydende vand til *sefirotsystemet* og dets flydende guddommelige energier. *Sefirotsystemets* vigtigste funktion kan siges at være at kanalisere Guds vilje og Guds livgivende næring ned til Guds skabninger. Når de guddommelige energier således flyder, så slukker de ikke kun tørst, de er altafgørende for liv og frugtbarhed, idet det er Guds intention med skabelsen, og deres falliske funktion er åbenbar. Men frugtbarhed som konsekvens af *sefirotsystemets* fritflydende energier er kun en mulighed, hvis den feminine *sefirah Shekhinah* og den maskuline *sefirah Tif'eret* bliver forenet. De to *sefirots* forestående forening er imidlertid lige præcis det, der indikeres, når kejserdatterens billede ingraveres på de opstillede fontæner. Kejserdatterens ingraverede billede er det litterære billede, der peger frem imod, at hun som *Shekhinah* vil genindfinde sig på sin plads i *sefirotsystemet* efter at have været tvunget til at forlade denne beskyttede position for at genetablere forbindelsen mellem hende og den forsvundne kongesøn. Hvis man samtidig retter blikket mod *Shekhinahs* rolle i forbindelse med menneskeheden, så er det hendes opgave at straffe og belønne menneskeheden, således at den erkender Guds vilje og følger den. Hendes arbejde *ér tikkun*<sup>20</sup>, og uden det vil verden aldrig blive rede til forløsning. Når *Shekhinah* indfinder sig på sin plads i *sefirotsystemet*, er det således udtryk for, at menneskehedens opførsel tillader hende at modtage guddommelig energi fra *Tif'eret*. Hvis menneskehedens opførsel gik imod Guds vilje, ville *Tif'eret* straffe hende for menneskehedens synder, idet menneskene betragtes som *Shekhinahs* børn og ansvar, og *Shekhinah* ville være forment adgang til den beskyttede plads i *sefirotsystemet*. Fontænernes funktion som litterært billede bliver således ved at vise tilbage til idealtilstanden i *sefirotsystemet* i den nye kontekst at informere om, at forløsningen er nært forestående.

Fontænernes umiddelbare funktion i fortællingen er ikke at forglemme dog for kejserens datter at få kontakt til hendes oprindelige ægtemand og desuden til købmandssønnen og den ugifte konge, som begge måtte lide på hendes vej til hendes nuværende position. Fontænerne virker som ønsket, og alle tre mænd bliver bragt for kejserens datter, som de ikke kan genkende, fordi hun er klædt som mand. Købmandssønnen og den ugifte konge får

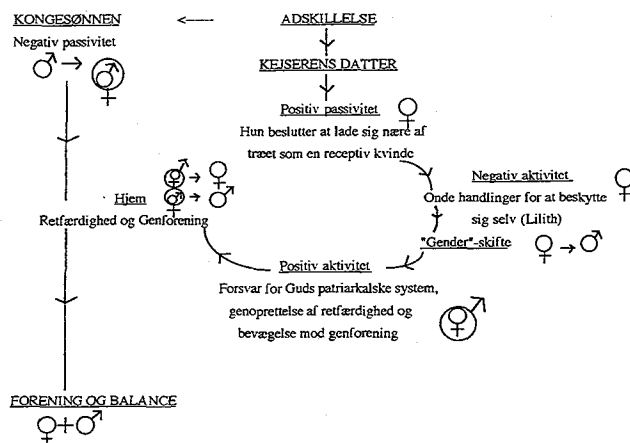
godtgjort deres tab. Kejserens datter som *Shekbinah*, Guds tilstedeværelse, viser ved sin tilbagebetaling, at mennesket tilfældigt kan blive offer for Guds nødvendige omend uransagelige gerninger, men tiden vil vise, at Gud er retfærdig. Tilbagebetalingen kan således for den hasidiske tilhører/læser blive udtryk for et stort håb. At slutningen på fortællingen intet nævner om røverne og den skaldede kronprins, må tages som udtryk for, at den skæbne, de led, var velfortjent. Besætningen og kronprinsessen erfarer tilhører/læseren heller intet om. Det tolker jeg på den måde, at slutningen, hvor kejserens datter bliver forenet med sin kongesøn, bliver den skaldede kronprins' besætnings straf for kujonagtig adfærd og villighed til kongemord. De mister en konge og har gjort sig selv til grin, den dag de opdager kejserdatterens sande køn. Nahman har således ikke ladet det forblive ukommenteret, han har bare ladet tavsheden og ironien tale. Uden at give sin kvindelighed til kende henvender kejserens datter sig til sin elskede kongesøn og opfordrer ham til sammen med hende at vende hjem. Hvor "hjem" er, får læseren ikke at vide. Kejseren og kongen kan i princippet stadig være i live og være lige modvillige over for det ægteskab, som de i sin tid fik planlagt som del af et løfte. Derfor skal forståelsen af ordet "hjem" nok findes et andet sted.

