

SCRIPTA INSTITUTI DONNERIANI ABOENSIS

V

MYSTICISM

Based on Papers

read at the Symposium on Mysticism held at

Åbo on the 7th-9th September, 1968

Edited by

SVEN S. HARTMAN

and CARL-MARTIN EDSMAN

ALMQVIST & WIKSELL

STOCKHOLM

THE DONNER INSTITUTE
FOR RESEARCH IN RELIGIOUS
AND CULTURAL HISTORY

send with compliments a review copy of

Scripta Instituti
Donneriani Aboensis V

Price 40.— Sw. Kr.

50 s.

\$ 8.00,

each

The Institute would be grateful for 2 copies
of your review, which should be sent to

The Donner Institute

Åbo Akademi

Åbo

Finland

Mysticism

Mysticism

*Based on Papers read at the Symposium on Mysticism held at
Åbo on the 7th-9th September, 1968*

Edited by

SVEN S. HARTMAN and CARL-MARTIN EDSMAN

ALMQVIST & WIKSELL
STOCKHOLM

Printed in Sweden by
Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala 1970

Contents

CARL-MARTIN EDSMAN	
Mysticism, Historical and Contemporary	7
HJALMAR SUNDÉN	
Meditation and Perception. Some Notes on the Psychology of Religious Mysticism	34
JAN BERGMAN	
Mystische Anklänge in den altägyptischen Vorstellungen von Gott und Welt	47
HOLGER THESLEFF	
The Pythagoreans in the Light and Shadows of Recent Research	77
SÖREN GIVERSEN	
L'expérience mystique chez Philon	91
H. LUDIN JANSEN	
Das mystische Erlebnis bei Plotin	99
BIRGIT KLOCKARS	
S. Birgitta and Mysticism	106
WILHO RINNE	
Mysticism and Greek Monasticism	115
MARIA WIDNÄS	
Vladimir Solovjovs mystisches Erlebnis	125
BO H. LINDBERG	
William Blake's Visions and the <i>Unio Artistica</i>	141
SIXTEN RINGBOM	
Mystik und gegenstandslose Malerei	168

NILS SIMONSSON	
The Aesthetic and the Mystic Experience in Indian Theory	189
PENTTI AALTO	
Zur Mystik des Brahmanismus-Hinduismus	200
BO UTAS	
The Literary Expression of Persian Sufism	206
ÅKE V. STRÖM	
Formes de mystique dans le Nord préchrétien	220
HARALD VON SICARD	
Mystik und Bantu-Frömmigkeit	249

Mysticism, Historical and Contemporary

AN INTRODUCTION

By CARL-MARTIN EDSMAN

1. *Preliminary Definition*

An evident experience of God's presence is the basis for all religion. To establish a tentative and simple definition of the difference between mystics and other men, mystics might be said to experience the divine presence in a more tangible way.¹ In *Mystikens psykologi* (The Psychology of Mysticism), which appeared in 1926 and was reprinted photographically in 1968, Tor Andrae devotes the introductory chapter to a series of different definitions of mysticism. He sums up his systematically argued survey by saying that mysticism is considered to be "piety in so far as primary importance is attached to inner religious experience, to religion as occurring in the soul. Mysticism is pure religious introversion."²

This definition is up to a point in accord with the derivation of the original Greek *mystikós* (connected with the mysteries) from two verbs from the same stem. One means to shut one's eyes (to the impressions of the senses)

¹ Cf. J. Wach, *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, London 1951, pp. 32 ff.; S. Radhakrishnan, *Idealistisk livssyn*, Stockholm 1950, pp. 78 ff. (English original: *An Idealist View of Life*, 2nd ed. London 1937); J. B. Pratt, *The Religious Consciousness. A Psychological Study*, New York (1920) 1940, pp. 337 ff.; W. H. Clark, *The Psychology of Religion. An Introduction to Religious Experience and Behaviour*, New York 1958, p. 263; Idem, "Mysticism as a Basic Concept in Defining the Religious Self" (in: *Lumen Vitae Studies in Religious Psychology III: From Religious Experience to a Religious Attitude*, ed. by A. Godin, Brussels 1964); J. Baillie, *The Sense of the Presence of God* (Gifford Lectures [delivered in the Univ. of Edinburgh] 1961-62), London & Toronto 1961-62; G. St. Spinks, *Psychology and Religion. An Introduction to Contemporary Views*, London 1963, pp. 151 ff.; A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966, pp. 29 ff.

² Op. cit., p. 77.

or to shut one's mouth (i.e. not to betray the secrets of the mysteries?). The other means to initiate into the mysteries.¹

Nathan Söderblom's death prevented him from following up his Gifford Lectures of 1931 on *The Living God*, with the exposition of the history of Christian mysticism in particular which he had planned for the following year. He included within the subject the *ordo salutis* as interpreted by the Lutheran Church, and prayer: "The psychology of conversion, faith, justification, and adoption embraces the category of bliss as much as mysticism does, and with equal right"². The evangelical theologian is right to speak of a *unio mystica*. "Mysticism implies the riches of inwardness, not an engulfing infinity, ... God is near"³ In *Den kallande rösten* (The Calling Voice; Stockholm 1961) Elis Malmeström also points out that classical Lutheran dogmatics allow for a *vocatio extraordinaria*. This comes direct to humans, and is separate from the Scriptures, although in accordance with them.⁴ But communion with God in faith and trust, "The substance of things hoped for, the evidence of things not seen" (Hebrews 11:1) is nevertheless something distinct from the special experiences which are generally indicated by the word mysticism.

2. *The Evidence of Religious History*

Practically all religions provide a greater or lesser abundance of material for the history, phenomenology, and psychology of mysticism. It is precisely in their capacity of Church historians and historians of religion in general, that the Swedish scholars and bishops quoted above dealt with mysticism. For every particular branch of religion there is a comprehensive scholarly

¹ Cf. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon* I-II, Oxford [1925-1940], s.vv. μύω and μύεω; Hj. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* I f., Heidelberg 1954 ff., s.vv.

² N. Söderblom, *The Living God*. Basal Forms of Personal Religion, London 1933, pp. 77 f. A new edition in paperback appeared in Boston 1962. The second German edition, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, München/Basel 1966, has a recent biography of Söderblom by Fr. Heiler.

³ N. Söderblom, *Religionsproblemet inom katolicism och protestantism* I-II, Stockholm 1910, p. 274; Idem, *The Living God*, p. 70. Cf. E. Ehnmark, *Religionsproblemet hos Nathan Söderblom*, Lund-Malmö 1949, pp. 121 f.

⁴ Op. cit., p. 7.

literature on different aspects of this subject, written by specialists. Primitive peoples, the ancient Near East, classical Antiquity and the Hellenistic world, Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, and Buddhism, together with the indigenous religions of the Far East, all provide their contributions.¹

The specialist cannot, however, afford to ignore the general theories and classifications applied to mysticism. It is just as difficult to limit the subject chronologically or geographically as it is to divide off a purely linguistic or historical treatment from other methods of approach. There are, for example, obvious historical connections, which even occur despite the antagonism between different world religions. Thus the Islamic mystics were influenced

¹ More or less succinct surveys and whole monographs respectively, with complementary bibliographies are easily accessible in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire* 2 (1937-1953), s.v. "Contemplation", 4 (1958-1961), s.vv. "Expérience spirituelle", "Extase"; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. 4 (1960), s.v. "Mystik"; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl. 7 (1962), s.v. "Mystik"; *New Catholic Encyclopedia* (1967), s.vv. "Mystical Marriage", "Mystical Phenomena", "Mysticism", "Mysticism in Literature", "Mystics, English". The most recent information is contained in the periodicals *Archiv für Religionspsychologie*, *Archives de sociologie des religions*, *Journal for the Scientific Study of Religion* and *Revue d'ascétique et de mystique*. See also W. W. Meissner, *Annotated Bibliography in Religion and Psychology*, New York 1961, pp. 29 ff. ("Psychology of Mysticism": nos. 494-580). Among the innumerable anthologies of different size, contents and value may be mentioned *Textes mystiques d'Orient et d'Occident choisis et présentés par S. Lemaître I-III*, Paris 1955. A standard scholarly work on Christian Mysticism is A. Ravier (Ed.), *La Mystique et les Mystiques*, Paris 1965. A more popular, general historical survey with a very full bibliography of works in English is given by S. Spencer, *Mysticism in World Religion* (A Pelican Original, A 594), Harmondsworth 1963. To the classical works by R. A. Nicholson, Margaret Smith and A. J. Arberry on Islamic mysticism, add, for instance, H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955; T. Andræ, *Islamische Mystiker* (Urbanbücher 46; Swedish original, Stockholm 1947), Stuttgart 1960; R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (Jordan Lectures 1959), London 1960; G.-C. Anawati, L. Gardet, *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris 1961; G. C. Anawati, "Introduction à la mystique musulmane" (*Angelicum* 43, 1966, pp. 131-166); M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Mythes et religions 54), Paris 1965. Among the important comparative studies of a recent date are Sh. Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus* (Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, 3), Gütersloh 1965, and H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg im Breisgau 1966. A contribution to mysticism in primitive religion is *Studies in Shamanism*, ed. by C.-M. Edsman (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 1), Stockholm-Uppsala 1967.

by the Christian in several ways, and both were dependent upon the Platonic and Neoplatonic mystics.

On the other hand the psychologist and scholar of comparative religion runs the risk of linking phenomena similar in appearance only. In their original context these may, despite outer similarities, have an entirely different significance. In this field also it holds good that the exaggerations of the older associative type of comparative method can only be avoided and progress achieved by a careful awareness of the differences between the respective total contexts and between the details dependent on these. The psychologist of religion can, however, reckon with one unifying factor, and that is the great similarity in the psycho-physical make-up of human beings.

3. *The Phenomenology and Typology of Mysticism*

The special religious experience of mysticism, its epistemology and its ascetic ethics or technique, occur with startling likeness in widely different times and types of religion. This does not, however, exclude a multitude of variations and differences. The way of mysticism includes different stages, but the state which generally distinguishes mystical experience is ecstasy or rapture.¹ It is, however, often impossible to isolate this from the preparatory physical and spiritual training and even less from the revolutionary consequences for the whole life of the mystic. It can result in complete devotion to the service of one's neighbour, and the not infrequent accusation that the mystic gives himself up to a selfish and anti-social enjoyment of God is not entirely justified.²

What then are the distinctive characteristics of such an experience? According to very similarly worded pronouncements, both historical and contemporary, some of the consistent characteristics are that it is ineffable, filled with a particular feeling of happiness and love for all things. The whole world is

¹ See the dictionaries quoted above, s.v., and Marghanita Laski, *Ecstasy. A Study of Some Secular and Religious Experiences*, London 1961; E. Arbman, *Ecstasy or Religious Trance in the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View* I ff., Stockholm-Uppsala 1963 ff.; Th. Spoerri (Ed.) *Beiträge zur Ekstase* (Bibliotheca Psychiatrica et Neurologica 134), Basel 1968.

² Pratt, pp. 384 ff., 430 ff.; *The Way of Mysticism. An Anthology* introduced and arranged by J. James, London 1950, pp. 188 ff.: "Work—A Prayer".

experienced as coherent and meaningful, the whole of existence stands out in a clear transcendental light, and the experience thus implies new knowledge. This is usually considered to be ultimately a gift from some non-human power. In the brief experience of the depths of existence the sense of time and space is suspended or rather expanded. The nature of self-consciousness is at the same time so changed, that the true or innermost ego is merged in an awareness of the unity of all things. The mystic also often receives a prophetic vocation to bear witness to the things that he has seen. He is at once an individualist and universalist, turned inwards and directed outwards, an advocate of stillness and listening, but at the same time a man of action.¹

In the classification of different types of mysticism it is customary to use such pairs of opposites as practising or "acting" mystics, as opposed to spontaneous or "reacting" mystics. In the first case the mystic is training and exercising himself, in the second he is also an object of the divine activity or prophetic revelation.² The distinction between the two attitudes may lead to contradictory notions so that prophetic religion with its acceptance of life excludes mysticism with its asceticism.³ Or mysticism of inwardness or "mysticism of personal life" is contrasted with nature mysticism or "mysticism of the infinite". Here the experience of God is contrasted with the experience of cosmic consciousness or of the divine nature of the universe.⁴ If the soul's meeting with its heavenly Lord is described in the language of the emotions or of love, then the terms mysticism of love and union, spiritual betrothal or mystical marriage are employed. In those cases where the intellectual element is dominant, it is permissible to speak of the mysticism of knowledge,⁵ etc.

¹ Cf. the typology in F.C. Happold, *Mysticism. A study and An Anthology* (A Pelican Original, A 568), Harmondsworth (1963) 1967, pp. 45 ff., an excellent, readable introduction to all aspects of mysticism.

² Söderblom, *The Living God*, pp. 23, 79. Cf. Pratt, pp. 433 ff.; Happold, pp. 100 ff.

³ Fr. Heiler, *Bönen*, Stockholm 1922, p. 164 (German original, München 1918, 5. Aufl. 1923; English transl. 2nd Ed. London 1937).

⁴ Söderblom, *The Living God*, p. XVIII. For references and the discussion of the not-so-easy subject of Söderblom's treatment of mysticism, see Ehnmark, pp. 181 ff.; Heiler in *Der lebendige Gott* 1966, pp. XXI ff.; B. Sundkler, *Nathan Söderblom. His Life and Work*, Lund-Uppsala 1968, pp. 66 ff. Cf. Happold, pp. 43 ff., 54 f.

⁵ Happold, pp. 40 ff.; *New Catholic Encyclopedia*, s.v. "Mystical Marriage".

If, for example, the mystic uses drugs to arrive at the desired condition, one can speak of chemical mysticism.¹ It is usually also necessary to distinguish between the descriptions of scholars and the terminology of the mystics themselves. The phenomena of light and fire, or photisms together with ecstasy is, for example, called by the fathers of the Eastern Orthodox Church the Light from Mount Thabor (Matthew 17: 1-2) or the Uncreated Light.² This

¹ Cf. a work as early as W. James's *The Varieties of Religious Experience*, London 1903, pp. 387 ff., quoted in the invitation to a conference on drug experiences, arranged 3. 6. 1967 in Stockholm by the Swedish National Association against the Abuse of Alcohol together with the Cultural Institute of the Church of Sweden. Among the immense literature on the subject which is treated from many points of view by religious historians, cultural anthropologists, pharmacologists, psychologists, sociologists and criminologists, see Söderblom, *The Living God* pp. 3 ff. (originally part of a temperance lecture of 1906!); L. Lewin, *Phantastica. Narcotic and Stimulating Drugs, Their Use and Abuse* (German original 1924), London 1931, reprint 1964; K. Meuli, "Scythica" (*Hermes* 70, 1935, pp. 121-176); H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, reprint 1966; R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, London 1957, reprint in Oxford Paperbacks 14, Oxford 1961; W. La Barre, "Twenty Years of Peyote Studies" (*Current Anthropology* 1, 1960, pp. 45-60); Idem, "The Narcotic Complex of the New World" (*Diogenes* 48, 1964, pp. 125-138); G. Ray Jordan, "LSD and Mystical Experiences" (*The Journal of Bible and Religion* 3, 1963, pp. 114-123); J. Havens, "Memo on the Religious Implications of the Consciousness-changing Drugs" (*Journal for the Scientific Study of Religion* 3, 1964, pp. 216-226); R. Gelpke, *Vom Rausch im Orient und Okzident*, Stuttgart 1966; G. Siegmund, *Rausch und Religion*, Hamm/Westf. 1966; W. N. Pahnke, "Drugs and Mysticism" (*International Journal of Parapsychology* 8, 1966, pp. 295-320); Idem, "The Psychedelic Mystical Encounter with Death" (*Harvard Theological Review* 62, 1969, pp. 1-20; with responses by a Physician and a Theologian); W. N. Pahnke, W. A. Richards, "Implications of LSD and Experimental Mysticism" *Journal of Religion and Health* 5, 1966, pp. 175-207; *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs* (Proceedings of a Symposium held in San Francisco, California, Jan. 28-30, 1967) [by] D. H. Efron, B. Holmstedt, N. S. Kline, Washington 1967; R. D. Laing, *The Politics of Experience and the Bird of Paradise* (Pantheon Books), Baltimore, Md. 1967; P. G. Stafford, B. H. Golightly, *LSD—the Problem-Solving Psychedelic* (Award Books, 221 SK), New York 1967. For some Swedish literature on the LSD-discussion, see C.-M. Edsman, *Mystiker i Vällingby*, Stockholm 1968, chap. 6: "Kemisk mystik", with notes.

² J. Tyciak, G. Wunderle, P. Werhun, *Der christliche Osten, Geist und Gestalt*, Regensburg 1939, p. 148; T. Ware, "The Transfiguration of the Body" (*Sobornost* 1962, pp. 420-434); W. Völker, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1968, pp. 323 ff. Cf. Idem, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden 1958; C.-M. Edsman, *Le baptême de feu* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 9), Diss. Uppsala 1940, pp. 154 ff.; Idem, *Myt, saga, legend*, Stockholm 1968, pp. 139 ff.

provides a biblical and theological interpretation of the experience of light. Among the evaluative distinctions is that between genuine and pseudo-mysticism.¹

4. *The Explanations of Religious Psychology*

The religious psychologist is primarily concerned with describing changes in consciousness. It is part of his scholarly discipline that it should seek exclusively immanent and psychological explanations of these changes. As an example of the manner in which a religious psychologist argues we can take the fifty-year-old work *The Religious Consciousness*, much used as a university textbook, by the American philosopher of religion James Bissett Pratt. He distinguishes between the mild and the extreme types of mystics, the latter of whom have partially discredited mysticism by their excesses. Mysticism is based upon an experience which is both emotional and cognitive in nature. All mystics of the ecstatic type have a wide fringe region of their consciousness, which is pictured by Pratt as a series of concentric circles. This has a powerful influence on their mental life, which is in the moment of ecstasy reduced to a small point. The ascetic methods of the mystic are sometimes indirect ones conducive to mental concentration and sometimes direct ones consisting in meditation. In this, rational discursive thought gives way to emotional conviction. The constant flux of thought is thus halted, so that one single idea remains, and this causes a dissolution of the sense of time and space and the experience of an "eternal now".

The visions and auditory phenomena which occur are most commonly pseudo-hallucinations, i.e. the mystic himself is aware that they are sights and voices of a different kind from ordinary sense impressions. Sometimes they cannot be distinguished from ordinary dreams, half-waking conditions, hallucinations immediately before or after sleeping, or lively memories. The new knowledge of the mystic may be compared with that feeling of clarity that a dreamer has through the falling away of contradictions. The experience of

¹ Cf. J. Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*, Paris 1952; Idem, *Vrais et faux possédés*, Paris 1956. The author is a French Roman Catholic neurologist. Cf. also P. de Félice, *L'enchantement des danses et la magie du verbe*. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique, Paris 1957.

everything suddenly standing in a clearer light is nevertheless a common human one which the mystic has in an intensified form. Special phenomena such as levitation or floating in the air and loss of will are also associated with physiological and psychological conditions.

Pratt is clearly anxious to render mysticism respectable by cutting off its extreme forms and pointing to its relationship with ordinary piety and its practical value. Both the mystics and ordinary men concern themselves with systems of symbols, even if the systems are disparate. Pratt also emphasizes that scholarship does not deny spiritual truths, but the scholar must confine himself to facts that can be verified by all under similar conditions. Nevertheless the religious psychologist cannot give an adequate explanation of the mystical experience. Consequently it is tempting but unscholarly to resort to supplementary metaphysical explanations whether of a spiritual or materialistic kind.¹ A reader of Pratt is furthermore struck by the fact that he, like other psychologists, is himself dependent on a symbolic language for the illumination of the functioning of consciousness.

The same observation is also relevant to the following analysis. Richard Wolf, an assistant doctor at the nerve clinic in Frankfurt am Main, has produced a preliminary study for a larger work on "Die Klinische Bedeutung des Eingebungssyndrom"; in it he similarly investigates the psychology and phenomenology of ordinary experiences of ecstatic inspiration. The characteristic of this syndrome is a particular emotional state, which is often described as blessedness. In addition there are special changes in the experiencing of the ego, which lead to self-apotheosis or self-sacrifice. Finally there is an alteration in the experiencing of time and place. Wolf attempts a phenomenological description of moods and emotions, and tries to distinguish between an emotionally coloured ecstasy and one free from emotion. In this he bases himself on Philipp Lersch's definition of moods as pure states of feeling which are free from emotion and lack an object. Joy has an object, but cheerfulness has not. In the latter case feelings play changing melodies on the bass harmony of an established mood. Emotions are psychologically conditioned, moods reflect a psycho-somatic state.

Observation of the mentally ill supports these distinctions. An exhilara-

¹ Pratt, pp. 337 ff.

tion which is not open to influence is radically different from the happy excitement of somebody who has received good news. Similarly the gloom of endogenous depressions is not open to influence, whereas reactive depressions can be alleviated by good news and comforting conversation or deepened by bad news. In the former case a vital feeling has been dampened down. The disturbances have inner causes, unlike the emotions, even if there are numerous links between the two. The moods constitute the simplest and most basic way in which a human being achieves a certain coloured and evaluative awareness of himself.

There is a whole range of moods from cheerfulness to blessedness and rapture. These are not primitive states of feeling. The feeling of happiness, according to Max Scheler, is one of the spiritual capacities of the personality. It therefore implies some spiritual and emotional maturity. Similarly blessedness belongs to the sphere of the Intellect. These mental dispositions pervade the whole experience of life and themselves remain unqualified. They are utterly independent of the will and arise spontaneously from the innermost core of the personality. When attention is drawn to them they tend to disappear and conversely they grow stronger when they are not observed. Such a state arises all of a sudden so that the subject experiences it as an intrusion from outside. Objectively, however, such an impression is preceded by a particular conscious or unconscious attitude.

Against this background are developed the specific ecstatic phenomena which make ecstasy something special within the sphere of human religious experience. To it belongs a particular experiencing of the ego. The feeling of happiness on the one hand includes the whole experiencing of the personality but on the other thrusts the personal ego into the background. The ego expands, so that it merges with the whole of the cosmos. Some one who is miserable or depressed shuts himself off from human company and seeks loneliness, the density of his ego increases. Some one who is filled with happiness must communicate with others, his ego opens out increasingly towards the "spirit of the universe". Intoxicated with blessedness, or the feeling that William James called "cosmic emotion", he merges with the universe. The complete rapture leads to communion with all souls or to what pious people have called *communio sanctorum*.

Among these changes in the ego there also occurs the dissociation of

consciousness which Pierre Janet calls "double conscience", or the seeing of oneself. This is an extension of the everyday phenomenon of self-observation. It is even possible to create an inner third ego, thus subjecting both of the others to observation. The second ego is, however, somewhat shadowy in comparison with the ego anchored in everyday reality. It can nevertheless through the exclusion of the sense impressions of the otherwise real ego become denser and constrict the latter. The observing ego then begins to lead the experiencing ego. Actually there is here a division of two mental activities that normally follow close on one another. That of passively receiving impressions and that of actively paying attention to them.

If one distinguishes between the ego and consciousness it becomes easier to understand this dissociation of the ego. Wolf here ties in with Melchior Palágyis's investigations. The continual stream of sense impressions is captured by the consciousness in a series of punctuated actions. The consciousness lives, so to say, a life of pulsation. According to Wolf the ego is rendered real through this pulsation. When it occurs regularly, the subjective identity remains undisturbed. But if the different beats of the consciousness become isolated from one another there arises a dissociation of the ego. Another convenient metaphor for the constant experience of oneself is the even and quick revolving of a reel of film with its separate frames.

If a normally pleasurable mood is heightened to an overwhelming joy or rapture, then time moves more quickly or even becomes lost in the present, quite simply disappears.

Such a halting of time can only last for a few seconds, but the person who experiences this condition is clearly incapable of making any pronouncement about this. The ecstasy of happiness is linked with one single beat of the pulse of consciousness. Thus the time sequence is lost. It is equally impossible for a picture of the surroundings to come into existence, if only one rod cone in the retina is engaged in the act of sense perception. This might also explain the experiences of light, of seeing without an object.

Wolf himself tries to trace photisms back to changes in a consciousness cut off from sense impressions of the surrounding world and focused upon inner experiences. In ecstasy a rapturous mood of happiness or a feeling of blessedness predominates. But photisms are not always associated with such a state of feeling. The strength of the phenomena of light is most

probably the result of the disappearance of other contents in the consciousness. Clearly therefore this involves an experience of only one beat in the pulse of consciousness.

In the same way the merging of subject and object in the *unio mystica* is a result of the falling away of the object in the triad which is a part of every mental experience, viz. the ego, consciousness and the contents of consciousness. The last-mentioned through the act of consciousness gives rise to the formation of the ego. In ecstasy, on the contrary, this is conditioned by consciousness itself, which is without content.

When in connection with ecstasy there is talk of increased or more than waking consciousness, this is considered to be a contradiction, in that the consciousness, being directed towards one single content, is constricted. However, if we use the metaphor of the stage of consciousness, this is not diminished in the state of ecstasy. The whole stage is lit up by consciousness, but the stage is empty.

The mystics' objectionable sayings that they are God do not indicate an intensification of self-consciousness, but instead they indicate a personification of an experience of eternity. Self-apotheosis is an expression of the boundlessness of an experience of the self which is marked by freedom from time and place.¹

Wolf, who is well read in German philosophy and in psychology and is at home in the history of Christian mysticism, quotes several times from *The Tibetan Book of the Dead* and gives a discriminating picture of the experience of ecstasy. This is not reduced to something pathological or belittled by negative evaluations. Wolf's metaphorical language for a description of consciousness is distinguished from Pratt's in roughly the same way as in atomic physics, particles and wave movements are employed complementarily in the description of the same phenomena. It should, moreover, be noted that the concept of complementarity introduced in 1927 by the Dane Niels Bohr already had a recognized place in philosophy, and was compared by Bohr himself amongst other things with the paired concepts of justice

¹ R. Wolf, "Zur Phänomenologie und Psychologie ekstatischer Ausnahmezustände" (*Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie* 125, 1949, pp. 284-320). Cf. C. Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Bremen 1951.

and love in ethics.¹ The interesting thing for our purposes is that both the academic physicist and psychologist are forced to employ systems of symbols to describe what happens. Speaking as a psychologist of religion one might even say that a complementary relationship also exists between the supernatural interpretation of the mystics themselves and the natural point of view of the psychologist.

5. *The Question of Validity*

Thus it is impossible to avoid the dilemma which arises when the scholar in considering the subject-object relationship between man and God is confined to a consideration of human behaviour. For the religious man himself this behaviour is of course directed by God. But an immanent "explanation" is not allowed to take Him into account. A scholarly investigation of mysticism therefore easily results in the branding of religious interpretations as directly or indirectly illusory.

The situation is not made easier by the fact that the Christian mystics among others were themselves on their guard against deceptive or demonical visions and thus took to heart the exhortation to "Try the spirits" (I John 4:1; cf. I Cor. 12:10).²

The anguish of a religious psychologist of weak and vague faith in this situation is expressed by W. James in the following manner in a letter he wrote in 1904 to his atheist colleague James H. Leuba:

I have no living sense of commerce with a God. I envy those who have, for I know the addition of such a sense would help me immensely. The Divine, for my *active* life, is limited to abstract concepts which, as ideals, interest and determine me, but do so but faintly, in comparison with what a feeling of God might effect, if I had one. . . . Now, although I am so devoid of *Gottesbewusstsein* in the directer and stronger sense, yet there is *something in me* which *makes response* when I hear utterances made from that lead by others. I recognize the deeper voice. Something tells me, "thither lies truth" I have grown so out of Christianity that entanglement therewith on

¹ J. Havens (Ed.), *Psychology and Religion. A Contemporary Dialogue* (Van Nostrand Insight Books, 42), Princeton 1968, p. 44. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl. 3 (1959), s.v. "Komplementarität".

² *Dictionnaire de Spiritualité* 3 (1954-1957), s.v. "Discernement des esprits"; Völker, *Scala Paradisi*, pp. 217 ff.

the part of a mystical utterance has to be abstracted from and overcome, before I can listen. Call this, if you like, my mystical *germ*. It is a very common germ. It creates the rank and file of believers. . . . Your only consistent position, it strikes me, would be a dogmatic atheistic naturalism; and, without any mystical germ in us, that, I believe, is where we all should *unhesitatingly* be today.¹

A modern formulation of the same problem is given by another philosopher and psychologist, Charlie Dunbar Broad: "There is one thing which Speculative Philosophy must take into most serious consideration, and that is the religious and mystical experiences of mankind. These form a vast mass of facts which obviously deserve at least as careful attention as the sensations of mankind. They are of course less uniform than our sensations; many people, of whom I am one, are practically without these experiences. . . . It seems reasonable to suppose at the outset that the whole mass of mystical and religious experience brings us into contact with an aspect of reality which is not revealed in ordinary sense-perception, and that any system of Speculative Philosophy which ignores it will be extremely one-sided."²

While Broad has now turned to parapsychology,³ James, for his part, tried to solve the problem by what he called his own overbelief that the subconscious is the link between the natural and supernatural worlds.⁴ Another formulation from the period of causal thinking is that the transcendent slips into an assumed hole in the immanent chain of cause and effect. This way of looking at the matter was criticized by, among others, J. B. Pratt, who emphasized instead that "natural laws" are also to be considered divinely instituted, or that the religious and scholarly explanations should be conceived of as different aspects of the same thing, neither of which necessarily excludes the other.⁵ This attitude is common in Protestantism and agrees with the theory of

¹ *The Letters of William James* ed. by his son Henry James, I-II, Boston, 1920, II, pp. 211 f. (17th April 1904).

² *Contemporary British Philosophy*. Personal Statements, ed. by J. H. Muirhead, I-III, London 1924-1956, I, pp. 80, 99 f., quoted by Baillie, pp. 82 f. Cf. *The Philosophy of C. D. Broad*, ed. by P. A. Schilpp (The Library of Living Philosophers, 10), New York 1959, pp. 189 ff.

³ C. D. Broad, *Religion, Philosophy, and Psychical Research*, London 1953; Idem, *Lectures on Psychical Research* incorporating the Perrott Lectures given in Cambridge University in 1959 and 1960, London 1962.

⁴ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London 1903, pp. 511 ff.

⁵ Pratt, pp. 442 ff.

complementarity developed later. For the mystic this is an ancient point of view and can be compared with the wall of *coincidentia oppositorum* which according to Nicholas of Cusa encircles paradise. The gate is guarded by the proud spirit of reason, which must be overcome if man is to reach the self-contradictory truth.¹

It is striking how much the interpretations of religious psychology fluctuate in accordance with the theories fashionable in general psychology. It is not difficult to play these hypotheses off against one another and let them destroy one another. Uncertainty is then inherent in the explanations of scholarship rather than in those of religion. It is thus possible for Joseph Maréchal, one of the foremost of contemporary specialists in mystical psychology, to argue in the following, at first perhaps surprising manner. The descriptions of the mystics are not made for a curious psychologist who not infrequently interprets everything in terms of his own limited experience—or rather lack of experience—and employs a series of technical terms which are hardly conducive to real understanding. After a longer discussion Maréchal comes to the following conclusion: the metaphysical point of view of the mystics themselves may be correct, while the scholar's merely deterministic and immanent interpretation is obviously incorrect.²

The most minutely differentiated account of the numerous phenomena belonging to mysticism is obviously provided by Thomism with its conception of reality as the sum of the natural and the supernatural.

The Roman Catholic view therefore reckons with a series of different factors both mundane and extramundane. According to this way of looking at things there is, for example, an improper ecstasy, which can be pathological (epilepsy, hysteria), mediumistic (suggestion, hypnosis), or physiological (a certain technique). The genuine ecstasy is either demonic or truly religious,

¹ *Visio Dei*, chapt. IX, quoted by Happold, p. 305. Latin original: Et ista est murus paradisi, in quo habitas; cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra. Si igitur impossibilitas est necessitas in visu tuo Domine nihil est, quod visus tuus non videat (Nicolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften ... Studien- und Jubiläumsausgabe, lateinisch-deutsch, I–III, Wien 1964–1967, III, p. 132).

² J. Maréchal, *Études sur la Psychologie des mystiques* I²–II (Museum Lessianum, sect. philos. 2 and 19), Bruxelles–Paris 1938, 1937, I, pp. 32 ff. There is an English translation, dating from 1927, of the first edition of vol. I.

the latter of which can be either natural or supernatural. But it should be noted that the drawing of borderlines in this matter is considered to be a theological problem,¹ so that the difficulties are not disposed of.

6. *The Problem for Pastoral Psychology*

A clergyman in the Swedish Church or a minister in any of the free Churches also faces difficulties when a mystic wishes to speak with him about his experiences. It is not easy to distinguish between spirits. But if the man lives literally in the world of the Bible, receives visions and revelations, keeps company with angels, sees God's finger in events and has a prophetic calling, he must find it bitter to be met with doubt or distrust. Indignation may find the following outlet:

The religious experience is a very delicate one and for us who have had it contact with shepherds of souls, for example, is often a torment and tribulation. It is not often that we meet a priest who not only does not deny the existence of such experiences, but even acknowledges them. The common attitude is, I grant you, sometimes very friendly, but at the same time very supercilious and condescending—yes, these are very beautiful thoughts and feelings, but you are of course a little overwrought, which is not to be wondered at considering how hard a time you have had, but read your Bible methodically and regularly and go to church and be conscientious in the work which God has given you, *that* is the call, etc., etc.

Lutheran theology surely has its rather relentless dogmas. Don't "feel" and don't think too much for yourself. Read, listen to sermons, and obey. Do not oppose yourself to what seem far too categorical pronouncements. Do not speak out, if you do not have a 'position' within the Church, do not believe that you can grasp and be wise about some things even if you do not know what they are called in Greek and Hebrew, do not take part in discussion if you do not have an academic degree. God help us poor laymen!!... I certainly do not go about asking people indiscreet religious questions or spreading to left and right stories of "peculiar" happenings I have experienced, but when it can be done, when there is an appropriate opportunity, I must take advantage of my own spiritual experience to help other human beings, and this without first running to ask the permission of a priest or having the truth of what I say "verified" by a scholar of religion. Then God's seconds would flit by, and the chance of possibly helping a human being nearer to Christ would be lost. Caution

¹ Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nicht-christlichen Religionen*, Krailing vor München 1950, pp. 402 f. Cf. *New Catholic Encyclopedia*, s.v. "Mystical Phenomena".

is perhaps sometimes a virtue, but certainly not always, and seldom when it is a question of obeying a clear summons from God.¹

This is written by a daughter of the Church. What then shall the priest say to Spiritualists, Theosophists, Anthroposophists and the whole of the motley crowd hidden behind the general appellation of modern occultists, or the title of the book *Horoskop und Talisman. Das Buch des heutigen Aberglaubens* by P. Bauer (Stuttgart 1963)? Even if from the point of view of the national Church and the free Churches these constitute pseudo-mysticism, the appearance of all these trends and phenomena bears witness to an unsatisfied spiritual need. One does not feel at home within the established or official religious tradition and instead goes one's own way like so many others in the course of history. On the other hand the adherents of these modern religious movements and others readily identify themselves with the mystics of the Church and the free Churches, which does not make it any easier to adopt a position regarding the latter.

7. *Mysticism in Urbanized Society*

The urbanized society of the atomic age may be thought to provide a poor breeding ground for mysticism, which is usually associated with contemplative isolation from contemporary strivings. But mystical experience can also be found in this environment, despite its being regarded by many as a mockery of all religion. This is true whether the experience occurs in connection with mental concentration or spontaneously. In his autobiographical work *Le Christ dans la matière, trois histoires comme Benson*, Teilhard de Chardin tells of the front line priest who meditated during the battle of Verdun in 1916 on the host in the silver-gilt capsule, the element in the Holy Communion which is enveloped in the whole universe:

Into the midst of human travail I can and should throw myself breathlessly. The more I take upon myself my share of it, the more I rest on the entire surface of Reality, the nearer I will also draw to Christ... God is the Heart of all things so that the 'vaste décor' of the universe can collapse, or wither away, or be torn from me by death, without diminishing my innermost joy... It is for this reason that even war itself is unable to disconcert me.²

¹ Letter of January 11th, 1969, to the author from M.M.

² P. Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers* (Livre de Vie 62/63), Paris 1961, pp. 91 f.

This meditation of course took place in stillness in a dug-out, when the front happened to be relatively quiet. But the same autumn Lieutenant F. C. Happold, later a headmaster and the writer of an outstanding book on mysticism, lay in a shell-torn sap with stinking corpses and waited for the signal to attack at dawn. He then suddenly had a sense of absolute, even physical safety, which had nothing to do with the normal fatalism of soldiers. Happold himself connects it among other things with the feeling of a Presence, which he had experienced three years before in his study at Peterhouse, Cambridge.¹

In his book *Incognito* (Paris 1962), also based on autobiographical material, the Rumanian refugee author Petru Dumitriu describes how a tortured prisoner in a narrow and filthy prison cell comes to clarity:

The knowledge did not place me in an acceptable relation to the universe, it showed me the universe as something alien, indifferent, as a source of suffering. It would not have been at all difficult for me to have hated the world... suffering drove me to a way out which I would not otherwise have thought of, to an attempt to love the universe and forgive My love and forgiveness were nothing other than the love and forgiveness of the universe which were in this hard manner imprinted on me ... a gift ... which now only waited on my decision Everything was now simple, crystal clear, it stood revealed before my eyes as if *a flash of lightning had lit up the world from one end to the other*.

The destruction of the ego was experienced in humility as the greatest happiness and triumph. At the same time this same ego existed for the first time, but everywhere, in all creatures, times and dimensions, in the "Universe which had brought me into being. Which contained me. Which was in me. ... 'Thou' is his name, and one could add 'God' Worship burns up contradictions ... paradoxes are its support."²

When the author Artur Lundkvist experienced the earthquake in Agadir he wrote:

No, God did not exist there anywhere, we fell in the void Just as I fell down in the dark I knew that God existed, at the realization I was seized with awe and exultation. God made his presence known, showed his power over the world, showed that against God there is no help but God ... he set the depths trembling and all our

¹ Op. cit., pp. 133 f.

² P. Dumitriu, *Incognito*, Stockholm 1963, pp. 326 ff. (French original, Paris 1962; English transl. by Norman Denny, London 1964).

security was shattered like straw, His will alone supported all that is, pervades all things, is more near than air or water.¹

On one May evening in Stockholm in the 1950's the following happened:

It happened out of doors, in one of the largest squares in Stockholm, when I was on my way home from a visit to the cinema. Very few people were out so late in the evening, but one man who was by himself noticed the expression on my face.

(He came up afterwards and asked to be allowed to sketch my expression "with a few strokes", but it had already disappeared! Since, however, I was so weak and exhausted by powerful mental excitement that I could hardly stand on my legs, he helped me home to my door instead.)

It had happened quite suddenly! As in a fit of dizziness I had sunk down inside myself, down to my own foundations, which broke asunder. At the same moment I was pulled upwards; I found myself at the same instant high up, even while I was standing down there on the pavements of the great square.

It was as if a veil had been drawn aside and I saw, as it were, a doubly exposed picture of the square and the buildings around it.

I found myself suddenly in a timeless separation from the outer world. "Broken, time stood a-trembling."

A picture, a vision, appeared in the heavens above all the church spires; dark figures and figures of blinding light. The edges around my eyes glowed. A flash of lightning struck down from up there and hit my own heart.

The experience was extraordinarily solemn, deeply serious and moving. I have experienced what supernatural happiness and blessedness mean. Blessedness, that misused word, which most people no longer believe in.

I know that God exists. I know who God is. It is comforting and frightening.

This vision remained for a long time as it were etched fast on the retina.

It only went completely about a month later. And it was only about a month later that I "dared" tell my husband about the experience.²

The person who wrote that is quite familiar with the terminology of psycho-pathology. She denies that "God's own revelation" can be the result of schizophrenia. When the relatives around her doubt the genuineness of her experience, she refuses to call her suffering masochism. She compares her experience with a shock induced by LSD, and knows the attitude of psychologists towards God as the severe judge and cause of neurosis. She notes

¹ A. Lundkvist, *Agadir*, Stockholm 1961, pp. 81 ff. (French transl. Paris 1963).

² Letter of January 28th, 1969, to the author from S.L.

that priests and ministers who speak of a loving and forgiving God nevertheless draw back from "the mire which can be a fertile soil for the growth of experience of God". She experiences the necessity to testify and she finds comfort in the words of the Bible which illuminate her own situation like a flash of light.

Mystical experience not infrequently has suffering as one of its conditions, just as it can lead to suffering. It is at home in a tormented world, at the same time as it lifts men up out of it. We are reminded also that the question of validity is not merely a problem in religious philosophy. It is a question of pressing urgency in the personal lives of human beings, who are not only blessed with grace but also afflicted with adversity.

