

MAGI À LA CARTE

RECENSIONARTIKEL

Marvin Meyer & Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*.
(E. J. Brill: Leiden 1995, 476 sider + VIII, ISBN 90 04 10406 2)

ØYVIND JØRGENSEN
Århus



Nærværende værk har, som det ses af ovenstående, efterhånden nogle år på bagen. Det ville imidlertid være forkert at tale om en anmeldelse *post festum*, idet bogen rummer meget stof, der ingenlunde kan siges at være forældet, og i overensstemmelse med dette forekommer det mig mere passende at lade dens kvaliteter komme til udtryk i en *review*-artikel. Jeg agter dog ikke at gennemgå samtlige kapitler, men vil nøjes med at fremdrage de afsnit, der formodentlig har læserens primære interesse.

Lad det være sagt med det samme: det er et beundringsværdigt initiativ at lade forskere repræsenterende forskellige empiriske felter bidrage med deres respektive kompetencer – som læser får man derved serveret en mangfoldighed af tilgange til områder, som man måske ellers ikke ville have stiftet bekendtskab med.

Bogen består af en samling artikler, hvis indhold oprindeligt blev forelagt på konferencen "Magic in the Ancient World" i august 1992 på University of Kansas, og titlen, *Ancient Magic and Ritual Power*, ligger naturligvis i forlængelse af emnet på denne conference. Man kan med en vis ret hævde, at de to begreber danner en indbyrdes kontrast, således som de er stillet op overfor hinanden, men man skal imidlertid ikke tage fejl – det kommer til udtryk flere steder i bogen, at magi og magt ofte kan anskues som to sider af samme mønt. Udtrykket "ritual power" er valgt, fordi det angiver, at hovedparten af de implicerede kilder, der – som det også fremgår af selvsamme titel – skal dateres til århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse og hovedsagelig er koncentreret til det mediterrane område samt Den nære Orient, inde-

holder én eller anden form for rituel praksis, der i sidste instans har til formål at udstyre magikeren/performanten med magt. Netop *magt* spiller som bekendt ofte en central rolle i religionerne, såvel de forgangne som de nulevende, og én af de mest eksplicite måder, hvorpå dette kommer til udtryk, er just under anvendelsen af magi. Bogen er imidlertid ikke centreret omkring en diskurs-analytisk tilgangsvinkel til magtbegrebet med inddragelse af Foucault, Habermas og hvad de ellers hedder, idet det fra starten har været hensigten med udgivelsen, at lægge accenten på en empirisk behandling af emnet. Dette udelukker dog ikke, at nogle af afsnittene har fået et mere teoretisk præg, hvilket naturligvis ikke gør dem mindre spændende – uden teoretiske refleksioner kommer vi ingen vegne med kilderne.

Foruden en introduktion (s. 1–10 incl. bibliografi over den vigtigste oversigtslitteratur) rummer bogen 22 kapitler, hvoraf de første 21 er fordelt på 5 kategorier, sc. "Defining Magic and Ritual Power" (s. 11–60); "Magic and Ritual Power in the Ancient Near East" (s. 61–107); "Magic and Ritual Power in Judaism and Early Christianity" (s. 109–206); "Magic and Ritual Power in Greek Antiquity" (s. 207–387); "Magic and Ritual Power in Roman and Late Antiquity" (s. 389–454), efterfulgt af en sammenfattende konklusion, "Myth, Magic, and the Power of the Word" (s. 455–476). Endelig skal det nævnes, at der er vedføjet 8 sider med fotografier af græske magiske papyri.