## "HJEM" SOM UDGANGSPUNKT FOR EN FORTOLKNING

For at kunne fremlægge min forståelse af ordet "hjem", må jeg anvende en skitse, som samtidig er en illustration af fortællingens struktur, dynamik og disses værdiladninger. Den har til formål dels at illustrere min fortolkning, dels at synliggøre fortællingens brug af køn. Skitsen fokuserer på fortællingens og figurernes udvikling fra og med adskillelsen efter tabet af ringen.

"KONGESØNNEN"s rolle i fortællingen efter "ADSKILLELSE" kan aflæses i skitsens venstre side, der vertikalt beskriver udviklingen fra "negativ passivitet" over "retfærdighed og genforening" til "FORENING OG BALANCE".

Udviklingen hos "KEJSE-RENS DATTER" er ligeledes et resultat af "ADSKILLELSE" og beskrives cirkulært i punkter med angivelse af køn og værdiladninger midtfor



i skitsen. Kejserens datter og kongesønnen forenes ved punktet "Hjem" i venstre side, og sammen bevæger de sig til fortællingens afslutning, der er "FORENING OG BALANCE".



Grunden til, at jeg ikke kan betragte fortællingens første rum (Band: 67,1–68,25) som de elskendes hjem, er, at det rum er udfoldelsessted for en beständig kamp mellem på den ene side tilfældet, der har et særdeles guddommeligt skær og fædrenes manifestation af egensindig vilje på den anden side. Efter som intet i fortællingen ændrer fædrenes indstilling, må den i princippet stadig gøre sig gældende, og deres indstilling til kejserdatterens og kongesønnens forening vil på ingen måde kunne danne ramme for de elskendes hjem. De elskendes flugt må derfor betragtes som værende endegyldig, og i slutningen af fortællingen er der intet, ud over kejserdatterens og kongesønnens tilstedeværelse, der dukker op fra den indledende ramme, som kunne ændre på denne opfattelse. Flugten, der blev muliggjort af tilfældet, der lod dem mødes i kejserens palads, bliver fædrenes straf, idet de hver især mister deres arvefølge. Flugten giver kun de elskende knapt et døgn samdrægtighed, førend glemsheden sætter ind og medfører tabet af symbolet på deres kærlighed og forening. Adskillelisesperioden begynder, hvilket samtidig bliver indledningen til den proces, der skal føre dem sammen igen.

Jeg har valgt at betegne kongesønnens reaktion på adskillelsen som "negativ passivitet". Med ordet "negativ" mener jeg ikke, at hans adfærd er skadelig, men hans reaktion er på ingen måde frugtbar. Han er gået under sin stand og har placeret sig i en meget kvindelig rolle, idet der fra ham som tjener med den udsigtsløse konstatering af, at han intet kunne gøre og derfor blev tjener, ikke kan forventes nogen form for initiativ. Da kongesønnen på den anden side heller ikke er kvinde, kan han ikke forventes at åbne op og modtage på samme måde som en kvinde for at lade sig nære. Det ville være uværdigt for ham at lade sig nære af en anden mand. Derfor bliver han sat til side i fortællingen, hvor eneste fremtidsudsigst må være håbet om, at hans kvinde, kejserens datter, kan ændre på hans tilstand.

Kejserens datter reagerer i første omgang tro mod sin kvindelige natur og lader sig nære af frugttræerne, dvs. naturen, og søger beskyttelse i et træ, som må betragtes som værende selve *sefirottræet*. Nahman lader således et ældre, kabbalistisk billede indgå i fortællingen. Både placeringen af hende i dette ene træ og Nahmans ordvalg taler for, at kejserens datter er billede på *Shekhinah*. Jeg betragter kejserdatterens reaktion på adskillelsen som "positiv passivitet", idet hun ved at åbne op for, hvad naturen og *sefirottræet* kan give hende, lader sig styrke samtidig med, at hun vogter den dyd, som er lovet væk til kongens

søn i ægteskab. Det vil sige, at hendes opførelse er udtryk for en tro på genforening. Hun har desuden placeret sig på et sted, hvor forbipasserende kan påvirke hendes situation. Hun har åbnet op for, at en udvikling kan finde sted. Denne form for passivitet er kun mulig og kun positiv, fordi kejserens datter er en kvinde.