8. *Concerning Listeners' Letters on the Programme "Mystic in Vällingby"*

In her book *Helgonens svar* (The Answer of the Saints) Gunnel Vallquist says apropos of a medieval Christian mystic, that mystical in this context does not mean 'peculiar' or 'fishy'.¹ It is the latter meaning that the word normally carries in modern Swedish. The letters from listeners to the radio programme "Mystic in Vällingby"² come neither from saints in the traditional sense nor from peculiar people. The people who wrote to the producer from Radio Sweden, to the remarkable woman who appeared in the programme, and to the commentator are from one point of view very ordinary people of all ages, social groups and professions, both men and woman,

¹ Gunnel Vallquist, *Helgonens svar*, Stockholm 1963, p. 113.

² Broadcast by Radio Sweden on January 11th 1968. Here an anonymous woman, called 'Mrs. Beata', told of her splendid cosmic vision during a ski tour. The present author commented on her experience, adducing, among others, quotations from the woman's letters to himself and R. C. Johnson, *The Imprisoned Splendour*, London (1953) 1958, pp. 305 ff., taken from W. L. Wilmshurst, *Contemplations*, London 1914, p. 142, and also quoted by Happold, pp. 136 ff. The title "Mystic in Vällingby" (a suburb of Stockholm), chosen by the producer of the programme, Dr Kerstin Anér, had a double point. First it concealed 'Mrs. Beata's' real place of abode, secondly it hinted at the fact that mysticism also belongs to our own modern time and technical environment. The programme was later published together with other radio lectures and articles on related subjects under the title *Mystiker i Vällingby*, Stockholm 1968, pp. 47 ff. The second radio programme with the listeners' reactions was broadcast on December 29th, 1968, and is reproduced here from the author's original manuscript, also printed in Swedish in *Vår Lösen* 60 (1969), pp. 156 ff.

learned and unlearned, members of extremely varied churches and religious bodies or entirely independent of religious organizations. Since the letters involved are private and of a more or less personal nature, the names of the senders and their precise places of residence will of course not be given in what follows. 'Mrs. Beata' in "Mystic in Vällingby" has also chosen to remain anonymous.

In one respect the letter-writers are nevertheless separated off from people in general. They are keenly aware of a communication which bears witness to a reality different from the one in which we all live. The actuality of this other world has been proclaimed by Christianity and by religions in general. Metaphysical philosophy ancient and modern, western as well as eastern, has also argued for its existence. The mystics, and most of the correspondents are mystics to varying degrees, claim to have experienced this reality themselves, whether we call it God's world, a divine existence, a new dimension to life, or the experience X.¹

If our age is in many ways critical, uncomprehending, or indifferent to both traditional and new religions, this is even more true where their various solitaries, the mystics, are concerned. The latter, being equally untied to tradition and authority, present a challenge to criticism, misunderstanding and indifference. They cause uneasiness by claiming actually to have experienced the unseen world which their opposers deny, explain away, or dismiss as an illusion. Mystics are therefore lonely people.

The correspondents, in spite of all their differences, belong to this group. They were induced to write by the joyful recognition with which they heard 'Mrs. Beata's' account of what she calls her vision of creation. One man writes from a town in Värmland, and, like several others, expresses a certain sadness or disappointment at not having carried out the high mission to which he was called in an unforgettable and decisive moment. The everyday world has not lived up to it. We also meet with negatively supernatural and immanently psycho-pathological interpretations of the phenomenon:

¹ The Swedish author Sven Fagerberg uses this term for the mystical experience in his book *Dialog i det fria*, Stockholm 1968, pp. 182 ff., quoting E. Fromm, *You shall be as Gods, A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, New York 1966.

Twenty-five years ago, at the beginning of 1943, I had a vision. I had been called up as a military reserve. One morning a few days before I had to report, I was sitting and thinking how fine it was to have a chance of doing something for my country. Then something remarkable happened, which remained inexplicable to me. In a cloud of brightness under the roof where I was sitting, I saw a shining face (of a beauty and with a smile which I cannot describe) and I heard a voice in my ear which said, "You must do something for mankind!" At the same time I thought that the uniform and weapons with which I had already mentally provided myself were torn from me. For a few days afterwards I had the feeling of living in a higher world.

The experience was decisive for me. I rang a priest in the town and told him what had happened. The priest said, "God has spoken". I thus refused to take up arms, and was registered as a conscientious objector. My "revelation", if I can call it that, is described in my application...

In the years that have passed I have often thought of the words, "You must do something for mankind". What have I done so far?... Yes of course one can do something on a small scale, unnoticed, one can be an example A thought has grown in my mind:

Perhaps it is the intention, that we, who have had inexplicable experiences, should cooperate in producing a joint volume, *Miracles Still Happen To-day*. Many Christians say: "Nowadays no miracles and visions occur. It is only devils and evil spirits that play tricks on human beings, or else those who experience such things may be off their heads..."

If one could at least be spared hearing the latter about oneself! Many people have had visions and have witnessed miracles, but they do not dare to speak of them...¹

The need to distinguish between genuine mysticism and strange or miraculous events is made clear in the following letter, also from Värmland. It opens with reference to I John 5:14 ff. and a plea for God's blessing:

It will be precisely one month tomorrow since I woke at five o'clock in the morning with an exhilarating sense that He, the Creator of the universe who guides innumerable stars in their paths, was also guiding my life. This filled me with a feeling of infinite gratitude and happiness.

On the same day there arrived through the post letters and *Röster i Radio* (Voices on the Air) No. 11 [where 'Mrs. Beata's' account was printed for the first time] ... I took it to be the kind of occult phenomenon, from which I dissociate myself.

¹ Letter of July 3rd, 1968, to the author from E.W.F. Cf. also "En syn, en röst, en man vägrar vapen" (A Vision a Voice: A Man Refuses to Take Up Arms) (*Fredsmissionären* 49:11, 1968).

... In the evening I read the article and felt it, as it were, describe my experience in the morning ...

[It] fully agreed with what I felt to be true and genuine...¹

What has been variously called cosmic consciousness, nature mysticism, or the 'mysticism of the infinite'² is for the Christian an intense perception of God's wonderful creation, the first article of the Creed as experience instead of dogma. In these terms 'Mrs. Beata' may also be said to have understood in a Christian vision the significance of the second article of the Creed. A Swedish authoress who is honest enough to let her cool intellectual scepticism go so far as to question its own validity, speaks, when asked, of an unconventional experience of Christ:

It started with a dream. I dreamt that I was sitting in a school classroom together with a number of other pupils. Suddenly somebody came into the room and everybody rose from their seats. I don't know now how I happened not to see his face since he was coming from in front, but I only noticed that he had an ordinary tweed suit and a pointed beard. I already had dreams of being a writer and I immediately thought it must be a famous writer since everybody was showing such respect. He came down the row of desks until he reached mine. Just as he was passing me I realized that I had to see his face, that it was an absolute necessity, my whole weal or woe depended on my getting him to turn around and look at me. So I half got up and stretched out my hands towards him, stiff with anxiety lest he should escape me. At the same moment the dream stopped and I lay at home in my bed and believed that I was awake. But my arms stood straight out in front of me in the air, paralysed, as if locked by cramp, and I could not pull them down even though I tried. Then I saw Christ come up to the bed, looking as he does on reproductions, with long hair and a beard and a white robe. He came up to my bed and looked at me, then he took my hands and laid them down on the bed cover. It was then that the light came. I call it light because there is no other word, but it was rather a condition of unimaginable and supernatural clarity, a complete and absolute freedom, a kind of indefinable knowledge or insight which in totality can only be described as blessedness. As far as I could see it only lasted a couple of seconds, after which I woke up completely.

After this I can only think that the partition between this world and another is as fine as a hair, only a shadow or an unused brain cell.³

¹ Letter of November 21st, 1968, to the pseudonymous 'fru Beata' from E.W.

² See above, p. 11, note 4.

³ Letter of February 2nd, 1968, to the author from E.D.

Most Christian circles have been as carefully guarded as this authoress. Even so Nathan Söderblom once chose to use the term 'mysticism of personal life' for a Christian life in inner communion with God.¹ But Church authorities have generally remained on their guard against unusual experiences. The same is true of the free denominations. Something of this austerity and firm confidence springing from faith speaks through the following letter. It is written by a woman in a sparsely populated area of central Sweden, where she has not had such an easy time of it. Although in one way she belongs to the blessed who have not seen and yet believe, she has nevertheless seen or understood more than ordinary men have, and is also critical towards the present Christian bodies:

It was comforting to know that a mystic stands with both feet firmly on the ground. I have never dreamt of being a 'mystic' and yet my real life is there in the 'fifth world'. One can receive promptings towards everything there. Shops, clothes, yes all activities which belong to this life, but, and it's a big but — in one's heart of hearts one becomes quite isolated from other human beings. What must be avoided most carefully is speaking of one's experiences.... I have received so much help from above, always in a natural way, but nonetheless great miracles....

The sentimentality of the free Churches and the strictness of the Church are not in keeping with the other world. Have close friends in both camps but I cannot speak to them about my real life. Not to anybody. Am of course only a tiny member of that great army, but I am part of it. And now I am not alone, my visions are of course only chicken feed, I do not see with my eyes or hear with my ears, but even so something happens sometimes, but never when it's expected....²

An old man in a Stockholm suburb suspected a syncretist plot behind the January programme, but was sent a quieting reassurance that none existed:

I cannot find words to describe how the above-mentioned broadcast moved me. Completely spell-bound, fascinated, hypnotized. What was it exactly that exercised such an overpowering influence? What was it altogether? A host of questions which cut into my heart, my soul. And the commentator afterwards didn't make it any easier. On the contrary.

During the days and nights which have gone by since then I have been released from the spell or whatever it may have been. And I would like — perhaps a little one-sidedly — to offer certain rational reflections.

¹ See above, p. 8, notes 2 and 3.

² Letter of January 12th, 1968, to the author from M.L.

Well then: the lady (the mystic) must clearly have been a highly educated and well read person. The manner in which she described with the utmost clarity what had happened to her, shows uncommon intellectual power and ability. Who could equal it? Not even Saint Bridget. Her confessors wrote down the divine revelations in order to pass them on to those who were interested.

The lady from Vällingby must be unique in her ability to start from minute details and make the realms revealed expand until at last they include the whole universe, time-space, many dimensions, infinity, eternity. So I come to the conclusion that in the search of humanity (most of them) for meaning in a meaningless life, we find in the above-mentioned mystery an exceptionally well constructed piece of PR work for a new world religion influenced by Hinduism, Buddhism (Zen), Islam, Confucianism, Shintoism, Taoism, etc.

If there is the slightest justification for my speculations (and there is), then the whole thing was terrifically well done. Insidious. DANGEROUS. And it is not based on *one* man's mystical experiences. There must have been team-work on the production of this utterly fascinating story. You must take this which way you will. I am an old Christian man (eighty-two) and I am not entirely unfamiliar with mysteries and strange experiences.¹

Even if this correspondent is wrong in his perhaps not very seriously held reconstruction of what he thinks happened, there is nevertheless some truth in his observations. In practice mysticism often results in a readiness to obliterate denominational and religious boundaries, it is, as has already been said, universalist. But even the prior religious experience, its theory of knowledge and its training, show great similarities in different religions and times. This has meant that 'Mrs. Beata', who is at home in evangelical Lutheran Christianity, by her description of her vision of creation evoked responses from very different spiritual environments. People with extremely different frames of reference, to use the language of social psychology, recognized themselves and their spiritual experience in her account. Among the correspondents there are some who have been directly or indirectly influenced by non-Christian religions such as Hinduism or Zen Buddhism. The influence of the former was exerted through the newer religious movements of the 1800's and the turn of the century, while the influence of Zen has come in since the Second World War. On the other hand nothing has been heard from spokesmen for the modern Hindu mystical practice of

¹ Letter of March 3rd, 1968, to the author from G.W.

yoga. Spiritual practices are, however, represented by an authoress from a town in southern Sweden. She herself says of her account:

It is a fumbling attempt to describe an experience, akin to 'Mrs. Beata's', which I had last autumn. Unlike Mrs Beata I am encumbered with studies in Zen and Christian mysticism and my description may be coloured by their influence. Yet I can assure you that the experience itself was unprecedented and our everyday speech is far too inadequate to provide a description comprehensible to others.

By stifling and almost entirely killing out the ambitions I had had, I created a kind of vacuum inside myself, a platform of stillness, a readiness without any expectation. My attention was sharpened without being concentrated on any object. A kind of diffuse perception of my surroundings. Without involvement and yet conscious of this truce in the struggle for insight. Entirely open to new inner experiences.

I had the impression of being relaxed and silent, of being an empty mirror ready to reflect the pictures of experience. My awareness became more and more refined. Then I looked into myself, at my mental world with all its conceptions. Then I looked outwards towards the world and the outer universe, society and the cosmos. Then I directed the mirror downwards towards the ground and considered the undergrowth and the world of the insect. Then the mirror was turned upwards towards the heavens, the flying clouds and the flight of birds, towards the stars of the night sky, darkness, cold. Infinity in size, distance, and time.

My ability to perceive with my senses and mind the microcosm and macrocosm became still more refined. Downwards in the scale of diminution I experienced a dizzying vision of the world of cells, pulsating and colourful, where movement and form are one, and boundaries non-existent. The vision of a reality which scientists have tried to analyze. Simultaneously I perceived size outside in a universe without boundaries, where movement, form and time are one infinite whole. Into that One, Alone, All-inclusive, and Almighty, I was merged in a kind of vision which was not only a seeing but an apprehending, in which all the senses were engaged, — a kind of total sensation. While I seemed eliminated as a person, I was more gathered up into an inner unity-wholeness than I had ever been in meditation, as it were a firm concentration of power, a focus, a centre, a collected awareness of timeless, formless and infinite existence. The perception of a communion with the whole universe was as important as the feeling of immortality. My human senses were melted down to a total power of attention with the capacity to perceive and to take into itself the fullness of life. I experienced myself as the light of light, as the sound of sound, as rest in movement, as form in infinity. The Totality of the Totality.

In this total experience of reality beyond the limitations of the senses I experienced a security and a confidence which I had never previously known. What could happen to me either for good or ill in this all-one! The perils which are part of earthly existence lost all significance in this reality. The timeless, infinite, formless is not subject-

ed to the laws of the world of limitation. Genesis and growth, dissolution and annihilation are processes within process, conditions and events within the world of forms.

The experience brought neither joy nor sorrow, the subject seemed entirely eliminated. It was an experience of the stream of life within the pattern of eternity, ungraspable by thought or analysis.

There is left the awareness that we live a life of constantly fluctuating states right from what we call birth to what we call death, while the central core-substance of the individual lasts through life and death.¹

The ability to express one's experiences has played a not insignificant role in the history of mysticism. The question which is usually put in this connection is that of the relationship between the experience and the literary form. On the other hand intellectual education is not a necessary prerequisite for one's own experience or the understanding of the experience of others. On the contrary it can sometimes be a hindrance. A woman from a town in the west of Sweden writes about this:

All human beings of course long more or less consciously for love and some kind of footing when this life is at its most chaotic. . . . Those whose attitude is most sceptical are, in my narrow experience, those who have studied a little and believe they know the answer to most things. To be able to study is of course an advantage, but, unfortunately, for many it brings with it the disappearance of that healthy particle of humility in the face of what is not understood which surely most have at the start. So it is a pleasure to me to hear this spoken of in my own language. Unfortunately I do not think intelligence is enough for the reception and understanding of what 'Beata' describes. Another ability may be even more necessary—to listen in the right way. Of course it can be grasped purely intellectually, but the deeper understanding, which enables one to live with this as a point of departure and which makes one bear suffering in a new way, that belongs to another realm. What this understanding is called I don't know, but I call it insight. . . . I have had glimpses of a knowledge, a Truth where time and space were suspended.

My glimpses have given a new dimension (this is really the best word) to my reading of philosophy. Sometimes certain things which I had read and which I thought I had fully understood, appear in a completely new light and have a significance whose quality is completely different in kind from that of my earlier understanding. Christianity, which was previously a dead religion for me, is now full of wisdom. Now I begin to see and understand it. In all religions I find truth. What were previously

¹ Letter of January 11th, 1968, to the author from I.T.

contradictions now fit together like the pieces of an enormous jigsaw puzzle. It may also strangely happen that two things which are logically contradictory are nonetheless both true. What I have read of psychology and psychiatry contains no explanation of my glimpses. They are of a quite different quality, and this quality is for me of the greatest refinement and value.¹

The above reflections contain a brief suggestion on the difficult question of 'faith and reason' in its present variant of 'mysticism and scholarship'. For a more exhaustive treatment of the topic I must refer the reader to several chapters in the book *Mystiker i Vällingby* summarized in section five above. Following on from the last letter, the matter might also be expressed as Harry Blomberg puts it in *Undret och de kloka* (The Miracle and the Clever):

Clever people do not like exaggeration.
Clever people like to investigate the matter.
Angels may sing for the stupid —
faced with the clever they always stand dumb.
The heavens may open perhaps for the mad —
for the clever they stand eternally shut.
What has the manger
to offer the clever?

Only the wise were led by the star.
Only for herdsmen the vision had power.
Only to those who had most deeply seen,
or most like children, was all announced.
Do you wish to draw near to the wonderful,
and yet not be counted as one of the wise —
Brother, stand then
among us, the naïve.²

¹ Letter of February 20th, 1968, to the author from I.S.

² Quoted by B. Wallberg, "Julvandring i diktens värld" (*Stridsropet*, julnr 1968, pp. 32 ff.). I have not been able to find this poem in the books published by the late poet. Mr. Wallberg, on his part, could not at the request of the present author give the source of his quotation. The poem is presumably written for a certain occasion.

Meditation and Perception

SOME NOTES ON THE PSYCHOLOGY OF RELIGIOUS MYSTICISM

By HJALMAR SUNDÉN

In the middle of the twenties two remarkable works on the psychology of religious mysticism were published. *The Psychology of Religious Mysticism* by James H. Leuba, 1925, and *Mystikens Psykologi* by Tor Andræ, 1926. Both books contain quotations from Saint Teresa of Avila. In Andræ's book there are also texts from Saint John of the Cross. Leuba has neglected this saint and doctor ecclesiae. It seems as if Tor Andræ thought that there are no differences between the religious experience of Saint Teresa and that of Saint John of the Cross. Differences there are, however, and of such a kind that neglecting them means that the heart of the matter has been missed.¹

Both authors deal at length with hysteria which they regard as an important, perhaps the most important, key to the secret of mystic life. In the analytical index to Leuba's book the words *meditation* and *perception* are conspicuous by their absence, but Leuba has a chapter on the methods of Christian mystics and here one kind of meditation is mentioned: "She (Saint Teresa) may think of Jesus Christ as present to the senses, seek to fan her love for him into a bright flame, to keep in his company, speak to him, implore him, complain to him, and rejoice with him."² The results of such meditation do not interest Leuba as much as the following phases in an ascending series of mystical states which he considers more compatible with the phenomena of hypnotism.

¹ It is rather strange that in, *La Mystique et les mystiques*, éd. J. A Ravier, Paris 1965, nothing is to be found about the Spanish mystics of the 16th century. Other strange omissions are observed by the reviewer in *Revue des Sciences Religieuses*, 40^e Année No. 2, 1966.

² Leuba, pp. 163 f.

In Tor Andræ's book the meditative technique of Pantanjali and the prescriptions for meditation given by Rudolph Steiner are discussed but no systematic approach to the meditative techniques of Christian mystics is to be found.

Instead of asking what kind of spiritual training or meditative methods Saint Teresa practised and what the results of such exercises would be, Andræ tries to convince us that her hysterical constitution must have been the most important precondition for her mystical experiences.¹ His book is a most instructive specimen of the psychology that Georges Politzer once described and criticized.²

Andræ has clearly stated that he deals only with the phenomena of possession and inspiration and that he does not think the nature of ecstasy has been fully understood. It requires, he tells us in the concluding lines of his book, much additional research and discussion. It is a curious fact, however, that when dealing with the problems of inspiration in a book on religious mysticism he has nothing to say about the poems of Saint John of the Cross that are held to be "avec deux ou trois sonnets de Gongora, ce que la poésie espagnole a jamais produit de plus étrange et de plus sublime".³

Neither Leuba nor Andræ found it necessary to mention the cosmic vision of Saint John of the Cross, which against the background of "the affective mysticism in western civilization"⁴ stands out as a most remarkable fact in the mystic experience of Christians. A "psychology of mysticism" which omits the striking experience of Saint John of the Cross is likely to give us a false opinion of the conditions both of mysticism and of religious life in general. As far as I can see, the study of mysticism must be carried on with more attention paid to the meditative techniques used by mystics and to *the problems of perception*.

In this paper I will first present some remarks on the difference between Saint Teresa and Saint John of the Cross, then I will mention some recent studies of meditation and in the third part of my paper I will tackle some problems of perception.

¹ Andræ, p. 567; cf. Sundén, *Die Religion und die Rollen*, Berlin 1966, p. 68.

² *Critique des fondements de la psychologie*, Paris 1928.

³ Jean Casson, in *Mercur de France* 1925, p. 556.

⁴ Cf. Herbert Moller, "Affective Mysticism in Western Civilization", *The Psychoanalytic Review*, Summer 1965.

I

In Jean Baruzi's important work on Saint John of the Cross we find the following statement: "— — — entre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix on découvre exactement l'opposition que l'on retrouverait entre un mysticisme qui se fonde, dès l'origine sur le total rejet des appréhensions distinctes, et un mysticisme qui si affranchi qu'il soit des états distincts, s'édifie à travers le troublant cortège des visions, des révélations et des paroles".¹

Accounts of mystic experience can, according to Arthur J. Deikman, be categorized as (1) untrained-sensate, (2) trained-sensate, and (3) trained-transcendent.

"Untrained-sensate" refers to phenomena occurring in persons not regularly engaged in meditation, prayer, or other exercises aimed at achieving a religious experience. These persons come from all occupations and classes. The mystic state they report is one of intense affective, perceptual, and cognitive phenomena that appear to be extensions of familiar psychological processes. Nature and drugs are the most frequent precipitating factors.

The recent accounts of experiences with LSD-25 fall into the same group.

The "trained-sensate" category refers to essentially the same phenomena occurring in religious persons in the West and in the East who have deliberately sought "grace", "enlightenment" or "union" by means of long practice in concentration and renunciation (contemplative meditation, Yoga, and so forth).

The untrained-sensate and the trained-sensate states are phenomenologically indistinguishable, with the qualification that the trained mystics report experiences conforming more closely to the specific religious tradition in which they participate.

To the trained-transcendent group belong descriptions of a state, occurring almost always in association with long training, where multiplicity disappears and a sense of union with the One and the All appears.²

According to Baruzi (loc.cit.), Saint Teresa's experience ought to be placed in the trained-sensate-group and the experience of Saint John in the

¹ Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2 éd., 1931, p. 158, Liv. IV chap. II in toto.

² Arthur J. Deikman, "De-automatization and the Mystic Experience", *Psychiatry*, No. 4, 1966, pp. 324 f.

trained-transcendent. But we must remember that even Saint Teresa knows of “une expérience par delà l’extase même”, different however from that of Saint John of the Cross.¹

Saint John of the Cross was familiar with the technique resulting in “visions et paroles” but he rejected it and would not himself accept “visions et paroles” as divine communications.² *The Consummatum est* of the gospel had convinced him that Christ was the total revelation of God and that there was nothing more to be revealed.³ R. J. Werblowsky has been struck by the saint’s negation of outwardly noticeable and inner subjective experiences⁴, but curiously enough he has not mentioned that Saint John of the Cross knows of a new kind of perception⁵ which offers itself to the soul when it has been united with God.

This perception is not devoid of special content.⁶ When the soul is united with God it senses that all things are God in one single being, “siente ser todas las cosas Dios en un simple ser”⁷ the saint tells us in his commentary on two of the verses of the *Cantico*. The meaning of this is absolutely clear for he adds: “Y ansi no se ha de entender, que en lo aqui se dice que siente el alma, es como ver las cosas en la luz, ó las criaturas en Dios, sino que en aquella posesion siente serle todas las cosas Dios.”⁸ “Dieu ne m’est donné au delà des choses. Dieu et les choses me sont donnés simultanément, en une synthèse dont Jean de la Croix n’explicite pas toute l’audace mais qui aboutit à voir en Dieu l’univers et en l’univers Dieu.”⁹ Baruzi states very clearly that contemplation such as Saint John of the Cross understands creates a mystic perception of the universe as a whole, but he has no explanation to give of

¹ Baruzi, p. 626.

² Seen in the perspective of role-psychology the “visions and paroles” of Saint Teresa do not appear as a “troublant cortège”. Cf. Sundén, *Die Religion*, p. 72, and Sundén, “What is the next step to be taken in the study of religious life?”, *The Harvard Theological Review*, 58, 1965, pp. 446–447. Cf. Baruzi, p. 467 note 4.

³ Baruzi, pp. 512 f., Sundén, “Nathan Söderblom och mystiken”, *Kristen Humanism. Årsbok*, 1966, pp. 91 f.

⁴ R. J. Zwi Werblowsky, “On the Mystical Rejection of Mystical Illuminations”, *Religious Studies*, Vol. 1, April 1966, p. 184.

⁵ Baruzi, p. 520 note 2 and pp. 617 ff.

⁶ Baruzi, p. 584.

⁷ Baruzi, pp. 642 f.

⁸ Baruzi, p. 643.

⁹ Baruzi, p. 645.

the fact that the unified universe is perceived by the saint as a personal God, that the saint can tell us that the soul is granted the privilege of seeing God himself "con su rostro lleno de gracias de todas las criaturas".¹ This kind of perception is, I think, the most interesting phenomenon in Christian "mysticism" and perhaps a key to the nature of religious experience in general which is a *perceptual* phenomenon.

Let us now mention some recent studies on meditation.

2

When I read Leuba's book in the twenties I did not really understand what he meant when in the concluding section he recommended pious people to accept "physical and psychological means and methods" for the improvement of spiritual life. Reading those recommendations in the sixties a host of vivid associations immediately appeared to me. I remembered for instance what Paul Zacharias had written about the method of J. H. Schultz, "das autogene Training," and its importance for spiritual life: "Ein näheres Vergleich der hesychastischen Technik mit autogenen Training zeigt nicht nur überraschende Übereinstimmungen, sondern vermag auch einen Weg zu weisen, wie dem abendländischen Christen von heute die Schätze altkirchlicher Mystik wieder zugänglich gemacht werden können".² In the light of autogene training the hesychastic prayer becomes "in seine physiologischen Baubestandteile zerlegt und in eine durchsichtige Reihe aktiver Übungen verwandelt."³

These quotations show that Schultz's method must be of great interest for the psychology of mysticism.

Schultz's method⁴ creates a sort of concentrated selfrelaxation which under the guidance of a specialist leads the trainee step by step from a general bodily relaxation (Unterstufe) to more advanced stages where sym-

¹ *Obras del místico Doctor San Juan de la Cruz. Edición crítica* (y la más correcta y completa de las publicadas hasta hoy con introducciones y notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, Carmelito Desalgo), II, Toledo 1912, p. 480.

² Paulus Zacharias, "Gebet und Entspannung. Hesychastische Mystik und Autogene Training", *Der Weg zur Seele*, 1, 1952, p. 1.

³ *Ibid.* p. 7.

⁴ Cf. *Das Autogene Training*, 1932, (9:th edition, Stuttgart 1956) and *Übungsheft für das Autogene Training*, 8:th edition, Stuttgart 1953.

bolic phantasies are skilfully induced. The trainee endeavours to experience a symbolic representation of ideas, of his own feelings, of persons, and finally of moral questions in a way which allows him to make his unconscious tendencies symbolically visible.¹ Schultz himself has not connected the method with religion, its object according to him is "self-realization, psychic freedom, harmony and a lively creativity". A consequence of this religious neutrality is that the method has been appreciated and used among Christians as well as among Buddhists.

As we can see from *Autogene Training—Correlationes Psychosomaticae*, a volume edited by Wolfgang Luthe in 1965, the method has now been applied all over the world. Among 53 authors represented in this volume we find for instance A. Onda who has connected the findings of a medical and psychological study of Zen organized by the Japanese Ministry of Education with autogene training (pp. 251 ff.). Using Schultz's method a number of authors have tried to arrive at a better understanding of other meditative techniques of the East. Among books let me only mention *Arkaische Ekstase und asiatische Meditation* by D. Langen (1963) and among papers *Konzentrierte Selbstentspannung durch Übungen die sich aus der buddhistischen Atemmeditation und aus dem Atemtherapie herleiten* by W. M. Scheffer,² because of the bibliographical notes which are to be found in these publications.

William James once could write that to the medical mind, the ecstasies of Saint Teresa, "signify nothing but suggested and imitated hypnotic states on an intellectual basis of superstition, and a corporeal one of the degeneration and hysteria."³ However the experience and studies of the followers of Schultz have now created a different atmosphere in the study of mysticism in which James's disparaging references to degeneration and hysteria are no longer acceptable. Among Schultz's followers Klaus Thomas⁴

¹ The problems of "the unconscious" have to be reexamined in the light of recent works on this topic. See Han M. M. Fortmann, *Als Ziende de Onzienlijke. Een cultuurpsychologische studie over de religieuze waarneming en de zogenaamde religieuze projectie*, Bd 2, 1964, pp. 122-150.

² *Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie*, 16, 1966, pp. 173 ff.

³ *The Varieties of religious Experience*, Thirty-second Impression 1920, pp. 412-413.

⁴ "Die Bedeutung der 'hypnotischen und autogenen Bilderschau' für die Religionspsychologie", *Archiv für Religionspsychologie*, Band 9, 1965, pp. 282-297.

has combined his method with the technique invented by R. Desoille¹ in a way that is of special interest for the psychology of mysticism.

Desoille's technique is both diagnostic and therapeutic. The therapeutic principle lies in the acceleration and furthering of effective development. It is a healing process which seeks maximum transcendence of psychic limitations through symbolic ascent and descent. The results obtained by Desoille and Thomas permit a new psychological understanding of the Christian symbols of ascension² and certain details in their reports can be very useful for the study of revelations in general. The meditation induced by the combined Schultz-Desoille method allows a transition to religious problems in a completely natural way, although sometimes the therapist working with the method of Schultz may encounter resistance and opposition from religious clients.³ Another method to be mentioned in this context is the one invented by Carl Happich. His fundamental principles will be found in the writings mentioned below.⁴

If meditative techniques have become of great importance in psychotherapy,⁵ the organismic approach of the "mindcurers" and their results will permit us to complete phenomenological descriptions of mystic conscious states⁶ with more exact information of their physiological conditions. In this way "mystical experiences" in general can be seen as results of meditative techniques and we need not regard "an hysterical predisposition" of the subject as their necessary condition.

¹ Cf R. Desoille, *Le Rêve Eveillé en Psychothérapie, Essai sur la fonction de régulation de l'inconscient collective*, Paris 1945.

² Mentioned by Carl-Martin Edsman. *Le baptême du feu*, Uppsala 1940, pp. 51-52.

³ Hans Gödan, "Religiöse Interferenzphänomene beim autogene Training, ihre Beurteilung und Vermeidung", *Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie*, 13, 1963, p. 96.

⁴ "Das Bildbewusstsein als Ansatzstelle psychischer Behandlung", *Zentralblatt für Psychotherapie*, Bd. 5, 1932; "Bildbewusstsein und Schöpferische Situation", *Deutsche med. Wochenschrift*, No. 2, 1939; *Anleitung zur Meditation*, 3:e Aufl., Darmstadt 1948.

⁵ Cf. Wolfgang Kretschmer "Meditative Techniques in Psychotherapy", *Psychologia*, 5, 1962, 76-83. See also Wilhelm Bitter, *Meditation in Religion und Psychotherapie*, Stuttgart 1957 (=Kindler 2025/26) and *Psychotherapie und religiöse Erfahrung*, Stuttgart 1965.

⁶ Karl Albrecht, *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Bremen 1958; *Psychologie des mystischen Bewusstseins*, Bremen 1951 (Bremer Beiträge zur Kultur und Wirtschaft).

From Baruzi's comparative studies on the writings of Saint Teresa and Saint John of the Cross we can conclude that Saint John practised a method of contemplation unknown to Saint Teresa and that he has rejected the practice recommended to her by some Jesuit fathers. If by a meditative practice such as that of Saint Teresa a certain perceptive system can be built up¹ it seems as if Saint John tried to undo all the dispositions organized in his organism during his own earlier meditative life and as if he had found a possibility to undo even the systems and functions that normally attach a human being to his environment.

If the studies mentioned in the foregoing pages permit us to follow the visionary life of Saint Teresa in a context of physiological Umschaltungen, autosuggestion and hypnotism, three studies on meditation published by Arthur J. Deikman² will be of more interest for the study of the mystic contemplation of Saint John of the Cross.

Deikman has conducted two series of experiments on meditation. In the first series 12 meditative sessions were conducted over a period of three weeks. I will recapitulate here only some features of the procedure omitting details, for example a taperecorder producing disturbing sounds.

The subject, who sat in a comfortable armchair with his eyes approximately eight feet from the object of meditation, a blue vase ten inches high, which stood on a single brown end table against the opposite wall, was instructed to concentrate on the blue vase. "By concentration", the experimenter told him, "I do not mean analysing the different parts of the vase, or thinking a series of thoughts about the vase, but rather, trying to see the vase as it exists in itself, without any connections with other things. Exclude all other thoughts or feelings or sounds or body sensations. Do not let them distract you but keep them out so that you can concentrate all your attention, all your awareness on the vase itself. Let the perception of the vase fill your entire mind."³

¹ Sundén, *Die Religion und die Rollen*, p. 73; cf. p. 56 note 155 and p. 68.

² Arthur J. Deikman, "Experimental Meditation", *The Journal of Nervous and Mental Disease*, Vol. 136, 1963, pp. 329-343; "Implications of experimentally induced contemplative meditation", *The Journal of Nervous and Mental Disease*, Vol. 142, 1966, pp. 101-116, "De-automatization and the mystical experience", *Psychiatry*, 1966, pp. 324-338.

³ Deikman, 1963, p. 330.

The second series was conducted to obtain information on the effect of perceptual concentration over a longer period of time. In this, one of the subjects of the first experiment continued for a total of 78 sessions and another subject completed 106 sessions. By these experiments Deikman tried to test three general hypotheses to which he had been led by a selective review of mystic literature:

“(1) that the procedure of contemplative meditation is a principal agent in producing the mystic experience;

(2) that training in contemplative meditation leads to the building of intrapsychic barriers against distracting stimuli;

(3) that many of the phenomena described in mystic accounts can be regarded as the consequence of partial de-automatization of the psychic structures that organize and interpret perceptual stimuli.”¹

In this paper I cannot discuss the procedure employed by Deikman and the experiences of his subjects. I must concentrate on what he has to say about the pragmatic system of automatic selection and cognitive structure on which normal perception depends and the possibility of undoing such systems.

3

As we mature, a learning process is going on in which stimuli and percepts are organized towards a high level of differentiation based on formal characteristics. This learning process not only takes place at the expense of vividness and variability but possibly involves a loss of special perceptual functions other than those to which we are accustomed.² We can also say that our passage from infancy to adulthood is accompanied by an organization of the perceptual and cognitive world that has as its price the selection of some stimuli to the exclusion of others. If this is the case, it is quite possible that a technique could be found to reverse or undo temporarily the automatization that has restricted our communication with reality to the active perception of only segments of it. This undoing may be called a process of de-automatization, which if successful might be followed by awareness of aspects of reality formerly unavailable to us. In this way I think that the

¹ Deikman, 1963, p. 329.

² Deikman, 1966 a, p. 113; 1966 b, p. 329.

main lines of Deikman's reasoning can be summed up. The normal organization of perception being an act of automatization is an idea that Deikman has taken over from Heinz Hartmann¹, and the notion of de-automatization he has borrowed from Marton M. Gill and Margaret Brenman.²

That the method of Saint John of the Cross means the undoing of normal perception and cognition is quite clear from the penetrating analysis of his writings by Jean Baruzi. That this undoing was followed by an entirely new kind of perception is also a fact, but can we really find texts permitting us to prove that Deikman's de-automatization hypothesis is applicable to the method used by Saint John of the Cross to achieve this new perception? Undoubtedly he has told us that "le divin s'insinue naturellement, et non pas seulement par voie surnaturelle en une âme purifiée",³ a statement favourable to the Deikman hypothesis. But what the process of purification meant to Saint John of the Cross was highly determined by his theological upbringing and by the conception of the soul he had inherited from the tradition of medieval schoolmen.

A Buddhist, the Zenmaster Dogen, expressly states that the senses of sight and audition are necessary for enlightenment. "Verlossing kan slechts bereikt worden door 'de geest los te laten', m.a.w. door niet naar een intellectueel begrip van de Waarheid te streven. De zintuigen van het gezicht en het gehoor, die typisch lichamelijk zijn, zijn onmisbaar voor de verlichting van de geest en het begrip van de waarheid. Het vatten der Waarheid, het bereiken van de Weg is een lichamelijke prestatie, waarvoor volgens Dogen het zazen (het zitten in meditatie) onmisbaar is."⁴

A Christian cannot in the same way let the senses take part in an experience of God. The new experience of the Universe/God must to him be an experience of the spirit. The question is then in how far "spirit" can be thought to signify a de-automatized perceptual system? I think the following quotation from Baruzi suggests that this is in fact the case. "La contemplation mystique", writes Baruzi, "nous conduit à adhérer, selon l'esprit, à l'univers.

¹ Heinz Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaption*, New York 1958, pp. 88-91.

² Martin M. Gill and Margaret Brenman, *Hypnosis and related states. Psychoanalytic Studies in Regression*, New York 1959.

³ Baruzi, p. 488.

⁴ F. Vos and E. Zürcher, *Spel Zondern Snaren*, Deventer 1964, p. 111.

Les choses prendront tout à coup une beauté que nous ignorions. Nous les aimerons en elles-mêmes, dans la substance qui les anime, non dans l'accident que nos sens nous transmettent. Peu importe que ce dédain des données sensibles nous semble contestable. La contemplation, telle que l'entend Jean de la Croix, engendre une perception mystique. Et l'univers, par elle, devient un tout qui s'unifie."¹

If the world of perception automatized by needs and passions and by the training the saint had received as a beginner in the spiritual life was the world he disdained, the mystic perception of which Baruzi speaks could be thought of as "de-automatized perception". The unified universe of this perception is to Saint John of the Cross at the same time God by Whom he feels penetrated.

Deikman's subjects reported an experience that "everything was sort of merging".² This experience indicates I think a possibility to get part of an answer to the question Baruzi has put in this way: "Jean de la Croix qui s'est détaché de tout sentiment de présence, qui a refoulé toute appréhension distincte adhère maintenant à Dieu dont il s'estime pénétré. D'où vient qu'après avoir été si circonspect, il n'hésite pas à se dire imprégné de Dieu?"³ The answer must be that this conviction was founded on experience and probably on an experience of "merging" of the same kind as Deikman's subjects reported, but there are other features in the descriptions of the saint, not explicable in this way and too complicated to be handled in a short paper.

According to Deikman the classical mystic literature is of less help if we search for evidence of changes in the mystic's experience of the external world because the mystic's orientation "is inward rather than outward" and because "he tends to write about God rather than nature".⁴ In the case of Saint John of the Cross the "inward" does not exclude the "outward"; Saint John of the Cross has not only: "chanté et analysé la rencontre de Dieu et de l'Âme seuls. Ce sont les choses elles-mêmes, d'abord rejetées par

¹ Baruzi, p. 584.

² Deikman, 1966 b, p. 531.

³ Baruzi, p. 645.

⁴ Deikman 1966 b, p. 330.

la négation de la nuit, qui se réabsorbe dans l'âme, sont découvertes en Dieu et sont aimées passionnément en leur grandeur."¹

Stimulation never does impinge on a passive organism. For as Dember writes: "Rather the individual is differently prepared, or set, for different inputs. The resulting perception derives from the interaction between set and stimulation. Set may be thought of as a type of context provided by cognitive conditions rather than simple stimulus conditions. Or from another point of view, set can be considered as analogous to the instructions that determine the manner in which a computer handles its input."²

We cannot escape the problem of "set" in the case of Saint John. For if perceptual expansion is made possible by de-automatization of the selective gating and filtering processes that normally are in constant operation and if this expansion means an experience of unity, we must ask why this unity was experienced by Saint John of the Cross as God, and as a personal God? Instead of the *Urgrund* of which Leuba speaks,³ this God was the Friend spoken of in the following verses!

Mi Amado las montañas
 Los valles solitarios nemorosos
 Las ínsulas extrañas
 Los rios sonorosos
 El silbo de los aires amorosos

La noche sosegada
 En par de los levantes de la aurora
 La música callada
 La soledad sonora
 La cena, que recrea y enamora⁴.

It is important to stress that it was a very special kind of *imitatio Christi*⁵ that led Saint John of the Cross to this experience of all things as God "en un simple ser". The fact that he knew the Bible by heart is also significant.

The metaphysical notion of soul and such reasonings as Leuba's on the

¹ Baruzi, p. 685.

² William N. Dember, *The Psychology of Perception*, New York 1965, p. 303; John von Neumann, *The Computer and the Brain*, New Haven 1958.

³ Leuba, p. 316. Comp. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960, p. 11.

⁴ *Cantico*, V:s XIII and XIV.

⁵ Baruzi, pp. 547-548.