Jonathan Z. Smith tager i sit afsnit "Trading Places" (s. 13–27) udgangspunkt i en forskningshistorisk skitse med fokus på begreberne "magic", "religion" og "science" og pointerer, hvad der forekommer mig at være ganske selvindlysende, vigtigheden af at man distingverer mellem disse. Smith har i andre sammenhænge beskæftiget sig med problemerne omkring klassifikation og taxonomi i religionsvidenskabeligt regie, og bringer stafetten videre i nærværende opsats. Hér gør han bl.a. op med de definitioner af magi, der hovedsagelig opregner, hvad magi *ikke* er. Dette er for så vidt en velkendt historie – mere interessant forekommer Smiths "opgør" med det, som han kalder "family of theoretical, substantive definitions", der i sidste instans hviler på forestillingen om, at ét eller andet aspekt af "magi" er synonym med ét eller andet aspekt af "religion". Dette fører så til den i mine øjne noget letsindige påstand fra Smiths side, at man i den akademiske diskurs bør afskaffe den substantielle term "magi", idet vi ifølge Smith har en bedre og mere præcis systematik for hvert af de fænomener, der almindeligvis betegnes som "magi", og som, når det kommer til stykket, skaber bedre muligheder for komparationer. Med inddragelse af Preizendanz' værk om de græske magiske papyri i H. D. Betz' redigerede og oversatte udgave reflekterer forfatteren over udtrykket "Greek Magical Papyri". Det, der især har fanget Smiths interesse for antikke magiske kilder har været "the shift in the locus of religious

experience and expression from a permanent sacred center, the archaic temple, to a place of temporary sacrality sanctified by a mobile religious specialist" (s. 21). I det konkrete tilfælde er der iflg. Smith tale om en sakralisering/ritualisering af skrivningen, der afspejler "a displacement of ritual practice", der er analog til udviklingen fra offer til verbalaktiviteter inden for såvel jøde- som kristendom.

I modsætning til det foregående kapitel forekommer det mig, at Fritz Graf med sit bidrag, "Excluding the Charming: The Development of the Greek Concept of Magic" (s. 29-42), har leveret et mere substantielt afsnit til antologien. Det er hans intention at påvise, hvorledes

both in Greece and later (and not independently) in Rome the concept of magic as something different from religion was developed in a quite specific historical situation – in the course of the Sophist enlightenment in Athens and in Ciceronian Rome. (s. 30)

Derefter går forfatteren systematisk til værks, idet han begynder med en leksikografisk undersøgelse af den antikke græske betegnelse for *magi* henholdsvis *magikere*. Selv om enhver efterhånden ved, at *magi* er afledt af det persiske ord for den religiøse virtuos eller præst, så kan det være meget forfriskende at høre historien én gang til, og dersom læseren skulle have fået lyst til at fordybe sig i begrebets etymologi, har forfatteren sørget for at anføre en – så vidt jeg kan bedømme – ganske udførlig mængde litteratur. Fritz Graf hæfter sig især ved termerne *gōes*; *agurtés*; *mageia*; *goeteia* og de tilsvarende verbalformer, sc. *mageuein*; *goéteuein*, idet han hævder, at disse begreber ikke er identiske med, hvad vi almindeligvis forstår ved *magi* ("...magic in our contemporary definition."). Desværre vover forfatteren ikke selv at komme med et bud på en definition, hvilket ellers ville have været en oplagt mulighed på dette sted, så hvad der nærmere bestemtes tænkes på, får stå hen i det uvisse.

Den antikke anvendelse af ovenstående begreber afspejlede betydninger, der rakte fra private mysterieritualer over ofringer praktiseret i en initiationsrite frem til divination og "troldom" – fællesnævneren for dem var, at de ikke tilhørte den "offentlige" religiøse sfære. *Magi*, eller *mageia*, kom til at stå som et *kontrastbegreb* i den 5. århundredes atheniensiske kultur, og dets funktion var således at indkredse eller at sætte et hegn omkring *det fremmede* og/eller *potentielt farlige*. Sammenfattende kan man sige, at anvendelsen af termen *magos* ikke optræder i den græske kontekst som følge af konkrete observationer af et persisk præsteskab eller – for den sags skyld – et sammenkvem med dette, men udtrykker i højere grad en "destillationsproces", hvor den uønskede rituelle praksis til en vis grad søges elimineret eller uskadeliggjort.