Kejserens datter bliver imidlertid revet ud af denne beskyttede og livsnære position, da købmandssønnen, den ugifte konge og senere røverne tvinger hende ind i et forhold til dem. Der er en vis magtdemonstration i det fra deres side, men kejserens datter undviger ved at acceptere med diverse betingelser for derefter at udføre onde gerninger for ikke at miste sin dyd til dem i ægteskab. Der er tale om en beskyttende form for ondskab, hvor hun værner om sin dyd på samme vis, som *Lilith* beskytter *Shekhinah* i *Sefer ha-Zohar* (Se *Sefer ha-Zohar* II, 108b, I, 151b-152a, III, 97a og III, 69a). Jeg vælger at betegne kejserdatterens handlinger fra Band: 70,6-74,13 som "negativ aktivitet", idet død og ødelæggelse følger i kølvandet. Jeg mener også at kunne se en sammenhæng mellem ondskaben og den kendsgerning, at hendes handlinger absolut ikke er kvindelige (i.e. drikke folk fulde, forføre kvinder, stjæle skib og nedslagte mænd). Det er som om, at en kvinde bliver ond i jødisk mystik, når hun sprænger rammerne for de gængse opfattelser af, hvad kvindelighed er, fordi det frugtbarhedsideal, der gemmer sig overalt i israelitisk-jødisk religion, kun er opnåeligt, hvis kvinden accepterer sin rolle som receptor for den mandlige livgivende sæd. Det receptive er uforeneligt med aktivitet, og man ledes til at tro, at en kvinde automatisk bliver repræsentant for ondskaben, så snart hun griber til handling. Derfor må kejserens datter i disse afsnit (Band: 70,6-74,13) betegnes som *Shekhinahs alter ego, Lilith*.

Efter nedslagtningen af røverne vælger kvinderne anført af kejserens datter at foretage et "gender"-skifte. Mandsdragterne gør kvinderne uigenkendelige som kvinder og forlener dem med en mandlig fremtrædelsesform. Om kvinderne også opfatter sig selv som mænd er mere tvivlsomt; dog er deres handlinger mandlige pga. det aktive, og siden kejserens datter giver udtryk for at være parat til at gifte sig med en anden kvinde, berøres selvforståelsen til en vis grad. Fra og med "gender"-skiftet udvikler fortællingen sig mere målrettet, og kejserdatterens handlinger kan ved nærmere undersøgelse betegnes som "positiv aktivitet". Drabet på den skaldede kronprins viser sig ifølge min tese at være forsvar for det israelitisk-jødisk patriarkalske system. Kejserdatterens vej til tronen og valg til konge muliggør, at hun kan genoprette retfærdigheden og endelig, at hun kan arrangere, at hun og kongesønnen bringes sammen igen. Med et mandligt ydre er kejserens datter i stand til at forene sig med kongesønnen. Metamorfosen, hvor kejserens datter opnår et mandligt ydre, muliggør de genoprettende handlinger og hjælper tilhøreren/læseren til at tolke død

og ødelæggelse positivt, idet død og ødelæggelse som aktive handlinger udføres af en figur med et maskulint ydre.