Urgrund have prevented scholars from realizing what the knowledge of the Bible can mean not only for the mystic's description of his experience but for its perceptual organization. To realize what this means the notion of de-automatization must be completed with that of "set", but let us not forget that the problems of "set" are very complicated ones.¹

In my book *Die Religion und die Rollen* I have given some examples of what it means for a person and especially for his perceptual field to be "set" by a Bible-passage. I tried in that book to give a preliminary explanation of the cosmic vision of Saint John of the Cross and of his theopathic life.² I hope to be able some day to present my thought on that matter in a more elaborate way, drawing more from the accumulated evidence we have of the nature of the central nervous system.

To conclude: The problems of perception and mystical experience must be discussed on a broader basis than that Deikman himself has chosen, but let me add that his papers contain many interesting hypotheses and remarks that I have not mentioned here. Compared with older works I think that his approach means an important step forward in the study of the psychology of religious mysticism.

¹ James J. Gibson, "A critical Review of the concept of Set in contemporary experimental Psychology", *Psychological Bulletin*, Vol. 38, 1941, pp. 781-817.

² *Die Religion und die Rollen*, Berlin 1966, pp. 171-179.

Mystische Anklänge

IN DEN ALTÄGYPTISCHEN VORSTELLUNGEN
VON GOTT UND WELT

Von JAN BERGMAN

a) *Gab es Mystik im alten Ägypten?*

Das Thema dieses Symposiums, „Die Mystik“, bedeutet gerade für den Ägyptologen sowohl eine Anregung als eine Herausforderung.

In der Geschichte der Mystik nimmt zweifelsohne das Land Ägypten einen hervorragenden Platz ein. So sind die bekannten Mystiker, denen die nächsten drei Vorträge heute gewidmet sind, alle drei mit Ägypten mehr oder weniger eng verbunden. Nach mehreren klassischen Autoren¹ soll ja Pythagoras bei ägyptischen Priestern in Heliopolis, Memphis und Theben, sogar 22 Jahren lang, studiert haben und so in die ägyptischen Geheimlehren eingeweiht worden sein. Der Jude Philo war bekanntlich in Alexandrien zu Hause, und sein umfassendes Schrifttum verdient nicht nur von dem allgemeinen Denken eines hellenisierten Judentums sondern auch von den besonderen bodenständigen ägyptischen Vorstellungen her beleuchtet zu werden. Plotinos, der *mysticus classicus*, stammte aus der oberägyptischen Stadt Lykopolis², die ihren Namen dem wolfgestaltigen Ortsgott Upuaut verdankt, und seine ägyptische Heimat lässt sich auch in mancherlei Weise in seinen Enneaden spüren. Erinnert werden kann auch daran, dass die christliche Mönchsmystik im ägyptischen Nährboden eine frühe Blüte erlebte, und die grösstenteils in koptischer Sprache überlieferten Apophtheg-

¹ Siehe vor allem Diod. Sic. I 69, 96 und 98; Plut. *De Iside* 10; Jambl. *Vita Pythag.* 14 und 19. Eine gute Sammlung weiterer Referenzen findet sich bei Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris* 2 (*Monographien des Archiv Orientalni IX:2*), Prag 1941, S. 88 f.

² Dieser Geburtsort wird zwar nicht von Porphyrios in seiner Plotinos-Vita, sondern erst von Suidas erwähnt, es gibt aber keinen Grund, die Richtigkeit dieser Angabe zu bezweifeln. Sein Erwecker (siehe Porph. *Vita Plot.* 3) und Lehrvater Ammonios Sakkas war auch Ägypter, sein Heimatort war aber Alexandrien.

mata patrum lassen uns ahnen, dass echte mystische Erlebnisse in diesem religiösen Klima gediehen sind.

Die hier angedeutete wohl bezeugte Mystik auf ägyptischem Boden erweckt somit bei dem Ägyptologen, der sich hauptsächlich mit den früheren Kulturperioden des Landes beschäftigt, zunächst nicht geringe Erwartungen, welche sich aber bei näherer Beschäftigung mit dem Gegenstand nur schwer erfüllen lassen. Gern würde ich die einheimischen Geheimlehrer eines Pythagoras' bekanntmachen und einige ägyptische Vorläufer eines Philons oder eines Plotinos' dem Auditorium vorstellen. Dazu bin ich aber leider nicht imstande. Ich bezweifle gar nicht, dass es auch im alten Pharaonenreich vergleichbare echte Mystiker gegeben haben kann, das heisst also nicht nur Vertreter einer normalen persönlichen Frömmigkeit¹, sondern Personen, die ihre Einheit mit Gott und Welt in ganz sonderbarer Weise erlebt haben. Gegen verallgemeinernde Behauptungen, dass es innerhalb der alten ägyptischen Religiosität für Mystik kaum Platz gewesen sei², nehme ich eine skeptische Haltung ein. Die alten einheimischen Quellen sind aber nicht so beschaffen, dass sie innere Erlebnisse mystischer Art kundtun. Überhaupt fliessen bekanntlich die literarischen Zeugnisse persönlicher Religiosität³

¹ Innerhalb der katholischen Kirche ist eine Neigung bemerkbar, fast jede persönliche Frömmigkeit, die ausserhalb der gemeinsamen Kulterlebnisse fällt, als „Mystik“ zu bezeichnen. S. Morenz hat in seinem Vortrag „*Mystik in der ägyptischen Spätzeit*“ (Kolloquium in Strasbourg 1967 über die Religion der ägyptischen Spätzeit; nur ein kurzes Résumé liegt noch vor) mit vollem Recht gegen diesen allzu weiten Gebrauch des Wortes „Mystik“ z. B. seitens E. Drioton Einwände erhoben.

² So z. B. S. Morenz in dem erwähnten Vortrag. Vgl. auch E. Otto, *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen* (SbHAW 1958:1) S. 17 Anm. 30. Morenz weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass „Extase“, d. h. dass vor allem die äusseren extatischen Phänomene im alten Ägypten anscheinend keine Rolle gespielt haben. Dies ist zweifelsohne richtig, wenn man die literarischen Quellen als Zeugnisse der Totalität der ägyptischen Gesellschaft gutheisst, was jedoch eine gefährliche Beschränkung der Perspektive bedeutet. Ausserdem muss die Mystik nicht mit äusserer Extase verbunden sein. Für Belege für verschiedene Arten von Besessenheit siehe H. Bonnet *RÄRG* s.v. Gott im Menschen S. 227 f („Seth-Menschen“ nach der Angabe eines Traumbuches) und S. Sauneron, „Les 'possédés'“, *BIFAO* 60, 1960, S. 111 ff.

³ Für die Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit — welche wegen der bekannten Bezeichnung der Ramessidenzeit durch J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York 1912, S. 344 ff als „the Age of Personal Piety“ allzu viel auf diese Epoche eingeschränkt worden ist — und deren oft enge Beziehung zum Kult siehe z. B. J. Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350* (OMRO N.R. 27), Leiden 1947, S. 50 ff (bes. die S. 50 Anm. 13 angegebene Litera-

im alten Ägypten nur sehr spärlich, und es fehlen alle Spuren einer mystischen Literatur. Wenn ausnahmsweise eine religiöse Persönlichkeit, wie vor allem Achenjati, aus den zeitgenössigen Zeugnissen hervortritt, schildern die Quellen uns keine inneren mystischen Vorgänge, obwohl gerade solche Erlebnisse sein festes Bewusstsein, der „Einzig“ des Gottes zu sein, und seinen sonderbaren Missionseifer im Dienst des Gottes am besten begründen und erklären könnten.

Deshalb wird auch in den wissenschaftlichen Behandlungen der ägyptischen Religion das Wort „Mystik“ nur sehr selten in Verbindung mit dem alten Ägypten gebraucht. Charakteristisch für die allgemeine Einstellung ist auch, dass S. Morenz in einem Vortrag beim Strassburger Symposium über die Religion in der ägyptischen Spätzeit, der den Titel „Mystik in der ägyptischen Spätzeit“ trägt¹, in verschiedenen späten Zeugnissen mystischer Vorstellungen, wie einigen gemischten Totenbüchern und Darstellungen, vom „Werden zu Osiris“ auf einigen Leichentüchern, eine „auf wesentliche (ontologische) Vereinigung zwischen Mensch und Gott drängende *hellenistische* (von mir kursiviert) Position, welche neben der traditionellen reservierten ägyptischen Haltung auftritt“ erkennen will.

Gegen diesen Hintergrund wäre es eine wichtige Aufgabe, die Stellen, in welchen wenigstens mystische Anklänge sich erhören lassen, aus dem gesamten ägyptischen Textmaterial zusammenzustellen und zu interpretieren. M. E. würde eine solche Sammlung eine beträchtliche Anzahl auch alter Zeugnisse aufweisen. Es ist ja natürlich, dass die zahllose Menge von Identitätsaussagen², welche nicht nur im Kontext der Totenliteratur zu Hause sind sondern auch — und wohl ursprünglicher — dem Kult angehören, nicht nur gewissermassen als Zaubersprüche gebraucht sondern auch bisweilen innerlich erlebt worden sind, was einer *unio mystica* mit dem Gott,

tur); S. Morenz, *Ägyptische Religion (Die Religionen der Menschheit 8)*, Stuttgart 1960, S. 108 ff und 138 ff; ders. *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten (SbSAW 109:2)*, Berlin 1964, S. 30 ff und jetzt vor allem G. Fecht, *Literarische Zeugnisse zur „Persönlichen Frömmigkeit“ in Ägypten (AHAW 1965:1)*, Heidelberg 1965.

¹ Vgl. oben S. 48 Anm. 1.

² Unsere prinzipielle Bewertung dieser wichtigen Formeln haben wir in unserer Abhandlung *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien (Acta universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3)*, Uppsala 1968, S. 219 ff kurz dargelegt.

in dessen Rolle der König und der Priester, aber auch der Laie z.B. bei der Feier des Osirismysteriums in Abydos¹, eingegangen sind, nahe kommen mag. Solch eine Inventierung und Interpretation können wir hier natürlich nicht leisten sondern müssen diese ganz zentrale Angabe anstehen lassen. Ich will aber nochmals meine Auffassung unterstreichen, dass es auch im alten Ägypten Mystik im engeren Sinn, das heisst bewusste Erlebnisse einer Einheit mit dem Gott und feste Erfahrungen seiner Einwohnung im Menschen, gegeben hat, dass aber die Quellen, die primär solche Erlebnisse beleuchten äusserst fragmentarisch sind, so dass die mystischen Vorgänge sich hauptsächlich nur auf indirekte Weise belegen lassen.

b) *Zum Thema des Vortrages*

So haben wir im Titel dieses Vortrages nicht von „Mystikern“ sondern von „mystischen Anklängen in den ägyptischen Vorstellungen von Gott und Welt“ gesprochen. Diese Formulierung erfordert teils eine Verdeutlichung, teils eine Erklärung. Zunächst zum Gebrauch des Wortes „mystisch“. Für den Aussenstehenden könnte wohl — und kann noch immer — die Mehrzahl der ägyptischen Vorstellungen als mystisch im Sinne von „eigentümlich, sonderbar oder unverständlich“ erscheinen. Ich verwende das Adjektiv hier nicht in diesem weiten Sinn. Die Verwandtschaft von „mystisch“ mit „Mysterium“ soll bei meinem Gebrauch mitklingen. Insofern nähere ich mich der Einstellung der Griechen, welche die ägyptische Religion als äusserst geheimnisvoll und ängstlich ansahen². Ich möchte aber ausserdem vor allem den Zusammenhang von „mystisch“ mit „Mystik“ und mystischen Erlebnissen im engeren Sinn unterstreichen.

Nun noch ein Wort zur Behandlung des Themas.

¹ Vgl. Bergman, *Ich bin Isis*, S. 231.

² Strabo XIV 1, 29 (c. 806) werden die ägyptischen Priester als *μυστικοί* bezeichnet, da sie kaum ihre Lehren vermitteln, sondern sie grösstenteils verborgen halten. Plut. *De Iside* 10 wird behauptet, dass Pythagoras die symbolische und geheimnisvolle Darstellungsweise seiner ägyptischen Lehrer (τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριώδες) nachgeahmt hat, indem er seine Lehren mit Rätseln vermengte (ἀναμείξας ἀινίγματα τὰ δόγματα). Und Lukian lässt Zeus über die ägyptischen Götter sagen: „Zum grössten Teil stellen sie Rätsel (ἀινίγματα) dar; es gibt aber keinen Grund, darüber zu lächeln, denn man ist nicht eingeweiht (ἀμύητος)“ (*Deorum conc.* 10). Endlich soll natürlich an Jamblichos erinnert werden, dessen wichtigste Schrift über Ägypten den Titel „Die Geheimlehren“ trägt.

Die Vorstellungen von der Beziehung zwischen Gott und Welt stellen offenbar den äusseren Rahmen dar, innerhalb dessen auch die Einzelbeziehung eines Mystikers zum Gott erlebt und verstanden wird. Wenn wir somit hier gerade dieses Thema aufnehmen, beschäftigen wir uns mit den äusseren Bedingungen oder, wenn wir so wollen, den Prolegomena der Mystik.

Die Zweiteilung, die Söderblom gern mit den beiden Termini „Persönlichkeitsmystik“ und „Unendlichkeitsmystik“ ausdrücken wollte, kann m. E. in verschiedener Hinsicht irreführen. Man könnte ja umgekehrt die Behauptung wagen, dass eine pantheistisch gefärbte Auffassung der Umwelt fast immer die Grundlage der mystischen Betrachtungs- und Erlebensweise bildet. Die Erfahrung einer „Einheit mit dem All“ — wie die moderne Mystikerin aus Vällingby ihr sonderbares Erlebnis bezeichnet hat¹ — scheint eine für echte Mystik ganz zentrale Empfindung zu sein. So zeugt unserer Meinung nach das überaus grosse Interesse der Ägypter an Kosmogonien nicht so sehr von Neugierde oder Freude an Spekulationen sondern vom Suchen nach Antworten auf ganz essentielle Fragen der Menschheit. So betrachtet erhalten die kosmogonischen Auslegungen grösseres Gewicht. Hier ringt der Mensch nach seiner Beziehung zu Gott und Schöpfung, nach seiner Stellung im geschaffenen Kosmos. Überhaupt bilden die kosmogonischen Entwürfe lokal variierende Lösungen und Erklärungen der spannungsvollen Frage nach der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpfen, nach Einheit und Vielheit im Wesen von Gott und Welt.

Folgen wir diese Fragestellung und betrachten einige ägyptische Vorstellungen, welche vor allem in kosmogonischen Kontexten zu Hause sind.

1. *Das Zeugnis einiger Götternamen*

Zunächst können wir unsere Aufmerksamkeit auf ein paar Götternamen richten, welche sich anscheinend, wenigstens nach schon früh erscheinenden Etymologisierungen, auf die Frage von Einheit und Vielheit in der Schöpfung beziehen lassen.

Erstens handelt es sich um den heliopolitanischen Hauptgott, der den Platz an der Spitze der dortigen grossen Enneade beansprucht, und zwar

¹ Siehe den Einleitungsvortrag von Prof. C.-M. Edsman, oben S. 11, 25 und 29.

Atum. Oft¹ ist hervorgehoben worden, dass dieser Gottesname sowohl mit dem Verbum *tm* „vollenden“ als mit dem gleichlautenden negierenden Verbum *tm* „vernichten, aufhören“ zusammengestellt und somit teils als „das All“, teils als „das Nichts“ übersetzt werden kann. Von diesen Verbindungen zeugen nun auch schon früh die ägyptischen Texte. In einem Pyramiden-spruch² findet sich die Zusammenstellung *tm* „all, ganz“ — Atum in einer typischen Wortspielerei, welche eine Deutung von Atum als „das All, die Ganzheit“ andeuten mag³. Ein Sargtext⁴, der anscheinend⁵ in eine Identifikationsaussage des Toten mit dem Urgott ausmündet⁶, sagt „Dieser N.N. ist Atum — der noch nicht Vollendete (*tm*)⁷, wenn er sich vollendet (*tmm*)“.⁸ In charakteristischer Weise wird hier auf die entscheidende Zeit des ersten Entstehens, auf den Grenzpunkt zwischen dem Nichts und dem All hingewiesen, den der vorschöpferliche Urgott darstellt. Im grossen Leidener

¹ Z.B. K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig 1930 § 114; C. E. Sander-Hansen, *Aegyptiske forestillinger om verdens skabelse*, Kopenhagen 1941; H. Bonnet, RÄRG s.v. Atum S. 71.

² *Pyr* 1298 b.

³ Der betreffende Passus scheint eine ziemlich lose Verbindung verschiedener Sprüche zu sein. Als Einzelaussage könnte man den Satz vielleicht am besten mit „Dein Fleisch ist vollkommen als Atum“ oder „dein Fleisch ist als Totalität Atum“ übersetzen. Dieser Sinn ist am verständlichsten, wenn die Deutung des Atumnamens als „der Vollkommene, der Allumfassende“ schon festlag.

⁴ Spell 141 = CT II S. 174 e.

⁵ Anders L. Speelers, *Textes des cercueils*, Brüssel o.J., S. 77, der den Text emendiert (vgl. Komm. z. St. S. 362).

⁶ Im selben Spruch (CT II S. 174 a) wird gerade Atum, neben Re und Geb angerufen. Der „atumisierte“ Tote kann somit vor Atum auftreten, ganz wie der osirianisierte Tote vor Osiris erscheint.

⁷ Hier tritt die besondere Ausdruckskraft der ägyptischen Bildschrift klar hervor: durch das doppelte Determinieren des *tm* (teils Negationszeichen, teils Gotteszeichen) wird m. E. das Wort sowohl auf Atum als auf das Nichts (das noch nicht Entstandene) — als Auslegung des Gottesnamens — bezogen. Man beachte jedoch, dass das „Negationszeichen“ hier rein phonetischer Art sein kann.

⁸ Die geminierte Form *tmm* fasse ich als ein part.imperf.pass. des Verbums *tm* „vollenden“ auf. (In Gardiner, *Grammar* kommt nur *tmm* als part.perf.pass. des negativen Hilfsverbums vor, § 360; K. Sethe, *Das aegyptische Verbum* I–II, Leipzig 1899 belegt nur eine finite Form *tmm* nach *ir* und *m ht*, II S. 109 § 253, 10 a und 13 h.) Das part.imperf. drückt eine Intensität aus, die als „wirkliche Durchführung“ (so C. E. Sander-Hansen, *Studien zur Grammatik der Pyramidentexte, Analecta Aegyptiaca* VI, Kopenhagen 1956 S. 30) zu deuten ist. Auch eine futurale Übersetzung empfiehlt sich oft (siehe Gardiner, *Grammar* § 355), und so übersetzt Bonnet (RÄRG s.v. Atum S. 71) die betreffende Aussage.

Amunhymnus IV 14–15 wird die Wendung = „Er vollendet (*tm*) sich als Atum“ auf Amun übertragen, der auch im selben Kontext als „Allherr“ (*nb r dr*, eig. „Herr bis an die Grenze“) heisst. Ein anderer Leidener Papyrus¹ sagt: „Du vollendest (*tm*) dich als Herr der Ewigkeit in diesem deinem Namen von Atum.“ Somit wird der Vollendung, die aus dem Namen Atum herausgehört wird, sowohl eine geographische als auch eine zeitliche Dimension zugeschrieben.

Für uns ist nun wichtig, dass auch die gesamte Menschheit unter der stammverwandten Bezeichnung *tm.w*² wie schon Zandee³ beachtet hat, mit dem Gott Atum zusammengestellt wird, der „Grosser Atum, Herr der ganzen Menschheit“ (*tm.w*)⁴ heisst und mit „O, Atum, Schöpfer der ganzen Menschheit (*tm.w*)“ angerufen wird. Eine solche Lautähnlichkeit legt für den Ägypter bekanntlich ein sicheres Zeugnis von einer dahinterliegenden Wesensgleichheit ab. Hieran konnten somit leicht Gedanken über eine tiefere Einheit zwischen diesem Gott und den Menschen anknüpfen, und damit auch über eine Einheit mit dem All (*tm*)⁵.

In der Totenliteratur kommt tatsächlich häufig eine in dem Mund des Toten gelegte Aussage vor, welche in erster Linie mit „Mir gehört das All“ zu übersetzen ist, die aber auch, wie die Schriftvarianten zeigen, als „Ich bin Atum“, „Ich bin das All“ oder „Mir gehört Atum“ gedeutet wurde⁶. Dass die Glieder des Toten mit den Gliedern des Atum identisch sind, ver-

¹ Pap. Leiden I 344 VI 9. Zandee, *De Hymnen*, S. 79 hat diesen Passus bereits früher zum Vergleich herangezogen (= Text Nr. 380).

² Siehe Wb V S. 305.

³ Zandee a.O. Die Hinweise finden sich Anm. 16 und 17.

⁴ Diese Bezeichnung des Atum ist so auch auf andere Götter übergegangen (Wb V S. 305, 12 gibt Belege auch für Amun-Re, Min und Osiris).

⁵ Wb V S. 305, 4–6 nimmt *tm* „alles, das All“ besonders auf und hebt die Phrasen *mk (n.k) tm* „mir (dir) gehört das All“ und *nb tm* „Herr, des Alls“ hervor, welche letztere wenigstens in der Spätzeit kaum von *nb tm.w* „Herr der ganzen Menschheit“ zu scheiden ist.

⁶ Siehe vor allem CT IV S. 184 b (in 19 Versionen fehlt das Götterdeterminativ, in 2 wird es ausgeschrieben; man beachte jedoch, dass „Ich bin Re“ als parallele Aussage folgt!) und CT IV S. 340 a (wo das Götterdeterminativ wenigstens in einem Fall steht; die Fortsetzung (c) zeigt jedoch, dass es sich hauptsächlich um „das All“ in seiner Ganzheit handelt). Vgl. weiter die späteren Versionen im Totenbuch Kap. 17 bzw. 13. Pap. Ani weist im ersten Fall (Taf. VII 5) eine Doppelschreibung auf, die wohl die doppelte Auslegung sichern soll. Siehe auch CT III S. 389 b.

kündigt schon ein Pyramidentext¹, und dass der Körper des Osiris — und nach ihm jedes Toten — vollkommen (*tm*) ist, wird oft versichert².

In der grossen Endperspektive offenbart sich aber auch die negierende Seite seines Wesens (*tm* = „aufhören“). Wie Atum in der heliopolitanischen Sonnentriade die Rolle der untergehenden Sonne innehat³, so ist er in dem Weltabendgesicht in Kap. 175 des Totenbuches der Gott, der beim Untergang der Welt als der Letzte zum vorschöpferlichen Zustand zurückkehrt. So umfasst er alle Existenzformen: Vorexistenz — Leben — Nachexistenz. Er ist schon dank seinem Namen der wahre *nb nt.t iw.t.t.* „Herr dessen was ist und was nicht (= ‘noch nicht’ oder ‘nicht mehr’) ist.“ Er ist der „Einherr“ und der „Allherr“⁴, er ist der „Eine“⁵ und „das All“. Solch eine tiefe, räumlich und zeitlich gedachte pantheistische Anschauung konnte zweifelsohne als geeignete Grundlage für Erlebnisse einer gleichzeitigen Einheit mit Gott und Welt dienen.

Zweitens nenne ich den Gott Schu, dem als Erstgeborenem eine Schlüsselstellung in der heliopolitanischen Kosmogonie zukommt. Besonders eine Gruppe von Sargtexten macht uns mit einer entwickelten Schu-Theologie bekannt, der A. de Buck, der eminente Herausgeber der Sargtexte, die wichtige Studie *Plaats en Betekenis van Sjoë in de Egyptische Theologie*⁶ gewidmet hat. Auch sein Name lässt sich nämlich — in erstaunlicher Parallele zum Namen Atum — in einander entgegengesetzte Richtungen auslegen. Teils erinnert der Name Schu an das Verbum *šwj* „leer sein“, teils wird er als die „Luft“ (*šw*) bzw. — wenigstens in der Spätzeit — als das „Sonnen-

¹ Pyr 135. Vgl. auch Pyr 1298 b. Das Genre „Gliedervergötterung“ (Ranke) ist in der ägyptischen Totenliteratur reichlich vertreten.

² Vgl. z. B. de Wit, Opet, S. 244, wo zu Osiris gesagt wird: „dein Körper ist vollkommen (*tm*) in deiner Gestalt von Atum.“

³ Vgl. schon Pyr 1695, wo jedoch noch eine andere Wortassoziation (*tnm*) zu belegen ist.

⁴ Man beachte den sinnreichen Wechsel zwischen *nb tm* „Allherr“ und *nb w'* „Einherr“ CT III S. 382 b und c bzw. zwischen *mš tm* „Allschöpfer“ (eig. „Allgebärer“) und *nb w'* „Einherr“ S. 384 d und S. 385 b.

⁵ Das Motiv seiner Einzigkeit vor der Schöpfung kommt oft vor (CT III S. 383 c; CT IV S. 184 = Tb Kap. 17 usw.).

⁶ In *Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde N.R. 10:9, Amsterdam 1947. Jetzt ist auch R. O. Faulkner, „Some Notes on the God Schu“, *JÉOL* 18, 1964, S. 266 ff, heranzuziehen.

licht“ (*šw*), das alles Leere erfüllt, aufgefasst¹. So konnte auch dieser Gott schon wegen seines Namens sowohl mit dem Zustand der Vorschöpfung als mit dem erschaffenen Kosmos, der dank der Luft am Leben erhalten wird, auf das Engste verbunden werden. Zu den essentiellen Vorstellungen, die sich auf die Luft- und Lichtnatur dieses Gottes beziehen, kommen wir unten zurück. Hier soll nur erwähnt werden, dass in diesem Kontext die Grenzenlosigkeit seines Wesens besonders hervorgehoben wird. Das geschieht vor allem dadurch, dass Schu mit den *hḥw*-Göttern², einer Ogdoade von Himmelsträgern, deren Name mit *hḥ* „Unendlichkeit“ zusammenhängt, in engste Verbindung gebracht wird. Ihre innige Zusammengehörigkeit mit Schu hebt ein Anruf in der folgenden feierlichen Wendung hervor: „O, ihr acht *hḥw*-Götter, von Schu empfangen und von Schu geboren, von Schu erschaffen und von Schu geknotet, von Schu gezeugt aus der Flüssigkeit seines Körpers usw.“³. Von diesen Göttern, die auch gewissermassen ihrer Gestalt und Funktion nach als Doppelgestalten des Schu zu betrachten sind, heisst es: „Ihre Länge ist (die Länge) des Himmels, ihre Breite ist (die Breite) der Erde“⁴ — was eine Version so weiterentwickelt und präzisiert: „Ihre Länge ist grösser als die Länge des Himmels, ihre Breite ist grösser als die Breite der Nut“⁵. Und die Funktion dieser Götterogdoade, welche den unendlichen Raum verkörpert, geht gut aus dem folgenden Anruf hervor: „Ihr acht *hḥw*-Götter, die ihr als *Hḥ*-Gott des *Hḥ*-Gottes dient(?)“⁶, die ihr den Himmel mit euren Armen umfasst und den Himmel mit dem Aker des

¹ Siehe vor allem K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* (APAW 1929:4), Berlin 1929 S. 112 ff. Sethe spricht zwar von zwei Wörtern *šw*, die auseinanderzuhalten seien. Ob die Ägypter so verfahren sind, ist auf jeden Fall fraglich. Vgl. de Buck, *Sjoe*, S. 247 ff und Bonnet, *RÄRG* s.v. Schu S. 686 f.

² Für diese *hḥw*-Götter wird auf de Buck, *Sjoe*, S. 233 f und Sethe, *Amun*, S. 94 ff hingewiesen.

³ CT II S. 19 c-e. Man beachte, mit welcher Emphase die doppelte Elternschaft, die Schu zukommt, unterstrichen wird. Vgl. weiter CT II S. 1 b, 5 e und 23 d. Mit Atum werden diese Götter gewöhnlich durch die Namensgebung verbunden (ebd. S. 6 d, 7 e, 23 e). Einige Stellen (ebd. S. 7 d, 20 a) schreiben Atum jedoch noch eine weitere Rolle zu.

⁴ CT II S. 20 e nach den Versionen B1C, B2L, B1P.

⁵ Ebd. Textzeuge B1Bo (vgl. auch A1C). Hier sieht man gut den Schu-Theologen am Werk. — Die Übersetzung der Stelle de Buck, *Sjoe*, S. 233 gibt keine der Versionen richtig wieder.

⁶ Diese Wiedergabe empfiehlt sich aus der Mehrzahl der Texte. Die abweichende Schreibung in G1T und A1C zeugt vom paarweisen Auftreten dieser Götter.

Geb (d.h. der Erde¹) verbindet, Schu hat euch geboren...“². Gerade in diesem Kontext, der somit indirekt die räumliche Grenzenlosigkeit auch des Gottes Schu hervorhebt³, wird nun Schu mit der *nḥḥ*-Ewigkeit identifiziert, deren Benennung schon von ihrer Verwandtschaft mit *ḥḥ* zeugt: „Ich bin die *nḥḥ*-Ewigkeit, die die *ḥḥw*-Götter gebiert“⁴. Ausführlicher heisst es: „Ich bin das Leben, der Herr der Jahre, der das Leben der *nḥḥ*-Ewigkeit lebt, der Herr der *ḏ.t*-Ewigkeit“⁵, oder mit einer Wendung, die die beiden Sphären der Zeit und des Raums verbindet: „Ich bin das Leben, dem die Länge des Himmels und die Breite der Erde erschaffen wurden“⁶.

Zu diesen enthusiastischen Prädikationen der Schu-Theologie sei noch eine Beobachtung hinzugefügt. In den Sargtexten werden die zitierten Aussagen in den Mund des mit dem Gott Schu identifizierten Toten gelegt. Das Anschlagen solcher überschwenglichen Töne berechtigt aber zu der Frage, ob nicht eine erlebte Unendlichkeitsmystik in diesen Texten widerhallt. Dass die hier vorliegenden Formulierungen sich mit Aussagen jeder anerkannten Unendlichkeitsmystik messen können, dürfte einleuchten.

Noch ein dritter Gott trägt einen Namen, der sich auch *ad utrumque* auslegen lässt, und zwar der thebanische Hauptgott Amun. K. Sethe hat nach dem Vorgang anderer Forscher in seiner äusserst gehaltreichen, wenn auch zu stark systematisierenden Abhandlung „Amun und die acht Urgötter von Hermopolis“ auch die Namensfrage ausführlich behandelt. Die übliche Auslegung, auf die gewöhnlich in der Hymnenliteratur angespielt wird, stellt den Namen mit dem Verbum *imn* „unsichtbar machen, verbergen“ zusam-

¹ Zum Gott Aker, der in sich die Erde verkörpert, siehe Bonnet *RÄRG* S. 11 ff.

² CT II S. 27 d–28 b.

³ Siehe auch CT I S. 363 e–f und S. 395 b–c.

⁴ CT II S. 31 d und S. 23 a. Vgl. auch S. 28 d. Oft wird dabei Tefnut mit der *ḏ.t*-Ewigkeit gleichgestellt. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass der Gottesname Schu in den ptolemäischen Texten gern mit zwei leeren Königsnamensringen geschrieben wird. Dass diese Schreibung auf Schu als „die Leere“ hinweist, wird oft behauptet (z.B. Sethe, *Amun*, S. 113). Dafür würde aber ein Ring ausreichen. Aller Wahrscheinlichkeit nach hängt die Tatsache, dass zwei leere Ringe geschrieben werden, mit den beiden Namensringen der Königstitulatur zusammen. Ob diese zwei Ringe in der Spätzeit als die beiden alles umfassenden auf Schu bezogenen Ewigkeiten gedeutet wurden? Dann wäre das Prenomen etwa als „der König von Ober- und Unterägypten Schu NN“ (für das Königtum des Schu siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 74 Anm. 5) und das Nomen als „Sohn des Re, Schu NN“ zu verstehen.

⁵ CT II S. 39 b.

⁶ CT II S. 40 i–41 a.

men und fasst so Amun als „den Unsichtbaren, den Verborgenen“ auf¹. Als Urgott ist er aber auch selbst der Handelnde, „der sich Verbergende“. So heisst es auch in einem Hymnus: „Du verbirgst (*imn*) dich als Amun der Alte“². Häufig werden aber als Objekte dieses Verbergens sein Name, sein Wesen (seine Farbe) und seine Gestalt erwähnt, und besonders die Verbindung *'Imn-rn.f* „der seinen Namen verbirgt“ oder „dessen Name verborgen ist“ wird gern als Deckname des Amun gebraucht³. Als Urgott und Schöpfer ist er in gleicher Weise vor den Göttern und den Menschen verborgen. Im Amunhymnus von Kairo (V 4) ist er „der seinen Namen verbirgt vor seinen Kindern in diesem seinem Namen Amun“, und im grossen Leidener Hymnus (IV 17) heisst er „der einzige Amun, der sich verbirgt vor ihnen (scil. den Menschen?⁴), der sich versteckt vor den Göttern, so dass man sein Wesen (eig. seine Farben) nicht kennt“.

Dieser geheimnisvollen, transzendenten Seite des Gottes Amun, die Sethe veranlasst, ihn als *deus invisibilis* und *deus ineffabilis* zu bezeichnen, steht aber eine andere Deutung seines Namens gegenüber, die gerade die Immanenz — im eigentlichen Sinn des Wortes — betont. Nicht selten wird das Verbum *mn* „bleiben“ als Erklärung des Namens Amun herangezogen, vor allem in der festen Verbindung *mn h.t nb.t* „der bleibt in bezug auf alle Dinge“, was später durch den Zusatz von *m* als „der in allen Dingen bleibt“ verdeutlicht wird.^{5*} Diese pantheistische Formel, die nicht nur die Allgegenwärtigkeit des Gottes verkündigt sondern auch das Bleibende seines Wesens hervorhebt, hat Sethe⁷ mit der überallhin dringenden Luft, die

* In einem Amunritual von Karnak lesen wir: „Du bist Amun, der in allen Dingen bleibt, in deinem Namen Amun“.⁶

¹ Sethe, *Amun*, S. 87 ff liefert eine Fülle Belege zu dieser Namensdeutung, welche Manetho auch an die Griechen vermittelt hat (siehe Plut. *De Iside* 9).

² Pap. Mag. Harris IV 4-5 (= ed. Lange G 18). Vgl. Urk. VIII Text 13 b und 15 b, wo diese Bezeichnung auf Month übertragen ist.

³ Siehe Sethe, *Amun*, S. 88 f und Zandee, *De Hymnen*, S. 83. Man beachte, dass *'Imn-rn.f*, der schon Pyr 399 a vorkommt und — was Zandee ebd. bemerkt — C T II S. 157 a sogar im Pluralis vorliegt, eine vom thebanischen Amun ursprünglich unabhängige Gottesbezeichnung ist.

⁴ So Sethe, *Amun*, S. 88. Vgl. jedoch Zandee, *De Hymnen*, S. 85, wo das Pronomen als proleptisch (= „den Göttern“) betrachtet wird.

⁵ Siehe Sethe, *Amun*, S. 102 ff.

⁶ Pap. Berl. 3055 VI 5, XIII 9 (zit. Sethe, *Amun*, S. 103).

⁷ A. O., S. 107.

jeden leeren Raum erfüllt, zusammengestellt und darauf hingewiesen, dass Amun sich hier mit dem Gott Schu nahe berührt. Sethe hat in diesem Zusammenhang auf eine leider schlecht bewahrte Aussage im Muttempel bei Karnak hingewiesen: Amun „der Lufthauch, der in jedem Glied(?) bleibt (*mn*), nicht ist ein Ding leer (*šw*) von ihm, denn er ist darin“¹. Die hier enthaltene Spannung zwischen *mn* und *šw* soll Amun und Schu nicht in Gegensatz zu einander stellen sondern eher an die Polarität im Wesen sowohl des Schu als des Amun erinnern, die wir durch die Interpretationen ihrer Namen beleuchtet haben. Wie Schu „die Leere“ — und zugleich die alles erfüllende Luft ist, so ist Amun „der Bleibende“ — aber auch „der Verborgene“, der innerhalb der hermopolitanischen Ogdoade sogar durch einen Gott *Nj3w* „das Nichts“ ersetzt wird². In dieser Rolle gehört Amun der dunklen Zeit vor der Schöpfung an, aber gerade mit ihm wird das erste Entstehen verbunden. Der grosse Leidener Amunhymnus (III 26) stellt fest „Du fingst das Entstehen an, als noch nichts da war. Nicht war die Erde von dir leer (*šw*) beim Ersten Mal“.

Auch bei anderer Götternamen³ lassen sich derartige Ausdeutungen belegen, welche die ambivalente Beziehung der betreffenden Götter zur Welt und zur Existenz überhaupt beleuchten wollen. Für unsere Zwecke genügen die angeführten Stellen, welche die unauf löbliche Verbindung zwischen Gott, der das All und das Nichts ist, und der Welt belegen.

2. Kosmogonische Zahlen

Bei der Behandlung der Götternamen stand im Mittelpunkt die Totalbeziehung der Welt zu einigen Göttergestalten, die als Eingötter und Allgötter hervortreten, indem sie das All und das Nichts in ihr Wesen einbeziehen oder, unter dem Gesichtspunkt des Ersten Males aus sich entstehen und hervorgehen lassen. Wir wenden uns jetzt den ägyptischen Kosmogonien zu, da sie unterschiedliche Versuche darstellen, die Kluft zwischen Einheit und unendlicher Vielheit auf Formeln zu bringen.

¹ Ebd. S. 106.

² Siehe Sethe, *Amun*, S. 67.

³ Wir denken an Horus *Mhntj-(n)-ir.tj* (siehe H. Junker, *Der sehende und blinde Gott*, *SbBAW* 1942:7 und E. Brunner-Traut, *Spitzmaus und Ichneumon*, *NAWG* 1965:7), und an *Nmn* von Kus, dessen Name wohl „Das, was ist“ bedeutet (siehe Junker a.O. A.59 ff), an Chepre, mit dem eine weit entwickelte *hpr-hprw*-Theologie verbunden wurde (siehe vor allem Pap. Bremner-Rhind 28, 20 ff und 26, 21 ff), an die

Die Zahlen¹ wurden von den Ägyptern als feste Grössen aufgefasst, die aufs engste mit der Weltordnung zusammenhängen, ja, geeignet sind, diesen Kosmos von innen her zu enthüllen. Die lokalen Kosmogonien arbeiten dabei mit verschiedenen Zahlen. Bei dem grossen Reichtum an variierenden kosmogonischen Systemen, welche mit der Zeit immer synkretistischer wurden², müssen wir uns hier auf die wichtigsten Paradigmata beschränken.

In einem bekannten Sargspruch³, der den Titel „Sich in Hike (‘Zauber’) verwandeln“ trägt, findet sich die Aussage: „Ich bin der, den der Einherr (*nb w*) schuf, ehe noch die Zweiheit (*iš.tj sn.tj*) in diesem Lande entstand“⁴. Einleuchtend ist, dass Hike (bzw. der Tote, der sich mit Hilfe dieses Spruches in Hike verwandeln soll) hier eine Stellung zwischen dem Einen, Atum, und der Zweiheit für sich beansprucht. Er will den Platz am Urbeginn des Prozesses der Vervielfältigung des Urgottes einnehmen und so als der eigentliche Vermittler zwischen Gott und Welt dastehen. Was bedeutet aber konkret *iš.tj sn.tj*? Kees⁵ übersetzt es ganz neutral mit „zwei Dinge“, was er anderswo⁶ als „Himmel und Erde“ verdeutlicht. Diese Auffassung könnte man mit zwei Pyramidensprüchen stützen: „Dieser Pepi ist von seinem Vater Atum geboren, ehe noch der Himmel entstand und die Erde entstand, ehe noch die Menschen entstanden und die Götter geboren wurden, ehe noch der Tod entstand“⁷. Zweifelsohne stellt die Trennung von Himmel und

Osirisbenennung *Wn* (siehe unsere bald erscheinende Arbeit „Isis-Seele und Osiris-Ei“), an die Urgöttin Neith (siehe z. B. Bergman, *Ich bin Isis*, S. 278 Anm. 6) und an Ptah-Tenen und eine späte Schreibung seines Namens (siehe ebd. S. 296 Anm. 1).

¹ Zur Rolle der Zahlen in Ägypten, vergleiche K. Sethe, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern* (*Schriften d. Wissensch. Ges. in Strassburg*, 45), Strassburg 1916, besonders den Abschnitt „Runde und heilige Zahlen“ (S. 31 ff.). Siehe auch H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten* (*Mitteil.d.Vorderas.-Ägypt.Ges.* 45), Leipzig 1941, S. 155 ff und Bonnet *RÄRG* S. 872 ff s.v. Zahl.

² Die beste Orientierung über die ägyptischen Kosmogonien gibt S. Sauneron-J. Yoyotte, „La Naissance du Monde selon l’Egypte ancienne“, *La Naissance du Monde. Sources orientales* I, Paris 1959, S. 17 ff.