De følgende kapitler, der spænder over emner som "traditionel" ægyptisk

magi, rituelle måltider i hittitisk kult samt anvendelsen af magi i mesopotamiske højtidere for de døde, agter jeg at springe over i nærværende gennemgang. I stedet for vil jeg fremhæve Brian B. Schmidts artikel, *The "Witch" of En-Dor, 1 Samuel 28, and Near Eastern Necromancy* (s. 111–129). Som titlen jo antyder, handler afsnittet om nekromanti, og det er forfatterens hensigt at vurdere forestillingen om, at Samuel *post mortem* opfattes som både Gud og genfærd/ånd tillige med nogle alternative foreslag med henblik på forståelsen af forholdet mellem disse i den tidlige israelitiske tradition. Ifølge forfatteren er det med de forhåndenværende kilder fra det østlige mediterrane område, hvad enten disse forefindes på ugaritisk, hebraisk, fönikisk eller aramæisk, ikke muligt at finde tegn på anvendelse af nekromanti *per se* fra 2. årtusinde og ned til midten af 1. årtusinde f.v.t., og noget tilsvarende gør sig gældende for det ægyptiske kildemateriale. Forfatteren bag fortællingen i 1 Sam har sandsynligvis kendt til det rituelle apparatur, der blev anvendt i den mesopotamiske nekromanti, hvilket ifølge Schmidt gør det plausibelt at antage, at traditionen i 1 Sam 28 har en østlig oprindelse. Dette er vel ikke i sig selv et særligt revolutionerende synspunkt – vi finder eksempelvis også litterære spor af apotropæiske begravelsesriter fra Assyrien bag fortællingerne i Jer 34,5 og 2 Krøn 16,14. *Crux interpretum* i 1 Sam 28 er naturligvis sentensen ותאמר... הַאִשָּׁה אֶל-שְׂאוּל אֱלֹהִים רָאִיתִי עֲלֵימִן-הָאָרֶץ i v. 13, som Schmidt – og hér giver jeg ham min uforbeholdne tilslutning – oversætter "... og kvinden sagde til Saul: 'Jeg ser guder, som stiger op af jorden.'", hvilket jo er et noget andet ordvalg end det, vi almindeligvis præsenteres for i de gængse oversættelser. Med baggrund i mesopotamisk parallelmateriale lykkes det forfatteren at påvise, hvorledes termen אֱלֹהִים skal forstås som synonym for de påkaldte guder, der skal assistere nekromantikerens i dennes forehavende. Spørgsmålet er så, om det er holdbart at hævde, at den kanaanæiske baggrund for tilstedeværelsen af nekromanti i nærværende tekst bør anskues som en retrospektiv, ideologisk konstruktion.

Det faktum, at magi ofte har været anskuet som en i én eller anden forstand inferior sektor i samfundet, har inspireret Stephen D. Ricks til kapitlet *The Magician as outsider in the Hebrew Bible and the New Testament* (s. 131–143). Termen "outsider" inkluderer hér "both the non-Israelite as well as the native Israelite whose practices deviated sharply from the Israelite norm, particularly because these acts were perceived as being performed through a power other than Israel's God." Nærmere bestemt er det forfatterens hensigt at fokusere på den distinktion, der i moderne tid eksisterer mellem *magi* og *religion*, og som efter al sandsynlighed har sit idéhistoriske udgangspunkt i tiden omkring reformationen, samt at kontrastere denne opfattelse med den, der gjorde sig gældende i antikken (sic!). Det forekommer mig imidlertid at være et temme-

lig omfattende projekt, dersom man skal foretage en tilbundsgående undersøgelse af hele dette problemkompleks, men det er da – heldigvis, fristes man til at sige – ej heller tilfældet hér. Med udgangspunkt i en række *topoi* i Tanakh (jeg tillader mig at se bort fra forfatterens inddragelse af Det nye Testamente) påviser forfatteren, hvorledes en meget stor mængde udtryk refererer til enten udøvelsen eller udøveren af magi – en praksis, som han henregner til kategorierne ”trolddom”, divination eller astrologi. Det viser sig, at ca. $\frac{3}{4}$ af disse udsagn refererer mere eller mindre eksplicit til ikke-israelitiske aktiviteter, og den resterende $\frac{1}{4}$ er relateret til tilfælde, hvor israelitter udgør den udøvende part.