Den sidste metamorfose, som tilhøreren/læseren ikke hører om, gemmer sig i opfordringen til, at kejserens datter og kongesønnen sammen skal gå hjem. Hverken kejserens datter eller kongesønnen befinder sig i deres hjem, og det er derfor oplagt at hæfte betegnelsen "landflygtighed" på deres eksistens. Vender man sig mod *Tanakh's* syn på det at vende hjem fra landflygtigheden, konnoteres en tilbagevenden til Jerusalem. Når Israels folk vender hjem, vender Jahve samtidig hjem, hvilket er ensbetydende med genoprettelse af pagten (Se Jes. 52,8 og Zak. 8,3). Disse associationer til *Tanakh's* syn på hjemvendelsen kan hjælpe tilhøreren/læseren til en forståelse af både kongesønnen som litterært billede i samspil med ordet "hjem". Kejserdatterens opfordring til kongesønnen, om at de sammen skal vende hjem, bliver Guds invitation til Israels folk om at genoprette den pagt, der udelukkende bygger på Guds kærlighed og velvilje. Invitationen er en tilgivelse af folket, der muliggør, at kongesønnen kan træde ud af sin tjenerrolle og blive Guds elskede. I *Tanakh'en* ses, hvorledes Israel kun i et ideelt forhold til Gud kan bevare sin suverænitet over for landets omkringliggende stormagter. Har stormagterne overherredømme over Israel, tvinges landet til passivitet og tilbagetrækkenhed (jvf. f.eks. Jes. 42,22-25). *Knesset Israel*, det sande/ideelle Israel, er i jødisk mystik et delaspekt af *Shekhinah*,<sup>21</sup> således forstået, at *Knesset Israel* kun eksisterer, når folket afstår fra synd, lever i overensstemmelse med Guds vilje, og når *Shekhinah* befinder sig på sin beskyttede plads i *sefirotssystemet*. Da *The King and the Emperor* netop skildrer *Shekhinah's* kamp mod sin egen ubeskyttethed og mod verdens synd, kan kongesønnen ikke optræde i hovedparten af fortællingen. Kongesønnen er ligesom *Knesset Israel* afhængig af folkets måde at leve på og af *Shekhinah's* indgriben. At folkets levevis bevæger sig i en ideel retning, angives i fortællingen ved, at de elleve hofdamer underordnes kejserens datter. Sammen tolker jeg de tolv kvinder som et billede på Israels tolv stammer,<sup>22</sup> og at de lader sig lede af kejserens datter, der besidder den guddommelige indsigt, peger frem mod aktiveringen af *Knesset Israel*. En litterær genbrug af forestillingen om det sande Israel i modsætning til det konkrete Israels folk bygger på profetlitteraturen. Jesaja 6,9-13 kan have været afgørende. En rest af Israel skal bevares, fordi den har omvendt sig til troen på Jahve og til Guds frygtig adfærd i modsætning til den forhærdede del af folket. Hos Jeremia 31,27-33 følger en ny pagt mellem Jahve og den del af folket, der overlevede de ødelæggelser, som Jahve sendte med det formål, at enhver skulle dø for sin synd. At det sande Israel/*Knesset Israel* samtidigt som litterært billede kan forstås som delaspekt af *Shekhinah* skyldes sandsynligvis idéen om Herrens tjener, som den fremstår bl.a. hos Jesaja 42,1-7, hvor der står: "... Jeg

danner dig [Herrens tjener] og gør dig til en pagt med folket, til et lys for folket."<sup>23</sup> Her er det Herrens tjener, der dels symboliserer pagten med folket, dels forudgående skal bane vejen for folkets omvendelse. Et samspil mellem kejserens datter, kongesønnen og ordet "hjem" lægger således op til den udlægning, at fortællingen drejer sig om foreningen mellem Guds tilstedeværelse og det ideelle Israel.<sup>24</sup>

Hvad angår den endelige udlægning af ordet "hjem", er det på det mystiske plan vigtigt at notere sig, at "hjem" er det sidste ord i fortællingen. "Hjem" er ligeledes det sidste skridt tilbage mod kejserdatterens og kongesønnens oprindelige køn. Når kønsbalancen er blevet genoprettet, kan kvinde og mand igen forenes. Den naturlige kønsrollefordeling er i jødisk mystik billede på det ideelle forhold mellem *Shekhinah* og *Knesset Israel*, som igen er forudsætningen for, at frugtbarheden kan eksistere. Frugtbarhed er altafgørende for liv, og liv er den velsignelse, der følger, når foreningen mellem Guds tilstedeværelse og det ideelle Israel finder sted, og liv var Guds intention med skabelsen.

## KONKLUSION

Med udgangspunkt i teserne om, at Nahmans anvendelse af køn refererer til det kønnede *sefirotssystem*, at anvendelsen af køn afspejler Nahmans religiøse budskab, og endelig at protagonisten i *The King and the Emperor*, i.e. kejserens datter, gennem sin tale og sine handlinger konstitueres som Nahmans talerør, valgte jeg en litterær, kønsreflekteret metode til at efterprøve mine tesers adækvans. Min litterære, kønsreflekterede metode lagde op til et fokus på dels genbrug af religiøst billedsprog, dels på et åbent billedsprog, der nødvendiggjorde tilhørerens/læserens engagement i velkendte figurers placering i en ny og tvetydig kontekst, og dels de litterære figurers aktivitetsgrad og værdiladninger set i forhold til deres køn. Tilgangsvinklen havde som konsekvens den centrale problemformulering: Hvordan kan kejserens datter både fungere som Nahmans protagonist og dermed talerør, når hun ved sine handlinger i løbet af fortællingen afviger fundamentalt fra den ideelle rolle, som tilskrives feminine figurer i jødisk mystik?