³ CT Spell 261 = CT III S. 382 ff. Der Spruch wird von Kees in *Religionsgeschichtliches Lesebuch* H. 10 (2. Aufl. Tübingen 1928), S. 2 übersetzt. Vergleiche für den Kontext S. Morenz, *Gott und Mensch im alten Ägypten*, Heidelberg 1965, S. 144 ff.

⁴ CT III S. 382 e–383 a.

⁵ Kees, *Lesebuch*, S. 2. Siehe weiter Bergman, *Ich bin Isis*, S. 286 Anm. 3.

⁶ Kees, *Götterglaube*, S. 229.

⁷ Pyr 1466 b–d. Im anderen Spruch 1040 a–d beginnt die Reihe von 6 Nicht-Aussagen ebenfalls mit „Himmel“ und „Erde“.

Erde einen entscheidenden Schöpfungsakt dar, der für Luft und Licht, also für das Leben überhaupt, die notwendige äussere Bedingung bildet. Geb und Nut, deren Namen ursprünglich als Bezeichnungen für „Erde“ und „Himmel“ dienten, haben offenbar als Urgötterpaar früher einen höheren Rang besessen als denjenigen der dritten Göttergeneration, den sie in der weiterentwickelten heliopolitanischen Enneade einnehmen¹. Das Schöpfungsprinzip, wonach in der Welt Ordnung durch Zweiteilung entsteht, beweist sich durch die Trennung von Himmel und Erde. Dieses Auseinanderfallen der beiden Hauptbestandteile des Kosmos bedeutet aber kein totales Aufheben der Einheit: Himmel und Erde berühren sich noch an den vier Welt-ecken und grenzen gemeinsam die erschaffene Welt vom Urwasser und Urfinsternis ab. Hier begegnen wir einer typischen Spannung von Einheit und Zweiheit, die auch in anderen Bereichen zu erkennen ist. Der politische Dualismus², der seit der Reichseinigung die ägyptische Betrachtungsweise für alle Zeiten geprägt hat, befördert das Auftreten paarweiser Gestalten auf den verschiedensten Gebieten, soll dadurch aber die verwirklichte Vereinigung der beiden Länder illustrieren.

Eine andere wesentliche Zweiteilung liegt in dem Unterschied der Geschlechter, wofür zunächst Geb und Nut und dann, in der heliopolitanischen Enneade, das Geschwisterpaar Schu-Tefnut den Prototyp darstellten. Auch in dem Sargspruch, der unseren Ausgangspunkt bildete, lassen sich *š.tj sn.tj* „die Zweiheit“ gut auf Schu-Tefnut beziehen; dafür könnte eine Zusammenstellung von *š.tj* mit *šš* „ausspeien“, das auf die besondere Entstehungsweise dieses Götterpares hinweisen kann, sprechen³. Es ist jedoch zu betonen, dass der Sargtext an dieser Stelle bewusst so unbestimmt formuliert ist, dass in bezug auf Hike überhaupt jede Zweiheit⁴ als jünger erwiesen wird. Bei der geschlechtlichen Zweiteilung wird die oben hervorgehobene Tendenz zur Einheit übrigens besonders deutlich. Teils wird näm-

¹ Siehe z. B. Sander-Hansen, *Forestillinger*, S. 19 ff und Kees, *Götterglaube*, S. 297. Bis in die Spätzeit gilt Geb als „der älteste Gott“ usw. Er bleibt „der Vater der Götter“, wie Nut die Bezeichnung „die die Götter gebiert“ behält.

² Dazu E. Otto, Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte. *Studia Aegyptiaca I (Anal.Orient.17 S. 10 ff)*.

³ Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 286 Anm. 3. In dem Masturbationsspruch (Pyr 1248) sind sie als *s3.tj sn.tj* „die beiden Kinder“ bezeichnet.

⁴ Hier wäre z. B. auch an Hu und Sia, „Ausspruch“ und „Erkennen“, zu denken. Vgl. Kees, *Götterglaube*, S. 228 f.

lich der Urgott selbst als doppelgeschlechtliche Gottheit gedacht, was sich schon in den Pyramidentexten¹ in drastischer Weise für Atum belegen lässt, teils spielt der Geschlechtsunterschied offenbar auf die fruchtbare Vereinigung der beiden sich ergänzenden Geschlechter.

So bildet die Zweiheit vor allem nur eine Übergangsstufe zwischen Einheit und Dreiheit in derselben Weise wie Dualis neben Singularis und Pluralis eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Auch bei der Trennung von Himmel und Erde herrscht die Dreizahl, nicht die Zweizahl — das Entscheidende ist das Vorkommen eines trennenden Elementes, sei es des Luftgottes oder des Sonnengottes. Die Dominanz der göttlichen Triade wird auch dadurch unterstrichen, dass wir es auch im Falle des doppelgeschlechtlichen Atum, wo die übliche Familiendreiheit Vater-Mutter-Sohn unangemessen war, mit einer Dreizahl zu tun haben. „Ich bin als der einzige Gott entstanden und drei Götter bin ich geworden“ lautet eine wichtige Formel, die sich wiederholt² für Atum belegen lässt. Der Sinn dieser Aussage ist eindeutig. In prägnanter Weise stellt sie die enge Verbindung von Einheit und Vielheit (Plural) in der Person des Atum fest. Hiermit ist nun eine Vorstellung zu vergleichen, die in der Spätzeit auf die Urgöttinnen Neith und Isis bezogen wird, dass sie nämlich zu zwei Dritteln Mann, zu einem Drittel Weib seien³. Daraus ergibt sich, dass eine Dreiteilung teils, von innen her, als drei Teile der Urgottheit, teils, von aussen her, als drei Götter gedeutet werden kann. Dieser Wechsel zwischen Einheit, die als eine Dreiheit erscheint, und Dreiheit, die von einer Einheit zeugt, ist charakteristisch für die ägyptische Haltung, die gern zwei verschiedene Betrachtungsweisen Seite an Seite auftreten lässt.

Aus der Atum-Triade ist bekanntlich mit der Zeit eine Götterenneade, das heisst ein „grosser Plural“ entstanden, deren Einfluss auf die folgende

¹ Pyr 1248. Weitere Angaben zur Doppelgeschlechtlichkeit der Urgötter bei Bergman, *Ich bin Isis*, S. 273 ff.

² Pap. Bremner-Rhind 27,1 f; 28, 26; 29, 1 (für die grammatische Konstruktion siehe Sauneron-Yoyotte, *Naissance*, S. 83 Anm. 77 mit Hinweisen). Das Alter der Formel stellt CT II S. 39 e sicher: „... als er (Atum) Einer war und zu Dreien wurde“; dieser Passus steht zwischen der Erwähnung der Geburt des Schu und Tefnut in Heliopolis und der Trennung des Geb von Nut. Siehe den Kommentar hierzu Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 153.

³ Siehe S. Sauneron, „Le créateur androgyne“, *Mélanges Mariette BIFAO Bibl.* 32, S. 242 ff. Siehe auch Bergman, *Ich bin Isis*, S. 274 f.

religiöse Entwicklung so stark gewesen ist, dass die Mehrzahl der ägyptischen Kultzentren ihre Göttervereine als Enneaden bezeichnen, wenn auch die Zahl der Mitglieder nicht neun ist. Die heliopolitanische Götterneunheit, die aus Gottheiten sehr verschiedener Art zusammengesetzt ist, zeugt gerade durch ihre Buntheit von den Bemühungen der Priesterschaft, die ganze Welt in ein kosmogonisches System einzuordnen, das sich auf das Prinzip des „grossen Plurals“ gründete.

Die Dreizahl hat also in den verschiedenen ägyptischen Göttertriaden¹ eine wichtige Rolle gespielt. Man beachte auch, dass die Dreiheit auch im zeitlichen Sinn verwendet wird. „Ich bin Chepre in der Frühe, Re beim Mittagsstand, Atum am Abend“ sagt der Sonnengott in einem Turiner Papyrus². Und im 64. Kapitel des Totenbuchs stellt sich der Tote so vor: „Ich bin Gestern, ich bin Heute, ich bin Morgen“³. Schliesslich wird die Dreizahl auch oft räumlich, vor allem in Aussagen über Himmel-Erde-Unterwelt gebraucht. Trotzdem möchte ich der These Sethes⁴ zustimmen, dass die Vier „die eigentliche heilige Zahl der Ägypter“ sei.

Die hervorragende Rolle, die die Vierzahl in den Kosmogonien spielt, lässt sich leicht aus der ägyptischen Raumvorstellung erklären, denn durch den Nil wurden Ober- und Unterägypten, „die beiden Länder“, in je ein Ostland und Westland geteilt. Entsprechend stellte sich der Ägypter auch den ganzen Weltbau viereckig vor. Aus den vier Himmelsgegenden kamen die vier Winde. In den vier Weltecken standen die Himmelsstützen, welche an den äussersten Kanten der geordneten Welt die feste Verbindung zwischen Himmel und Erde sicherstellen sollten. Wenn das Himmelsgewölbe als die Himmelsgöttin betrachtet wurde, die sich über die Erde breitete, so bildeten ihre Hände und Füsse die vier Berührungspunkte zwischen Himmel und Erde. Auf ähnliche Weise dachte man sich die Füsse der Himmelskuh in den vier Weltecken. Die Darstellungen dieser Szene in den thebanischen

¹ Vgl. die systematische Analyse dieser Trinitäten mit Hilfe der Termini der christlichen Dogmatik Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 150ff. (vgl. auch S. 270f).

² Pleyte-Rossi, *Les papyrus de Turin*, Taf. 131, 10.

³ Diese Formel könnte m. E. den ägyptischen Hintergrund für die vieldiskutierte Wendung bilden, die nach Plut. De Iside 9 auf einer Neith-Isis-Statue zu lesen war: Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον. Gewöhnlich wird hierin eine persische Formel gesehen.

⁴ Sethe, *Zahlen*, S. 31.

Königsgräbern zeigen nun ein Paar *hhw*-Götter in der Funktion von Himmelsstützen bei jedem Bein der Himmelskuh. Die Ogdoade der *hhw*-Götter lässt sich aber, wie wir schon oben bei der Behandlung des Gottes Schu hervorgehoben haben, schon in den Sargtexten belegen. Der folgende Anruf zeigt, dass ihre Funktion schon in dieser Zeit festlag: „O, ihr acht *hhw*-Götter, die ihr bei den Gliedern des Himmels seid“¹. In der Schu-Kosmogonie finden wir so Schu -*Hh* von vier Götterpaaren umgeben, welche als seine Doppelgestalten seine Ausdehnung in die vier Himmelsrichtungen konkret darstellen. Das erinnert in erstaunlicher Weise an die Beziehung des Amun zur hermopolitanischen Ogdoade². Auch hier haben wir es mit vier Götterpaaren zu tun, von denen eins sogar als *Hh-Hh.t* bezeichnet wird. In diesem kosmogonischen Systeme bezeichnen die vier Götterpaare jedoch nicht die Grenzen der geschaffenen sondern die vier negativen Dimensionen der noch nicht geschaffenen Welt. Noch ein weiterer Unterschied sei erwähnt. Die hermopolitanischen Götterpaare bestehen aus je einer männlichen und einer weiblichen Komponente, was mit ihrer Funktion als Zeuger-Gebärer der Sonne zusammenhängt. Eine geschlechtliche Aufspaltung der acht *Hhw*-Götter lässt sich aber m. W. nicht belegen; bei deren Rolle als Himmelsstützen war dergleichen nicht nötig. Beiden Systemen gemeinsam ist aber — das ist in unserem Zusammenhang von Gewicht — die Anwendung der Vierheit, in einfacher, von der Funktion bedingter, Verdoppelung, um die Totalität der Welt einzufangen.

Vierheit und Achtheit finden wir auch in einer formelhaften Zahlenreihe auf dem Sarg eines Amunpriesters aus der 22. Dynastie³. Diese als eine arithmetische Reihe geordnete Aussage lautet: „Ich bin der Eine, der zu Zwei wurde, ich bin die Zwei, die zu Vier wurden, ich bin die Vier, die zu Acht wurden, ich bin der Eine am Ende (?)“. Wir erkennen hierin ohne weiteres den Urgott, der sich durch wiederholte Verdoppelungen vervielfältigt, wobei die Achtheit diese Reihe abschliesst. Von besonderem Ge-

¹ CT II S. 1 a.

² Siehe Sethe, *Amun*, S. 53 ff.

³ Der Text, den G. Maspéro (Rec. Trav. 23, 1901, S. 196 f) zuerst veröffentlichte, wird oft angeführt und kommentiert (Kees, *Götterglaube*, S. 171; Sauneron-Yoyotte, *Naissance*, S. 80 Anm. 25; Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 153).

wicht ist die darauf folgende, leider nicht ganz eindeutige Phrase¹. Durch das einleitende *ink w'* wird wohl auf das *ink w'* am Anfang des Spruches zurückgegriffen: „der Eine“ am Anfang, ist auch am Ende „der Eine“. Bei dem geschilderten Prozess der Vervielfältigung bleibt die Einheit unangestastet. So verstanden unterstreicht die ganze Aussage die enge Zusammengehörigkeit gerade der Einheit und der Achtheit.

Eine weitere Beobachtung soll zu einem nächsten Abschnitt überleiten, der eine Formel behandelt, die sich unmittelbar an die behandelten Wendungen anschliesst. Als Vertretern der Achtheit sind wir den *hḥw*-Göttern schon mehrmals begegnet. Ihre Sammelbezeichnung erinnert aber an weit höhere Zahlen, was auch in der Schreibung oft zum Ausdruck gekommen ist: sie werden als die „Millionen von Jahren“ darbringenden Götter dargestellt. Diese Zusammenstellung hat manches für sich und könnte erklären, warum die zitierte Zahlenreihe gerade bei der Acht Halt macht: als *hḥw* verstanden sind die Acht die „unendlich vielen, die Millionen“.

3. *Der Einzige — die Millionen*

Die innere Beziehung zwischen Einheit und Vielheit wird nun prägnant in einer Formel zusammengefasst, die in mehreren Varianten auftritt. Sie gilt dem Schöpfergott, der als „der Einzige“ hervortritt, der aber auch zu den unendlich vielen Geschöpfen in enge Verbindung gebracht wird. Die zwei Hauptkomponenten der betreffenden Wendung sind *w'* „einzig, allein“ und *hḥ(w)* „unendlich viel, Millionen“. Die Formel lautet in der einfachsten Form *w' ḥr hḥw* „der Einzige, der die Millionen schafft.“ So heisst z.B. Amun in einer späten thebanischen Inschrift², und in Philæ³ wird er gleichfalls „der

¹ *ink w' m s3.f* kann mit „Ich bin der Eine, der auf ihn folgt“ übersetzt werden, wobei *f* sich wohl auf „die Vier, die Acht wurden“ bezieht, aber auch mit „Ich bin einer, auf den der Eine folgt“. In der oben im Text gegebenen Übersetzung haben wir *f* als neutrisches Suffix aufgefasst (vgl. Pap.Harris 75,4 *hr s3.f* „danach“. Siehe Erman, *Neuägyptische Grammatik*, § 85). — Morenz a.O. hat merkwürdigerweise diesen Satz ausgelassen, was ihn zu der falschen Feststellung, dass der Grundakkord der Einheit hier nicht durchgehalten werde, veranlasst hat.

² Urk. VIII Text 68 b. Sethe, *Amun*, S. 95 übersetzt „der eine, der (allein) zum *Hah*—Wind wurde“. Diese Wiedergabe ist durch die beiden in diesem Fall angebrachten Determinative (Windzeichen + Amunfigur) begründet. Die Grundbedeutung der Formel dürfte aber die oben angegebene sein, da sie aus dem reichlichen Vergleichsmaterial hervorgeht.

³ Junker-Winter, Philä II, S. 49, 27.

einzig (w'.tj) Gott, der die Millionen schafft“ genannt. Ähnlich wird in Edfu¹ vom Sonnengott gesagt: „Er geht als der Einzige auf, er hat die Millionen gemacht“. Und in Medamud² wird Amun so angeredet: „Du bist derjenige, der die Entstehung anfang und die Millionen schuf“. Die Wendung *ir hhw* wird übrigens schon auf den Eingott der Amarnatheologie bezogen³. Hier zeigt aber der Kontext deutlich, dass es sich mit dieser Formel nicht nur um eine äussere Beziehung zwischen Schöpfer und Werken sondern vielmehr um eine innere Zusammengehörigkeit handelt. Der Passus lautet: „Indem du allein bist und in deiner Gestalt als lebender Aten aufgehst ... erschaffst du Millionen von Gestalten aus dir allein.“ In einer Parallelstelle heisst es: „Du bist allein, (aber) Millionen von Leben sind in dir“⁴.

Ein Durchsicht der Texte zeigt, dass die oben angeführte Version nicht die gewöhnlichste ist, sondern eher eine Variante darstellt. Der in den späten Texten normale Wortlaut der Formel ist vielmehr *ntr w' ir šw m h(w)* „der einzige Gott, der sich selbst zu Millionen schafft“⁵, eine Prägung, die sich zeitlich weiter zurückverfolgen lässt⁶. Eine kleine Variante lautet: „der als einziger Gott kommt und sich zu Millionen erhebt“⁷. Noch eine

¹ Edfu VI, S. 348.

² Médamoud Nr. 249.

³ Texts Akhenaten (ed. Sandman), S. 95, 12. Früher wird u.a. betont, dass Aten der „Einzige“ ist.

⁴ Ebd. S. 15. 4 und 6.

⁵ Z. B. Debod, S. 57; Edfu III, S. 34 und 145; Chass. Dend. IV, S. 18; Philä II, S. 29; Bénédite, Philae, S. 85. Mehrere dieser Belege haben auch Otto, *Gott und Mensch*, S. 59 und S. 106, und J. Zandee, „Hymnical Sayings addressed to the Sun-God“, *JEO* 18, 1964, S. 255 f, angeführt.

⁶ So gehört die Formel zu einer festen Hymnentradition, die dem Gotte Amun gilt, von welcher Pap.Mag. Harris IV 1-2 (= ed. Lange G 8-9), der Hibistempel (N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis* III, New York 1953, Taf. 32) und der Philaetempel (Phot. 2017) zeugen. Die Zusammengehörigkeit dieser Texte hat schon Lange in seinem Kommentar zum Passus in Pap.Mag. Harris (S. 35 f) hervorgehoben. Vgl. weiter Pap.Nesi-Chons (G. Maspero, *Les momies royales de Deir el-Bahari*, S. 594 Alt. B) und H. Brugsch, *Reise nach der grossen Oase el Khargeh in der Libyschen Wüste*, Leipzig 1878, Taf. XIV 13-14.

⁷ Urk. VIII Text 3 b; LD IV Taf. 57 a (Philae). Vgl. Bénédite, Philae, S. 85 und Pap. Berlin 3049 II 3, wo die gewöhnliche Supplierung (*ir šw m h(w)* „der sich selbst zu Millionen schafft“ (so z. B. Zandee, *Hymnen aan Amon*, S. 39 = Beleg. Nr. 183) ebenso gut (*trw šw m h(w)* „der sich selbst zu Millionen erhebt (bzw. zählt)“, sein kann.

kleine Abweichung gibt uns einen Fingerzeig, wie man sich diese einzigartige Vervielfältigung des Schöpfergottes vorgestellt hat. Statt *ir šw m ḥḥ(w)* „der sich selbst zu Millionen schafft“ bzw. *ṯnw šw m ḥḥ(w)* „der sich (oder seine Zahl) zu Millionen erhebt“ kommt vereinzelt¹ ein *mš šw m ḥḥw n ḥprw* „der sich selbst in Millionen von Gestalten gebiert“ vor. Damit wird an die auch in diesen Kontexten ganz übliche Bezeichnung des Schöpfergottes als *mš šw ḏš.f* „der sich selbst gebiert“ angeknüpft. Die Schöpfung stellt ein Manifestieren des unendlich vielfältigen Wesens des Schöpfers dar. Der Schöpfungsprozess ist ein fortdauerndes Selbstgebären seitens des Urgottes, des Allherrn, und kann als eine unendliche Emanation aus dem Innern des Gottes bezeichnet werden. Charakteristisch ist, dass Ptah im Anschluss an die hier behandelte Formel den Titel „Vater der Väter, Mutter der Mütter“² erhält. Die Millionen Geschöpfe sind somit nicht nur Werke des Schöpfers sondern eher seine Manifestationen, seine Gestalten, ja, seine Glieder.

Es lohnt sich die Kontexte, in denen sich die betreffende Formel erscheint, ein wenig näher zu betrachten. Sie können uns lehren, welche konkrete Vorstellungen von den Ägyptern damit verbunden wurden. Zuerst notieren wir, dass „die Millionen“ bisweilen eine nähere Bestimmung erhält. Diese kann *ḥprw* „Wesen, Gestalten“ sein³ oder noch vager *‘nh* „Leben“⁴. Mitunter wird aber ausgesagt, dass diese unendlich vielen Gestalten des Schöpfers „Götter“ sind: „dieser einzige Gott, der sich selbst zu Millionen von Göttern schuf, welche aus seinem Leib — oder als seine Glieder — erschaffen wurden“⁵. Die Vorstellung, dass die Geschöpfe aus den Gliedern des Schöpfer-

¹ Nebwenenef Theb. Grab Nr 157 (zit. nach Zandee, „Hymnical Sayings“, S. 255 f).

² Junker-Winter, Philä II, S. 29.

³ So in dem soeben erwähnten thebanischen Beispiel und in dem oben zitierten Passus aus dem grossen Atenhymnus. Vgl. Pap. Leiden I 344 Ro III 3 (zit. Zandee ebd.) „der Allereinigste, dessen Gestalt (*ḥprw*) den (Gestalten der) Millionen ähnlich ist.“

⁴ Texts Akhenaten (ed. Sandman) S. 15,4 und 6, wo *ḥḥw n ‘nh im.k* vielleicht am besten mit „Und ein millionenfältiges Leben ist in dir,“ zu übersetzen ist. Vgl. CT III S. 383 e, wo auf ähnliche Weise von *ḥḥ n k3* „dem millionenfältigen Ka“ des Urgottes gesprochen wird.

⁵ Edfu III, S. 34. Auf Götter bezieht sich ausdrücklich die gewöhnliche Wendung *ḥpr ntr nb hr s3.f* „jeder Gott entsteht nach ihm“, die auch bisweilen unmittelbar auf unserer Formel folgt (z.B. Pap. Berlin 3049 II 3 und Junker-Winter, Philä II, S. 49).

gottes hervorgegangen sind, lässt sich auch sonst belegen¹. In Medamud² kommt als paralleles Glied zum *ir hḥw* ein *pr hfnw m ntr.tj.f(j)* „Es gehen Hunderttausende aus seinen beiden Augen hervor“. Diese Stelle ist wichtig, denn hier geht es aller Wahrscheinlichkeit nach um die Beziehung der zahlreichen Menschenscharen zum Schöpfer³. Dass aber nicht nur Götter und Menschen unter den „Millionen“ zu verstehen sind, ergibt sich mit aller Deutlichkeit aus dem grossen Atenhymnus von Amarna. Hier werden nämlich diese unendlich vielen Geschöpfe als „Städte, Orte und Felder, Weg und Fluss“⁴ ausgedeutet. So werden offenbar ganz verschiedenartige Bestandteile der geschaffenen und geordneten Welt in diese „Millionen“, welche die Totalität der Geschöpfe bezeichnen, miteinbezogen und so in dieselbe enge Beziehung zum Schöpfergott gebracht. Dass dieser Gott seinem Wesen nach somit selbst als unendlich und unbegrenzt betrachtet werden soll, ist selbstverständlich und lässt sich übrigens auch in demselben Kontext mit aller wünschenswerten Deutlichkeit belegen. Von Amun „der Einzige der sich zu Millionen schafft“ heisst es nämlich: „Seine Länge ist eine grenzenlose Weite“⁵.

Diese Fortsetzung der „Millionen“-Formel kann an eine wichtige Tatsache erinnern, dass wir nämlich diese Formel nicht allzu einfach in eine zeitliche Folge: zuerst Einheit — dann endlose Vervielfältigung zerlegen dürfen. Der einzige Gott bleibt bei dieser unendlichen Schöpfungswirksamkeit und in diesem millionenfachen Emanationsprozess „der Eine“,

¹ Siehe z. B. Edfu VI, S. 348.

² Médamoud Nr. 249.

³ Häufig wird mit einem typischen Wortspiel vor allem in den Hymnen hervorgehoben, dass die Menschen (*rmt*) aus den Tränen (*rmj.t*) des Urgottes entstanden sind (vgl. Otto, *Gott und Mensch*, S. 58). Diese weit verbreitete Lehre dürfte auch für unsere Aussage als Ausgangspunkt gedient haben, auch wenn diese Aussage nicht die erwähnte Wortverbindung enthält.

⁴ Texts Akhenaten (ed. Sandman), S. 95, 13.

⁵ Diese Phrase kommt mehrmals vor — ausser in der festen Amuntradition (siehe oben S. 65 Anm. 6) z. B. Debod, S. 57 und Junker-Winter, Philä II, S. 49. Winter (ebd.) übersetzt „dessen Grösse und Weite grenzenlos ist“, was die dort vorliegende Schreibung motiviert. Diese Schreibung weicht aber von den anderen ab, wo nie sowohl *3w* als *wšh* sondern nur eines der Wörter das Suffix *-f* erhält. Deshalb finden wir die oben gegebene Übersetzung auf grund der gesamten späten Texttradition am wahrscheinlichsten. Im vorliegenden Fall sind anscheinend Prägungen aus der *Schu-Hḥw*-Theologie (siehe vor allem CT II, S. 20 e) mit gewisser Weiterbildung auf Amun übergegangen.

von dessen grenzenloser Länge und Weite man spricht. Eine in den zitierten Stellen nicht selten auftretende Schreibung ist geeignet, diesen Tatbestand hervorzuheben: statt *hhw* „Millionen“ steht der Singular. Der Gott ist nicht ganz in „die Millionen“ von Gestalten übergegangen, er ist und bleibt der Eine auch als der Gott *Hh* „der Unendliche“¹, wobei die Schreibweise gewöhnlich auch eine zeitliche Auslegung seines grenzenlosen Wesens angibt: er trägt das Jahreszeichen auf dem Haupt und in seinen Händen hält er bisweilen die für Zeitangaben gebrauchten Kerbhölzer. Einen guten Beleg dafür, wie diese beiden Dimensionen von *hh* verbunden werden, liefert eine späte Amunprädikation: „Der als der Einzige kommt und sich selbst als *Hh* (oder zu Millionen) erhebt², der erste Urzeitliche, der die Urzeitlichen machte, der die *hh*-Ewigkeit³ ist und die Ewigkeit anfang und dessen Herz die *ḏ.t*-Ewigkeit entstehen liess“⁴. Als Himmelsträger erfüllt er mit seinen unendlich vielen Formen den Raum zwischen Himmel und Erde. So wird als Name des Amun mit einer Übersteigerung gewöhnlicher Art *Hh n hhw* „der *Hh*-Gott der *hh*-Götter“, was etwa mit „der Erzmillionenfache“ wiedergegeben werden kann, angegeben⁵. Hier tritt Amun offenbar als Erbe des Schu auf, der schon in der oben erwähnten Sargtextgruppe als Vater der acht *hhw*-Götter gilt. Dass dabei der Charakter des Amun als Luft- und Windgott besonders hervorgehoben wird ist ganz natürlich⁶. Zur lebenspendenden Funktion der Luft kommen wir später zurück. Hier sollte nur ein Hinweis auf diese Seite seines Wesens gegeben werden.

¹ Für diesen Gott und die verschiedenen Schreibungen seines Namens wird auf Sethe, *Amun*, S. 94 ff hingewiesen.

² Einer der wichtigsten Schöpfungsakte ist bekanntlich das Hochheben des Himmels. Dieses Schöpfungsverfahren wird nun — genau wie die anderen (das Erzeugen, das Gebären, das Erschaffen, das Töpfern, das Bauen, das Bilden, das Giessen, das Hervorbringen durch Herz und Mund usw.) — auf den Schöpfer selbst als Objekt übertragen. Der Urgott ist als der Einzige auch selbst Gegenstand des Schaffens. Vom pantheistischen Gesichtspunkt aus lässt sich die betreffende Aussage so auslegen, dass der Himmel, den der Gott hochhebt, auch eine Gestalt seines Wesens ist: er hebt sich selbst hoch.

³ Diese Ewigkeit heisst gewöhnlich *nhh*, hier wird aber absichtlich nur *hh* geschrieben.

⁴ Urk. VIII Text 3 b.

⁵ Urk VIII Text 138 b. Vgl. Sethe, *Amun*, S. 95 Anm. 3 für einen Ptah-Beleg derselben Bezeichnung, welche auch als „der Erste unter den *Hhw*-Göttern (Himmels-trägern)“ zu verstehen ist.

⁶ Vgl. die Schreibung mit dem Windzeichen (siehe oben S. 64 Anm. 2).

Wir haben absichtlich die Formeln mit $w' - \text{hh}(w)$ etwas ausführlicher behandelt, um einen Eindruck von feinmaschigen Netz der Gedankenassoziationen, in das die Priesterschaft der Spätzeit¹ ihre Lehren einkleidet, zu vermitteln. Die grosse Zahl der variierenden Prägungen zeugt deutlich vom Ringen mit dem Grundproblem, Einheit und Vielheit im Wesen der Gottheit — und der Welt — zu vereinigen. Als transzendenter Schöpfer ragt er bei der Schöpfung als „der Eine“, der ganz Einzigartige, heraus, neben dem offenbar kein Geschöpf einen Platz erhalten kann. Ein fast zahlloser Chor von Textzeugen verkündigt: *nm kjj hr hw.f*, was man mit „Es gibt keinen anderen nach seiner Art“ zu übersetzen pflegt, das aber anscheinend auch den Sinn „Es gibt keinen anderen (oder kein anderes) ausser ihm“ hat. Sein Wesen ist auch für die Götter geheim und unerkennbar. Aber zur selben Zeit ist er auch immanent, ja, er ist eigentlich der eine wirkliche Gegenstand seiner eigenen Schöpferfähigkeit, so dass er in den Geschöpfen doch teilweise zu erkennen ist, da er sich selbst in den unendlich vielen Formen der erschaffenen Welt offenbart. Die Geschöpfe können als seine Körperglieder bezeichnet werden, und der Gott tendiert dazu, der immanenten Seite seines Wesens nach, mit der Welt identifiziert zu werden². Die in den Textzeugnissen enthaltene für uns unauflösliche Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz im Wesen der ägyptischen Gottheit dürften m. E. die Priester, deren alltägliche Nahrung diese Aussagen darstellten, zu näherem Nachdenken über ihre eigenen Beziehungen zum einzigen, unendlichen Gott angeregt haben. Meiner Meinung nach können manche der betreffenden Formulierungen auch Erlebnisse persönlicher Einheit mit diesem Eingott beschreiben, und vielleicht sind sie auch in vereinzelt Fällen aus solchen Erfahrungen mystischer Art seitens eines Priesters entstanden. Dies lässt sich aber aus den Formeln in ihrer überlieferten Gestalt und in dem aktuellen Kontext nicht beweisen.

¹ Hier sei jedoch ausdrücklich betont, dass die Mehrzahl der Formulierungen in der Hymnenliteratur älterer Zeiten zu belegen ist, wie aus den Hinweisen in den voraufgehenden Anmerkungen hervorgeht.

² Vgl. die schön formulierten Sätze, welche E. Ottos Ausführungen über „*Gott und Mensch*“ abschliessen (S. 91). Eine angekündigte Arbeit von E. Hornung über ägyptische Gottesvorstellungen trägt übrigens den charakteristischen Titel „Der Eine und die Vielen“.

4. *Luft — Licht — Nahrung — Leben*

Die enge Beziehung zwischen dem Schöpfer und Erhalter des Alls einerseits und der erschaffenen Welt andererseits wird auf verschiedene Weise näher beschrieben. In diesem Abschnitt wollen wir kurz einige für das Bestehen des geschaffenen Kosmos sehr wesentliche Bereiche behandeln. Die in der Überschrift gegebenen Grössen deuten an, worum es sich handelt.

Dass der Gott als Geber des Lebenshauches und des Lichtes und als Spender der Nahrung und somit überhaupt des Lebens auftritt, braucht keineswegs eine mystische Gottesvorstellung zu sein. Dass Leben und Lebensfunktionen am engsten mit der Schöpfergöttheit, die das Leben hervorgebracht hat, zusammenhängt, ist eine allgemeine religiöse Vorstellung, die sich fast überall spüren lässt. Für unsere Zwecke ist aber von Gewicht, dass der ägyptische Gott nicht nur den Lebenden den Lebenshauch und die Nahrung spendet, sondern dass er selbst auch der Lebenshauch, ja, kurzum „das Leben“ ist, wie wir soeben von Amun-*Hh* hörten, dass er die unendliche Luft selbst darstellt. So tritt auch hier die Spannung zwischen transzendtem Schöpfer-Geber und immanentem Gott zutage, der sich selbst den Empfängern mitteilt. Und die fast unzähligen Aussagen über Luft und Licht, Nahrung und Leben heben somit nicht nur eine Abhängigkeit der Geschöpfe von diesen notwendigen Gaben des Schöpfers und Erhalters hervor, sondern betonen auch die dadurch konstituierte enge Zusammengehörigkeit, ja die Wesensgleichheit, die in der für Gott und Geschöpfe gemeinsamen Teilhaftigkeit derselben Luft, desselben Lichtes, derselben Nahrung begründet wird. Belegen wir diese Gedanken mit den Texten selbst. Wir fangen mit dem Thema „Luft“ an.

a) *Luft*

In dem durch die Trennung des Himmels von der Erde¹ entstandenen Kosmos bildet die Luft-der Luftgott eine notwendige Bedingung für die Erhaltung dieser Schöpfungsordnung. Wenn es keine Luft — oder keine damit zusammenhängende Himmelsstützen — gäbe, würde der Himmel auf

¹ Für die grosse Bedeutung dieser Trennung sei z. B. auf Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 182 f hingewiesen. Vergleichsmaterial bietet W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde* (Diss.), Tübingen 1942.

die Erde herabstürzen und der chaotische Zustand der Zeit vor der Schöpfung würde aufs neue herrschen, — ein Motiv, das auch in den „Bedrohungen der Götter“¹ eine gewisse Rolle spielt. Besonders im Falle des Gottes Schu lässt sich schon in einer Gruppe von Sargtexten eine tiefdrängende Wind-und-Luft-Theologie belegen, wie wir oben bei der Behandlung des doppeldeutigen Gottesnamens Schu angedeutet haben. Man beachte, dass in diesem Kontext auch der Urgott Atum in derselben Weise wie die übrigen Lebenden von Schu als Lebenshauch abhängig ist. So kann auch in einem späten Text der Gott Chonsu-Schu als „die Nase des Atum, der den Lebenden die Luft gibt“ bezeichnet werden². E. Otto hat mit einer Menge von Belegen aus verschiedenen Zeiten die sinnlich-elementare Gemeinsamkeit der Gottheit und der übrigen Lebewesen beleuchtet, welche dadurch entsteht, dass die göttliche Luftnatur und das Luftbedürfnis der gesamten Kreatur sich begegnen³. Schon in einem Sargtext finden wir die Aussage „Ich habe die vier Winde (oder die Luft)⁴ erschaffen, dass jedermann atmen kann zu seiner Zeit“⁵ und Götterepitheta wie „der jeder Nase Luft gibt“, „der Luft gibt dem Beengten“, „der die Kehle atmen lässt“ usw. sind gang und gäbe⁶. Für unsere Zwecke von Gewicht sind natürlich die Stellen, wo der Gott selbst als die Luft (usw.) erscheint und die Lebenden seines eigenen Wesens teilhaftig macht. So heisst es z. B. von Chonsu: „Die Nasenlöcher atmen die Luft, die in ihm ist“ oder „die er ist“⁷, ähnlich wie zu Osiris gesagt wird: „Du bist die Luft in den Nasenlöchern“⁸. Gleichermassen heisst Schu: „Die Lebensluft, die ausgebreitet ist zwischen den Himmeln und

¹ Für diese Sondergattung, die unter den unruhigen Verhältnissen der ersten Zwischenzeit eine Blüte erlebte, sei auf E. Otto, „Der Vorwurf an Gott“, *Vorträge der orientalischen Tagung in Marburg 1950*, und S. Sauneron, „Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux“, *BSFE* 8, 1951, S. 11 ff, verwiesen.

² Urk. VIII Text 63 h. Ähnlich über Haroeris-Schu Ombos Text Nr. 769.

³ Otto, *Gott und Mensch*, S. 50 ff.

⁴ Otto ebd. übersetzt „Luft“. Wenigstens eine Version schreibt „die vier Winde“. Dies kann zwar aus dem Vermerk *sp 4* „viermal“, das zwei (?) Textzeugen enthalten, entstanden sein, schon diese Vermerk dürfte aber hier mit den vier Winden-Himmelsgegenden zusammenhängen.

⁵ CT VIII S. 462 e–463 a.

⁶ Für Belege siehe Otto a.O., S. 50 ff, 149 ff, 157 ff.

⁷ Urk. VIII Text 89 b.

⁸ de Wit, *Opet*, S. 194.

die die Kehle der Irdischen atmen lässt“¹, und heisst Horus „Luft, der die Luft den Lebenden gibt“². Aus der Nase des Gottes kommen die vier Winde hervor³. Handelt es sich um einen besonderen Wind, wie z. B. den schönen Nordwind (*mḥj.t*), wird er seinem natürlichen ägyptischen Geschlecht nach als Göttin gedacht. So trägt z. B. Hathor das Epitheton „die als der Nordwind hervorkommt und die Kehle von jedermann atmen lässt“⁴. Als Lebenshauch (*ḥ3w n 'nh*) treten mehrere ägyptische Götter — wie auch Achenjati — auf, und oft wird ihnen, z. B. Amun, Haroeris, Harsomtut, Horus und Schu, die ausführliche Bezeichnung „der Lebenshauch der Götter und Menschen“ beigelegt⁵. Auf weitere Zitate kann hier verzichtet werden — für nähere Details verweisen wir auf die reichliche Belegsammlung Ottos. Die hier gebotene Auslese dürfte bereits einen Eindruck davon vermittelt haben, dass es im alten Ägypten eine entwickelte göttliche „Atemlehre“ gab, welche in mancher Hinsicht an die bekannte indische *ātman*-Philosophie erinnert. Der Mensch empfängt nach den ägyptischen Vorstellungen den Lebenshauch von der Gottheit, aber der Gott ist auch mit dem Lebenshauch identisch, so dass der Mensch nicht nur dank ihm sondern auch durch ihn und in ihm atmet und lebt.

In diesem Zusammenhang soll daran erinnert werden, dass die Göttin Maat auch als „Luftröhre“ bezeichnet wird⁶, wodurch diese „Atemlehre“, die Gott und Welt umfasste, noch mit einer weiteren Vorstellung bereichert wurde.

b) *Licht*

Aus dem Sonnencharakter der Mehrzahl der ägyptischen Götter folgt, dass die Lichtsymbolik in den ägyptischen religiösen Vorstellungen eine zentrale Stellung einnimmt. Eine Störung der kosmischen Ordnung wird als eine Schädigung des Gottesauges betrachtet und im Kultus spielt deshalb

¹ Philae Wb-Zettel Nr. 845. Vgl. weiter Otto a.O., S. 150 f. Belege Nr. 22, 39, 40 und 43.

² Edfu V, S. 326.

³ Z. B. Edfu III, S. 19, V S. 308.

⁴ Mamm. Edf., S. 17. Diese Wiedergabe ist m.E. besser als diejenige, der Otto a.O. S. 150 Beleg Nr. 11 den Vorzug gibt.

⁵ Siehe Otto a.O. S. 159 ff Belege Nr. 6, 8, 9, 19, 33. Vgl. weiter Nr. 1, 16, 20, 21, 29, 32, 34, 35 und 37.

⁶ Das Thema wird ausführlich bei Bergman, *Ich bin Isis*, S. 182 ff behandelt.

das Darbringen des Uzatauges und der anderen Gottesaugen eine hervorragende Rolle. Heil und Gesundheit im Leben der Welt wie der Einzelmenschen hängen vom Licht und Sehen ab. Auf diese Frage können wir hier nicht näher eingehen sondern müssen uns auf einige zentrale Ideen über die engen Beziehungen zwischen Gott und Mensch konzentrieren, die sich aus der Lichtnatur des Gottes und der Lichtempfänglichkeit des Menschen ergeben¹.