Konklusionen på Ricks’ undersøgelse er, at den afgørende forskel på opfattelsen af magi, således som det fremgår af kilderne, ene og alene hviler på *ethniciteten*: tilhører performanten for den pågældende magiske praksis det israelitiske folk og dermed det pågældende religiøse meningsystem, eller er der tale om en person uden for det israelitisk-jødiske *worldview*? Dersom det sidste er tilfældet, kan magikeren siges at være en *outsider*, fordi han/hun opererer med en anden kompetencegivende transempirisk magt end Jahve. Dette resultat kan dog næppe siges at være særligt grænseoverskridende – det forekommer mig således ganske indlysende, at det til syvende og sidst vil være det til enhver tid bagvedliggende *worldview*, der danner grundlag for en vurdering af, om en given (magisk) praksis kan kategoriseres som ”fremmed”, ”anderledes” eller eventuelt ”kættersk”. Dermed være ikke sagt, at artiklen ikke rummer interessante ting, men man kunne måske have forventet, at forfatteren havde gjort noget mere ud af det teoretiske – herunder det definitoriske – aspekt.

Hvor Ricks artikel som sagt forekommer mig at love mere ifølge sin overskrift, end den kan holde, så gør dette sig ikke gældende med Jonathan Seidels *Charming Criminals: Classification of Magic in the Babylonian Talmud* (s. 145–166). Hér præsenteres læseren for en interessant tilgang til synet på magi i bT. Det er formodentlig en slet skjult hemmelighed, at anvendelsen af magi blandt jøder ikke var et ualmindeligt forekommende fænomen i amoræisk tid – velkendt er da også udtalelsen fra bT Menakhot 65a om, at for at kunne blive medlem af Sanhedrin skal man – *inter alia* – være en *Ba’alei keshafim*¹, dvs. kunne beherske magi. Denne kunst har naturligvis haft en censurerende funktion, idet rabbinerne var nødt til at kende til disse ting for at kunne skelne mellem henholdsvis den illegitime og den tilladte magi.

Det er forfatterens intention at ”... go beyond a ‘scientific’ investigation of what the Talmudic rabbis thought of ‘magic’ and instead utilize new paradigms for looking at rabbinic constructions of biblical figures and practitioners.” (s. 145). Det drejer sig nærmere bestemt om at kaste blikket på de rab-

binske typologier og definitioner af magi i bT ud fra en kulturel og litterær optik, og blandt andet undersøge, hvilken funktion betegnelsen ”magi” besidder i kilderne. Hvilken slags magi er tilladt, herunder hvem må praktisere den, og hvad kan kategorien ”overtro” fortælle os om ”illegitim magi”?

Efter en kort omtale af forskningshistorien med udgangspunkt i Ludwig Blau's *Das altjüdische Zauberwesen*, der uomtvisteligt har mange kvaliteter men som dog også rummer sine svage sider, hvad der vel næppe kan undre, alderen taget i betragtning, tager Seidel udgangspunkt i Deut 18,10–11. Perikopen handler om forbudet mod tilstedeværelsen blandt israelitterne af forskellige kategorier som f.eks. spåmænd, sandsigere, nekromantikere samt *magikere*.² Det er denne opremsning eller klassifikation, der eksternaliserer magi som et fremmedelement, der senere gør det muligt for rabbinerne i talmudisk tid at eksegetisere over begreberne *magi* og *magikere*. Spørgsmålet er naturligvis *hvem*, der – når det kommer til stykket – er en מכשף (magiker), og hér bringer Mishna os på sporet, idet vi i mSan 7,11 læser: המכשף העושה מעשה ולא האוחז את העינים חייב, ולא האוחז את העינים (”Magikeren, den, som udfører en handling, er strafskyldig, men ikke den, som forblænder [ordret: *griber* eller *holder*] øjnene.”). Som forfatteren gør opmærksom på, er termen מעשה at oversætte ved *handling* eller – vil jeg tilføje – *værk*, og man kan, og skal vel også, opfatte sætningen som udtryk for, at almindeligt ”trylleri” eller ”morskabsmagi” i modsætning til ”hardcore-magi”, der, i hvert fald ifølge nogle i datidens samfund, var subversiv i såvel sit sigte som sit virke, var en legitim foretæelse. Forskellen mellem de to former for magi udspringer af de differentierede tilgange til meningssystemet, *in casu* religionen, der jo – i sidste instans – står som garant for magiens ”virkningsfuldhed”. Seidel siger det på en lidt anden måde:

A fraudulent showman, like the curser who does not use God's name, does not qualify as a threat to Rabbinic society. The illusionist may manipulate, but he does not "act" per se. In fact [...] magicians are considered guilty not because of trickery but because of transformation of that which should not be tampered with. (s. 150).