I forhold til den centrale problemformulering kan det noteres, at kejserens datter opfører sig ideelt i fortællingens første og sidste afsnit. I de fire mellemliggende afsnit (jvf. min inddeling), der skildrer adskillelsesperioden, bliver tilhørerens/læserens vidne til kejserdatterens tyveri, falske løfter, hvorledes hun bringer andre i ulykke, hendes homosexuelt konnoterede bortførelse af hofdamerne, hendes løgne og misbrug af Guds navn, hendes aflæggelse af det

køn, Gud gav hende, drab og endelig et forestående homoseksuel bigamistisk ægteskab. At kejserens datter på trods af dette omfattende syndsregister kan forbindes til *Shekhinah*, skyldes dels det første afsnit, hvor Nahman ved at lade hende trække sig tilbage i træet, vækker en stærk konnotation til den tiende *sefirah*, der er billede på Guds tilstedeværelse. Dels skyldes det, at kejserdatterens syndige adfærd ledsages af en beskrivelse af hendes musik- og sprogkundskab. Udover at musik og sprog afspejler indsigt i Guds vilje, er det samtidig fænomener (se note 13), der associeres til den beskyttende ondskab i jødisk mystik. Den beskyttende ondskabs mest kendte repræsentant er *Lilith*, som er det *alter ego*, *Shekhinah* fremviser, når et syndigt Israel skal konfronteres med ondskab med det formål, at Israels folk retledes, således at *Shekhinah* ikke bestandigt formenes adgang til *sefirotsystemet* og den befrugtende forening med *Tiferet*. Musik og sprog er således de markører, der hjælper tilhøreren/læseren til at kunne forholde sig til kejserdatterens afvigelser fra den ideelle feminine rolle og til at se den syndige adfærd som bestående af nødvendige handlinger, der skal genoprette pagtsforholdet mellem *Shekhinah* og *Knesset Israel*.

Et overordnet formål med denne artikel var at påvise frugtbarheden af at forstå Nahmans brug af køn set i forhold til de litterære figurers aktivitetsgrad og værdiladninger. Vigtigt har derfor været den observation, at kejserens datter først blev associeret med negativitet på det tidspunkt i fortællingen, hvor hun blev tvunget til aktivitet efter at have forladt sin beskyttede position i træet. Den negative aktivitet forvandlede imidlertid til positiv aktivitet fra og med drabet på røverne og det efterfølgende ”gender”-skifte. Med et maskulint ydre forhindrede hun en uansvarlig kommende regent i at trække misvækst ned over hans land og sikrede samtidig med sin opsøgende aktivitet, at hun og kongesønnen kunne vende tilbage til deres respektive køn. Efter genetableringen af kongesønnen som mand tolker jeg ham som billede på et Israel, der kan markere sig aktivt og selvstændigt i verdenssamfundet pga. den velgørende frugtbarhed, som det modtager gennem pagtsforholdet. Kejserens datter, hovedperson og nøgle til en forståelse af fortællingen, udlægger jeg i hendes passive feminine rolle som receptor for de guddommelige energier, der flyder til hende fra den maskuline *sefirah Tiferet* gennem *sefirotsystemet*, og dermed som *Shekhinah* med den *sefirahs* både barmhjertige og dømmende sider. Nahmans fortælling afspejler således, hvordan Nahman ved hjælp af køn og genbrug af religiøse litterære billeder formidler et budskab om den nødvendige konflikt, retledning af folket og anvendelse af negativ adfærd, der skal sikre pagtsforholdet og dermed landets frugtbarhed. At Nahman overhovedet kan formidle dette budskab, skyldes hans åbne billedsprog, hvor han ved at trække på kønskonstruktioner fra *Tanakh'en* og *Sefer ha-Zohar* og ved at



placere disse i en ny kontekst tvinger tilhører/læseren til at associere både det israelitiske og det kabbalistiske frugtbarhedsideal med hans egne litterære figurer og billeder, for at hans brug af køn overhovedet kan give mening. Nahmans brug af køn afspejler således ikke hans fabulationer, således som den biografiske forskning har indikeret (Band: 290). Fortællingens skjulte indhold er dybere, som artiklens indledende citat angiver, omend jeg langt fra har kunnet berøre alle detaljernes betydning.

## NOTER

1. Citatet stammer fra Bratslav-hasid'en Nahman fra Cheryns kommentar til *The King and the Emperor*. Her citeret efter Green: 353; 371 n. 18.

2. Den første udgave af *Sippurey M'asuyot* var tosproget – på jiddisch og hebræisk. Nahman-forskningen har ikke med sikkerhed kunnet fastslå, på hvilket sprog fortællingerne oprindeligt blev fortalt, men det synes at være en generel antagelse, at Nahman fortalte dem på jiddisch.

3. I denne artikel refereres der til den meget roste engelske oversættelse af fortællingerne, der blev foretaget af Arnold J. Band i 1978 med titlen *Nahman of Bratslav – The Tales*. Det skyldes, at den tosprogede version på jiddisch og hebræisk ikke er tilgængelig i Nord-europa, og at min læser dermed ikke ville have mulighed for at forholde sig til min udlægning.