Zuerst sei daran erinnert, dass die Menschen aus den Augen des Schöpfergottes hervorgegangen sein sollen, was mit einem typischen Wortspiel begründet wird². Damit war der besondere „Augencharakter“ des Menschen und seine Abhängigkeit vom Sehen des Gottes gegeben. *’Irt nb.t* „jedes Auge“, eine gewöhnliche Bezeichnung für „alle Menschen“³, hängt wohl hiermit zusammen, wenn auch die eigentliche Bedeutung oft abgeschwächt zu sein scheint⁴. In einem Priesterkodex aus dem Edfutempel wird davor gewarnt, den Menschen Böses zuzufügen, mit der Motivierung: „denn sie sind aus seinen (=Horus’) Augen hervorgegangen und haben in ihm ihre Existenz“⁵. Durch sein Licht tritt der Sonnengott in direkte Beziehung zum Menschen. Gerade diese Unmittelbarkeit des Bezuges, die in der Amarnazeit durch die mit Händen versehenen Strahlen konkret ausgedrückt wurde, hat auch eine sprachliche Formulierung gefunden, die stark an die Gotteschau *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* erinnert. Es wird zu Aten gesagt: „Jedes Auge erblickt dich sich gegenüber“⁶. Dass das Sonnenlicht beim Aufgang die in der nächtlichen Finsternis als tot betrachtete Welt aufs Neue belebt, verkündigen fast alle Sonnenlieder. Häufig begegnen Aussagen wie: „Wenn der Gott leuchtet, lebt man von seinem Anblick“⁷, und „Es leben die Götter und Menschen von seinem Anblick“⁸. Das Sehen, das der Gott dem Menschen verleiht, entspricht aber nicht dem alltäglichen Sehvermögen sondern ist göttlicher Natur. Der Mensch erhält ein „Nachtsehen“ und ein „Fern-

¹ Siehe hierzu Otto, *Gott und Mensch*, S. 47 ff.

² Siehe oben S. 67 Anm. 3.

³ Wb I S. 107, 3-4.

⁴ So H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen*, Leipzig 1924, S. 115.

⁵ Edfu III, S. 361 (zit. M. Alliot, *Le Culte d’Horus à Edfou I*, *BIFAO Bibl.* 20, Kairo 1949, S. 185).

⁶ Texts Akhenaten (ed. Sandman) S. 95, 14.

⁷ Otto, *Gott und Mensch*, S. 107 ff gibt eine Fülle von Belegen.

⁸ Ebd. S. 109.

sehen“, und ein „Leuchten wie Re“¹. Das Sehvermögen wird auch mit den Ewigkeiten in feierlichen Formeln verbunden. „Ich gebe dir, dass deine Augen die *d.t*-Ewigkeit sehen ... Ich gebe dir dass deine Augen die *nḥh*-Ewigkeit sehen“², dem räumlich ein „die Grenzen der Welt zu schauen“³ entspricht. So sieht der Mensch nicht nur dank der Gottesaugen sondern mit ihnen. E. Otto hat den Gedanken, der solchen Formulierungen zugrunde liegt, so ausgedrückt: „Es handelt sich dabei doch immer darum, den Segen der Gottesaugen, auf denen Ordnung und Gedeihen der Welt beruht, dem Menschen teilhaftig werden zu lassen, dessen Augen als lichthaftes Organ die gegebene Entsprechung der Himmelsaugen sind. Sie stehen dann für die lichtbedürftige Existenz des Menschen überhaupt“⁴. Mit der hier nur angedeuteten ägyptischen Lichtsymbolik, die man auch als eine „Lichtmystik“ bezeichnen mag, könnte sich die Mystik, die auf unmittelbare Gottesschau eingestellt und gewöhnlich mit Lichterlebnissen verschiedener Art verbunden ist, verwandt fühlen.

c) *Nahrung — Leben*

In der Amarnazeit begegnet die Wendung, dass man sich am Anblick der Sonne „sättigen“ (*s3j*) könne⁵. Wieweit das konkret aufzufassen ist — oft wird ja verkündigt, dass man vom Licht „lebt“⁶ — lässt sich kaum entscheiden. Dass die Götter als Spender der Nahrung und Erhalter des Lebens gelten, braucht nicht belegt zu werden. In dieser Rolle werden sie als „Beleber der Millionen“⁷ bezeichnet. In einer Isis-Prädikation zu Philae heisst es: „Die den Nil aus seiner Höhle ergiesst, um Millionen am Leben zu erhalten“⁸.

Nahrung bringt Göttern und Menschen die Nilschwelle. Für Achenjati und einige Pharaonen der Ramessidenzeit lassen sich Bezeichnungen wie

¹ Ebd. S. 103 ff, Nr. 4, 5, 6, 8 und 10 usw.

² Ebd. S. 104, Nr. 17 (Vgl. Nr. 20 und Nr. 33). Siehe weiter S. 93.

³ Ebd. S. 104, Nr. 25 (vgl. Nr. 22).

⁴ Ebd. S. 50.

⁵ Für spätzeitliche Belege, die oft ein übersteigerndes „nicht“ hinzufügen, siehe ebd. S. 144.

⁶ So ist Isis z.B. Chass. Dend. IV, S. 13 „Die die Seienden am Leben erhält durch ihr Leuchten“.

⁷ Z. B. Edfu V, S. 268 (von Horus als *b3 špšj*, d.h. mit der Sonne identifiziert).

⁸ Junker, Philä I, S. 207, 15–16.

„die Lebenskraft des ganzen Landes“, „die Lebenskraft und Nahrung für Ägypten“ usw.¹ belegen. Auf ähnliche Weise kann Amun „das Leben der Götter“ und „die Lebenskraft der Götter“ heissen². Die Götter können mit der Nahrung auch dadurch aufs Engste verknüpft werden, dass sie als Nilgötter auftreten oder mit dem Korngott Neper identifiziert werden. Das gilt nicht nur für den Osiris, sondern auch für den pantheistisch aufgefassten Amun, „dessen Same die Lebenspflanzen sind und dessen Ausflüsse Neper (das Korn) ist“³. Und Schu sagt: „Ich bin das Leben an seinem (scil. Atums) Halse, das die Glieder verjüngt, das Atum als Neper erschuf“⁴.

Das letzte Zitat zeigt, dass „Leben“ nicht abstrakt sondern konkret aufzufassen ist. Leben und Nahrung lassen sich, wie die Überschrift andeutet, nicht trennen. Das ist wichtig zum richtigen Verständnis der Götterbezeichnung „Leben“, die in der Schu-Theologie der Sargtexte⁵ dem Schu und der Tefnut beigelegt wird, und die sich vielleicht indirekt schon für das AR belegen lässt⁶. In der Spätzeit tritt *'nh(.t)* oft als Gottesname auf⁷. In Dendera erhält Hathor die folgende feierliche Prädikation: „Leben, die Grosse, die Herrscherin, die Herrin des Lebens, die was in diesem Lande existiert, am Leben hält“⁸. Auf ähnliche Weise ist Isis in Philae „Herrin des Lebens, die das Leben anbefiehlt, Herrscherin des Lebens, jederman lebt beim Hören ihres Namens“⁹. Solche kleinen „Lebenshymnen“ predigen die Gottheit als den Urgrund aller Existenz, ohne den das Leben überhaupt unmöglich ist. Mitunter angebrachte Determinative erinnern aber daran, dass dieser Lebensgrund gleichzeitig ganz konkret als „Lebenswasser“ (o.ä.)¹⁰ verstanden werden kann. So begegnen wir noch einmal der typischen Spannung zwi-

¹ Siehe Hinweise bei Grapow, *Bildl. Ausdrücke*, S. 142 Bel. 8–12.

² Pap. Berl. 3055 XV. 1, XVI 5 f, XVII 7 (siehe Zandee, *Hymnen*, S. 24).

³ Pap. Leiden I 350, V 24–25.

⁴ CT II, S. 40 e–f.

⁵ Zandee, *Hymnen*, S. 132 Anm. 6–7 gibt die Belege dafür an.

⁶ H. Junker, „Der Lebendige“ als Gottesbeiname im Alten Reich (Anz. ÖAW 1954:8) hat mit Hilfe der Personennamen des AR eine Gottesbezeichnung *'nh(j)* erschlossen, die er als „der Lebendige“ auffasst. Die Deutung als „Leben“ ist aber auch möglich.

⁷ Siehe Otto, *Gott und Mensch*, S. 110 f. Otto nimmt als Alternative Übersetzung „der (die) Lebende“ auf, zieht aber „das Leben“ vor.

⁸ Mamm. Dend., S. 48. Vgl. auch z. B. Chass. Dend V, S. 133, wo der letzte Satz durch „es leben alle bei ihrem Anblick“ ersetzt ist.

⁹ Bénédite, S. 84. 10.

¹⁰ So z. B. Bénédite, Philae, S. 87, 6 (= Otto, *Gott und Mensch*, S. 178 Textbeleg Nr. 102).

schen Transzendenz und Immanenz im Wesen der ägyptischen Gottheit. M. Eliade hat in seiner religionsphänomenologischen Arbeit „Die Religionen und das Heilige“¹ von dem Pantheismus im üblichen Sinn des Wortes einen „Panontismus“ unterscheiden wollen, dessen Kern das mystische Erlebnis sei, das in „Ego sum Vita“ seinen authentischen Ausdruck gefunden habe. Die späten ägyptischen Texte sprechen vom „Leben“, das man lebt im Hören des Namens, das man lebt in seinem Anblick, das man lebt im Empfangen der materiellen Nahrung, die das „Leben“ spendet — vom „Leben“, das die existentielle Gemeinschaft mit der Gottheit, die selbst „Leben“ ist, konstituiert. In den angeführten überschwenglichen Äusserungen über „das Leben“ haben wir es m. E. mit Anklängen mystischer Erlebnisse panontistischer Art zu tun.

Verkürzungen

- AHAW = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Hist.-philos. Klasse. Heidelberg.
- AnzÖAW = Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Hist.-philos. Klasse. Wien.
- BIFAO = Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Kairo.
- BSFE = Bulletin de la Société française d'égyptologie. Paris.
- CT = de Buck, A., The Egyptian Coffin Texts. I–VII. Chicago 1935–1961.
- JEOL = Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux. Leiden.
- LD = Lepsius, R., Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Atlas. I–XII. Berlin 1849–1859.
- NAWG = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philos.-hist. Klasse. Göttingen.
- OMRO = Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. Leiden.
- Pyr = Sethe, K., Die altägyptischen Pyramidentexte. I–IV. Leipzig 1908–1922.
- RÄRG = H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 1952.
- SbBAW = Sitzungsbericht der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abteilung. München.
- SbHAW = Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. Heidelberg.
- SbSAW = Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philos.-hist. Klasse. Leipzig.
- Wb = Erman, A.–Grapow, H. Wörterbuch der Aegyptischen Sprache. I–V. Leipzig 1925–1931.

¹ Salzburg 1954, S. 518 f.

The Pythagoreans in the light and shadows of recent research

PAPER PRESENTED AT
THE DONNERIAN SYMPOSIUM ON MYSTICISM,
SEPTEMBER 7th 1968

By HOLGER THESLEFF

It has been said¹ that "Pythagoras casts a long shadow in the history of Greek thought". Indeed, the shadow both widens and deepens spectacularly in course of time. He has not only been considered—on disputable grounds, as we shall see—as the first European mystic. No other personality of the Greco-Roman world (except Christ, and perhaps Alexander the Great) has been credited with such powers and all-round capacities. Since early Imperial times he has been represented as a man of divine origin, a saint, a sage, a prophet, and a great magician; a sportsman and an ascetic; a poet and prose-writer; a Dorian nationalist (though an Ionian by birth); an eminent mathematician, musician, astronomer, logician, rhetorician, and physician; a world-wide traveller; a founder of a religious sect, an ethical brotherhood, and a political community; a great metaphysician and teacher whose views of the universe, human society and the human soul deeply influenced not only Plato and Aristotle, but Herakleitos, Parmenides, Demokritos and, in short, all prominent thinkers; a preacher of universal tolerance, and—a good husband and father.

There can be seen occasional signs of a revival of Pythagoreanism at least from the 1st century A. D. onwards,² and some authors of the Imperial age

¹ Philip (below), p. 3.

² If Pseudo-Pythagorica are left out of account, the activity of the Sextii in Rome during the reign of Augustus is the first manifest sign. Cf. H. Thesleff, *An introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period* (*Acta Acad. Aboensis*, Hum. XXIV. 3), Åbo 1961, p. 52 f. I have later expressed my doubts regarding the supposed Neopythagoreanism of Nigidius Figulus (1st century B.C.), see *Gnomon* 37, 1965, pp. 44 ff. H. Dörrie, *RE* 23, 1963, col. 269 f. suggests a "latentes Fortbestehen" of Pythagoreanism in the Hellenistic age.

call themselves, or are called, Neopythagoreans (thus notably Nikomachos of Gerasa, Moderatos of Gadara, and Iamblichos of Syria). With Neoplatonism the traditions concerning Pythagorean doctrine and life passed on to the syncretism of late antiquity, to the Byzantine world, and to the Arabs, and went on inspiring the imagination of the learned and the dilettanti. The Pythagorean “renaissances” have continued in modern times. Even recently there have appeared some visionary but uncritical books on the “Pythagorean gospel”, such as V. Capparelli’s two expansive volumes on *La sapienza di Pitagora* (1941 and 1944), J. Mallinger’s *Pythagore et les mystères* (1944), and E. Bindel’s *Pythagoras* (1962). In 1955 a ‘World Congress of Pythagorean Societies’ was held in Athens. As a symptom of man’s needs and wishes the history of the Pythagorean “projection” is by no means negligible.

But what is the historical truth about Pythagoras? It is natural that the problem of disentangling the original body of Pythagoreanism from its later accretions has fascinated critical scholarship almost as much as the Pythagoreans have fascinated uncritical admirers. On the whole the view of scholars in the last 100 years has been dominated by Zeller’s scepticism: a minimum of trust has been put in the sources, and a maximum of the legends and doctrines has been referred to the imagination of later eras. The scepticism culminated in Erich Frank’s contention (1923) that most of the so-called Pythagoreanism is a creation by post-Platonic inventiveness. Some attempts to challenge Zeller’s opinion on a wide front were made, notably by Armand Delatte and Augusto Rostagni, who have been followed, though with modifications of their views, by Burnet, Festugière, Boyancé, and some others.¹ Mostly students of Pythagoreanism have been concerned with special points or aspects. Quite recently, however, in the 1960’s, there have appeared five books or sets of studies which aim at a reconsideration of the whole problem. All are works of serious original scholarship: it is interesting, perhaps irritating, to note that they are largely independent of each other, and that they differ widely in approach and conclusions. In fact they represent fairly well the different kinds of conception of Pythagoreanism current in the learned world since Zeller. I mean the following works:

¹ For references, see Burkert and von Fritz (below).

Walter Burkert, *Weisheit und Wissenschaft* (1962).¹ This is an immensely learned but difficult book. It will constitute the chief collection of the relevant references for many years to come. Burkert's approach is analytical and sceptical regarding the "rational" activities of the Pythagoreans: to him Pythagoras is a shamanist, and the contributions of the early Pythagorean school to philosophy and science are rather minimized.

W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, the section on the Pythagoreans in Vol. I (1962).² This is an elegant presentation of the Pythagorean doctrines as a coherent philosophical system. Guthrie is less sceptical than Burkert. His book will probably be used as the standard work by the present generation of English-speaking scholars.

K. von Fritz and B. L. van der Waerden, the articles (or rather, monographs) on "Pythagoras" and "Pythagoreer" in *RE* 23, 1963.³ von Fritz' approach is rather analytical, but his conception is more conventional than Burkert's. His speciality is the history of the Pythagorean school in the 5th century B. C. His exposition suffers from some technical deficiencies, but it is likely to be much relied on by classical scholars. van der Waerden gives a clear-cut, but very optimistic and certainly too categorical reconstruction of Pythagorean science.

Cornelia J. de Vogel, *Pythagoras and early Pythagoreanism* (1966).⁴ A vigorous defence of the idea that Pythagoras was above all an educator and a teacher of advanced ethics. Owing to the reputation of its author, the book will probably exercise a wide influence also among non-specialists.

J. A. Philip's book appeared in the same year as de Vogel's (1966), and has an identical title,⁵ but is very different. To Philip, Pythagoras is not a shamanist, nor an ethical prophet, nor indeed a mathematician, but essentially a cosmologist whose views can be understood from their Ionian background. There was little or no mysticism about his teaching, and the stories

¹ *Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (Erlanger Beiträge z. Sprach- und Kunstwiss., Bd. X), Nürnberg 1962.

² Pp. 146-340.

³ Col. 171-268, 277-300. The contributions of H. Dörrie on "Der nachklassische Pythagoreismus", *ibid.*, col. 268-277, and van der Waerden on "Die Schriften und Fragmente des Pythagoras", *ibid.*, Suppl. 10, 1965, col. 843-864, are of less immediate concern here.

⁴ (*Philosophical Texts and Studies*, Vol. 12), Assen 1966.

⁵ *Pythagoras and early Pythagoreanism* (Phoenix, Suppl. Vol. 7), Toronto 1966.

told later about Pythagorean life and science are largely fabrications. Philip's work is not likely to become as influential as the others, but he has undoubtedly made some points that should be taken into serious account.

In addition there have appeared recently several books and articles on particular problems concerning the Pythagoreans and on more peripheral questions.¹

I cannot attempt here to survey all the different views of recent research on early Pythagoreanism. But I shall try to discuss, mainly on the basis of the above-mentioned works, some points that have, or may have, some bearing on mysticism—however this term may be defined.

To begin with, there is strong evidence for the existence of a Pythagorean sect or brotherhood in some Greek cities of South Italy, from the days of Pythagoras (that is, the latter part of the 6th century) until the middle of the 5th century,² probably with a revival in the time of Archytas of Tarentum in the middle of the 4th century B. C. If there was a sect, there was probably a system of doctrines. And if there was a system of doctrines, it is reasonable to try to reconstruct the system by a "synthetical" approach, as Guthrie, van der Waerden and de Vogel have tried to do. Guthrie in my opinion succeeds best in presenting a Pythagorean system that makes sense, both historically and philosophically. A reconstruction is of course in this case particularly liable to anachronism and subjectivity, considering the character

¹ From the 1960s the following may be mentioned: E. Brock, "Die Philosophie des Pythagoras", *Annuaire de la Soc. Suisse de Philos.* 23, 1963, pp. 29–50.

W. Burkert, "Hellenistische Pseudopythagorica", *Philologus* 105, 1961, pp. 16–43, 226–246.

M. Détienne, *Homère, Hésiode et Pythagore: poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien* (Coll. Latomus, Vol. LVII), Bruxelles 1962.

Idem, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique: la notion de daimon dans le pythagorisme ancien* (Bibl. Fac. de Philos. & Lettres Univ. de Liège CLXV), Paris 1963.

K. H. Ilting, "Zur Philosophie der Pythagoreer", *Archiv f. Begriffsgesch.* 9, 1964, pp. 103–132.

I. Lévy, *Recherches esséniennes et pythagoriciennes* (École pratique des Hautes Études, 4e Sect. Hist. & philol. 3, Hautes Études du monde gréco-rom. I), Paris 1965.

Pythagorici, testimonianze e frammenti [early and classical], a cura di Maria Timpamaro Cardini (Biblioteca di studi sup. XXVIII), Fasc. I–III, Firenze 1958–1964.

The Pythagorean texts of the Hellenistic period, ed. by H. Thesleff (*Acta Acad. Aboensis*, Ser. A, Hum., Vol. 30 nr 1), Åbo 1965. — Cf. also my *Introd.* (above).

² Philip's arguments (pp. 24 ff.) against the assumption of a sect are not convincing.

of our sources. But it is useful to have at least a hypothetical frame into which the extremely heterogeneous doctrines of the doxography can be fitted, and by which they can perhaps be tested.

One of the difficulties with assuming a system of Pythagorean doctrines is that the views of the school may have developed or changed in the course of time, and that there may have occurred factional splits within it. In fact this is probably what happened, and it may partly account for the confused statements of later traditions. These are very complicated questions in which little agreement has been reached so far. However, the really crucial problems concern the development of Pythagorean cosmology and mathematics in classical times—the rôle and doctrines of Hippias, Philolaos and Archytas in particular, and their possible influence on Plato's cosmology and mathematics—and such questions are not of immediate interest here. And the Pythagorean “dissenters” of whom stories were current later—the most famous being Hippias who was supposed to have discovered mathematical incommensurability—are unanimously said to have been mathematicians or “scientists”. There is little or no evidence of a development or a differentiation of Pythagorean religious, mystical or ethical beliefs in the 5th century. Indeed, a sect is likely to be conservative in such matters.

Some statements in our sources refer to a division of the sect into *mathematikoi* and *akousmatikoi*. The *mathematikoi* are usually taken to mean the “scientists”, and the *akousmatikoi* the orthodox religious adherents. von Fritz¹ gives a more elaborate explanation; but at any rate linguistic reasons seem to me to indicate that the terms were not coined before the latter part of the 5th century, after the dispersion of the school. Perhaps the *akousmatikoi* were the more orthodox forerunners of the so-called “Pythagorists” of the 4th century: these “Pythagorists” seem to have been wandering beggar-philosophers who practised asceticism and rituals of a probably diluted Pythagorean kind.² They interest us merely as a symptom of the disintegration of the original school.

Owing to the confusion of Pythagorean and Platonic doctrines in Plato's

¹ Col. 219–224.

² References in my *Introd.*, p. 51.

Academy,¹ there grew up, after Plato, a new manner of interpreting Pythagorean cosmology and mathematics. This new interpretation centred around the fundamental opposites One and Two, taken as symbols of the Limited and the Unlimited and of Odd and Even; further, the derivation of the universe and its elements from the geometrical concepts Point (=One), Line (=Two), Triangle, and Pyramid; and to some extent it introduced astral religion. Burkert has argued at length² that such interpretations should be kept apart from a reconstruction of early Pythagoreanism. Yet, I believe, they should not be neglected: they may contain a core of original doctrine.

For early Pythagoreanism Aristotle's account constitutes an important source, as many scholars, and now especially Philip, have pointed out. But Philip certainly underrates the significance of the later sources, especially those which may derive from Herakleides of Pontos, Aristoxenos, Dikaiarchos, and Timaios of Tauromenion, who had personal connections with the so-called "last Pythagoreans" of the 4th century. Aristotle was not interested in Pythagoreanism as a doctrinal system. For a more full reconstruction than can be attempted at the present state of our knowledge, we need every scrap of evidence, the platonizing as well as the non-Platonic, however contorted by bias or by misleading interpretation it may be.

Our sources on the whole agree about three points in Pythagoras' teaching, the early date of which need not be doubted: (1) All is number; (2) the universe (or nature of things) is constituted by a harmony of opposites (this at least can be inferred from many statements and hints); and (3) the soul is immortal and subject to rebirth.

It is more difficult to make out how much was involved in these doctrines.

(1) "All is number" probably implies the generalization of the empirical fact that things are measurable and commensurable in terms of number (indeed a discovery with remarkable consequences for Western civilisation), together with some speculative thought about the apparent "mysticism" of numerical combinations, number 10 for instance: its mystical Pythagorean name *tetraktys* looks early, and the term refers to the fact that $10 = 1 + 2 + 3 +$

¹ This confusion is also reflected in the Hellenistic pseudo-Pythagorean literature (*Pythag. Texts*, ed. Thesleff) which has not been studied from this angle so far.

² Esp. pp. 74-85.

+4.¹ To the early Pythagoreans “all was number” in the even more concrete sense that a certain minimum number of pebbles can be arranged so as to represent the shape of a thing, as for instance stars in a constellation seem to represent an animal. We are told of Pythagoreans (especially one called Eurytos) who tried to make out the number representative of each thing, such as “man” or “horse”, and also abstract concepts such as “justice” or “marriage”. This indicates, as Burkert rightly argues,² that the doctrine “all is number” does not admit advanced interpretation. But it is perhaps the most original doctrine of Pythagoreanism.

(2) The doctrine of a universal “harmony of opposites” is also known from Herakleitos.³ In fact the problem of opposites occupied practically all pre-Socratic philosophy. Guthrie⁴ has referred to Zoroastrian dualism as one possible source. However, the early Pythagorean implications of the word *harmonia* are somewhat obscure: it is not originally a musical term; it means just “fitting together”. Probably it points in the same direction as the word *kosmos* in the sense of a “beautiful order of things”, which Pythagoras is said to have introduced.⁵ Aristotle gives a table of 10 fundamental Pythagorean opposites, beginning with Limited/Unlimited, Odd/Even, One/Plurality, which seem to have been taken as somehow generating each other. The table is not necessarily due to secondary systematization (though some scholars including Burkert think so):⁶ at any rate the number 10 is typical here.

(3) The doctrines on the soul are certainly of central importance. Philolaos the Pythagorean is said to have held that the soul is a harmony (of different parts), and Guthrie accepts this view as old;⁷ but it may have been a development of an older conception, such as the idea that the soul is, or should be, “in harmony” with *kosmos*. At any rate there is enough evidence to indicate that the early Pythagoreans believed the air to be “full of souls or *daimons*”.⁸

¹ Cf. the above-mentioned speculations about the four geometrical concepts in the post-Platonic tradition.

² Pp. 35–37.

³ *Vors.* 22 B 51. See the discussion by Guthrie, *History of Greek Philosophy*, I, pp. 435–449.

⁴ Pp. 251 ff.

⁵ Though he hardly “invented” this sense. Cf. Burkert, pp. 68 ff.

⁶ *Arist. Met.* 986 a 23–b 8. Burkert, pp. 45–46.

⁷ *Vors.* 44 A 23. Guthrie, pp. 309–312.

⁸ *Anon. Alex.* 32 (*Pythag. Texts* ed. Thesleff, p. 236. 15 ff.); cf. Burkert, pp. 163 f.

This archaic conception fits well in with the doctrine of metempsychosis which Pythagoras undoubtedly taught.

The ultimate origins of the belief in metempsychosis need not bother us here. But it would be of considerable interest to know whether Pythagoras took it over from Greeks or non-Greeks, because if it can be proved that he had direct contacts with non-Greeks of the East or North (and if, for instance, there is any truth in the story that he had as a slave a Thracian sage,¹) we can safely widen our hypothetical frame for Pythagoreanism. von Fritz² argues that Pythagoras was the first to introduce the metempsychosis doctrine in Greece, but I cannot see that he has proved this point. The interrelations of Orphism and Pythagoreanism are still highly controversial. I am inclined to think that there were in fact Orphics who taught metempsychosis in Pythagoras' lifetime,³ and that Orphism and Pythagoreanism independently reflect beliefs current in Greece in the late archaic age.

Regarding Burkert's view of Pythagoras the shamanist, Philip's objection⁴ that Pythagoras made no soul-journeys is certainly to the point. It is probably true that Burkert over-emphasizes this aspect. Pythagoras was no shaman proper. He was only influenced by the vaguely shamanistic trends of his age. It is not clear whether Pythagoras himself claimed to possess supernatural powers, but he was early credited with such powers.⁵

Pythagoras was an eclectic. I find it of essential importance to stress, as Guthrie and Philip have done, the nearly contemporary evidence given by Herakleitos:⁶ Pythagoras, says Herakleitos, was a polymath like Hesiod, Xenophanes, and Hekataios. This fact will help us a bit further.

For Pythagorean demonology, see Détiénne's above-mentioned work of 1963 which gives, however, a rather optimistic reconstruction.

¹ Zalmoxis, according to Hdt. 4.95 f. On Zalmoxis, see Burkert, esp. pp. 137 ff.

² Col. 191.

³ The Orphic *Teletai*, which seem to have included the metempsychosis doctrine, were current as "ancient" poems in Athens towards the end of the 5th century B.C. (Ar. Ran. 1032, cf. Eur. Hipp. 952-954). It is reasonable to identify them with the *Teletai* which, according to Suda s.v. *Orpheus* (*Vors.* 1 A 1, ultimately perhaps Epigenes, an early Hellenistic antiquarian), were fathered on Orpheus by Onomakritos (about 510 B.C.).

⁴ P. 161.

⁵ References in Burkert, passim. See esp. the passages collected in *Vors.* 14. 7.

⁶ *Vors.* 22 B 40. Cf. Guthrie, p. 157, and Philip, p. 177 f.

The metempsychosis doctrine usually involves cathartic religion, rules for purification of the soul in order to achieve higher incarnations. We have in fact ample evidence of such rules in Pythagoreanism. Many are included in the heterogeneous mass of sayings and prescripts called the Pythagorean *akousmata* (also *symbola*) which were collected in the 4th century B.C., and of which we have a fair number of examples,¹ such as:

What are the Isles of the Blessed? Sun and Moon.
The sea is tears of Kronos.
Friendship is equality.
The wisest is number.
The holiest is the leaf of mallow.
To abstain from beans (the prescript of abstaining from flesh does not occur explicitly among the *akousmata*, but it is well attested anyway).
Not to stir the fire with a knife.
Not to wear a narrow ring.
Not to make water or stand on one's nail-parings or hair-trimmings.
To roll up one's bedclothes on rising and smooth out the imprint of the body.

Some of the *akousmata* are remarkably picturesque, even poetic. Many are obviously very ancient taboo prescripts and probably have a ritual significance. Some give glimpses of ethics or cosmology. It is evident that here, too, there has occurred an accretion of spurious material, not to speak of the rationalistic or allegorical interpretations of later authors. But still, and with regard to Pythagoras' eclecticism, it seems likely that a considerable part of the *akousmata* were coined, or adopted from elsewhere, by Pythagoras himself, and that this was the kind of teaching to which the *akousmatikoi* adhered. The *akousmata* would thus constitute the earliest direct evidence of Pythagorean doctrine. It is to some extent hazardous to use them for a reconstruction of the details of early Pythagorean religion, cosmology, and ethics. But at any rate they indicate three very important things: (1) the teaching of Pythagoras was esoteric, "mysterious", and alluded to hidden truths; it is possible that a re-examination of all the extant *akousmata* would throw some light on the technique of Pythagorean "mystification"; (2) the teaching was transmitted orally in a sententious form; and (3) the content of this teaching was to some extent at least ritualistic and of considerable "primitivity" as

¹ References in Burkert, pp. 150 ff. Some interesting observations can also be found in M. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Religion*, Bd. I (*Hdb. d. Alt.wiss.* V:2:1), München 1941, pp. 665-669.

comparad with, say, Eleatic philosophy. All this agrees better with Burkert's view of Pythagoras than with de Vogel's to take two extremes.

Yet, as Herakleitos said, Pythagoras was a polymath. How did he assimilate all the disparate ideas so far discussed? Guthrie¹ brings them into a sensible pattern by emphasizing the doctrine of "kinship of all life". This doctrine is ascribed to Pythagoras by Porphyry in a passage (*V. Pyth.* 19) which probably derives from Dikaiarchos, and it also occurs in Empedokles (*Vors.* 31 B 110 al.) who was acquainted with Pythagoreanism. As "life" has to be taken in a large sense, including *kosmos* (which "breathes", according to some doxographers),² the idea of a "kinship of all life" would serve to connect the metempsychosis doctrine and its rituals with the ideas "all is number" and "all is a harmony of opposites". Perhaps it is appropriate to call the conception of universal kinship or sympathy "essentially magical", as Guthrie does.³ Pythagoras surely did not invent it himself. It came to him from the same obscure sources that provided him with the metempsychosis doctrine and the cathartic or taboo-like *akousmata*. But in association with the tremendous discovery of a numerical order inherent in the nature of things⁴ and the feeling that all opposites somehow "fit together" constructively, the idea of universal kinship must have acted as a revelation. At least we can imagine it so.

If the outlines of the doctrinal system of early Pythagoreanism were approximately as I have sketched them here, the system as such implied a kind of mysticism: the secrets of a cosmic order revealed to a generalizing intuition.

It would of course be particularly important from the point of view of the history of mysticism to know for certain to what extent the ideas of contemplation of the Divine and "unio mystica" can be traced back to early Pythagoreanism. Among recent authors, Guthrie, R. Joly, and de Vogel⁵ have made a point of the Pythagorean doctrine of "assimilation to the Divine".⁶

¹ Pp. 186 ff.

² See Guthrie, pp. 276 ff.

³ P. 186.

⁴ Guthrie, p. 237.

⁵ Guthrie, esp. pp. 210 ff.; R. Joly, *Revue Belge de Philol.* 42, 1964, pp. 91-95; de Vogel, esp. p. 72.

⁶ So-called *homoiosis tōi theōi*, but this term does not occur before Plato. Its Pythagorean counterpart may have been something like *synharmoge tōi kosmōi*, "fitting in with the order of the universe".

There are strong indications that this idea is indeed early Pythagorean, and that Plato's vision of the philosopher's rising to union with *kosmos* (e.g. *Rep.* VI. 500 c) is inspired by Pythagorean conceptions. It is also probable that we can trust those sources that speak in general terms of a Pythagorean training programme which included, not only taboo rituals, mystical silence, strict *askesis* and cult practices such as the cult of the Muses, but also educational training in music (for "attuning" the soul to cosmic harmony), mathematics, and astronomy.¹ This would all aim at the "assimilation to the Divine". But here again, I am sorry to say, the details remain obscure; and above all, there are no manifest traces of a Pythagorean *ekstasis* doctrine (though this question has not been adequately studied so far). Perhaps the "programme" was not very differentiated nor consistent as to its aims. However, its two aspects, passive contemplation and active training, are notable.

It is clear that the Pythagorean system on the other hand inspired to a more "rational" preoccupation with the so-called four *mathemata*, arithmetic, geometry, harmonics, and astronomy.² I shall not discuss here the very controversial problems of the Pythagorean achievements in these fields, but shall refer only to three points:

(1) It seems likely that Pythagoras himself was particularly interested in music and made (empirical) discoveries in musical theory. But it is uncertain whether the famous idea of "the harmony of the spheres", taken as the music produced by the harmonic intervals of the heavenly bodies, is early Pythagorean. Most scholars think it is, but Burkert³ has expressed serious doubts.

(2) The Pythagoreans certainly speculated on some geometrical truths, probably including the so-called "theorem of Pythagoras". But, as van der Waerden implies,⁴ we should not credit the earliest Pythagoreans with demonstration in the Euclidean sense. At any rate the practical applications of the notorious theorem were known to the Babylonians centuries before Pythagoras.

¹ The evidence has been collected by de Vogel, *passim*; but it is of very varying reliability. For "mystical silence" among the Pythagoreans, see Burkert, p. 162.

² The ultimately Pythagorean origin of the *quadriivium* seems beyond question.

³ Pp. 328 ff., followed by Philip, pp. 123 ff.

⁴ Col. 288 f.

(3) It is usually accepted nowadays, and van der Waerden¹ has argued this in detail, that the early Pythagoreans believed in a cosmic year and a cyclic recurrence of everything. van der Waerden infers that the Pythagoreans must have been strict astrological fatalists. It could be objected however, that strict fatalism does not easily agree with purification in order to reach higher incarnations. The system, as we have reconstructed it, does not seem to admit it. If the Pythagoreans were astrologists at all (which I think is highly questionable) they probably made the well-known vague compromise between determinism and indeterminism, Fate and Free Will.

We have seen that Pythagoras' teaching had a "mystic" touch, in form as well as in content. Esotericism as such was nothing new in the Greek world: some of the mysteries had existed long before Pythagoras, and cult brotherhoods were common. It is customary to refer to the fact that the Italian soil was particularly fertile for chthonic mysteries. I believe, however, that the parallel between Pythagoreanism and the mysteries, like the parallel between Pythagoreanism and Orphism, should not be pressed too far. The Pythagorean sect was centred around its Master (*autos epha*, "he said", referring to Pythagoras, became proverbial), it worked with little or no mythology, and it combined ritual *katharsis* with a revelation of intellectual or intuitive truths to an extent unknown to the *mystai* or the Orphics. Roughly speaking the Pythagoreans appear to have aimed less at salvation for its own sake, than at happiness and salvation through wisdom. Though Pythagoras probably did not invent the term *philosophia*, as was later believed,² he practised what was meant by it. The "mystic" form and content of Pythagoras' teaching may have owed to the Ionian philosophical tradition more than is usually realized:³ trends similar to Pythagoreanism are exhibited above all by Herakleitos, though he did not found a school.

Unfortunately we know next to nothing about the organization of the Pythagorean brotherhood. Their proverbial secrecy has here at least served its purpose. von Fritz⁴ sums up the little our sources tell us.

Apart from the *akousmata*, there are occasional early indications of the

¹ Col. 289–296 with ref.

² Burkert, p. 58.

³ Except in some ways by Philip.

⁴ Col. 219 ff.

existence of a Pythagorean *hieros logos*, a Sacred Code of all their doctrines. These indications are responsible for a flood of pseudepigraphical writings from the Hellenistic age onwards.¹ Delatte and Rostagni have attempted to reconstruct the early *hieros logos* as a hexameter poem, but their combinations have not met with approval by the majority of scholars. Of the authors considered here, only van der Waerden and de Vogel² incline to accept them wholeheartedly. My personal view is, that if there was a supposedly early Pythagorean poem (which indeed is possible), it is not likely to have been written by a well-initiated Pythagorean, nor to have contained all the doctrines. The real *hieros logos*—if there was such a thing apart from the *akousmata*—was probably in prose, and transmitted orally. The earliest written pieces of Pythagorean doctrine by initiated Pythagoreans are the possibly authentic fragments of Philolaos' book on the nature of things from the last third of the 5th century,³ and the fragments of Archytas' writings.⁴ Both authors are rather *mathematikoi*, and belong to the time after the dispersion of the original school. These fragments are of no direct interest here.

Much inventiveness has been used in attempts to trace the secret or mystical words and signs supposed to have been current among the early Pythagoreans. I have already referred to the *tetraktys*, which is undoubtedly old. Words such as *kosmos* and *harmonia* were possibly employed as key words with a pregnant sense.⁵ But the letter *Y* as a symbol of the cross-roads of life (the so-called "littera Pythagorica") is clearly late.⁶ And de Vogel⁷ shows convincingly that the pentagram never was a specifically Pythagorean symbol.

A religious or "mystic" sect is likely to have an *esoteric* code of ethics. And considering in particular the Pythagorean doctrine of universal kinship, it is reasonable to trust the evidence collected by de Vogel⁸ according to which

¹ *Pythag. Texts*, ed. Thesleff. The first mention of a Pythagorean *hieros logos* occurs in Herodotus 2.81.

² van der Waerden, *RE Suppl.* 10, 1965, col. 850 f.; de Vogel, pp. 11, 14, al. Cf. Thesleff, *Introd.*, p. 107, and *Pythag. Texts*, pp. 158–163.

³ *Vors.* 44. The latest discussion of these controversial fragments is by Burkert, pp. 203 ff.

⁴ *Vors.* 47.

⁵ So were probably *exartysis* "equipment", *epaphe* "treatment (of the soul)", and especially the Doric word *synharmoga* "fitting in with"; cf. de Vogel, pp. 164 f., and the Greek index of my *Pythag. Texts*.

⁶ Burkert, "Hellen. Pseudopythag." (above), p. 230.

⁷ Pp. 28 ff. ⁸ Pp. 70 ff., and *passim*.

the early Pythagoreans held friendship, gentleness and modesty in high esteem. To make a metaphysical point of such virtues (if this is what Pythagoras did) was really something new and remarkable in Greek thought. Later there were many stories current about the internal loyalty of Pythagoreans. I have already referred to the potentially educational aspects of the Pythagorean training "programme". It is further understandable that Pythagorean exclusiveness fostered aristocratic tendencies in those cities, such as Kroton, where the sect became politically dominant, and that these tendencies led to the violent democratic reactions towards the middle of the 5th century, which finished the early school. But crediting Pythagoras with an advanced *exoteric* ethical and even political doctrine, as de Vogel and (to some extent) Guthrie do, seems to me rather too generous.¹ The picture of Pythagoras the educator and prophet, who preached the gospel of universal brotherhood, emancipation of woman, and eternal reward for tenacity, abstinence and law-abiding tolerance in this life, is, I think, an invention by later ages. It hardly took articulate form before the 4th century B.C.

Of the external activities ascribed to the Pythagoreans by trustworthy authors, medicine is still to be mentioned. Burkert² refers to the archaic complex shaman-medicine-man. It is indeed probable that Pythagorean medicine remained on a speculative stage, as the physiological fragments of Philolaos seem to indicate.

The study of Pythagoreanism is still in a flux, in spite of the very considerable amount of scholarship and imagination applied to it even in quite recent years. Because of the nature of the sources available to us, it is a question not only of reason, but also of intuition and temperament, where to put the emphasis, and how to construct the mosaic. By combining the criticism and industry of Burkert, von Fritz, and Philip, with the vision of Guthrie, van der Waerden, and de Vogel, and by repeated re-examinations of all the material and all the background phenomena, it may still be possible to come nearer to an objective truth about this remarkable sect. I hope this would be worth while doing. But then the history of the subjective truths, the history of the various conceptions of Pythagoreanism, still remains to be written. And it is perhaps here that mysticism rather should be looked for.

¹ Cf. my review of de Vogel's book in *Mnem.* S. IV, Vol. 21, 1968, pp. 298-300.

² Pp. 271 ff.

L'expérience mystique chez Philon

Par SØREN GIVERSEN

L'expérience mystique chez Philon d'Alexandrie qu'est-qu'il implique et comment se fait-il? C'est un problème important pour qui veut étudier la mystique en générale, et naturellement aussi pour qui veut rechercher la religiosité de Philon.