Magikeren bryder så at sige ind i den religiøse plausibilitetsstruktur, og ved at anvende elementer fra denne til sit forehavende udsættes samfundet for et andet – og i visse medlemmers øjne faretruende – *worldview*.³ Seidel påpeger ganske rigtigt, at der tillige er tale om et brud på normativiteten omkring de rabbiniske magtforhold – ikke således at forstå, at rabbinere ikke kunne anvende magi i ”en god sags tjeneste” – eksempelvis apotropæiske ritualer – men når dette skete, var det i nøje overensstemmelse med samt inden for rammerne af det gældende meningsystem – samfundets plausibilitetsstruktur var således ikke truet.⁴ Men dersom rabbinerne er i besiddelse af en ”ma-

gisk kompetence”, forlener dette dem altså med muligheden for at agere *imod* normativiteten, det religiøse *worldview* etc., hvilket atter placerer dem ”uden for”. Hvornår man tilhører den ene eller den anden kategori, er således et spørgsmål om overskridelse af en *borderline*, sc. den, der markerer skellet mellem det socialt affirmative og dets modstykke, det subversive.

Forfatteren omtaler i det følgende *en passant* nogle interessante problemstillinger, sc. komparationen mellem rabbinske forestillinger om magi/det dæmoniske og andre jødiske eller dertil grænsende helhedskonceptioner i de første århundreder af vores tidsregning – herunder naturligvis urkristendommen, men han går ikke ind i en større diskussion af emnet. Noget tilsvarende gør sig gældende med rabbinske trosforestillinger vedrørende dæmoner og deres sidestykke i hellenistiske ”manualer”, som eksempelvis *Salomons Testamente* – også disse berøres kun flygtigt, endskønt de måske nok kunne fortjene en større opmærksomhed. Det skal dog retfærdigvis nævnes, at Seidel i sin artikel kommer ind på det store materiale, der forefindes i skikkelse af besværgelseskåle og amuletter, og som kan siges at udgøre et væsentligt reservoir med henblik på en sammenligning med de talmudiske kilder.

Vender vi tilbage til bT Sanhedrin, så påpeger Seidel ganske rigtigt, at denne traktat repræsenterer en gennemgribende diskussion af det stof, der knytter sig til ”magi-komplekset” – d.v.s. magi, der enten er forbudt *a priori*, *a posteriori* eller kun må anvendes af religiøse eksperter (*virtuosi*). Til forskel fra de græsk-romerske kilder udviser de talmudiske nok en større grad af mangel på systematik i deres behandling af emnet, hvilket imidlertid ikke fratager dem en væsentlig del af æren for den senere vesterlandske (skolastiske) taksonomiske tilgang. Sammenfattende vil jeg konkludere, at Seidel har leveret en velskrevet artikel, der formår at pege på nogle væsentlige problemstillinger i bT (og dermed også gældende for jødedommen i tidlig middelalder). Skal der dryppes lidt malurt i bægeret, vil jeg – foruden de manglende definitioner – blot nævne de få ”smuttere” i teksten, som jeg har konstateret, eksempelvis i citatet fra Deut 18,10–11 (i note 9), hvor der fejlagtigt står באישי i stedet for באב, samt de udeladte sidetalshenvisninger (is. note 15 og 37) og de manglende kildeangivelser (note 53 – ej at forglemme citatet i note 54, hvor der burde have stået, at det er fra bT Shab 67a).

Magi og magt hører til en vis grad sammen – eller sagt på anden vis: det ligger formodentlig implicit i praktiseringen af magi, at der tillige – på den ene eller den anden måde – finder en magtanvendelse sted. Dette faktum giver naturligvis anledning til overvejelser over forholdet mellem magi og ortodoksi – hvor langt kan magikeren gå i sin praksis før denne bryder ud af det teologisk acceptable rum, som traditionen sætter? At der findes magi, der holder sig inden for ortodoksiens rammer ligger uden for enhver tvivl, således som

det bl.a. kommer til udtryk i Michael D. Swartz' artikel *Magical Piety in Ancient and Medieval Judaism* (s. 167–183). Ved første øjekast kan udtrykket "Magical Piety" måske forekomme læseren at være en *contradictio in adjecto* – at tale om "magisk fromhed" lyder umiddelbart ejendommeligt, men udtrykket har sin *raison d'être*. Forfatteren opkaster spørgsmålet, om man kan tale om "magiens konservative karakter" parallelt med Steven Katz' forestilling om "the conservative character of mysticism". Artiklen har til formål at undersøge anvendelsen af tradition, autoritet og idealfigurer i magiske tekster, samt brugen af magi med henblik på at skaffe sig en bedre hukommelse, visdom samt indsigt i hele Torah'en.