4. Mendel Piekartz har desværre ikke analyseret *The King and the Emperor*, men hans kritik af den meget biografiske tilgang til Nahmans fortællinger er at finde i *Hasidut Bratslav*, Jerusalem, 1972.

5. Peter S. Paludan gør f.eks. i sin artikel fra 1990 "Merkavah-mystikken: Den ældste jødiske mystik" (Bilde og Geertz: *Mystik – den indre vej*, Århus, 71-92) opmærksom på, hvorledes mystikken gradvist opstod som de tidlige rabbineres udlægning af ældre tronvisioner og himmelrejser, som de beskrives i forbindelse med israelitisk-jødiske fortidsskikkelser som Enok, Daniel og Ezra.

6. Disse refleksioner over billedsprogets funktion blev præsenteret af Kirsten Nielsen i hendes teologiske doktordisputats *For et træ er der håb. Om træet som metafor i Jes. 1-39* fra 1985.

7. Se ligeledes Kirsten Nielsen: *Bilderna och Ordet – Om Herrens tjänare och andra bilder i Gamla testamentet*, Libris, Örebro, 1998: 29-32.

8. Jvf. Phyllis Trible: *Rhetorical Criticism – Context, Method, and the Book of Jonah*, Fortress Press, Minneapolis, 1994: 101-106.

9. Se Gen. 16,4f; 1. Sam. 1,6; Jer. 15,7; Ez. 5,17 og Hos. 9,12 for *Tanakh'*ens syn på barnløshed. I jødisk mystik lukkes *Shekhinahs* underliv, hvis folket synder. For at åbne det igen må ondskaben i form af *Lilith* først næres, så hun kan straffe folket for dets synder, førend *Shekhinahs* underliv igen kan åbnes. *Shekhinahs* åbne underliv er udtryk for, at hun med de guddommelige livgivende energier fra *Tiferet*, der flyder til hende og igennem hende, kan bringe frugtbarhed til Israels folk (Se *Sefer ha-Zohar* III, 249a-249b). Disse konnotationer, som barnløsheden rummer, giver mig grund til at tro, at Nahman med kongens og kejserens barnløshed ønsker at understrege, at samfundets ypperste repræsentanter har syndet og dermed ikke gjort sig fortjent til den gave, som frugtbarheden er. *Yeshivat Chasidei Breslov* (de religiøse Bratslav-hasidims eget institut) i Jerusalem har under ledelse af Rabbi Aryeh Kaplan udgivet en annoteret oversættelse af Nahmans fortællinger. I den udlægges kongen

som *sefirah'en Binah* og kejseren som *sefirah'en Hokhmah*, hvilket som konsekvens bør have en positiv forståelse af kongen og kejseren. Men jeg mener ikke, at Kaplans udlægning tager højde for, at kongen og kejseren ikke dukker op i fortællingens ellers så lykkelige slutning, hvor de burde indfinde sig, hvis de var så positive figurer, som Kaplan hævder. Jvf. Aryeh Kaplan: *Rabbi Nachman's Stories*, the Breslov Research Institute, Jerusalem, 1983: 55.

10. Positive løfter, hvor man stiller Gud tilbedelse og ærefrygt i udsigt, går under betegnelsen *neder*. Der er i *Tanakh'en* adskillige eksempler på disse, men det mest interessante i denne sammenhæng er Hanna i 1. Sam., der afgiver et løfte til Gud for at få en søn. Yderligere, fordi der er tale om løftebrud hos royale, vækkes associationer til live til Faraos utallige løftebrud til Moses og Israels folk, da de ønskede at forlade Ægypten. Faraos løftebrud betød, at Israels folk ikke kunne blive forenet med det land, som Gud havde udset til sit folk (Ex. 5-14). Som GDB 1981 skriver om "løfter", rykker de op på et ukrænkeligt hellighedsplan, og i og med at kongens og kejserens forudgående barnløshed kunne være udtryk for begået synd, så støtter det min tese om, at kongen og kejseren indgår deres løfte med Guds straf hængende over hovederne. Konnotationen til udfrielsen fra Ægypten er interessant, jvf. sky- og ildsøjlen, idet den hjælper tilhøreren/læseren til at gennemskue, hvad kongesønnens og kejserdatterens forening symboliserer. Der gives en hentydning til, at fortællingen kan handle om, at Guds tilstedeværelse skal bringes ned over Israel.

11. Jvf. Nahmans andre fortællinger og legender om Ba'al Shem Tov.

12. Købmandssønnens eksilering er sikret en forståelse hos Nahmans oprindelige, jødiske tilhører/læser, da han eller hun utvivlsomt har oplevet eksil som et konstitutum ved tilværelsen.