Dans son *Legum allegoriae* Philon dit¹ au sujet du νοῦς (l'intelligence): « Mais il y a une intelligence plus parfaite et mieux purifiée, initiée aux grands mystères, qui connaît la Cause non d'après les êtres du devenir, comme on peut connaître l'objet immobile d'après son ombre; ayant dépassé le devenir elle reçoit une claire apparition de l'inengendré, en sorte que, d'après lui, elle comprend et lui et son ombre; c'est-à-dire la raison et ce monde-ci » (*Legum allegoriae* III, 100). Cela s'accorde avec la conception de Philon de la possibilité de connaître Dieu². Selon Philon, il est possible d'arriver à une certaine connaissance de Dieu à l'aide de la raison. Ainsi Philon ne nie pas la possibilité d'arriver à une certaine connaissance de Dieu par la voie de la logique; par un examen approfondi de la vie avec ses nombreuses phénomènes il est possible d'arriver à une telle connaissance, mais selon Philon il n'est pas possible de parvenir à une connaissance complète et adéquate par cette voie³. — Cependant il serait en place ici de mentionner que chez Philon il n'est pas question de déprécier la logique; dans un passage Philon appelle expressément le principe logique le meilleur de tout ce qu'il existe :

¹ Je cite les œuvres de Philon conservées en grec de l'édition critique publié par L. Cohn et P. Wendland, *Philonis Alexandri Opera quae supersunt*, 1-7, Berlin 1896-1930 (editio major), et les œuvres conservées en arménien de l'édition publié par J. B. Aucher, *Philonis Judaei Paralipomena armena*, Venise 1826. — Les traductions du grec sont en partie produits de l'édition par R. Arnaldez, Cl. Mondésert et J. Pouilloux, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, 1 sqq., Paris 1961 sqq., en partie sont-ils les miennes.

² Cf. H. A. Wolfson, *Philo*, 2nd ed., rev., 2, Cambridge (Massachusetts) 1948, p. 83-85.

³ Cf. H. A. Wolfson, « The Philonic God of Revelation », *The Harvard Theological Review*, 53, 1960, p. 103.

τὸ λογικὸν ὅπερ ἄριστον τῶν ὄντων γένος ἐστὶ (*Quod Deus sit immutabilis* 16). — Mais la connaissance complète et vraie de Dieu ne s'atteint que par révélation, dit Philon. Ainsi la révélation dont Philon se sert de mots divers (par exemple prophétie, vision, spectacle, extase, etc.) est une idée des plus importantes dans l'opinion religieuse de Philon.

Juif, Philon tient à la révélation au Sinaï comme un événement historique, mais en même temps il affirme que la révélation — le rencontre de l'homme avec Dieu — est continuée d'abord par les prophètes et puis par d'autres personnes qui par cette voie reçoivent des renseignements sur la volonté et la nature de Dieu. La révélation est donc une suite d'événements toujours en cours.

Mais comment se fait cette dernière forme de révélation et qu'est-qu'il implique? Qu'il implique une acquisition d'une certaine forme d'entente ou de connaissance est donné directement par la définition. Un bon point de départ pour la compréhension des descriptions de Philon concernant l'expérience des révélations sera un des passages dans la vaste production de Philon qui concerne la révélation; il est raisonnable de choisir ici une des publications assez courtes comme point de départ, par exemple l'ouvrage intitulé *De fuga et inventione*.

Comme bien des fois Philon s'efforce de faire des réflexions philosophiques sur ce qu'impliquent certains termes de l'Ancient Testament. Un petit nombre de mots est tourné et retourné. Ainsi la première partie de l'ouvrage (*De fuga et inventione* 1-118) contient des explications sur ce qu'implique le mot φυγή (fuga) et des expressions analogues, soit que ce soit la fuite de Hagar d'Abraham, la fuite de Jacob de Laban, la fuite de Jacob à Haran ou quelque chose d'analogue.

La seconde partie de la dissertation — c'est celle qui nous intéresse en cette matière — *De fuga et inventione* 119-175 s'agit d'un exposé systématique des questions relatives au mot εὑρεσις (inventio) et aux mots analogues. Le point de départ de Philon sont les mots dans la Genèse 16,7 : « Un ange du seigneur la trouva » εἶρεν αὐτὴν ἄγγελος κυρίου. L'explication que donne ensuite Philon peut être caractérisée justement comme systématique puisque Philon énumère avec exactitude et par ordre les possibilités qui sont attachées à l'action de chercher et l'action de trouver.

Philon dit d'abord que c'est utile que les idées du législateur sur l'action

de trouver et l'action de chercher ne sont pas supprimées parce qu'il signale quelques-uns qui ne cherchent ni ne trouvent quelque chose et puis des autres qui font l'un et l'autre et ensuite quelques-uns qui n'ont fait que ceci ou cela parmi lesquels il y en a qui ont cherché sans avoir trouvé et des autres qui ont trouvé bien qu'ils n'aient pas cherché (*De fuga et inventione* 120).

Dans la suite Philon examine les quatre catégories. Evidemment il y a peu de chose à dire sur la première catégorie : ceux qui ne cherchent ni ne trouvent quelque chose (*De fuga et inventione* 119-125). De la catégorie suivante, ceux qui cherchent et trouvent aussi, il est écrit qu'ils réfléchissent et considèrent et examinent tout avec soin. En outre il est écrit que celui qui s'exerce recueillera les fruits proportionnés à cela, c'est-à-dire la pénétration (*ἀρχινοια*) et la connaissance (*σύνεσις*), et ensuite Philon se propose de regarder mieux les hommes qui exercent et l'action de chercher et l'action de trouver: *σκέψαι καὶ εὐρέσει* (*De fuga et inventione* 126).

Ici dans l'exposé suivant il est évident que les expressions chercher et trouver chez Philon s'appliquent à plusieurs choses, mais que cela atteint le point culminant dans l'action de chercher Dieu. Car il est dit que l'action de chercher le meilleur de tout ce qui existe, la cause incomparable de toutes choses, cela nous porte de la joie dès l'instant que nous commençons notre recherche et cela ne nous laisse jamais sans fruit puisqu'à cause de sa nature gracieuse il nous prévient avec ses grâces pures et chastes et se présente pour ceux qui cherchent à le voir non comme il est, ce qui est impossible puisque même Moïse détourna son regard parcequ'il avait peur de voir Dieu (cf. *Exod.* III, 6) mais autant que ce soit possible qu'un être tourne son regard vers la puissance qui est hors de l'intelligence (*De fuga et inventione* 141).

Pourtant Philon sait que ce n'est pas tout le monde qui réussit dans les aspirations de l'âme vers la connaissance. Cela est mentionné dans ce qu'appelle Philon la troisième pièce principale : *τὸ τρίτον κεφάλαιον*; il s'agit de la catégorie dans laquelle il y a bien de la recherche mais sans que l'action de trouver en résulte *ἐν ᾧ τὸ μὲν ζητεῖν ἦν, τὸ δ' εὐρίσκειν οὐχ εἴπετο* (*De fuga et inventione* 143). Sur la recherche infructueuse de cette catégorie il est écrit chez Philon que comme les garçons et les hommes adultes n'apprennent pas les mêmes choses vu qu'il existe des sciences qui s'accordent avec chaque âge, ainsi il y a des âmes qui sont créées simples même dans les corps qui sont en train d'arriver à la maturité et l'âge adulte (*De fuga et inventione* 146).

La quatrième et dernière catégorie comprend les gens qui trouvent sans chercher; la trouvaille se fait brusquement et avec précipitation sans efforts précédents pour chercher. Sur cela Philon dit qu'il y a des gens pour lesquels la trouvaille se plaît d'arriver précipitamment bien qu'il n'y ait pas été de la recherche : καθ' ὃ μὴ γενομένης ζητήσεως φιλεῖ προαπαντᾶν εὕρεσις. (*De fuga et inventione* 166). A cette catégorie appartient chaque sage qui ne tire sa sagesse d'aucun maître; sur lui il est écrit qu'au moment de sa naissance la sagesse est mise à sa disposition descendue du ciel en haut et qu'il en boit des boissons pures et qu'il ne finit pas de s'enivrer de l'ivresse sobre qui consiste en la vraie connaissance (*De fuga et inventione* 166).

Ainsi, par l'exposition des quatre catégories différentes en lesquelles Philon divise les hommes selon leur possibilités de connaissance, nous avons obtenu les deux catégories qui nous intéressent en cette matière, c'est-à-dire ceux qui cherchent et trouvent et ceux qui obtiennent la connaissance immédiatement sans chercher. Et avec la description de cette dernière catégorie nous sommes arrivés à ceux qui obtiennent l'expérience mystique de la divinité sans intermédiaire.

Un mot de passe pour la compréhension de l'expérience à laquelle Philon fait allusion ici est l'expression dont il se sert dans le passage déjà référé de *De fuga et inventione* 166 : s'enivrer avec l'ivresse sobre¹. Ailleurs Philon traite l'expérience comme quelque chose qui arrive quand les âmes prennent une boisson forte « pour qu'elles se trouvent possédées d'une ivresse divine, plus sobre que la sobriété même » : θεία μέθη νηφαλωτέρᾳ νήψεως (*Legum allegoriae* III, 82). Aussi Philon dit de celui qui est enflammé de la reconnaissance à Dieu et le remercie avec une glorification « qu'il est ivre d'une sobre ivresse » : μεθύει τὴν νήφουσαν μέθην (*Legum allegoriae* I, 84) par quoi Philon soutient que la gratitude, c'est-à-dire l'ivresse sobre, lui est donnée par Dieu (cf. *Legum Allegoriae* I, 82).

Cette ivresse est accordée par Dieu². Les hommes peuvent bien travailler, faire des efforts et chercher et, comme on peut constater d'après certains passages chez Philon, ces efforts ont un certain mérite, mais il ne savent pas

¹ Cf. H. Lewy, *Sobria Ebrietas, Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen 1929.

² Cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958, p. 196.

produire l'expérience même de Dieu. Elle est accordée comme l'ivresse sobre de la reconnaissance mentionnée ci-dessus.

L'expérience de Dieu arrive subitement puisque ce qu'il faut apprendre demande de la préparation pendant longtemps tandis que ce qui se fait grâce à la nature arrive vite et en dehors du temps (*ἄχρονος*) et de soi-même (*De fuga et inventione* 169). De soi-même veut dire en cette matière sans action humaine, seulement causé par Dieu. Philon dit que soit le commencement de la connaissance soit la semence de la perfection de cette connaissance dépend de la nature qui est posée dans l'homme; mais selon Philon Dieu seul, la meilleure nature, sait produire le summum de perfection : ὁ θεὸς μόνος, ἡ ἀρίστη φύσις (*De fuga et inventione* 172). Celui qui lutte et travaille pour parvenir à la connaissance est plein d'inquiétude et de crainte, oui cela se voit de son teint pâle, dit Philon dans un autre traité: « celui qui en plus travaille, a la couleur de la pierre verte, car les amis de l'effort sont pâles par le fardeau lourd (τὸν τρύχοντα πόνον) et la crainte de ne pas trouver peut-être un fin conforme à leur prière » (*Legum allegoriae* I, 84).

D'autre part Philon représente celui qui vit de l'instruction divine comme dans un paix sans fin épargné des fardeaux lourds : πόνων ἀφειμένος ἀτρύτων (*De fuga et inventione* 173). Il est intéressant de remarquer que Philon se sert exactement des mêmes mots pour désigner les fardeaux lourds de l'ambitieux dans deux traités différents. La paix sans fin qui entoura celui qui viva de l'instruction divine peut être décrit par Philon comme une source surgissant subitement dans l'âme; dans *De fuga et inventione* 137 Philon dit qu'il coule du mot divin un flot interminable de toute sorte d'instructions et d'enseignements quand Dieu satisfait le chercheur; dans *De migratione Abrahami* 30 la question est mentionnée un peu différemment, mais la symbole de la source est presque la même : « la source d'où les biens coulent à flots, c'est la compagnie de ton Dieu magnifique » : πηγή δέ, ἀφ' ἧς ὁμβρεῖ τὰ ἀγαθὰ, ἡ τοῦ φιλοδώρου θεοῦ σύννοδος ἐστίν.

Après avoir donné un exposé des points de vue de Philon comme ils paraissent dans notre point de départ, *De fuga et inventione*, nous pouvons nous occuper avec avantage d'autres parties des oeuvres de Philon pour examiner des éléments dans les descriptions de l'expérience mystique de Dieu chez Philon.

Dans un exposé fort personnel Philon raconte un peu plus loin dans le

traité susmentionné : *De migratione Abrahami* le suivant : « Je ne crains pas de dire ici une expérience personnelle, qui m'est familière pour s'être vingt fois¹ répétée. J'avais décidé certains jours de suivre la rédaction ordinaire des traités philosophiques : je voyais exactement les éléments de la composition, mais je rencontrais qu'une pensée impuissante et stérile; sans ressource, j'ai abandonné la partie, en stigmatisant la présomption de la pensée, mais tout impressionné par la vigueur de l'Être dont il dépendait que le sein de l'âme soit ouvert et fermé. Au contraire, j'étais venu, certains jours, comme vide : je fus tout d'un coup rempli de ses idées répandues comme neige et invisiblement semées d'en haut, au point de passer en extase sous l'effet de la possession divine, de ne plus rien reconnaître, ni le lieu où j'étais ni les témoins, ni moi-même, ni ce qu'on pouvait dire ou écrire sur le sujet. La raison en est que Dieu fait pour ainsi dire saisir l'invention des idées comme le bénéfice tiré de la lumière du jour : une vue perçante, un éclat merveilleux de transparence, tel que les yeux peuvent en jouir devant des objets que leur clarté fait voir parfaitement » (*De migratione Abrahami* 34-35).

Il serait tentant d'interpréter cet exposé comme seulement une description de la peine d'un auteur d'écrire et sa disposition suivante. Cependant en soi plusieurs expressions dans l'exposé de Philon sont trop forts pour une telle interprétation. En somme on pourrait l'appeler une description des situations avec une inspiration absente et des situations où l'inspiration vient, mais puis il faut se rappeler le sens de l'inspiration comme « insufflation », dans ce cas insufflation de quelque chose de divine. Bien qu'on l'interprète ainsi c'est pour Philon aussi une partie de la révélation divine, puisque chacun qui interprète la loi (comme Philon aussi l'a regardé comme sa mission essentielle) selon Philon ne savait l'interpréter que par la participation à la révélation continuée de la nature de Dieu et en même temps de sa volonté.

L'expérience mystique peut paraître comme quelque chose d'extérieur dans les descriptions de Philon. Quand l'âme a l'expérience mystique cela se ressent comme une joie qui peut être interprétée comme une sorte de folie. Entre autres choses c'est décrit dans *De ebrietate*. Ici on lit que « l'âme qui est comblée de cette grâce aussitôt est joyeuse, sourit et danse. Elle est

¹ Sic la traduction par J. Cazeaux, dans l'édition par R. Arnaldez, Cl. Mondésert et J. Pouilloux; littéralement : « dix mille fois »: *μυριάκις*, c'est-à-dire: « souvent ».

transportée d'enthousiasme (βεβάκχεται), au point de paraître, aux yeux de la plupart des non-initiés, ivre (μεθύειν), inconvenante (παροισῆν), hors d'elles-mêmes (ἐξεστάναι) » (*De ebrietate* 146). Selon Philon cette expérience peut agir sur le corps; comme si souvent chez Philon des observations physiologiques se combinent avec des observations philosophiques comme nous l'avons déjà constaté par la mention de Philon du teint pâle des ambitieux. Aussi il est écrit chez Philon dans *De ebrietate*: « Car chez ceux qui sont possédés de Dieu (θεοφορήτοις) non seulement l'âme est généralement excitée et comme aiguillonnée (ἐξοιστρᾶν) par un taon, mais le corps est empourpré et embrasé par le flot débordant et rechauffant d'une joie intérieure qui repand à l'extérieur ce qu'elle éprouve. C'est pourquoi beaucoup de fous sont trompés et soupçonnent des hommes sobres d'être pris de vin (τοὺς νήφοντας μεθύειν). Certes, en un certain sens, ces hommes sobres sont ivres (μὲν πρόποντινὰ μεθύουσιν οἱ νήφοντες); ils sont grisés comme d'un vin pur de leurs biens accumulés et reçoivent de la parfaite vertu la coupe de l'amitié » (*De ebrietate* 147-148).

Une foi l'expérience de Dieu obtenue, on le ressent selon Philon comme une chose qu'il faut ne pas reperdre. Autant est grand le désir de parvenir à l'expérience mystique autant est grande la crainte que cette expérience mystique finisse et que l'âme rentre dans son état précédent de vide. Cela est écrit chez Philon entre autres choses dans son *Questiones et solutiones in Genesin* seulement conservé en arménien où Philon dit (IV, 4) dans un commentaire à la *Genèse* XVIII, 3 sur la prière d'Abraham que c'est quelque chose de grand dont il prie Dieu, c'est-à-dire que Dieu ne le dépasse ou ne s'éloigne en laissant son âme deserte et vide. Car la limite de la béatitude c'est la présence de Dieu qui comble l'âme de toute sa lumière spirituelle et éternelle, et la limite du mal c'est la disparition, car immédiatement après les ténèbres lourds et profonds prennent le dessus.

Celui duquel Dieu est absent est plein de chagrin et souffre, Philon affirme plus loin dans *Questiones et solutiones in Genesin* (IV, 18); la présence de Dieu signifie que l'homme est comblé de joie. Cette joie est défini par Philon ibidem comme apparemment consistant en la réception des lumières des plus rayonnantes d'en haut et si Dieu se retourne à l'âme et l'âme se retourne vers lui il le fait aussitôt se remplir de joie, est-il écrit dans le texte arménien.

Les relations entre Dieu et celui qui le rencontre immédiatement dans l'expérience mystique peuvent être exprimées différemment chez Philon. Parlant des relations de Moïse avec Dieu Philon mentionne la présence (σύννοδος) du Dieu unique chez Moïse (*De fuga et inventione* 140). On peut se servir d'autres expressions aussi, comme par exemple dans *De posteritate Caini* 92 où il est écrit que celui qui voit Dieu attiré à lui par la beauté imposante est venu à lui qu'on voyait comme lot et part.

C'est une question combien d'expérience le mystique sait tirer de la divinité. Cela n'est pas toujours exprimé tout net et logiquement par Philon. Comme nous venons de comprendre par la citation de *De posteritate Caini* 92 il existe quelques-uns qui voient Dieu : ὁ γὰρ ὁρῶν τὸν θεόν. C'est là une question de savoir combien le mot ὁρῶν implique. De même ailleurs chez Philon, par exemple *De fuga et inventione* 165, on est prévenu contre des tentatives de voir le Très-Haut. Dans *De specialibus legibus* I, 44 il est écrit dans l'interprétation de Philon des paroles de Dieu à Moïse que sa nature réelle ne peut être aperçue par aucun être; Dieu aime bien, lit-on, offrir tout ce qui s'accorde avec celui qui reçoit, mais l'homme n'est pas capable de percevoir tout ce que Dieu pourrait offrir sans peine; tout ce qu'il peut recevoir on le lui offrira, mais l'action de comprendre (κατάληψις) Dieu c'est plus qu'une nature humaine, même le monde entier ne pourra contenir. Plus loin il est dit dans *De specialibus legibus* I, 49 que Moïse ne doit pas espérer de jamais le comprendre (καταλαβεῖν), lui ou ses puissances conformes à leur natures réelles (κατὰ τὴν οὐσίαν); mais il verra l'univers avec tout ce qu'il renferme non avec l'oeil du corps mais avec l'oeil de l'âme.

Ici il sera raisonnable de réfléchir si le verbe καταλαμβάνειν a joué un rôle plus fort chez Philon que le verbe ὁρῶν. Selon toute probabilité on pourrait impliquer des expressions comme *Quod Deus sit immutabilis* 79-81 d'où il ressort que le connaissable de Dieu a été modéré pour que les hommes ne périssent en connaissant. Il ne s'agit guère ici que d'une connaissance de l'existence de Dieu mais aussi d'une certaine forme de connaissance de sa nature réelle, quoique modérée.

Das mystische Erlebnis bei Plotin

Von H. LUDIN JANSEN

Wenn auch Plotin in der griechischen Philosophie wohl bewandert war, vor allem natürlich im Platonismus und Stoizismus, und durch Studien und unmittelbare Verbindung zugleich mit Astrologie, Gnostizismus und Mysterienglauben vertraut war, ist es seine persönliche religiöse Erfahrung, die seiner Rede die eigenartige Form und den eigentümlichen Inhalt gibt. Hinter allem, was er uns vorlegt, unterscheiden wir das mystische Erlebnis und sein Bedürfnis, die dort gewonnenen Erfahrungen lebendig darzustellen.

In seiner Biographie Plotins (Kap. 23) erzählt Porphyrios, dass Plotin im Laufe der Zeit, da Porphyrios bei ihm war, vier derartige Erlebnisse gehabt habe. Nun wissen wir aus einer andern Stelle in der Biographie (Kap. 5), dass Porphyrios sechs Jahre mit seinem Lehrer zusammen lebte. Plotin hatte mit andern Worten vier solche Erlebnisse im Laufe von sechs Jahren. Es könnten also Jahre zwischen jedem vergehen. Es ist natürlich, Porphyrios dahin zu deuten, dass er hier an besonders tiefgreifende Erfahrungen denkt. Es ist wohl auch natürlich anzunehmen, dass er Erlebnisse weniger eingreifender Natur zu erwähnen unterlässt. Wenn er ausserdem erklärt, Gott sei oft, *πολλάκις*, dem Plotin erschienen, ist es wohl denkbar, dass dies sich auf solche kleinere Erfahrungen bezieht. Eine andere Möglichkeit ist es, dieses *πολλάκις* im Verhältnis zu dem, was Porphyrios von sich selber sagt, zu verstehen, er habe in seinem Leben nur eine Erfahrung dieser Art gehabt, obgleich er 68 Jahre war, als er die Biographie schrieb. Im Vergleich damit hatte Plotin viele Erlebnisse.

Plotin ist keine gute Quelle, wenn es gilt die Form seiner Erfahrungen zu erkennen oder die Methode, deren er sich bediente um dieselben zu erlangen. Er interessiert sich in erster Reihe dafür, den religiösen Gedankeninhalt des Erlebnisses klarzulegen, und wir sind daher genötigt, den Stoff, den wir brauchen, in dieser seiner theoretischen Darstellung zu finden. Von Zeit zu Zeit gibt er uns indessen einen Schimmer von dem, was in der Stunde der Vorbereitung und der Entzückung in seinem Gemüte vorging, und eben dieses Material wollen wir verwenden.

Eine von den Stellen, wo Plotin sein Erlebnis ziemlich ausführlich beschreibt, ist in der Einleitung zum Traktat „Vom Herabsteigen der Seele in die Körper“, IV. 8, wo es heisst:

„Oft wenn ich aus meinem Leibe aufwache und frei werde, von all dem Äussern gelöst werde und mich in meinen Sinn versenke, erlebe ich eine ganz wunderbare Schönheit. Da kommt mir ein starkes Gefühl, an einem besseren Leben teilzuhaben, diese höchste Form des Lebens zu verwirklichen und mit dem Göttlichen eins zu werden. Wenn ich aber dann, nachdem ich mich in dem Göttlichen befunden habe und diese Verwirklichung erreicht habe, im Bewusstsein, über alles andere in der intelligiblen Welt erhoben zu sein, wenn ich nach diesem Aufenthalt in dem Göttlichen, von der Welt des Geistes wieder in die Welt des Gedankens herabsteige, da muss ich mich wirklich fragen, wie dieses Herabsteigen möglich sei, und wie die Seele überhaupt in den Leib geraten sei, die Seele, die trotz ihres Aufenthalts im Leibe ein solches Wesen hat, in dem sie mir jetzt erschienen ist.“

Diese Schilderung enthält mehrere interessante Momente. Wir merken uns unter anderem den Gedanken, dass das Erlebnis „ein Aufwachen des Selbstes aus dem Leibe“ bedeute. ἐγχειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος. Es ist auch, wie er sagt, eine Begegnung mit einer wunderbaren Schönheit, θαυμαστὸν κάλλος. Teilnahme an und Verwirklichung von „der höchsten Form des Lebens“ ζῶη ἀρίστη und Einheit mit „dem Göttlichen“, τὸ θεῖον, ein Gefühl, erhoben zu sein über „alles andere in der intelligiblen Welt“, ὑπὲρ πᾶν τε ἄλλο νοητόν, und, was nicht am wenigsten wichtig ist, ein Erhoben-sein über die Welt des Denkens. Nach dem Aufenthalt in dem Göttlichen fiel er zurück, wie er es ausdrückt, von der Welt des Geistes „in die Welt des Gedankens“, εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς. Das genannte Aufwachen des Selbstes ist, wie wir sehen werden, mehr eine Voraussetzung des Erlebnisses als eine Folge davon. Das ergibt sich übrigens aus dem Wortlaut: „Oft, πολλάκις, wenn ich aus meinem Leibe aufwache ... erlebe ich usw.“ Das Erlebnis erfolgt also nicht immer, sondern oft. Die Stelle scheint etwas anzudeuten, womit wir von andern Mystikern vertraut sind, dass auch Plotin ein vorbereitetes Erlebnis nicht immer gelungen ist.

Plotin sieht es als etwas Wesentliches an, dass er in dieser Begegnung die vollkommene, absolute Schönheit erlebt: τοῦτο γὰρ αὐτὸ μάλιστα κάλλος ὃν αὐτὸ καὶ τὸ πρῶτον. „Dies ist ja die ursprüngliche Schönheit selbst“, sagt er

an einer Stelle, I. 6, 7, oder wie er es auch ausdrückt: Es ist „herrliches Gesicht“, ἀρίστη θέα, „eine selige Schau“, ὄψις μακαρία I. 6, 7.

An unserer Stelle ist es von einem Einswerden mit dem Göttlichen die Rede, τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγενημένος. Was er mit diesem Einswerden meint, geht an einer andern Stelle deutlicher hervor, wo es heisst:

„Es gab nicht zwei, aber der Schauende war eins mit dem Geschauten, als ob es sich nicht um ein Schauen drehte, sondern um Einheit. Darum muss jeder, der von dieser Mischung geprägt worden ist, ein Bild davon bewahren. Er ist ja selbst eins geworden (ἕν) und hat nichts Trennendes, weder in seinem Innern noch im Verhältnis zu seinen Umgebungen. Nichts bewegt ihn mehr in dem Zustand, worin er sich befindet, keine Leidenschaft, kein Verlangen, auch kein Denken, Verstehen noch Selbstbewusstsein, wenn man es so sagen kann. Wie entrückt oder von Gott erfüllt befindet er sich in Ruhe, ohne Bewegung, ohne sich mit seinem Wesen gegen irgend etwas zu beugen oder um sein eigenes Selbst zu kreisen, ganz still, selbst eine vollkommene Ruhe (στάσις)“, VI. 9, 11.

Die Begegnung bedeutet m. a. W. ein völliges Aufgeben von dem Selbst. Er denkt nicht länger, versteht nicht länger, ja, es ist überhaupt nicht mehr von einem Selbst die Rede, οὐδ' ὅλως αὐτός. Er ist ὡσπερ ἀρπασθεὶς ἢ ἐν-θουσιάζας gleichsam entrückt oder von Gott erfüllt. Plotin sagt übrigens hier dasselbe wie im ersten Stück, das wir gelesen haben (IV. 8), er habe sich im Göttlichen befunden oder da geruht. Die Begegnung kann denn als eine Ruhe im Göttlichen angesehen werden.

Jedes Gefühl, ein Mensch zu sein und einen Leib zu haben, verschwindet bei dieser Begegnung: „Wenn die Seele plötzlich dieses in sich auflodern sieht, da gibt es nichts zwischen ihr und dem, was sie sieht. Die beiden sind eins . . . und sie hat nicht mehr eine Fühlung mit dem Leib; sie kann sich auch nicht auf andere Weise charakterisieren als Menschen, Lebewesen, etwas Seiendes oder alles“, VII. 7, 34. Bezeichnend ist das, was hier steht, dass das Gesicht plötzlich, ἐξάφνης, kommt, vgl. VII. 7, 36. Eigentümlich dabei ist auch, dass es nicht von Ermüdung begleitet wird. Man kann es unbegrenzt genießen: τῆς δὲ ἐκεῖ θεᾶς οὔτε κάματος ἐστίν, οὔτ' ἐστὶ πλήρωσις εἰς τὸ παύσασθαι θεωμένῳ. „Beim Gesicht dort oben gibt es keine Ermüdung, keine Sättigkeit, welche für den Schauenden zur Unterbrechung führt,“ V. 8, 4.

Wie für die meisten Mystiker gilt es auch für Plotin, dass dieses Aufgehen

in die Gottheit und das Verschwinden des Selbstes nicht das einzige Ziel ist. Auch er schillert in seinem Denken zwischen der Idee vom Auslöschen des Individuums und dessen fortgesetztem Bestehen. Letzteres kommt in folgender Aussage deutlich zum Ausdruck: „Wir müssen darum schnell von hier eilen und uns widerwillig an andere Dinge gebunden fühlen, dass wir mit unserem ganzen Selbst das Jenseitige ergreifen können und keinen Teil in uns sein lassen, der nicht Gott berührt. Da kann man droben sowohl ihn als sich selbst sehen dürfen, soweit solche Gesichte denn möglich sind, sich selbst im Strahlenglanz, von geistigem Licht erfüllt, oder sagen wir vielleicht wie reines Licht, ganz leicht, ohne Gewicht, vergottet oder richtiger wie Gott“, θεὸν γινόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα VI. 9, 9. Es dürfte nahe liegen anzunehmen, dass Plotin hier wie in manchen anderen Fällen sein Bild aus dem Mysterium holt.

Von grossem Interesse für uns ist es etwas näher zu betrachten, wie Plotin seine Erlebnisse vorbereitet. Darüber spricht er teils in allgemeineren Wendungen von einer Reinigung des Sinnes, teils in mehr besonderen Aussagen von den konkreten Übungen, die nötig sind. Die allgemeine Charakteristik finden wir vor allem in seinem Traktat „Von den Tugenden“, I. 2. Es verhält sich nämlich so, dass Plotin etwas ganz Bestimmtes meint, wenn er von Tugenden wie Weisheit, Tapferkeit, Selbsterkenntnis und Gerechtigkeit spricht. Er gebraucht zwar dieselben Termini wie z. B. Platon, legt aber etwas anderes in diese Worte. Weisheit ist ihm der Wunsch der Seele, sich von dem Körper zu entfernen. Tapferkeit bedeutet, dass man diese Trennung nicht fürchtet. Selbsterkenntnis ist die Unberührtheit der Seele von den Forderungen des Körpers, und gerecht ist die Seele, die den Geist walten lässt, I. 6, 6. Mit andern Worten, die Tugenden bestehen in derjenigen Haltung, die die Seele frei macht, πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις, „denn jede Tugend ist Reinigung“, I. 6, 6. Tugend in der Bedeutung von bürgerlicher Tugend liegt ausserhalb seines Zielpunkts, wenn er auch derselben einen relativen Wert beimessen kan, z. B. wenn er sagt, dass die θεῖοι ἄνθρωποι der Vergangenheit durch ihr Leben eine gewisse Gottähnlichkeit erreichten, I. 2, 1.

Alles, was Plotin über Tugend und ethisches Verhalten sagt, dreht sich in der Tat um die Befreiung der Seele, welche die erste Bedingung ist, dass das ekstatische Erlebnis zustande kommen kann. Meister Eckehart spricht, wie

bekannt, von der Abgeschiedenheit, also von einem Verschlössensein der äusseren Welt gegenüber. Plotin meint dasselbe, wenn er sagt, man solle in das Allerheiligste gehen und, was das Auge sieht, hinter sich lassen, ἔξω καταλιπὼν ὅψιν ὁμμάτων I. 6, 8, noch einmal ein Bild aus dem Mysterium geholt.

Die konkreteren Beschreibungen gelten, wie schon gesagt, die geistigen Übungen, die Plotin für nötig hält. Nachdem diese Abgeschiedenheit nach aussen zustande gekommen ist, muss man nach seiner Ansicht systematisch vorwärts gehen, um weiter zu kommen. Man muss anfangen mit einer Konzentration des Gedankens um ein bestimmtes äusseres Thema, und zwar das Schöne und Gute, das einem im Umgang mit anderen Menschen begegnet ist, jedoch nicht die äusseren Werke, die sie gemacht haben, sondern die Schönheit und Güte der Seele, von denen ihre Werke zeugen, I. 6, 9. Es gilt mit andern Worten den Sinn zu sammeln um das Schöne und das Gute an sich, und dafür zu sorgen, dass der Sinn dies Gesicht festhalte.

Wenn man so weit gelangt ist, wird die nächste Stufe, sich selbst zu erforschen im Lichte von diesem Schönen und Guten. Diese Forschung vergleicht er dann mit dem, was in der Werkstatt des Bildhauers geschieht: „Entdeckt man, dass man noch nicht schön ist, muss man wie der Bildhauer tun, der ein schönes Bild machen will. Bald haut er etwas weg, bald reibt er, bald glättet oder putzt er, bis das schöne Angesicht seines Bildes endlich hervortritt. In derselben Weise müssen auch wir das Überflüssige entfernen, was schief ist, ebnen, das Schmutzige waschen und reinigen, und ohne Aufhören unser eigenes Bild bauen, bis die göttliche Pracht der Tugend hervorstrahlt und wir sehen, dass die Selbstbeherrschung auf heiligem und sicherem Grunde ruht. Wenn man derart geworden ist und sich selber so sieht, bedeutet es, dass man ganz allein ist, und dass es kein Hindernis gibt, dass man als eine Einheit hervortreten kann ... Wenn man sieht dass man so geworden ist, hat man schon das Vermögen zu schauen bekommen und die volle Zuversicht zu sich selber, so dass man sich erheben kann. Man bedarf keinen Wegweiser mehr, aber kann schauen, wenn man will“, I. 6, 9.

Die Seele ist m. a. W. bereit. Was nun geschieht, ist dass die intelligible Welt, νοῦς, sich öffnet, so dass die Seele die vollkommene Schönheit schauen darf. Das Denken hat noch nicht aufgehört, aber es ist nicht länger die Seele, die denkt. Es ist νοῦς, der denkt und von sich selber spricht. Die Seele

empfängt nur: „So lange wir uns droben in der Welt der Vernunft (*ἐν νοῦ φύσει*) befanden, waren wir zufrieden, und wir dachten und schauten und sammelten alles in eins, denn es war *νοῦς*, der dachte und von sich selber sprach. Die Seele war in Ruhe und fügte sich dem Wirken des Geistes“, V. 3, 6. Noch ist das Selbstbewusstsein lebendig, wenn auch eine passivere, empfangende Haltung in die Seele eingetreten ist. In diesem Moment geschieht es dann, dass das Gesicht erscheint, plötzlich, ohne Vorzeichen: „Das Gesicht kommt plötzlich. Man weiss nicht wie. Es füllt die Augen mit Licht, und wegen dieses Lichtes kann man nichts anderes erblicken. Das einzige, was man erblickt, ist dieses Licht. Man sieht kein Objekt mehr und kein Licht ausserhalb des Objekts; es gibt kein Intellekt und gar kein Objekt des Intellektes. Nein, man sieht nur den Glanz, der so beschaffen ist, dass er erzeugt ohne sich zu entleeren und bleibt ohne sich zu ändern“, VI. 7, 36.

Das Gesicht hat den Charakter eines starken, glänzenden Lichts, *φῶς*, das derart ist, dass alles andre verschwindet, ja, was mehr ist, der Schauende selbst wird zu diesem Licht verwandelt, und sein Gefühl, ausserhalb des Geschauten zu stehen, verschwindet. Objekt und Subjekt fliessen zusammen. Er ist, was er sieht.

Plotin denkt auch darüber nach, wer solche Erlebnisse bekommen kann. Zwar verhält es sich so, dass alle das Vermögen besitzen, aber nur wenige, sagt er, machen davon Gebrauch. „Um zu sehen soll man die Augen schliessen und so das andere Gesicht erwecken, das alle besitzen, aber wenige gebrauchen“, *ἣν ἔχει μὲν πᾶς χρῶνται δὲ ὀλίγοι* I. 6, 8. Dieses entspricht völlig der anthropologischen Idee Plotins, dass der Mensch in sich eine Seele trage, die ihren Ursprung in der Transzendenz habe, und sich dahin zurücksehne, von der innewohnenden Sehnsucht getrieben, dem Eros. *πατρὶς δὴ ἡμῶν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ*, „Unser Vaterland ist dort, woher wir gekommen sind, und da ist unser Vater“, I. 6, 8. Dieses Vermögen gebraucht und dieses „andere Gesicht“, *ὄψιν ἄλλην*, erlebt, nur wer von Natur ein Eros-Gepräge hat, *ἐρωτικός*, und in der vollen Bedeutung des Wortes Philosoph ist, „wer von Anfang an wirklich ein Philosoph von Ausrüstung ist“, *ὄντως τὴν διάθεσιν ἔξ ἀρχῆς φιλόσοφος* V. 9, 2.

Plotin ist in ausgesprochenem Grade ein intellektueller Mystiker. Das ergibt sich teils aus der Tatsache, dass er in seiner Vertiefung das Intellekt herrschen lässt, um gewisse Motive seinen Gedanken konzentriert, bis der

Moment kommt, da die Seele ruhig wird, und alles Denken aufhört, teils daraus, dass er in seiner Beschreibung des Erlebnisses dasselbe rationalisiert und seinen Inhalt denkend auseinander setzt. Der gefühlsmässige, poetische Einschlag in seinen Beschreibungen ist immer seiner strengen Logik und seinem klaren Gedanken untergeordnet. Er ist jedoch darauf aufmerksam, dass es unmöglich ist, das Erlebnis lebendig darzustellen, wenn man es mit Gedanken auseinandersetzt. Da greift er zu demselben Ausweg, wie es alle Mystiker tun, wenn sie fühlen, wie hoffnungslos der Versuch ist, das Unbeschreibliche zu beschreiben: εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, „Wer es gesehen hat, weiss was ich meine“, I. 6, 7.

S. Birgitta and Mysticism

By BIRGIT KLOCKARS

S. Birgitta (Bridget) of Sweden (about 1303–1373) lived in a period of flourishing Christian mysticism. Hardly any epoch has produced as many well-known mystics in Western Europe as the 13th and 14th centuries. In Eastern Christendom mysticism also reached one of its highest points in the 14th century.

It is no easy task for the historian to find some of the connecting links, the causes and effects of this spiritual movement, to follow the threads connecting one group of mystics with another, one individual with another. Often it is as if a strong underground current were breaking through at many different points simultaneously—in Flanders and northern France, in different parts of what is now Germany and Switzerland, in Britain, in Italy, in Sweden.

Wherever these mystical experiences were put down in writing, it is of course possible to detect much that is common, similar exstatic and visionary phenomena, identical images and ways of expression. But it may be a question of literary commonplaces, and there need not necessarily be any direct connections. Several of the better-known mystics and their followers were convinced of the fact that their calling and message were something altogether exceptional, something received by direct divine intervention, without human meditation. This is true for instance of S. Francis, of Gertrude of Helfta, of Birgitta, of Christina Ebner. And yet, in most cases there have certainly existed outward causal connections as well, by means of direct personal contacts, pilgrimages and study trips, wandering preachers, correspondence and other communications, between individuals, monasteries and towns.

The common literary sources of inspiration can be traced more easily than other influences. The writings of the Church Fathers, and many other works of older date, were known and read in the whole of the Western world. There were also some more recent works that had already become common property, the works of S. Bernard for instance.

Characteristic of this period in the history of Western mysticism is the fact that so many of the mystics were women. Already in the 12th century Hildegard of Bingen and Elisabeth of Schönau had written down their "revelations". Since then the development had gone in the direction of a more subjective and emotional piety.

Towards the end of the 12th century there were in many parts of Flanders, later also in the Rhine valley and in northern France, large groups of pious women, called beguines, living together without belonging to an ordinary monastic order. About the same time monastic life also experienced an era of growth. New convents were founded in many places, sometimes in connection with old monastic orders, sometimes as entirely new orders or new branches of old orders. In these monasteries and beguine houses mysticism was thriving, often accompanied by ecstatic and visionary phenomena.

In the beginning of the 13th century the Mendicant Orders were organized, and they soon established female branches as well. Apart from that, the mendicants acted as confessors for many sisters of other orders, for instance of the well-known monastery of Helfta in Germany, which produced several renowned women mystics.

Associated with the Dominicans and Franciscans were also groups of pious laymen, which were later organized into the so-called Third Orders. Two of the Italian mystics, Angela of Foligno and Catherina of Siena, had associations of this kind, the former with the Franciscans, the latter with the Dominicans.

On the whole the Mendicant Orders seem to have played an important part in spreading the spiritual currents from one country to the next. The friars were often moved from one house to another, and they were sent for their studies to convents abroad.

The three great Dominican mystics, Meister Eckhart, Johann Tauler, and Heinrich Suso, exercised an important influence, especially with nuns and with some of the German women mystics. These sisters wrote down their sermons and other works and thus helped to spread the message to new circles.

There are threads connecting S. Birgitta with this mighty current. One such thread leads back to one of the oldest known representatives of the beguine movement, S. Marie of Oignies, or of Nivelles, in Flanders. Marie

died in 1213, and her biography, written by Jacob of Vitry, was widely distributed and contributed to the quick diffusion of the beguine movement.