Swartz indleder (s. 170) med at slå fast, at hans undersøgelse "raises questions about definition and comparison." Læseren skal dog ikke forvente en større udredning eller definition af *magi*, men forfatteren pointerer – og héri er jeg rørende enig – det futile i at opretholde en adskillelse mellem *magi* og *religion*:

Indeed, to separate or rank magic in opposition to religion not only misstates their relationship, but limits the sphere of religion, which can encompass the use of ritual power for the individual's needs. (ibid.)

Magi bruges i nærværende sammenhæng inden for en særlig heuristisk referenceramme, idet anvendeligheden af en brugbar magiforestilling må afgøres på "a case by case study", hvor man tager udgangspunkt i de enkelte tekster og deres karakteristika. Ifølge forfatteren kan vi identificere tre herskende elementer i de jødiske magiske tekster: 1) accentueringen af gudsnavnets magt; 2) de himmelske væseners – englenes – medierende funktion mellem det guddommelige forsyn og menneskets ønsker/behov; 3) anvendelsen af de guddommelige navne samt en dermed forbundet rituel praksis med henblik på opfyldelsen af individuelle behov. Dette – især sidstnævnte element – kan naturligvis let udvikle sig i retning af det heterodokse, men hér er det forfatterens pointe, at just når magikeren holder sig inden for det gældende religiøse *worldview*, således som det kommer til udtryk i den magiske litteratur, som forfatteren fremdrager hér, d.v.s. når vedkommende ser sig selv og sin praksis placeret i en traditionskæde rækkende fra de bibelske heroer, hvis kompetence jo i sidste instans hidrører fra den transempiriske magt, så er der teologisk set ingen fare på færde. Men naturligvis er *måden*, hvorpå traditionskæden anvendes forskellig fra den rabbinske, hvilket kommer tydeligt til udtryk i den magiske "manual" *Sefer ha-Razim*. Hér fremgår det eksempelvis, at traditionskæden tjener til at forlene den fysiske tekst med *power*, der således bliver et instrument i hænderne på magikerne – i den rabbinske anvendelse drejer det sig selvfølgelig om at understrege autoriteten bag den akkumulerede Torah-

visdom. Der kommer tillige et episk element eller *historiola* ind i førstnævnte brug – d.v.s. en model, hvor magikeren anvender en mere eller mindre historisk funderet begivenhed med det formål at tilskrive magien en vis *kvalitet*, herunder *efficacitet*. Det siger sig selv, at der ofte anvendes forskellige stilistiske virkemidler til at skabe en god *historiola* – eksempelvis analogier: en hero fra traditionen fremhæves, idet vedkommende hævdes i særlig grad at have fundet nåde i Guds øjne, hvorefter der analogiseres til den nuværende situation/kontekst, hvor modtageren af den guddommelige nåde nu er den udøvende magiker og dennes projekt. Swartz inddrager atter Steven Katz, som hævder, at mystiske erfaringer ikke *per se* medfører en radikal nyfortolkning af de kanoniske skrifter, men snarere synes at være en form for eksperimentel bekræftelse af dem. Det vil imidlertid føre for vidt hér at gå ind i en dybere diskussion af Katz' synspunkt på dette område – jeg er ikke sikker på, at han har ret i sin påstand. Der gives vel også talrige eksempler på det modsatte, *sc.* at mystiske oplevelser har ført til eksegetiske nybrud eller heterodokse tolkninger af centrale kilder, og hvor teologiske autoriteter så at sige er blevet sat på porten af mystikeren. Men i de tilfælde som Swartz behandler i nærværende artikel, kan man, så vidt jeg kan se, godt forsvare det synspunkt, at magien just ved sin brug af idealfigurer eller – som jeg har kaldt dem – *heroer*, bekræfter disses autoritet og dermed placerer sig inden for ortodoksiens rum. Jeg mener blot, og det er for så vidt ganske banalt, at for ethvert eksempel, der fremhæves som argument for Swartz' (og som sagt gælder dette også for Katz) synspunkt, kan der påvises tilfælde, hvor det modsatte fænomen gør sig gældende. Dette rokker dog ingenlunde ved det positive helhedsindtryk, som Swartz' artikel efterlader, og der siges i det hele taget mange interessante ting undervejs. Afslutningsvis spørger forfatteren (retorisk?) således, om magikeren er "a subversive" (s. 182), og det siger næsten sig selv, at dette afhænger af, om vedkommende befinder sig inden for eller uden for det herskende *world-view* – om meningssystemet er "intakt" efter magikerens anvendelse af det i sit forehavende, er så at sige den lakmusprøve, der er afgørende for *hvor* han/hun befinder sig i ortodoks forstand.