13. Se Green: 138-139. Rabbi Aryeh Kaplan angiver som Bratslav-hasid, at musik skal forstås som det middel, hvormed *Shekhinah* kan kommunikere med *kelippot* – de skaller, der bl.a. med ondskab forsværer *Shekhinah* ved at ligge omkring hende i et beskyttende lag. Sprogkundskab er vigtigt over for syndige nationer som f.eks. Babylon, der pga. fortidens oplevelse af sprogforvirring nemt kunne lade sig dupere af sprogkyndighed. Musik og sprog bliver således redskaber til at konfrontere ondskaben. Kaplan: 65.

14. Som basis for kvindens truede dyd som litterært billede se Kirsten Nielsen: "Kvindens stilling i Det gamle Testamente": 69-91 i *Thi Gud er jeg, ikke mand – Studier over kvindebilleder i Det gamle Testamente*, red. Hansen & Madsen, TF-tryk, Århus, 1981.

15. Det danske sprog mangler en oversættelsesmulighed for det engelske "gender". "Gender" dækker både over den ydre fremtrædelsesform og den pågældendes selvforståelse. Som det vil blive tydeligt i min udlægning af fortællingen er det ikke kejserdatterens deciderede køn, der berøres ved metamorfoserne, det er hendes ydre og hendes handlinger.

16. Skaldethed kan, hvis man vælger at læse *The King and the Emperor* så sexuel som det jødisk-mystiske univers nu tillader det, være en henvisning til *corona* på penis. *Corona* er det blottede stykke hud, der fremstår på penis efter omskærelsen, og er i kraft af sin runde form et feminint symbol, der gør det muligt for den mandlige mystiker at agere kvinde ved et samleje med Gud. I forbindelse med min udlægning af *The King and the Emperor* skulle kronprinsens skaldethed i så fald være receptor for den mandsklædte kejserdatters sæd, som er dødbringende, fordi kejserdatteren/*Shekhinah* må anvende ondskab og død over for den skaldede kronprins, fordi han ellers ville forrette misvækst i sit eget land. Grunden, til at jeg ikke lader denne tese indgå i min udlægning er, at det ville kræve en grundig og kritisk gennemgang af professor Elliot R. Wolfson's udlægninger af *corona* – se bl.a. 275n, 362n, 363, 392, 395 og 396-397 i *Through a Speculum that Shines* fra 1994 og artiklen "Woman – The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah", 187-188 i *The Other in Jewish Thought and History* fra 1994.

17. Om *Lilith* som *Shekhinah's* beskytter se *Sefer ha-Zohar* I, 151b-152a; III, 97a, III, 69a og *Sefer ha-Zohar* II, 108b.

18. Jvf. ligeledes Jean-Paul Sartres opfattelse af synet.
19. Deut. 28,53 ff; Lament. 2,11 & 20; 4,9; 5,10; Ex. 10; Hosea 2 og 1. Reg. 17 f.
20. *Tikkun* kan udlægges som reetablering af ur-enheden i kosmos og Gud, hvor mennesket i sidste instans forenes med Gud. *Tikkun* forudsætter, at alle menneskers guddommelige gnister skal løftes op fra den syndige eksistens, som gnisterne i sin tid blev fængslet i pga. *tsimtsum* – den skæbnesvangre sammentrækning i Guds væsen, der gav plads til ondskaben. Kun en bærer af den messianske sjæl kan udføre den endelige *tikkun*-handling, og i Nahmans teologi tolkes *Shekhinah* som *Mashiah ben David*, se Green: 186-189.
21. Se Tishby's kommentar i Lachower & Tishby: 327; 381 og Scholem 1953: 50-51.
22. Kejserens datter er i så fald repræsentant for den davidiske slægt, da det er hende, der i fortællingen genopretter foreningen, og idet det er Nahmans opfattelse, at *Shekhinah* er billede på *Mashiah ben David* (Green: 188).
23. Se desuden Jes. 49,1-13; 50,4-11 og 52,13-53,12 om den lidende Herrens tjener, der har paralleler til de lidelser, som *Shekhinah* må gennemleve, når hun er udstødt fra *sefirot-systemet*.
24. Når der i jødisk mystik er tale om forholdet mellem en mandlig og en kvindelig figur, vil man normalt forvente, at det drejer sig om *Tif'eret* og *Shekhinah*. At jeg ikke mener, at kongesønnen kan tolkes som *Tif'eret*, skyldes dels den udprægede passive og næsten negative rolle, han udfylder i fortællingen. Dels skyldes det, at vielsesringen er et oplagt symbol på pagten, fordi ægteskab og forholdet mellem Jahve og Israel begge er baseret på kærlighed; dels at kongesønnen i slutningen af fortællingen optræder side om side med købmandssønnen og den ugifte konge; endelig – og nok mit vægtigste argument – at kongesønnen tvinges ud i en feminin rolle, hvor han modtagende må afvente, at kejserdatterens aktivitet kan have den befrugtende virkning, at de forenes. *Tif'eret* er udpræget maskulin i *sefirot-systemet* og er kendetegnet ved sin besvangring af *Shekhinah*. Hvis Nahman havde haft *Tif'eret* i tankerne, ville jeg forvente en væsentlig mere positiv og maskulin beskrivelse af kongesønnen. Dertil kommer, at folket ligesom kongesønnen altid har været passivt og feminint i forhold til Gud og *Shekhinah* i jødisk mystik.