It was after Birgitta's lifetime that the biography of Marie of Oignies was translated into Swedish in the Brigittine Monastery of Vadstena,¹ but it is very likely that Birgitta had heard her story. Anyhow she knew part of it, because Master Matthias, Birgitta's confessor, quotes some episodes in his collection of "examples", *Copia exemplorum*.² He mentions Marie's ecstasies and visions, often received in connection with the feasts of the Church Year. (This feature is typical of several later women mystics and also of S. Birgitta.)

From Flanders the beguine movement spread also to Cologne and its surroundings, where in the middle of the 13th century no less than about 140 beguine houses are said to have existed. In Cologne many of the Scandinavian Dominicans received part of their training, and it was there that one of the best known of them, Petrus de Dacia, a native of Gotland, became acquainted with a beguine having strange ecstatic gifts, Christina of Stommel. This friendship inspired his writings, which contribute greatly to our knowledge of the forms of mystical piety existing in these parts in the 1260's and 1270's. Petrus himself had been greatly impressed by Christina and helped to spread the movement to the North. In one of his letters he tells about a group of women that he had gathered around himself at Skänninge in Sweden.³ That was the beginning of the Dominican Sisters' convent in this place. There was a lively correspondence between this group in Sweden and Christina and her friends in Cologne, and the forms of piety were similar in both places.

This all happened some forty years before S. Birgitta established herself as a young housewife at Ulvåsa, not far from Skänninge. We may take for granted that some of the early traditions were then still alive in the convent. Birgitta was, by the way, distantly related to its foundress, one of the women around Petrus, the blessed Ingrid of Skänninge. Birgitta's two eldest boys went to school in the Dominican friary at Skänninge, and her daughter

¹ *Ett fornsvenskt legendarium* 3, ed. G. Stephens, Stockholm 1874, pp. 390 ff.

² B. Strömberg, *Magister Mathias och fransk mendikantpredikan*, Stockholm 1944, pp. 160 ff.

³ About Petrus and Christina see B. Klockars, *Medeltidens religiösa litteratur (Ny illustrerad svensk litt.hist. 1, 2 ed. Stockholm 1967) pp. 150 ff.*, and bibliography, pp. 388 f.

Cecilia spent some of her early years with the sisters. On the whole, Birgitta and her family had close connections with the Dominicans.

She also had connections with the Cistercians, S. Bernard's followers, who had several monasteries for men and women in Sweden. One of Birgitta's daughters became a nun in the Riseberga monastery, and another daughter, S. Catharina, got part of her education there. One of Birgitta's sons died in the monastery of Alvastra, and towards the end of his life Ulf, her husband, had had the intention of entering it. Birgitta herself lived close to this monastery during the decisive years following her husband's death. It was then that the subprior, Petrus Olavi, became one of her confessors.¹

A few years earlier Birgitta and Ulf had gone on a pilgrimage to Compostela in Spain and had also visited Cologne and Aix-la-Chapelle. On the return journey Ulf fell ill and they had to spend some time at Arras in northern France, where the beguine movement was well rooted. Most likely Birgitta had personal contacts with pious circles in these countries. By the way, it was at Arras that she had one of her own first "revelations". (*Rev. extr. 92.*)²

One of Birgitta's companions on her pilgrimage to Compostela was the Cistercian monk Svennung, later abbot of Varnhem. It is told of him that he saw Birgitta crowned with seven crowns and heard a voice predict her coming greatness. (*Rev. VI:36 decl.*) In the Canonization Acts of S. Birgitta several other persons in Sweden are mentioned as having visions and dreams of different kinds. It is obvious that the ecstatical, visionary piety was still current in the northern countries.

We may lay down with great probability that S. Birgitta, by means of her voyages and personal contacts, had got impulses directing her potential piety into a certain mould. With still greater certainty we know that she got similar impulses through her readings. She read books like the *Old Swedish*

¹ About Birgitta's relations to Dominicans and Cistercians, see B. Klockars, *Birgitta och böckerna*, Stockholm 1966, pp. 189 ff., 197 ff.

² See also *Acta et processus canonizationis beate Birgitte*, ed. I. Collijn, Uppsala 1924-31, p. 80, 482 f. There is no modern critical edition of the Latin text of the *Revelationes* of S. Birgitta. Only a part, *Revelationes Extravagantes* (ed. L. Hollman, Uppsala 1956) and *Book VII* (ed. B. Bergh, Uppsala 1967), has been published so far. Between 1492 and 1680 there were nine printed editions. The Old Swedish text, which is mostly a retranslation from the Latin, was edited by G. E. Klemming, Stockholm 1857-83.

Legendary, the *Dialogue* of Gregory the Great, containing the biography of S. Benedict etc., *Vitae Patrum*, stories about and sayings of the Eastern monks and hermits, *Speculum Virginum* and *De modo bene vivendi*, books written for convent sisters. She knew some of the works of Cistercian authors and had read her contemporary, Heinrich Suso's *Book of eternal Wisdom*.¹ Many of the images, expressions and allegories she uses can be found in one or more of these works.

In her reading, as well as in her contacts with pious circles Birgitta had been confronted with an ascetical way of living. She had a certain ideal of piety painted before her eyes, an ideal that, more or less consciously, she tried to imitate.

But this ideal, of course, did not limit itself to outward ascetical habits or ecstatic and visionary phenomena. If that were all, we should have no reason to call Birgitta a mystic. Phenomena of this kind, as we know, sometimes accompany the mystic's experience, but they are not essential to it, and, from the point of view of Christian mysticism, they may exist even apart from any authentic mystical experience.

Mysticism in a narrower sense can be defined on one hand as man's intimate experience of God or the transcendental, on the other hand as an exposition of or doctrine about this experience. In the latter sense Birgitta is no mystic. She does not give any systematic exposition of the different stages on man's road to union with God. But that does not necessarily imply that she herself had not an intimate experience of God. She may be a mystic even if her writings do not reach the same depths or heights as those of Meister Eckhart, Johann Tauler or Angela of Foligno, just to mention some of her contemporaries.

Birgitta was conscious of having a very special calling. Her confessors relate an incident shortly after Ulf's death. In a vision in her chapel she then heard Christ speak to her. Among other things he said: "You shall be my bride and my mouthpiece."²

Bride and mouthpiece—those were the two poles of Birgitta's calling. She was to be the bride of Christ, intimately united to him, but she was also to be

¹ About the literary sources of S. Birgitta, see Klockars, *Birgitta och böckerna*, passim.

² "Tu eris sponsa mea et canale meum —" A. et pr. p. 80 f., Rev. Extr. 47.

his mouthpiece, his messenger. In her *Revelations* it is the latter, prophetic side that is dominating. The revelations are mainly messages to individuals or groups. Their readers were mostly people who were taking the first stumbling steps on the road or who had not even started walking on it. They were not ripe for hearing about stages on the road to perfection, to union with God. Birgitta admonishes them to penitence and conversion, she speaks about the punishing justice of God and about his pardoning mercy.

In the *Revelations* of S. Birgitta the emphasis is thus put on the preparative stages of Christian life, on conversion, whole-hearted surrender, obedience, self-denial, asceticism. But there are also revelations, especially among those directed to Birgitta herself, that describe her own inner life. There is for instance the description of her state of feeling when receiving some of her revelations:

“Dearest God, sweetest of all, what you have done with me is wonderful to all who hear about it. Whenever it pleases you, you put my body to sleep, not with physical sleep but with spiritual rest. But the soul is then, as it were, being roused from sleep by you, to see, hear and feel in a spiritual way. O Lord God, how lovely the words from your mouth are! Each time that I hear your Spirit speaking, it is as if my soul absorbed His words with a feeling of ineffable sweetness, like the most delicious food. They fall, as it were, into my heart with great joy and incomprehensible consolation. It seems strange that, as I hear your words, I am satisfied and hungry at the same time—satisfied, because I do not feel the need of anything else, hungry, because my desire for them continually increases.” (*Rev. IV:77.*)

Many revelations give a glimpse of what is, for Birgitta as for most mystics, the final goal, union with God:

(Christ speaking:) “But you, my daughter, whom I have elected and to whom I speak through my Spirit, love me with all your heart. ... I, who created you, did not spare any of my members from suffering for you. And I still love your soul with a love so great, that instead of losing it I would, if it were possible, let myself be crucified once more. Imitate my humility ... Let my will go before your own will ... If you do this, your heart will be in my heart and will be set on fire by my love. Just as something dry is easily kindled by the fire, so your spirit will be filled by me, and I shall live in you, and then all temporal things will seem bitter to you and all carnal lust like poison. You will rest on the arm of my divinity, where there is no carnal lust, only the spirit’s joy and pleasure.” (*Rev. I:1.*)

Like many other mystics Birgitta also compares the soul’s road to God to a mountain climbing. One passage of a long revelation on false and true Wisdom runs as follows:

“If you want to follow my wisdom, it will lead you up a very high mountain. But there are hard stones in the road before your feet, difficulties and precipices will meet during the climbing. If you persevere in this wisdom, you will find what is dark on the outside but shiningly clear on the inside. If you persist in holding to it, you will reach what you desire. It runs round you like a circle and draws you to itself, more and more, with an increasing sweetness, until at last you will be suffused with joy from all sides.” (*Rev.* II:22.)

There are likenesses as well as differences between Birgitta and earlier women mystics. There is much in her revelations that reminds us of the Helfta-mystics, Gertrude and the two Mechthilds. Like them, Birgitta was often inspired by the liturgy and feasts of the Church. Like them, she calls herself the bride of Christ.

But there is a notable difference between Birgitta and the more emotional representatives of “bride mysticism”. Birgitta is sound and without sentimentalism. She has none of the pathological features we may notice with Christina of Stommeln. She does not give any expositions of the intimate relations between bride and bridegroom according to the Song of Solomon. She has no visions of Christ in the shape of a beautiful young man.

We have to keep in mind that when Birgitta came to the turning point of her life she was already a mature woman, mother of eight children. She had no romantic ideas about married life. To her, marriage meant consenting to somebody, and then carrying out this consent during long years of faithfulness and self-denial. It is this prosaic side of the “bride’s” life that Birgitta stresses.

We have already quoted some passages in which we glimpse the intimate love between Birgitta and Christ. But even in this context Birgitta’s calling to work among her fellow Christians is emphasized. She ought to “bear spiritual children” for Christ. (*Rev.* I:20.)

Being a “bride of Christ” had a very special meaning in traditional Church vocabulary. That was the expression used for a woman entering a monastery, and the dedication ritual had many likenesses with a wedding ceremony. The epistle in Masses for holy virgins quotes S. Paul’s words: “I have espoused you to Christ, that I may present you to him as a chaste virgin.” When Birgitta, shortly after the death of her husband, drew his ring from her finger, this act meant to her just that—from now on she wanted to belong wholly to Christ. It was then her intention to realise this purpose in monastic life. But

as things worked out, she never entered a monastery but lived all her life out in the world. Here lies one of the main reasons why her revelations differ from those of the women mystics who since their childhood or early youth had lived inside the walls of the cloister.

But Birgitta remained convinced of the fact that in a very special way she belonged to Christ. Her revelations refer to a moment in her life when Christ "consented to her" and she to him. (See *Rev.* VI:14.) As far as possible she tried to imitate the monastic life in her habits and in the ordering of her daily life. With many others she regarded monastic life as a short cut on the way to union with God.

This purpose—union with God—was present in Birgitta's thoughts when she founded her own monastic order. Even more consistently than earlier rituals, the Brigittine ritual for receiving new sisters is formed into a bride Mass, a wedding ceremony. (*Reg.* 11.)

The ceremony begins with the bishop blessing the ring, "the sign of the new bride", at the church door. He exhorts the new sister to give God her faith and her consent, "not to love anything like God". She answers: "I consent to God with all my heart and all my mind, and I give myself to him in simplicity of heart." The bishop says: "And I consent to you on behalf of almighty God and his Son, our Lord Jesus Christ." He puts the ring on her finger saying: "I bless you to be the bride of God and his eternal possession."

It is in some of the following prayers, read while the new sister was being dressed in her nun's clothing, that we clearly glimpse the purpose of this "marriage". The prayers contain several of the common expressions of mystical literature: illumination, embrace, knowing God, union with God, etc.

Birgitta, as we have seen, stresses the necessity of man's preparation, his will to belong wholly to Christ, to love God above everything, to renounce all that may hinder him. But like other Christian mystics Birgitta knows that what is essential in the inner life is of God's own working. God is the magnet that attracts the iron, he is the fire that lights and heats and kindles the dry wood. It is God who puts into man the desire, "desiderium", of which she speaks so often. About "the good Spirit" Birgitta writes:

"He warms, but not like ordinary fire, not like the visible sun melting something. His warmth is a love and desire inside the soul, that fills it and absorbs it in God. It is sweet to the soul, not as a delectable wine or like sensual pleasure or anything

earthly. This sweetness of the spirit cannot be compared to any temporal sweetness, and it is incomprehensible to anybody that has not tasted it himself." (*Rev.* I:54.)

"Incomprehensible to anybody that has not tasted it himself!" There is a similar line of thought in Bishop Alphons' *Prologue* to the 8th Book of the *Revelations* (Chapter 1). In order to judge of such things as Birgitta's revelations and visions, Alphons says, a person has to possess theoretical knowledge, know what the Scriptures and the Church Fathers say about such things. He also has to have practical experience of spiritual life and of "divinely inspired feelings, consolations and visions". "There are not many nowadays", Alphons continues, "who possess that kind of theoretical and practical knowledge".

Mysticism, the mystic's experience, cannot be put into words, cannot be made comprehensible to those who have not themselves any experience of such things. Therefore, we are forced to respect the silence with which Birgitta and others have chosen to surround most of their inner lives.

The threads connecting Birgitta with other mystics and devout circles lead not only backwards, but also forwards. The Canonization Acts bear testimony to the fact that Birgitta's personality made a deep impression on many of those who met her. By her life and example, by conversation and counsels she gave others the impulses she had herself received. Her *Revelations* were distributed widely and later printed in many editions.

The Brigittine order also played its part in this respect. The Brigittine houses were seats of mystical piety. Among books translated into Swedish in the monasteries of Vadstena and Nådendal were Suso's *Book of Eternal Wisdom*, the *Revelations* of Mechthild of Hackeborn, Pseudo-Bonaventura's *Meditations on the Life of Christ*, etc. The *Diary of Vadstena* gives us glimpses of many devout brothers and sisters carrying on the mystical tradition.¹

¹ More important works on Birgitta and her spirituality are: F. Hammerich, *Den hellige Birgitta og Kirken i Norden*, Kjøbenhavn, 1862; K. B. Westman, *Birgitta-studier*, Uppsala 1911; E. Fogelclou, *Birgitta*, Stockholm 1919, new edition 1955; F. Vernet, "*Brigitte de Suède*" (*Dict. de spiritualité asc. et myst.* 1, 1937); T. Schmid, *Birgitta och hennes uppenbarelser*, Lund 1940; Y. Brilioth, *Den senare medeltiden*, Stockholm 1941; S. Stolpe, *Vadstena*, Stockholm 1949; B. Klockars, *Birgitta och böckerna*.

For details and literature on the beguine movement, the Helfta mystics etc. see J. Leclercq, F. Vanderbroucke, L. Bouyer, *La spiritualité du Moyen Age (Histoire de la spiritualité chrétienne 2, Paris 1961)*, p. 425 ff., 537 ff., etc.

Mysticism and Greek Monasticism

By JOHANNES RINNE

There is reason to assert that Christian mysticism is as old as Christianity itself. In the Pauline epistles, e.g., there are obvious signs of this fact. The later Christian mysticism has, in a high degree, been inspired by these elements and likewise by various corresponding thoughts in the Johannine writings, which traditionally are interpreted from this angle and which have played a central rôle especially for the Orthodox Church.¹

In the light of the above-mentioned circumstances, it seems fully natural that there exists, from the very beginning, a clear connection also between mysticism and Christian monasticism. It has been pointed out by certain authors that the rôle of mystical visions is of essential and decisive significance also as regards the development from the stage of the hermits of the deserts to that form of life which, in the proper sense of the word, is characterised as monastic. There is, generally speaking, no possibility to understand correctly the intentions and the thoughts of the great pioneers of monasticism, unless one takes into account the mystically visionary factors. To this end it is necessary, furthermore, to penetrate in an inner, spiritual way, into the holy symbolism of the monastic tradition and into the sacred legends of its history.² In other words, it is necessary to keep constantly in mind the visionary factor and to remember that the pioneers of monastic life, as a rule, are men of which it may be said that they have their conversation in heaven: on the mystical level of vision they converse with the angels as the representatives of the heavenly world and as those organs, by means of which the principles of monastic life are transmitted and given to the men of mystical visions.³

The things mentioned above are not merely history. The said way of

¹ Cf. C.-M. Edsman, "Mystik", *Nordisk Teologisk Uppslagsbok*, 2, Lund 1955, cols. 1144 sq.

² W. Nigg, *Warriors of God*, edited and translated from the German by Mary Ilford, 1, London 1959, pp. 50 sq.

³ Nigg, *op.cit.*, pp. 54 sq.

thinking, far from belonging only to a remote period in a vanished world, represents a way of reasoning and of experiencing reality, which even to-day can be found to be quite natural among the monks of the ancient orthodox monasteries of Mount Athos, Sinai, Patmos, or in some other centres in the world of the Greek-speaking brotherhoods.¹ Visions of various types play also nowadays an important rôle for the fathers and brethren of those monasteries, which for centuries have been abodes of mysticism. It would be an enticing task to try to follow the paths of mysticism within the boundaries of the monastic tradition in question. On the other hand this would be a difficult and extensive undertaking, and for several reasons unfeasible in the present connection. Consequently, we shall pay attention only to a couple of names and phenomena, which are representative of the mysticism of the Greek-speaking monastic world, although this is bound to mean, unfortunately, that the total picture becomes incomplete and defective, in some measure, as a considerable amount of important material must be left without attention. Perhaps it should be pointed out, furthermore, that when we refer to the Greek-speaking monastic world, the concept has no political limitation: it pertains to that area or to those monastic communities, which have been or are parts of the Greek language cultural sphere. With a few exceptions, we shall chiefly concentrate our attention upon two objects: first, on St. Gregory of Nyssa and his teachings, and second, on that mysticism which is represented by the monastic tradition of the Holy Mountain of Athos.

It is customary to characterise St. Gregory of Nyssa († 394) as the father of Christian mysticism, and whatever one may think of the accuracy and justification of the said expression, there is no doubt about his significance: he truly played a rôle of primary importance both for Christian mysticism in general and particularly for the position of Christian mysticism in the monasteries of the Greek world. In Church history he is known as one of the Three Great Cappadocians, together with his brother Basil the Great and Gregory of Nazianz. His close co-operation with the brother, who is regarded as the father of the Greek monasteries, explains, in part at least, why his ideas became so significant within the sphere of the Greek monastic

¹ The author has found many proofs of this through his contacts with some monks in Athos, Sinai and Patmos.

tradition.¹ Gregory for his part characterises the name of Basil as great among the holy men.²

As regards Gregory of Nyssa, it seems just to say, that he during his whole life was occupied with the problem of beholding God and knowledge of God. It is to be observed that all his thoughts, which are related to this matter, constitute an integral part of his system of thinking as a totality, as it is nowadays admitted even in such circles, where his attitude was earlier often characterised as neoplatonic, in the narrow sense of that term, in which case it was usually forgotten that whatever might be said concerning the shape of his thoughts in certain cases, it was his Christian approach and his profoundly and essentially Christian faith that mattered most decisively, from the point of view of contents. This implies, among other things, that if one wants to speak of neoplatonism in Gregory, one has to bear in mind, in any case, that it is fundamentally conditioned by Christianity, in the light of which it is also to be interpreted.³

Gregory refers to two ways of salvation. One is called the way of deeds and activity, while the other one is characterised as the contemplative way, and it is emphasised that one of these is necessary for salvation.⁴ It should quite particularly be noticed that the latter way is not called passive, but contemplative, and, furthermore, that these two ways are not thought of as being on the same level: contemplation—especially contemplative beholding—constitutes the higher form of our knowledge of God and it is not reached by means of the normal methods of thought. This implies, among other things, that there are degrees in the realm of spiritual life and that only the perfect may have true knowledge of God. On the other hand, it must be borne in mind that in so far as the spiritual life pertains to the entire ego, the whole of man, there cannot be any *absolute* cleft or chasm between the practical and the religious. For the same reason it would be utterly unjust to characterise the higher forms of spiritual life as an expression of passivity, quite particu-

¹ Cf. Edsman, *op. cit.*, col. 1145.

² Fr. Oehler (editor), *Gregor's, Bischoff's von Nyssa Gespräch mit seiner Schwester Makrina über Seele und Auferstehung*, 1, (*Bibliothek der Kirchenväter*, 1:1), Leipzig 1958, p. 2.

³ Cf. Edsman, *op. cit.*, col. 1145.

⁴ P. Verghese, "The role of Monasticism and New Askesis for our Time", *The Ecumenical Review*, XV:3, 1963, p. 311.

larly since it is of decisive significance for the Orthodox tradition that we underline, not only the rôle of the grace of God, but also the rôle of human will and human activity, as regards the position of man before God: without this emphasis we cannot understand correctly the nature of mysticism from the point of view of prayer, spiritual purification, and contemplation.¹

Gregory rejects expressly the idea that the visible things would constitute the limit for the essence of things and that the perceptions of our senses would be the criterion as regards our knowledge of the universe.² Such an attitude would mean, according to him, that the spiritual organs of man's mind are ignored and left unused or that they are closed for everything and that one cannot study anything non-corporeal nor anything that belongs to the realm of thought alone. Here Gregory makes use of a simple but expressive parable: he asserts that a person with the said attitude resembles a man, who has been shut up in a house and lacks every possibility to behold the wonders of the sky, because the walls and the roof hinder him from this. In this connection also the difference between the various forms of knowledge becomes fairly clear, when Gregory remarks that the things perceptible for our senses in the universe are like the walls of the world, which may conceal the things that are spiritually comprehensible or the beholding of knowledge.³

Man is like a microcosm which contains the elements by means of which the universe has been formed as an entirety or as a whole.⁴ The soul of man is a created, living being with the faculty of thought.⁵ This opens the way for that contemplation which is independent of the sensual perceptions, based on visible objects.

Every thing and character draws to itself that which is akin to it. Human nature is, in its own manner, akin to the divine and thus it has some traces of its prototype. This implies, among other things, that man's soul is drawn toward the divinity. From this point of view it matters essentially, whether man is weighed down by things material or whether he in an ever higher degree is free from them: in the former case the movement in question is

¹ Cf. K. Boris, "The Orthodox Conception of the Spirituality of the Church in Relation to Daily Life", *The Ecumenical Review*, XV:3, 1963, p. 309.

² Cf. Oehler (ed.), *op. cit.*, p. 10.

³ Cf. *ibid.*, pp. 10 and 12.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 16.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 18.

hindered or rendered more difficult, in the latter case it becomes considerably easier.¹ In the former case the problem may even become very painful for man, but the reason is not that God would want to cause pain: the explanation is that God, who is the source of all true happiness, calls upon everything that has come into existence for His sake, and this may, under certain circumstances, cause or necessitate a process of purification and liberation, which is experienced as something painful, at least to begin with.² In this connection it should be observed, furthermore, that because the evil in man's nature does not exist outside the will, this implies that if man reaches so far, in his process of purification, that the totality of his will is in God, the evil is entirely annihilated, because there is no more any room for it in man.³ This purification implies that the soul is made clean from everything earthly, and thus man may, in the said condition, receive God in his heart: beholding God means, in this sense, that man possesses God in his inner being, and this is essentially different from only knowing something about God. This experiencing of God is sometimes characterised as the "night of thinking", since God is incomprehensible, and in this sense it may also be said that Gregory makes a clear distinction between symbolic and negative theology: the former makes statements concerning the attributes of God, while the latter emphasises the incomprehensibility of the essence of God. The purification process of the soul, it may be said, results in the "night of the senses", and this implies a situation, in which the indwelling of God in man is made possible, a state of things that may be experienced as the night of thinking.⁴

As regards the way of man before God, his search for beholding, we may, furthermore, pay attention to a particular idea among the central thoughts of St. Gregory: no attitude of neutrality is possible, in the proper sense of that term. Good and evil are exclusive contrasts, and man is characterised by one of them. If somebody is ruled over by the evil, this implies, *eo ipso*, that he cannot be controlled by the good. The negative qualities of man are conditioned by the evil, and this means that in so far as man, through the process of purification, is made free from the evil, the good or the positive qualities

¹ Cf. *ibid.*, p. 96.

² Cf. *ibid.*, p. 98.

³ Cf. *ibid.*, p. 100.

⁴ Cf. Edsman, *op. cit.*, col. 1145.

obtain a foothold in him, and the godlikeness is ever more made real and present.¹ There is no possibility for us to go deeper into this problem, within the frame of the present short paper, but there is reason to point out, in passing, that the said circumstance is one of those factors which make it clear, that there exists a direct connection, or a relation of dependence of a special kind, between the contemplative life and the so-called practical life, a thing which, as a matter of fact, must be considered as entirely natural in view of the emphasis that is put upon man's co-operation with God and upon the rôle of will—as we have remarked previously—although it is of essential significance to remember that this is not the only thing that is underlined, and that this aspect, furthermore, represents something that is of preparatory and contributory character.

In the days of St. Gregory of Nyssa, mysticism had some particularly important representatives among the Egyptian monks, who, in part at least, create even their own expressions of the same basic tradition. The heritage is then carried forward, along different roads and in different ways, and it is thus brought also to the various generations of monks within that monastic world, which then became known as Byzantine. That tradition was well taken care of and even developed. In this respect a particularly central and significant rôle was played by men like John Climacos, Hesychios the Confessor, Nicethas Stethatos, and the so-called hesychasts.² The tradition in question has been especially prominent in the Holy Mountain of Athos, as we have already indicated, in passing, and our next task will be to pay some attention to this matter.

The monastic republic of Athos—the renowned Holy Mountain of the entire Orthodox world—has throughout centuries been one of the most important centres of Orthodox piety. In order to understand this, one should first understand the inner structure of Orthodox religious life and the emphasis which is put upon the connection of Orthodox tradition and Johannine Christianity. Within the mystical world of Athos it has always been underlined, among other things, that the Church, to Her very nature, is an organ, which, here in the world, is the medium of divine, transforming love, but at the same time it has been understood that the mystical tradition of the Desert

¹ Cf. Oehler (ed.), *op. cit.*, pp. 168 and 170.

² Cf. Edsman, *op. cit.*, col. 1146.

Fathers of Egypt, e.g., is to be kept closely together with this teaching and that it constitutes an essential presupposition for the preservation and the deepening of the atmosphere of the holy: it is necessary for the monks to turn constantly away from the world and toward God, in order that the divine, transforming love may be conveyed to them and through them to the world.¹ Athos represents in many ways that eastern tradition, where mysticism and conceptual thinking are never basically in conflict in such a sense that they would exclude each other. It is considered that the explanation of this lies in the fact that neither concept nor emotion are decisive for this tradition, but rather the idea as a reality which fills the whole of man. Here we encounter an attitude which constitutes an outstanding contrast to that atmosphere of intellectualism and materialism which so often prevails in our world of to-day.²

The mystical tradition of Athos is quite particularly represented by the hesychasts, and for this reason it seems both justifiable and necessary that we chiefly restrict ourselves to this movement or phenomenon and refrain from a more comprehensive treatment of the monastic mysticism of the Holy Mountain.

The term hesychasm derives its origin from the Greek word *hesychia*—peace, calm, quietness, tranquillity. Thus the hesychast, in other words, is a person who wishes to dedicate himself, in peace, to meditation and private prayer, in order to gain peace in an ever higher degree. The necessity of quiet and silence from the point of view of spiritual development in monastic life was, by the way, strongly underlined already by Basil the Great, too. He saw in these things the basic presuppositions for everything else in connection with the spiritual progress of the monk.³ The hesychasts of Athos have the same goal, whose value Basil so often emphasised: attaining peace of soul by means of mystical experience.

The great name of hesychasm is Gregory of Palama († 1359). He is often characterised as the father of hesychastic piety, but this is, of course, misleading and even incorrect: he is rather the most prominent among the known champions of hesychasm, for the movement as such, i.e. search for the peace

¹ Cf. K. Eller, *Der Heilige Berg Athos*, 1, München 1954, p. 13.

² Cf. Eller, *op. cit.*, p. 14.

³ Cf. Nigg, *op. cit.*, p. 73.

of soul and spiritual tranquillity, is of the same age as monasticism or strictly speaking considerably older. When Gregory of Palama appeared as a representative and advocate of the said tradition, there were great differences of opinion, to begin with, one of the reasons being that it was thought that his emphasis upon the rôle of contemplation implied a danger to the principle and practice of fellowship, and there were those, who spoke scornfully of the hesychasts as men who meditated over the navel, while the hesychasts, as a matter of fact, tried to concentrate their entire thinking activity and attention upon prayer and directed, as it were, their eyes inwards. It is rightly asserted that only the uninformed may reject the hesychasts in this way, for these mystics are great masters of prayer, who, by means of their contemplative concentration, reach a stage which for them may include a vision of the Uncreated Light, which shone around the Transfigured Christ.¹ If one is privileged to discuss these matters with contemporary monks in Athos, one may hear detailed descriptions concerning various kinds of visions of light. In those contexts it becomes clear that there are visions of different quality and value, some of them positive, some negative, and that these latter, which have their particular characteristics, are the work of the evil powers in their fight against those men, who wish to come into an ever closer fellowship with the divine.²

The hesychasts practise in a high degree the so-called "prayer of Jesus" or the "prayer of heart", which in one of its most authentic forms reads: Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy upon me.³ To begin with, man prays with his lips and he must concentrate his thoughts upon what he is saying, in order to understand it, but if he endures and perseveres in prayer and really prays unceasingly, his intellect and heart are united in this prayer, which fills his entire being and consciousness: then it is no more necessary for him to exert the strength of his thought in order to express the words of

¹ Cf. Nigg, *op. cit.*, p. 85, and T. Ware, *The Orthodox Church*, 1, Bungay 1963, p. 75.

² The author has had such discussions with some Athonian monks. Red light is, generally speaking, seen as a negative value, while white light implies a positive experience.

³ Cf. A Monk of the Eastern Church, *The Prayer of Jesus* (translated from the fourth French edition by a monk of the Western Church), 1, Tournai 1967, p. 97.

the prayer, for the prayer of Jesus has become one with his life and goes on without ceasing.¹

Century after century the mystical hesychastic tradition lived on in the Holy Mountain and resulted in an ever richer spiritual life, especially during the latter half of the 18th century, at which time a monk, called Nicodemus of the Holy Mountain († 1809), compiled, with the assistance of a Greek bishop, a comprehensive anthology, which contains writings, full of mystical piety, from a period which covers more than a thousand years. The anthology in question is called the *Philocalia* and it was printed in Venice in 1782. A very essential and considerable part of the contents deals, in good hesychastic spirit, with the practice and the theory of prayer, and particularly with the prayer of Jesus. The *Philocalia* may justly be characterised as one of the most influential publications within the Orthodox world, from the point of view of many countries and language areas, but it is not our task to discuss this aspect of the matter in the present context.² We shall, instead, finally get acquainted with some of the thoughts which are included in the *Philocalia*, this flower of the monastic mysticism of Athos.

There are, in the *Philocalia*, several concrete and practical directions and a great deal of valuable advice for the spiritual life of men in general, but the most detailed teachings deal with prayer. Here it is spoken of different degrees of purification, exercises for remembering God, stages of prayer, concentration upon God, spiritual soberness, firmness of mind, different ways of prayer, right ways of breathing at prayer, silence, use of psalms etc.³

It lies in the nature of the matter that Gregory of Palama left a rich spiritual heritage behind himself and that this is well represented in the *Philocalia*. At the end of the present paper, we shall still make some references to the material in question.

Gregory of Palama emphasises that there is nothing evil in the fact that the spirit dwells in the body: the evil has its abode in the law of sin, which is

¹ Cf. *ibid.*, pp. 99 sqq., and G. E. H. Palmer (editor and translator), *Early Fathers from the Philokalia*, 1, London 1954, p. 412 (From the Life of St. Gregory Palamas).

² Cf. Ware, *op. cit.*, p. 110.

³ Cf. Palmer (editor and translator), *op. cit.*, pp. 183 sqq. (Isaac of Syria), and E. Kadlénbovsky and G. E. Palmer (ed. and transl.), *Writings from the Philokalia on the Prayer of the Heart*, 4, London 1952, pp. 21 sqq. (Nicephorus the Solitary), pp. 97 sqq. (Simeon the New Theologian), and pp. 74 sqq. (Gregory of Sinai).

struggling against the law of the spirit and which rules over our limbs. For this very reason it is for us to fight against the law of sin and to dispel it from our bodies, in order that the spirit may take its place. We try to ennoble and elevate our spirit by means of withdrawing from everything that prevents us from ascending toward God, and this is called spiritual soberness.¹

If anyone wishes to fight against sin, attain virtue and obtain its reward and spiritual understanding, he must guide his spirit into his innermost self. If we give freedom to the spirit to dwell outside of the body in order that it may there look for what it wants to ponder upon, we favour the mistakes and errors of the ancient Greeks. Such a spirit, which is directed inward, does not go astray: it comes into consciousness and ascends along the right and sure path to God.²

As regards the entire mystical hesychastic tradition, Gregory of Palama points out, that several ancient authorities exhort us to persist in this heritage and to hold on to it. He adds, however, that the "present teachers"—those of his days 600 years ago—despise and disdain this concentration upon God and try to belittle and even to annihilate the doctrine in question. He underlines, for his own part, that there is no reason for us to disdain the ancient teachers and their experiences, which they have received by grace and through prayer. Those who speak against the way of mysticism for the monks, they act out of pride and arrogance, stresses the great hesychast.³ In him speaks the ancient tradition of monastic mysticism, a tradition that was old already before he himself was born and that lives still to-day, in many parts of the Greek-speaking monastic world and outside of it, in the various lands of Orthodoxy.

¹ Cf. Palmer, *op. cit.*, p. 401.

² Cf. *ibid.*, pp. 403 sqq.

³ Cf. *ibid.*, pp. 408 sq.

Vladimir Solovjovs mystisches Erlebnis

Von MARIA WIDNÄS

Vladimir Solovjov gehört immer noch zu den rätselhaftesten Erscheinungen des geistigen Lebens Russlands. Der Grund dafür ist vor allem, dass die idealistische Philosophie, welche er in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts als Gegensatz zu dem damals herrschenden Rationalismus schuf, ganz auf seinem mystischen Erlebnis begründet ist. Erst aus einem Studium der eigenartigen seelischen Struktur Solovjovs und seiner mystischen Vision der Weisheit Gottes, der Sophia, ergibt sich der Schlüssel zu seinem Schaffen als Philosoph und als Dichter.

Vladimir Solovjov tritt uns auf einem vom Künstler Jarošenko gemalten Jugendporträt¹ als ein ausgesprochen ukrainischer Typus entgegen. Er glich sehr seiner Mutter, die den ukrainischen Philosophen Skovoroda unter ihre Ahnen zählte. Sein Gesicht ist schmal und lang, mit zurückfliehendem Kinn und Stirn. Er hat grosse, traumhaft verschleierte, dunkelgraue Augen. Der in die Ferne gerichtete, schwärmerische Blick ist von den Zeitgenossen als der Blick eines Propheten bezeichnet worden. Nach der Bestimmung Kretschmers vertritt er wohl den sog. schizothymen Gesichtstypus². Typisch ist denn auch, dass Solovjov schon mit 47 Jahren an allgemeiner Erschöpfung des Organismus „als Greis“³ gestorben ist. Solovjov kann nach Kretschmer als „ein pathetischer Idealistentypus“ bezeichnet werden „der ein Vermögen zum tragischen Erlebnis hat“, ein Typus der, um mit Kretschmer zu reden oft „an Hyperästhesie mit eingeschränktem Gefühlskreis und daraus entspringend autistischer Unfähigkeit zur objektiven Registrierung der Wirklichkeit“ leidet und „eine entschiedene Hinwendung zum Unwirklichen, zum Ideal, zur Abstraktion, zum Schönen und Gedankenvollen, zum Aufbau einer abgeschlossenen, zarten Innenwelt“ und hieraus erwachsener „elek-

¹ Vladimir Solov'ev, *Stichotvorenija*, 6. Aufl., Moskva 1915, S. 2.

² Ernst Kretschmer, *Körperbau und Charakter*, 21/22 Aufl., Heidelberg 1955, S. 209.

³ Ekaterina El'cova, „Sny nezdešnie“, *Sovremennaja Zapiski* 28, 1926, S. 272.

tiver schwärmerischer Zuneigung zu einzelnen Personen“ besitzt¹. Die Charakteristik Kretschmers scheint nicht nur gut auf Vladimir Solovjov zu passen, sondern auch auf alle seine Geschwister. Denn das Verhältnis der Solovjovs zum Leben und zu einander hatte etwas ausgesprochen Überschwengliches und Überspanntes, berichtet die Freundin der jüngsten Schwester Vladimirs, E. El'cova, in ihren Erinnerungen „Sny nezdešnie“ (Jenseitsträume). „Alle Solovjovs“, sagt sie, „waren nervös und diese Nervosität kam oft zum lärmenden Ausdruck. Alle Solovjovs neigten zur Schwermut“². Mit grösster Begeisterung fürs Leben wechselten Lahmheit, Langleweiligkeit und Verzweiflung ab³. Die scheinbare Oberflächlichkeit ihres Lebens und Treibens hatte sicher ihren Grund in einer (nach Kretschmer) „unlogischen Weise die Einheitlichkeit des Seelenlebens zu suchen“⁴. Die persönliche, ererbte Anlage und die ganze Umgebung prädestinierten Vladimir Solovjov zum Mystiker. Und dazu kam auch noch Vladimirs Fähigkeit zum „eidetischen Erlebnis“⁵, welche den übrigen Geschwistern gefehlt haben soll. Ein Insichversinken befahl Vladimir Solovjov oft schon als Kind und auch später als Erwachsener mitten im gesellschaftlichen Gespräch. Er war der Meditation und vielleicht auch der inneren Nachbildung der Vorstellungen nicht zu entreissen, wenn diese Nachdenklichkeit ihn befahl. Die erste nachbildende, eidetische Vision hat er seiner eigenen Angabe nach als neunjähriger Knabe in der Kirche am Himmelfahrtstag gehabt, und ihr ist er sein Leben lang treu geblieben. Viel später, nach 36 Jahren, beschreibt er diese Vision halb scherzhaft im Gedichte „Drei Begegnungen“ mit folgenden Worten:

Zum ersten Mal — ich glaub' es sind vergangen
 Seitdem wohl volle sechsunddreissig Jahr —
 Dass meine Kinderseele jäh umfange
 Von Liebesgram und wirren Träumen war.
 Neun Jahr war ich, und sie zählt auch neun Jahre.
 „Es war ein Maientag in Moskau“, sagte Phöt.
 Da hab ich mich erklärt ... sie schwieg ... o Gott,
 Gewiss ein andrer schon ... Wenn ich erfahre ...

¹ Kretschmer, S. 209.

² El'cova, S. 240.

³ Ibid., S. 237.

⁴ Kretschmer, S. 209 u. ff.

⁵ E. R. Jaensch, *Die Eidetik*, Leipzig 1927, S. 33-34, 67.

Duell, Duell' ... Ein Gottesdienst am Morgen
Von Himmelfahrt ... Mein Herz mit Liebe rang ...
Da tönts: „O lasset dieses Lebens Sorgen“ ...
Lang dehnte sich und zitternd starb der Klang.

Es steht der Altar offen, doch verschwunden
Sind Priester und das Volk mit einem Mal,
Die Liebesqual ist völlig überwunden,
Azur in mir, ringsum und überall.

Durchleuchtet von den Strahlen, goldnen, blauen,
Standst Du vor mir mit hellem Angesicht,
Du hältst die Blume aus den Himmelsauen,
Und winktest lächelnd mir und schwandst in Licht.

Es losch in mir des Kindes Liebesflamme,
Die Seele war für dieses Leben blind,
Doch traurig klagte meine deutsche Amme:
„Wolodenka, sie ist ein dummes Kind.“¹

Der Neunjährige vermag sich über die unverstandene Kinderliebe mit der Vision einer schönen, ihm wohlgesinnten himmlischen Freundin zu trösten und vergisst darüber den unschönen, grauen Alltag, vergisst die Bosheit der Menschen.

Obschon die erste Vision von Solovjov erst im Mannesalter und in einem selbstironischen Gedicht niedergeschrieben worden ist, können wir sie für ein Zeugnis der ausgesprochen eidetischen Veranlagung Vladimir Solovjovs halten. Von der Fähigkeit, sein Ideal leiblich vor sich zu sehen, stammt seine Wirklichkeitsfremdheit. Man kann sich denken, dass die stark beleuchtete Kirche mit ihren Ikonen, die in Gold und Blau schimmerten, ganz natürlich die goldumstrahlte Vision hervorrief. Aus dem Inneren heraus projiziert stand aber die wunderschöne Frau vor dem Jungen und winkte ihm freundlich zu. Die Blume in der Hand kann eine spätere Zugabe sein. Der strahlende Blick der blauen Augen ist aber ein ständiges Attribut der Erscheinung, das Solovjov auch später ganz der grauen Wirklichkeit entrückt und ihn zum „Dummen Ding“ macht.