Det sidste kapitel, som jeg vil fremdrage i denne sammenhæng, er Rebecca Lesses' *The Adjuration of the Prince of the Presence: Performative Utterance in a Jewish Ritual* (s.185–206). Som allerede titlen røber, markerer forfatteren en noget anderledes tilgang til kilderne end sine forgængere i bogen. Dette være sagt som en kompliment – jeg mener således, at ethvert tiltag til at tænke i nye baner bør imødekommes med stor glæde. Når det kommer til stykket findes findes der vel kun to muligheder for væsentlige nybrud i den del af den religionsvidenskabelige forskning, der hér er på tale: enten fund af nye kilder *og/eller* applikation af nye metoder på kildematerialet. Lesses' inddragelse af

J. L. Austins sprogfilosofi, centreret omkring de *lokutionære*, *illokutionære* samt *performative* talehandlinger, repræsenterer i mine øjne et godt bud på, hvad man som forsker kan gøre for at afdække nye sammenhænge inden for sit empiriske felt.

Det er ikke min hensigt hér at give en nærmere redegørelse for Austins teori – interesserede læsere kan finde yderligere oplysninger i min artikel, *Magiens dømonsprog – introduktion til S. J. Tambiah*, hvor de vigtigste dele af den berøres ganske kort.⁵ I Lesses' bidrag til nærværende bog drejer det sig primært om at applicere Austins tanker på en bestemt perikope fra Hekhalotlitteraturen, *sc.* den, der omhandler besværgelsen af "Ansigtstyristen" (שר הפנים), hvor R. Aqiba søger råd hos R. Eliezer d. Store om, hvorledes man får englen til at stige ned til jorden og åbenbare mennesket hemmeligheder om de ting, der befinder sig for oven og for ned, altså visdommens hemmeligheder.⁶ Ifølge Austins teori har performative udsagn en effekt, fordi de sker inden for visse "konventionelle"/ institutionelle rammer i samfundet – i nærværende tilfælde er det naturligvis forbindelseskorridoren mellem den immanente og transcendent verden, der danner det betydningsgivende rum, hvor de magiske udsagn/formuleringer finder sted. I Merkavahmystikken, der jo har fundet sin litterære udformning i Hekhalotlitteraturen, går der groft sagt en lige linie vedrørende magtfordelingen rækkende fra Gud over "Ansigtstyristen" samt de øvrige engle for til sidst at ende ved mennesket, og det er naturligvis ønsket hos bestemte individer om at få del i denne magt, der fører til anvendelsen af magi. Forfatteren betoner meget rigtigt det onomatologiske aspekt i denne proces – de guddommelige navne udgør en meget vigtig faktor i visse dele af de magiske ritualer – og påpeger tilstedeværelsen af de lokutionære sætninger, der er forbundne med navnene og derfor er i stand til at åbenbare deres illokutionære "kraft". Disse guddommelige navne er ikke nødvendigvis forståelige for den almindelige læser, selv om nogle har en etymologisk forklaring, hvor der gemmer sig forskellige kortformer af tetragrammet bag, men i almindelighed er de ikke til at tyde. Rebecca Lesses hævder imidlertid, at der ikke er tale om et såkaldt "demon language" (en *terminus technicus* hentet fra Tambiah), men det forholder sig snarere således, at