## LITTERATUR

- Band, Arnold J. 1978. *Nahman of Bratslav – The Tales*, Paulist Press, New York.
- Beauvoir, Simone de. 1965. *Det andet køn*, Kbh.
- Green, Arthur. 1992 (1979). *Tormented Master – The Life and Spiritual Quest of Rabbi Nahman of Bratslav*, Jewish Lights Publishing; Woodstock.
- Irigaray, Luce. 1985. *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press, Ithaca.
- Irigaray, Luce. 1993. *An Ethics of Sexual Difference*, Cornell University Press, Ithaca.
- Kaplan, Aryeh. 1983. *Rabbi Nachman's Stories*, the Breslov Research Institute, Jerusalem.
- Lachower, F & I. Tishby. 1989. *The Wisdom of the Zohar*, Oxford University Press.
- Leon, Moses de. 1964. *Sefer ha-Zohar*, Mossad Harav Kook, Jerusalem.
- Nielsen, Kirsten. 1981. "Kvindens stilling i Det gamle Testamente" i *Thi Gud er jeg, ikke mand – Studier over kvindebilleder i Det gamle Testamente*, red. Hansen & Madsen, TF-tryk, Århus.
- Nielsen, Kirsten. 1985. *For et træ er der håb. Om træet som metafor i Jes 1-39*, København.
- Nielsen, Kirsten. 1998. *Bilderna och Ordet – Om Herrens tjänare och andra bilder i Gamla testamentet*, Libris, Örebro.
- Scholem, Gershom G. 1974 (1946). *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York.

- Scholem, Gershom G. 1953. "Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekhinah" i *Eranos-Jahrbuch 1952*, Zürich.
- Trible, Phyllis. 1994. *Rhetorical Criticism – Context, Method and the Book of Jonah*, Fortress Press, Minneapolis.
- Wolfson, Elliot R. 1994. "Woman – The Feminine as Other in Theosophic Kabbalah: Some Philosophical Observations on the Divine Androgyne" i *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity*, ed. L. J. Silberstein og R. L. Cohn, New York University Press, New York.
- Wolfson, Elliot R. 1994. *Through a Speculum that Shines – Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton.
- Wolfson, Elliot R. 1995. *Circle in the Square – Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, State University of New York Press, Albany.
- Wolfson, Elliot R. 1995. "On Becoming Female: Crossing the Gender Boundaries in Kabbalistic Ritual and Myth" i *Gender and Judaism – The Transformation of Tradition*, ed. T. M. Rudavsky, New York University Press; New York.

## SUMMARY

In this article, I approach the problem of understanding the emperor's daughter in *The King and the Emperor* by Nahman of Bratslav by exploring the literary imagery and characters which are gendered. Nahman's use of gender is no unique phenomenon in Jewish Mysticism. The *sefirotic* system e.g. is characterized by its male and female *sefirot*. In *Sefer ha-Zohar* the male *sefirah Tiferet* and the female *sefirah Shekbinah* are depicted as the central figures whose sexual union is crucial since the creation of God depends on this union. Thus, gender is known to play a major part in Jewish Mysticism and a critique must be leveled against scholars who tend to explain Nahman's use of gender by referring to his delirious and maniodepressive periods and his problematic relationship to women. Their biographical approach is countered by my analysis of *The King and the Emperor* from the vantage point of the following three assumptions: Nahman's use of gender refers to the gendered *sefirotic* system. By applying the concept of *the other* and a focus on the valuation and the activity of the gendered characters it is possible to uncover the theological content of the tale. Finally, Nahman applies a literary imagery from the *Tanakh* and from the kabbalistic literature, thus, authorizing the message of the tale and at the same time forcing his listener/reader to engage in the imagery to be able to understand its formal meaning as well as its connotations. On the basis of this approach the emperor's daughter is interpreted as *Shekbinah* who uses every positive and negative means to further the union between *Knesset Israel* and herself as well as enabling her to withdraw to her receptive position in the *sefirotic* system from where she can bring fertility to God's creation.