... the words of the "divine" or "angelic language". Terms like these are found in 1 Corinthians 13 and T. Job 49–50, referring to the "tongues of angels" and the specific dialects of the various kinds of angels. One might even say that there are two "implied readers" for this adjuration: human and angelic. (s. 204)

Jeg vil imidlertid tillade mig at stille et spørgsmålstegn ved forfatterens afvisning af "demon language"-teorien i nærværende tilfælde. Den, som besværger

”Ansigtstyrsten”, *sc.* den pågældende adept eller mystiker, anvender et sprog, der forstås af englen *uafhængigt* af, hvorvidt afsenderen forstår det. Han (*sic!*) har lært de magiske formler af sin ”mystagog” og behøver *ikke* at kende den nærmere betydning bag ordene, hvilket er i fuld overensstemmelse med Tambiahs teori, jf. ovenstående. Der er altså i mine øjne intet til hinder for, at man kan kalde dette fænomen for ”demon language”, idet det samtidig er vigtigt at fastslå, at disse *nomina magica* ikke tjener som kommunikationsmiddel mellem mennesker, men fra den immanente til den transcendent verden.

Sammenfattende vil jeg konkludere, at de omtalte kapitler i *Ancient Magic and Ritual Power* er særdeles interessante i deres respektive tilgange til det overordnede emne. Man kommer vidt omkring uden – fornemmer jeg – at tabe orienteringen, og læserens appetit på stoffet skærpes blot fra kapitel til kapitel. Der kunne siges meget mere om de øvrige afsnit i bogen, men jeg har – som oven for omtalt – hovedsagelig valgt at lægge accenten på det jødiske aspekt. Bogen er hermed givet mine anbefalinger, og desuaget den efterhånden har fem år på bagen, mener jeg som sagt ikke, at den, endsige litteraturhenvisningerne i noteapparatet, kan siges at være forældet – det er et værk, som man med god grund kan vende tilbage til med jævne mellemrum. Hvis der skal lyde en negativ kritik fra min side, vil jeg tillade mig at nævne manglen på en samlet bibliografi – man skal selv stykke en sådan sammen ud fra angivelserne i fodnoterne. Et andet *desideratum* for en udgivelse af denne størrelse er et sagregister; det skulle vel ikke have været umuligt at realisere, selv med datidens teknologi?

NOTER

1. Hebr. בעלי כשפים (”mestre i magi”) – jeg agter ikke at gøre nærmere rede for de konnotationer, der knytter sig til כשפים, men i nærværende sammenhæng kan det fuldt ud forsvares at oversætte termen med *magi*.

2. (i) לא-ימצא בך מעביר בנו-ובתו באש קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף;
(ii) וחובר חבר ושאל אוב וידעני ודורש אל-המתים:

(”Der må ikke findes nogen hos dig, som lader sin søn eller datter gå igennem ild, driver spådomskunst, tager varsler, er sandsiger eller magiker. Eller besværger eller spørger et genfærd, eller en sandsigerånd, eller udspørger de døde.”)

3. Det siges således i bT San 67b: למא נקרא שמן כשפים-שמכחישין פמליא של מעלה (“Hvorfor kaldes de for magikere? Fordi de formindsker familien, som er i det høje.”)

4. ”It is the *mixing* of cosmic forces that is so problematic and threatening.”, – cf. Seidel, s. 153–154.

5. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 29, 1996, 55–75 (is. 62–63).

6. שאל ר' עקיבא את רבי אליעזר הגדול. במה משיבין שר הפנים לירד לארץ
24 לגלות לאדם רזי מעלה ומטה ומחקרי יסודי מעלה ומטה ותעלומות חכמה
25 וערמת תושיה.

("R. Aqiba spurgte R. Eliezer d. Store: 'Hvorledes besværges man Ansigtstyrsten til at stige ned på jorden for at åbenbare hemmeligheder om det, der er oven for og neden for, og grundlagenes udforskning vedrørende det, som er oven for og neden for, visdommens hemmeligheder samt klogskabens list, for mennesket?") Her citeret efter P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, 1981, MS N8128, § 623, l. 23-25.