Der erste Eindruck der lichten Gestalt verblasste ganz und wurde vergessen als Solovjov in die Schule und später in die Universität eintrat. Dies war die Zeit der Alleinherrschaft des Materialismus im Russland der 60er Jahre. Die Materie allein war der Abgott dieser Zeit. Aus ihr sei alles entstanden.

¹ Wladimir Solowjew, *Gedichte von Wladimir Solowjew*. Ins Deutsche übertragen von Dr. Kobilinski-Ellis und Richard Knies, Wiesbaden 1925, S. 42-43.

*Zu ihr gehe alles zurück. Zunächst hatte diese neue Lehre auf die Gemüter befremdend gewirkt. Vladimir Korolenko erzählt in seinen Erinnerungen „Istorija moego Sovremennika“ (Die Geschichte meines Zeitgenossen) wie schauerlich es einem vorkam, als alles vom Materialismus entblösst wurde. „Es war mir, als ob kalte Schneeflocken mir plötzlich auf den nackten Körper niederfielen“¹, sagt Korolenko. Man gewöhnte sich aber an den nackten Materialismus und wurde sogar begeistert dafür, alles Geheime und Traditionelle zu entschleiern, wie es z. B. Černyševskij und Dmitrij Pisarev² öffentlich taten, bis, endlich, in den 70er Jahren die russischen Jünglinge gewahr wurden, dass durch Materialismus und Verneinung aller Tradition nicht so viel gewonnen war, und der Abgott Materie gestürzt wurde. Auch Vladimir Solovjov war begeisterter Materialist in seinen Gymnasialjahren, als er zusammen mit seinem Freund Lopatin die Kreuze auf dem Friedhof umwarf und mit Füßen trat³. Noch war er Materialist, als er sich „wie alle tüchtigen Menschen“⁴ in die Naturwissenschaftliche Fakultät an der Moskauer Universität einschreiben liess. Dann aber, nach vier ziemlich erfolglosen Jahren, kam auch für ihn die grosse Enttäuschung an dem Materialismus. Solovjov hatte, wie alle übrigen, einen Gott in der Materie gesehen. Es erwies sich aber, dass die Materie nicht einmal etwas Einheitliches bot, sondern nur ein Chaos von Atomen. Kein Zusammenhang liess sich mit Hilfe der Naturwissenschaften im Weltall entdecken. So verliess denn Solovjov die Naturwissenschaftliche Fakultät und ging zu den Humaniora über⁴.

Der Übergang muss ein schmerzlicher gewesen sein. Solovjov spricht in seinem Brief an die Kusine von „der Zeit der Verzweiflung“⁵. Er suchte nach

¹ Vladimir Korolenko, *Istorija moego sovremennika*, Sanktpeterburg 1909, S. 430.

² A. Černyševskij, „Antropologičeskij princip v istorii“, *Polnoe sobranie sočinenij*, tom 8, Sankt Peterburg 1906; Dm. Pisarev, *Sočinenija*, tom 1–6, Sankt Peterburg 1894.

³ S. M. Lukjanov, *O Vl. S. Solov'eva v ego molodye gody*, Kniga 3: Vypusk 1, Petrograd 1921, S. 83.

⁴ S. M. Lukjanov, „O Vl. S. Solov'eva v ego molodye gody“, *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvješčenija* 1915:7, S. 33–34; *Pis'ma Vladimira Sergeeviča Solov'eva*, tom 3. Pod red. Ė. L. Radlova, S.-Peterburg 1911, S. 64. Hierbei zitiert Solov'ev in russischer Übersetzung die Worte Fausts „Geheimnisvoll am lichten Tag, lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben, und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag, das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben“ Faust I. Nacht. Faust.

⁵ L. Lopatin, „Vl. Solov'ev“, *Voprosy filosofii i psichologii*, 24, Kniga 119, S. 356–359; Vladimir Solov'ev, *Pis'ma*, tom 3, S. 75.

dem Sinn des Lebens als er sich von der empirischen Welt abwandte und suchte leidenschaftlich. Zunächst wandte er sich Leibnitz und dessen Monadenlehre zu. Dann fing er an, mit Schopenhauer wie mancher andere an der Wirklichkeit des Daseins zu zweifeln und verfiel dem Pessimismus dieses in den 70er Jahren in Russland schon viel gelesenen Philosophen. Unter der Leitung seines Universitätslehrers, des Professors der Philosophie Pamphil Danilovič Jurkevič¹, der ein ausgesprochener Verfechter der Ideenlehre Platons war, ging Solovjov bald zum Platonismus über. Zu dieser Zeit, als er seine Studien an der Universität beendete, schrieb Solovjov eines seiner ersten Gedichte, welches das von Plato entworfene Bild der in einer dunklen Grotte gefesselten Menschen widerspiegelt:

V sne zemnon my teni, teni
Žizn' igra tenej
Rjad dalekich otraženij
Večno svetlych dnej

Im Lebenstraum wir sind nur Schatten,
Das Leben Schattenspiel,
Bloss ein Spiegelbild von fernen
Ewig, hellen Tagen

Von Plato, der bei dem Spiegelbild des Spiegelbilds der Idee verharret, weicht aber Solovjov schon jetzt ab. Denn Solovjov glaubt fest daran, dass der Sonnenaufgang für die Menschheit schon naht. Je finstrier die Nacht, desto unklarer die Umrisse der falsch geordneten Wirklichkeit. Bald wird dieser Wahn, von dem wir gefesselt sind, verschwinden, sich auflösen, und ein neuer Tag, eine helle, harmonische Wirklichkeit wird aus der Finsternis emporleuchten. „Traure nicht“, sagt Solovjov zum Schluss, „bald naht der ewige, helle Tag“².

Zu dieser Zeit glaubte Solovjov ganz fest daran, dass, wenn nur alles Bestehende zerstört werde, die Wahrheit der Welt ihre eigenen Gesetze auferlegen würde, welche mit der vernünftigen Idee des Daseins übereinstimmen und jeden glücklich machen würden. Er nennt sich selbst einen Anarchisten in einem fingierten Gespräch mit seiner Kusine und mit einem jungen Mediziner. Alles muss sobald wie möglich zerstört werden, damit alles wieder gut werde³. Deshalb konnte Solovjov zu dieser Zeit hell auflachen, wenn er erfuhr, dass es den Leuten in dieser materiellen Welt schlecht

¹ Pamfil Danilovič Jurkevič, Professor der Philosophie an der Moskauer Universität seit 1861, polemisierte im Jahre 1862 mit Černyševskij gegen die Behauptung, dass das Organische aus dem Unorganischen entstehe.

² S. M. Lukjanov, „O Vl. S. Solov'ev“, S. 61.

³ Vl. Solov'ev, „Na zare tumannoj junosti“, Solov'ev, *Pis'ma* 3, S. 294.

ging. „Je schlechter, desto besser“¹, war sein Lieblingsausdruck zu dieser Zeit. Deshalb lacht er manchmal über sich selbst, wenn er einsieht, dass er den gewöhnlichen Alltagsmenschen mit seinen Ideen von einer neuen, ideellen Weltordnung, als ein verrückter Fabulierer vorkommen muss, wovon u. a. die von ihm über seine eigene Bestrebungen verfasste Satire „Die weisse Lilie“ zeugt².

Der ganz bestimmte Glaube an einen neuen Schöpfungstag war eine Gewissheit für Solovjov schon, als er in den 70er Jahren seine „Krisis der westlichen Philosophie“ vollendet hatte. Er fertigte die westliche Philosophie ab als ein Suchen nach rationaler Erklärung des Weltalls, das verfehlt war. Selbst wollte er eine Einheitsphilosophie begründen, die konkreter als diejenige eines Schelling oder eines Ed. v. Hartmann sein sollte, indem sie Materie und Geist in einer neuen Weise vereinigen sollte. Ungeschmälert sollten beide, Geist und Materie, sich verkörpern, so wie er es selbst geschaut hatte. Diese Idee der neuen Einheit hatte Solovjov in seiner Diplomarbeit („Der mythologische Prozess im Altheidentum“³) über die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Völker vom Monotheismus, über Polytheismus zum einzigen Gott schon entworfen. Er suchte aber jetzt nach uralten Lehren, die schon dasselbe Reich der Alleinheit vor Augen gehabt hatten. Um vor allem die Gnosis zu studieren, begab er sich nach London. Im British Museum war er von der einzigen Idee dieser Alleinheit besessen. Dies kommt zum Ausdruck in der Schilderung der zweiten Begegnung mit der lichten, hehren Frau seiner Träume, die er als Knabe gesehen hatte, die sein Lesen überwacht und dafür sorgt, dass ihn nichts veranlässt, sich von ihr abzuwenden:

„Bin ich allein im Lesesaal gewesen,
Ich träumte, Gott sei Zeuge, nur von Ihr,
Was alles über Sie ich sollte lesen,
Von selbst geheime Kräfte wählten's mir.
Wenn aber nicht mit allerreinstem Herzen
Ein Buch ich ausgesucht im Lesesaal,
Die seltsamsten Geschichten, böse Scherze
Zurück nach Haus mich trieben jedesmal.“

¹ S. M. Lukjanov, *O Vl. S. Solov'eva*, t. 3, S. 129.

² Vladimir Solov'ev, „Belaja lilija“, *Pis'ma* 3, S. 299–335.

³ Vladimir Solov'ev, „Mifologičeskij process v drevnem jazyčestve“ *Pravoslavnoe Obozrenie*, 1873:11, S. 635–665.

Da erscheint ihm das Antlitz der hehren Frau:

„Und einmal endlich (als schon fühlbar waren
Die Herbsteschatten) sagte ich zu Ihr:
Du bist ja hier, warum seit Kindheitsjahren
Du Blume Gottes, bleibst unsichtbar mir?“
Kaum dass ich dieses Wort auch erst nur dachte,
Da überstrahlte alles blaues Licht,
Und wieder stand Sie vor mir, Glanz entfachte
Ihr Antlitz nur, ihr helles Angesicht.“¹

Die Vision befiehlt Solovjov: „Auf nach Ägypten!“ Ganz unerwartet für die ganze Familie, die er in Moskau zurückgelassen hatte, bricht Solovjov auf und begibt sich nach Kairo. Für ihn selbst war die Abreise vielleicht doch nicht unerwartet. Er hatte über Gnosis das gelesen, was das British Museum zu bieten hatte. Er hatte wahrscheinlich auch einen Hinweis auf Ägypten gefunden, vielleicht auf die Wüste und das sog. „Taborlicht“, das Gnostiker und Heilige Väter gesehen hatten². Es war klar, dass er jetzt nach Ägypten musste, um an die Quelle der gnostischen Lehre zu kommen. Dies kommt nun anschaulich zum Ausdruck in der zweiten Vision, deren Echtheit für Solovjov wir übrigens nicht zu bezweifeln brauchen.

In Kairo, im Hotell Abbat angekommen, begibt sich Solovjov eines Abends hinaus in die Wüste, um die Lichterscheinung selbst zu erfahren. Das Unternehmen ist sehr gewagt, denn in der Wüste wimmelt es von Arabern. Diese umringen auch bald den Philosophen und binden ihn an Händen und Füßen, lassen ihn aber bald wieder los und verschwinden. Solovjov glaubt, er mag den Arabern in seinem Zylinderhut vielleicht als ein Teufel erschienen sein. Dies überstand er und war nun ganz allein in der dunklen Nacht in der Wüste. Es wurde kalt. Ein Schakal heulte in der Ferne. Da hörte er eine Stimme sanft zu ihm sagen: „Schlaf ein, mein armer Freund.“ Er schlief ein, und als er erwachte, war es kurz vor Sonnenaufgang. Da erschien ihm die ganze Herrlichkeit der Weltseele, der Königin des Alls:

„Und wachte auf und sah — es atmen tief
Der Himmelskreis, die Erde, voll von Rosen.
Mit Augen voll Azur und Flammen überall
Im Himmelspurpur, wo dein Ruf noch wehte,

¹ Wladimir Solowjow, *Gedichte*. Übertragen von Kobilinski-Ellis, S. 44; Solovjev soll im British Museum hauptsächlich die Kabbala gelesen haben, Lukjanov, O VI. S. Solov'eva, S. 143.

² Siehe Edsman, oben, S. 12.

Schautst Du mich an, als erste Morgenröte
 Des Schöpfungstags, als ewiges Weltenall.
 Was war, was ist, was wird in Ewigkeiten,
 Umschloss mein fester Blick in einem Kreis:
 Ich sehe unten Meeres blaue Weiten,
 Den fernen Wald und hoher Berge Eis.

Ich Alles schau, und Alles ist nur Eines,
 Das Unermessne fand Dein hohes Mass ...
 O Schönheitsbild, jungfräuliches und reines;
 Vor mir, in mir nur Deinen Blick ich fass.

— — —
 Ein Augenblick und sie verschwand, die Helle,
 Der Sonnenball sich in die Höhe schwang,
 Die Wüste schwieg, es betete die Seele,
 Die ganze Welt war Ruf und Glockenklang¹.

Das Gefühl des Humors verliess auch nach der Vision Solovjov nicht auf einen Augenblick. Er verstand, dass er den Gästen des Hotels Abbat in Kairo ganz toll erscheinen musste und beschrieb, wie ein alter General ihn dazu ermahnte, über sein Abenteuer zu schweigen, um nicht als Dummian zu gelten, denn „soweit ist nicht gediehn der Menschen Klugheit, Schattierungen des Irrsinns zu verstehen“². Die Seele Solovjovs ist aber „umflossen vom blauen Dunst“, denn er hat „der Gottheit Angesicht“ schauen dürfen. Deshalb sagt er am Schluss:

Den Wahn der Zeit so niederringend
 Besiegte ich im Lebenslicht den Tod,
 Die Scheu im Liede fromm bezwingend,
 Verwob ich dich dem ew'gen Morgenrot³.

Solovjov hatte also, wie er meinte, das „Angesicht der Gottheit“ in der Wüste geschaut. Er identifiziert diese Gottheit erstens mit der „Weisheit Gottes“, die laut Salomo (Die Sprüche 9:1) „sich ein Haus aufbaute, das mit sieben Säulen gestützt wurde,“ worüber auch Solovjov ein neues Gedicht verfasst. Zur gleichen Zeit oder gleich nachher, im Jahre 1876, schreibt er auch ein förmliches Gebet an diese Gottheit nieder, die er „An-Soph, Jah, Soph-Jah“ nennt, ein Gebet „über die Offenbarung des Geheimnisses“. Es lautet wie folgt: „Mit dem unaussprechbaren, furchtbaren und allmächtigen

¹ Wladimir Solowjow, *Gedichte*. Kobilinski-Ellis, S. 48.

² (Wladimir Solovieff), *Gedichte von Wladimir Solovieff*, Übertragen von Marie Steiner, Dornach, Schweiz, 1949, S. 34.

³ Ibid., S. 35.

Namen beschwöre ich die Götter, die Dämonen, die Menschen und alles, was lebt. Schliesset zusammen die Strahlen eurer Kräfte, haltet ein die Quelle eures Willens und beteiliget euch an meinem Gebet. Auf dass wir die reine Taube Sions einfangen könnten, auf dass wir die kostbare Perle Ophirs bekämen, und damit Rosen und Lilien sich in der Wüste Sarons vereinigen möchten. — Allerheiligste Göttliche Sophia, Urbild der Schönheit und Süsse des über allen seienden Gottes, lichter Körper der Ewigkeit, Seele der Welten und einzige Königin aller Seelen, ich beschwöre dich aus unsagbarer Tiefe und durch die Gnade deines ersten Sohnes, des höchstgeliebten Jesus Christus: steige hinab in das Gefängnis der Seele, erfülle unsere Finsternis mit deinem Licht, zerschmelze die Fesseln unseres Geistes mit dem Feuer deiner Liebe, gib uns Licht und Willen, erscheine uns als sichtbar und wesentlich, verkörpere dich in uns und in der ganzen Welt, baue auf die verschwundene Fülle der Zeiten, damit die Tiefen bemessen würden und Gott Alles in Allem sei!“¹

Dieses Gebet zeigt sehr deutlich, dass Solovjov die Weisheit im Sinne der Gnostiker auffasst. In demselben Sinne verfasst er zur selben Zeit auch den „Gesang der Ophiten“², der die Riten dieser Sekte schildert, die „weisse Lilie mit roten Rosen mischen“ und die „Taube im Schoss des Uralten Drachens“ erschauen. Diese Symbole „Lilien und Rosen“ und „Taube“ und „Drache“ (das Böse) kommen seitdem immer wieder in der Lyrik Solovjovs vor. Es ist das Bild der Himmelskönigin, das immer wiederkehrt und nach Kairo in dem Gedicht über die Königin, (die Weisheit Gottes, wie in den Sprüchen Salomos geschildert) sich ein Schloss, das auf sieben Säulen ruht, erbaut hat. „Die Gebieterin mein thront im herrlichsten Schrein – sieben goldene Säulen sind sein“³, schreibt Solovjov. Die Königin gibt sich aber nicht zufrieden mit der Fülle von Rosen und Lilien in ihrem Garten und den silbernen Quellen, die ihn durchströmen. Sie ist voll Kummer. Denn ihr Freund versagt im fernen Norden einsam im Kampf gegen die böse Macht der Finsternis. Sie eilt zu ihm, und mitten im finstren Winter fühlt er das Wehen des Frühlings und sie flüstert ihm Worte des Trostes zu⁴. Während

¹ Vladimir Solov'ev, *Stichotvorenija*, S. 294–295.

² *Ibid.*, S. 65–66.

³ *Ibid.*, S. 63.

⁴ *Ibid.*, S. 79.

seines ganzen Lebens empfindet Solovjov zu gewissen Zeiten die Anwesenheit der „Ewigen Freundin“, der Sophia. Diese Offenbarungen, die mit der dritten Begegnung in Kairo anfangen, sind in mehreren Gedichten Solovjovs zum Ausdruck gekommen. Schon 1875 schreibt er in Kairo nieder:

„Ganz in hellblauem Lichte erschien mir heute Morgen die Königin mein — Süsse Schauer erfüllten das Herz mir — Und im Schimmer des nahenden Tages — Goss ihr Licht sich mir hell in die Seele. — Trüb und qualmend verglomm in der Ferne — Böse flammend das irdische Feuer“¹. Die lichte Erscheinung offenbart sich dem Dichter inmitten der heissen Windwirbel in der Wüste als er sie schon beinahe vergessen hatte und trägt seinen Geist empor zum Himmel. Später empfindet er während des lichten Sommertages die Einheit von Erdenleben und Himmel („O Erde, Herrscherin“)². Als der Tag heiss und doch neblig ist, erwartet der Dichter die Offenbarung des Angesichts der „Ewigen Freundin“, das, „wie die Sonne“ über allem Kummer aufstrahlen wird. Während Solovjovs Aufenthalt in Finnland Anfang der 90er Jahre, erscheint ihm mitten im schneebedeckten Walde „das blaue Auge“ der „Ewigen Freundin“ im Nebel und blickt ihn an mit der Verheissung „das Unerwartete wird bald geschehen“³. Endlich beschwört er im Archipelag die Meerdämonen mit dem strahlenden Bild des Ewig-Weiblichen, der Aphrodite, die sie einstmals schon besiegt hat, welche die „Jungfrau der Pforte des Lichts“ ist⁴. Wo der Dichter auch sei, „tags und nachts“ fühlt er auf einmal, dass er nicht allein ist, dass ein strahlendes Augenpaar ihm „in die Seele schaut“; er empfindet wie der kalte Winter sich in Sommer verwandelt, wie alles Licht und Wasser wird, wo sich der unvergessliche Blick spiegelt, der die Zeitlosigkeit bedeutet, in der alle Lebenstage zusammenfliessen“⁵. Das mystische Erlebnis ist zum Glaubensbekenntnis Solovjovs geworden. Es ist für ihn stets gegenwärtig, und er fühlt sich verpflichtet, ihm treu zu bleiben und es der Welt zu verkündigen. Dies tut er vor allem in dem neuen System, das er aufbaut, als er „Die Prinzipien des integralen Wissens“ nach seiner Rückkehr aus Kairo niederschreibt.

¹ *Gedichte von Wladimir Solovieff* ... Marie Steiner. S. 15.

² Vladimir Solov'ev, *Stichotvorenija*, S. 89.

³ *Ibid.*, S. 150.

⁴ *Ibid.*, S. 181–185.

⁵ *Ibid.*, S. 203.

„Die Philosophie“ sagt Solovjov¹, „ist vor allem die Antwort auf die Frage nach dem Ziel des Lebens, des Seins“. Die Menschheit ist nach ihm ein lebendiger Organismus und besitzt potentiell die Möglichkeit, verschiedene Seiten des Seins zu entwickeln. Sie entwickelt sich und wächst übrigens ganz wie die Pflanze sich allmählich aus dem Keim entwickelt. Am Anfang sind nur die potentiell vorhandenen Möglichkeiten der Entwicklung da, als die Pflanzen noch kein Bewusstsein von sich selber haben. Sobald sie sich zu verschiedenen Elementen entfalten, behaupten sie sich als unabhängige Wesen gegenüber dem Undifferenzierten, Primären, aus welchem sie stammen. Bei der dritten Stufe der Entwicklung angelangt, empfinden sie aber bewusst ihre Zugehörigkeit zum Urquell, zum Ganzen. In verschiedenen Sphären, von denen Solovjov drei unterscheidet, manifestieren sich die drei Grundkräfte des Menschen: der Wille, das Gefühl und das Wissen. Unter diesen drei hebt Solovjov vor allem das Gefühl hervor, welches sich im Bereich der Mystik betätigt und grundlegend für jedes Schaffen ist. Es mag, gibt er zu, wunderlich erscheinen, dass der Mystik eine so bedeutende Rolle zugewiesen wird. Die Bedeutung der Mystik ist aber unstrittig, wie auch diejenige des Gefühls, auf dem sie fusst, so gross, weil das Gefühlserlebnis, das mystische Erlebnis also, nach Solovjov (im Gegensatz zu Wille und Wissen) der einzige Bereich ist, wo der Mensch in Berührung mit der Fülle des Seins treten kann, welche in einer transzendenten Welt für sich selbst existiert (und immer existiert hat), welche Ursprung alles Beseelten und alles Schaffens (vor allem des künstlerischen Schaffens) ist. Denn Schaffen springt aus dem Quell des Gefühls, nicht aus dem des Denkens oder des Willens hervor und hat zum Ausdruck die Phantasie (nicht den Verstand oder die praktische Aktivität). Schaffen und mystisches Gefühlserlebnis sind übrigens beide von einer Extase hervorgerufen.

Es ergibt sich für das holistische Weltall folgendes Schema, das in den „Prinzipien des integralen Wissens“ von Solovjov vorgeführt wird²:

¹ Vladimir S. Solov'ev, „Filosofskija načala cel' nago znanija“, Vladimir Sergeevič Solov'ev, *Sobranie sočinenij* pod red. i s primečanjami S. M. Solov'eva i E. L. Radlova, 2-e izd., tom 1, S.-Peterburg 1911, S. 250 u. ff.

² Ibid., S. 264.

<i>Sphäre des Schaffens</i>	<i>Sphäre des Wissens</i>	<i>Sphäre der praktischen Aktivität</i>
Subj. Ausgangspunkt	Subj. Ausgangspunkt	Subj. Ausgangspunkt
Gefühl	Gedanke	Wille
Obj. Prinzip	Obj. Prinzip	Obj. Prinzip
Schönheit	Wahrheit	Das Gute

Die Verwirklichung dieser Prinzipien geschieht auf den verschiedenen Gebieten auf drei verschiedenen Stufen, die sich aber gegenseitig berühren:

Sphäre des Schaffens

1. Stufe (absolute) Mystik
2. (formale) Kunst
3. (materielle) Technisches Können und Kunst

Bereich des Wissens

1. Stufe: Theologie
2. Abstr. Philosophie
3. Positive Wissenschaft

Bereich des Heils

1. Stufe: Geistige Gemeinschaft. Kirche
2. Politische Gemeinschaft (Staat)
3. Wirtschaftliche Gemeinschaft (Landstaat)

Keines der Elemente der drei Stufen kann sich gegenüber den beiden anderen derselben Stufe als wichtiger oder weniger wichtig behaupten. Dagegen empfindet man die Zusammengehörigkeit und Unterordnung der drei Stufen untereinander im Bereich der Schönheit, der Wahrheit oder des Guten. Die drei Stufen gehören unbedingt zusammen und ergänzen einander, woraus sich vollkommenes künstlerisches (oder mystisches) Schaffen, vollkommenes Wissen und vollkommene Gesellschaftsordnung ergeben. Während der Westen dem folgerichtigen Rationalismus ganz verfallen ist und in der Philosophie nichts mehr zu sagen hat, kann das russische Volk eine Einheitsphilosophie aufbauen, die das Erbe von Ost und West übernehmen wird, weil es vom Rationalismus im Grund unverdorben ist.

Insoweit kann man den Ausführungen Solovjovs folgen, obschon sein

System auf dem mystischen Erlebnis fusst, welches durchaus nicht einem jeden Menschen gegeben ist zu erleben. Später aber — schon in den Vorlesungen über das Gottmenschentum (1880–81) entwickelt Solovjov die Idee von der inkarnierten Weisheit Gottes und baut sein System ganz und gar auf seiner eigenen Vision der Sophia auf. Dies System sieht, von Kobilinski-Ellis in Tabellenform vorgeführt, wie folgt aus:

I. Fides	Sapientia infusa	Theologie	Die göttliche Trinität	Der Ursprung der Dinge	Die göttliche Offenbarung	Das Überseiende	Gott
II. Sophia	Sapientia contemplativa	Sophiologie	Die All-einheit des wahrhaft Seienden	Das Wesen der Dinge	Mystische Kontemplation	Die Übernatur	Himmel
III. Ratio	Sapientia acquisita	Philosophie	Die formelle Einheit des Seins	Das abstrakte Prinzip der Dinge	Rationelle Spekulation	Die nat. Vernunft	Mensch
Ratio		Wissenschaft	Die Vielheit der Erscheinungen	Die äusseren Form der Dinge	Sinnliche Erfahrung	Die Natur	Weltseele ¹

„Das System Solowjews“, sagt Madey, „erscheint uns als ein angelegter Versuch einer Synthese von christlichem Dogma und einem leuchtenden Wesen, das in der Welt Gestalt annimmt (inkarniert), um die Welt zu vergeistigen. Dieses Wesen hat den Namen *Sophia tû theû*“². Wir sehen, das die wesenhafte Sophia einen zentralen Platz in dem System Solovjovs einnimmt. Sie unterscheidet sich von der Trinität dadurch, dass sie die Offenbarung der Trinität in der Region „Himmel“ vertritt. Sie unterscheidet sich von „Mensch“ und von „Weltseele“ dadurch, dass sie eine höhere Stufe der Offenbarung vertritt. Sie ist aber als „Das wahrhaft Seiende“ nach Solovjov wirklich inkarniert, was dem Menschen die Möglichkeit bietet, mit ihr in persönliche Verbindung zu treten.

Die Vision der Sophia, der ewigen Weisheit Gottes, bedeutet für Vladimir Solovjov vor allem eine persönliche Offenbarung. Sie hat sich im Kulturleben Russlands in zwei verschiedenen Formen widerspiegelt, erstens in

¹ E. Kobilinski-Ellis, *W. Solowjew, Monarchia Sancti Petri*, Mainz 1929, S. 604.

² Johannes Madey, *Wladimir S. Solowjew und seine Lehre von der Weltseele*, Paderborn 1961, S. 111.

der Philosophie, zweitens in der Poesie. In dem Bereich der Philosophie fusst Solovjovs System auf einer religiösen Offenbarung, welche von der Kirche nicht gutgeheissen werden kann. Im Gegensatz zu dem Rationalismus der westlichen Philosophie, baut Solovjov sein idealistisches System auf, das aus dem „Einen“ hervorgeht (welches er ja die Fähigkeit hatte, aus persönlicher Erfahrung kennenzulernen), während der Rationalismus des Westens mit seinem Empirismus nur Einzelheiten der Untersuchung unterwerfen konnte und zu keinem einheitlichen Weltbild gelangte. Als Rückkehr zum Idealismus hatte Solovjovs System eine ungeheure Bedeutung für das russische Geistesleben der 80er Jahre. Schon in den 70er Jahren war die Jugend des Materialismus und Rationalismus innerlich satt geworden. Sie kehrte dank des jetzt viel gelesenen Philosophen Peter Lavrovs¹ allmählich zum Humanismus zurück, da ihr andere Werte als die materialistischen bewusst wurden. Die Bedeutung Lavrovs war aber vor allem eine praktische, indem Lavrov die Jugend zur Aufklärungstätigkeit unter den unteren Schichten des Volks anspornte. Beseelende Ideen, die den Zweck des Daseins erklärten, wurden aber erst von Solovjov in dieser Epoche unzweideutig ausgesprochen. Sie fanden denn auch grossen Anklang, jedenfalls als theoretische Lehre. Um aber verwirklicht zu werden, waren die Ideen Solovjovs zu sehr von seiner persönlichen Vision bewirkt. Sein System fusst auf der Inkarnation der göttlichen Weisheit, die es einem jeden nicht gegeben ist, kennenzulernen, es steht und fällt mit ihr. Eben deswegen konnte es keine Rückkehr zur Kirche zuwegebringen, obschon dies gerade sein Ziel war.

Solovjovs mystisches Erlebnis bleibt der orthodoxen Kirche wesensfremd. Denn die Inkarnation der Sophia ist eine Inkarnation des sog. „Taborlichts“, d. h. der Energie, oder einer der Energien, die von Gott ausstrahlen. In seinem Buch über Gregorios Palamas hebt der Metropolit Kiprian ausdrücklich hervor, dass 1. „die Energien nicht Kräfte der einen oder anderen Hypostase seien, sondern der ganzen Dreieinigkeit angehören“, dass 2. „die göttliche Energie, oder die Seite der Gottheit, die der Welt zugewandt ist, und für sich keine Hypostase ist“ (also als selbständig nicht da ist)². Damit

¹ Petr Lavrovič Lavrov (1823–1900), Philosoph positivistischer Richtung, veröffentlichte im Jahre 1870 sein unter der Jugend mit Enthusiasmus gelesenes Buch „Istoričeskija pis'ma“ unter dem Pseudonymen *Mirtov* zuerst erschienen in *Nedelja* 1868–69, die den Historismus gegen Dm. Pisarev wieder zu Ehren kommen liessen.

² Kiprian, Archimandrit, *Antropologija Sv. Grigorija Palamy*, Pariž, 1950, S. 290.

wird von den Kirchenvätern auch die Lehre von der „Weltseele“, die in sich den Keim aller Seelen bergen sollte, abgelehnt. Die Sophia, die Weisheit Gottes ist keine Hypostase, kein von dem dreieinigen Gott verschiedenes Wesen, wie auch die Ideen der Dinge an und für sich keine selbständige Existenz besitzen, was übrigens auch von Gregorios Palamas ausdrücklich gesagt worden ist¹.

Die Idee der inkarnierten Weisheit Gottes hat später u. a. Vater Sergej Bulgakov in seiner Trilogie „O Bogočelovečestve“ (Über das Gottmenschentum) stark beeinflusst, ist aber von Erzbischof Serafim Sobolev in „Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božiej“ neuerdings der Kritik der Kirche unterworfen worden. Dabei hat Serafim zum Ausgangspunkt seines Werkes die Worte des Apostels Paulus aus dem Korintherbrief I: 23–24 gewählt „Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“ Einen anderen Vermittler zwischen Gott und Mensch kennt die Kirche nicht. Erzbischof Serafim weist auch nach, dass alle Kirchen, die in Bulgarien oder in Russland anscheinend der heiligen Sophia geweiht waren, eben der zweiten Hypostase der Dreieinigkeit, d. h. Christus, und der nur von Ihm ausstrahlenden Weisheit geweiht waren, nicht also einer vierten „Gottheit“, die nicht existiert und nicht existieren kann².

Obschon die Kirche die Vision Solovjovs nicht gutheissen konnte, war sie machtlos, als es in den 80er und 90er Jahren galt, eine neue Religionsphilosophie in Russland zu begründen, deren Vertreter Florenskij, Merežkovskij und Berdjaev wurden, welche nach der Philosophie Solovjovs den festen Glauben an das eschatologisch sich nähernde „Dritte Reich des Geistes“ verfochten. Sie fussten alle auf Solovjovs Lehre, dank welcher u. a. eine Rückkehr zu Kant in der Ethik, und eine Rückkehr zum deutschen Idealismus bewirkt wurde, als man nach Überwindung von Materialismus und Nihilismus zur Ergründung der zentralen Probleme des individuellen und gesellschaftlichen Menschen zurückkehrte. Die Vision der Alleinheit, der Sophia, steht im Hintergrund dieses neuen Denkens.

Ganz ausgesprochen wurde aber die Sophienlehre, als Lehre von der inkarnierten Weisheit Gottes, der hehren Jungfrau und Königin der Welt von der religiös gesinnten Gruppe der russischen Symbolisten aufgenommen.

¹ Gregorius Palamas, MPGr 150 col. 1218.

² Serafim Sobolev, *Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božiej*, Sofija 1935, S. 100–101.

Obschon die Symbolisten (vielleicht nicht eidetisch begabt wie Solovjov) die Sophia selbst nie gesehen hatten, glaubten sie fest an ihr baldiges Kommen. Sie sahen in der Sophia die Vermittlerin zwischen Gott und Welt. Dies geht aus einem Briefe Alexander Bloks an Andrej Belyj u. a. sehr deutlich hervor. „Ich möchte sagen“, schreibt Blok, „dass ich Christus weniger liebe als „Sie“ ... Christus ist immer *gut* für „Sie“ aber ist dies nicht wesentlich. Das Licht der immerstrahlenden Neuen Göttin ist nämlich weder gut noch böse, sondern etwas mehr als dies ... Ich empfinde „Sie“ als eine Stimmung, ja, meistens ist es so. Ich glaube, dass man „Sie“ sehen kann, aber nicht als eine leibliche Person, sondern vielmehr als Schatten in einem anderen Wesen und auch leblosen Dingen“¹. Mit diesem Glauben hängt die eschatologische, „Solovjovsche“, Stimmung der Symbolisten zusammen. Die „Verteidigung des Guten“ und die übrige Philosophie Solovjovs ist den Symbolisten zu schwer. Sie würdigen aber in Solovjov den Poeten und den Propheten, den begnadigten Auserwählten der Königin der Welt, der Weltseele und des Reiches des Ewig-Weiblichen, des hehren „Dritten Reiches“ des Geistes.

¹ Aleksandr Blok i Andrej Belyj, „Perepiska“, red. i vstup.stat'ja i komentarii V. N. Orlova, *Letopisi Gosudarstvennogo Literaturnogo Muzeja*, 7, Moskva 1940, S. 35. — E. Benz, *Die Vision*. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969, hat auch ein Kapitel über „Visionen der himmlischen Weisheit (der Jungfrau Sophia)“, wo Solovjovs Sophienbegegnungen behandelt sind [Korrekturnote, C.-M. Edsman].

William Blake's Visions and the Unio Artistica¹

By BO LINDBERG

Early writers on William Blake were very much attracted by his visions. They presented the sensational stuff with remarkable dramatic skill, using it as evidence of Blake's being either eccentric, insane or divine.²

Modern scholars, on the other hand, refuse to take the visions seriously, explaining away Blake's descriptions of them as "poetic language" and rejecting the visionary heads as a hoax, with which Blake amused himself at the expense of credulous friends.³

¹ The present article forms part of a work in progress, dealing with William Blake's illustrations for the Book of Job.

² Cf. "Nativity of Mr. Blake The Mystical Artist", *Urania, or, The Astrologer's Chronicle*, No. I, London, Dec. 20th, 1825, p. 71. John Varley, *A Treatise of Zodiacal Physiognomy*, London 1828, gives a detailed account of the apparition of the Ghost of a Flea, cf. below, p. 144, note 1. In the *Revue Britannique*, Juillet 1833, appeared an interview with Blake "le Voyant" in the Bedlam Madhouse "Statistique. Hôpital des fous à Londres". Blake was never in Bedlam, and the interview is altogether false. It was quoted as fact by A. Briere de Boismont, *Des Hallucinations*, Paris 1845 (Engl. transl. London 1859, pp. 83-85), and by John Timbs, *English Eccentrics and Eccentricities*, London 1866, I, pp. 67-69, 2nd ed., 1875, p. 346. The article in the *Revue Britannique* is compiled and distorted from a sensational but correct notice, "Bits of Biography, Blake, the Vision Seer, and Martin, the York Minster Incendiary", *The Monthly Magazine*, March 1833. Biographical notes on Blake occur in John T. Smith, *Nollekens and his Times*, London, 1828, and in the diary of Henry Crabb Robinson (cf. below, p. 142, note 2). Allan Cunningham, "William Blake", *The Lives of the most Eminent British Painters*, London 1830, II (I quote the 5th ed. (by William Sharp), *Great English Painters*, London n.d., pp. 288 f., 297 ff.) gives many a detailed eye-witness account. The first signs of a mild scepticism as to the accuracy of Blake's visionary language are found in Gilchrist's standard biography. Cunningham, *ed. cit.* p. 300, says that, "These stories are scarcely credible, yet there can be no doubt of their accuracy", but David Erdman, *Blake. Prophet Against Empire*, 1954, dismisses all this as the "distorting journalism of Alan [*sic!*] Cunningham and Jane Porter" (p. 455). Cf. Miss Jane Porter, *The Scottish Chiefs*, II, London, 1841, pp. 466 ff.

³ Those who try to explain away Blake's visionary experience as a kind of poetic language, are best put right by Blake's own words, defending Plato and Milton against the same suspicion, in a marginal annotation to Reynolds' *Discourses*: "The Ancients did not mean to Impose when they affirm'd their belief in Vision & Revela-

Few, however, have entered into the problems seriously;¹ sceptic scholars reject Blake's visions, not because they know that Blake had none, but because they think that visions cannot be seen at all, except by lunatics.² Reports about visions should be treated like reports about ghosts, this seems to be a general belief among 20th century scholars.

The visions, as described in Blake's writings and drawings, in Crabb Robinson's diary, or in Cunningham's and Gilchrist's biographies are detailed, intelligible and reasonable.³ They would be readily believed by anyone, if they were not descriptions of visions.

tion. Plato was in Earnest: Milton was in Earnest. They believ'd that God did Visit Man Really & Truly & not as Reynolds pretends.", *The Complete Writings of William Blake*, ed. Geoffrey Keynes, London 1966, p. 473. (All subsequent references are to this edition, if not otherwise stated.) Among the advocates of the poetic language theory are Gilchrist, who was followed by S. Foster Damon, "Spirits and Their Dictation", *William Blake, his Philosophy and Symbols*, London etc. 1924, pp. 196 ff. (2nd ed. 1947); and Mona Wilson, *The Life of William Blake*, London 1927, 2nd revised ed., 1948, pp. 270 ff. The distinguished Blake scholar, Sir Geoffrey Keynes, thinks that the accounts as given by Varley are exaggerated, cf. *A Bibliography of William Blake*, New York 1921, No. 249. The hoax theory is formulated by William Gaunt, *Arrows of Desire*, London 1956, pp. 126 f., who follows the anti-mystic Blake interpretations of Mark Schorer (*William Blake, The Politics of Vision*, New York, 1946). It should be mentioned that Damon later altered his opinion, in his *A Blake Dictionary*, Providence, Rhode Island 1965, cf. below, note 2. Even so careful a scholar as G. E. Bentley uses the word 'joke' when telling about the visionary heads, G. E. Bentley & Martin K. Nurmi, *A Blake Bibliography*, Minneapolis 1964, p. 9.

¹ Helen C. White, *The Mysticism of William Blake*, New York 1927, reissued in 1964, gives a systematic investigation of Blake's mysticism (and concludes that he was not a mystic), but ignores his visions, and does not enter into the problems of his pictorial art, "a fascinating field in itself, but, except for incidental references, excluded by definition from a study of Blake's writings" (2nd ed., p. 207). Much confusion as to the questions of Blake's mysticism and his visions are due to the general dislike to use his pictorial art as a source of information. The only comprehensive, sound investigation of Blake's pictorial imagination yet to have appeared is Anthony Blunt's *The Art of William Blake*, New York 1959, but he, unfortunately, has little to say about Blake's visions.

² S. Foster Damon, who formerly explained Blake's visions as "poetic language", has recently described them as a kind of wake-up dreams, and compared them to the "color visions of peyote" (*A Blake Dictionary*, p. 436), thus introducing a modern psychiatric explanation, not very different from the old madman-hypothesis of Henry Crabb Robinson and Brierre de Boismont; the word "peyote" clearly indicates something abnormal.

³ Henry Crabb Robinson, *On Books and their Writers* (ed. Edith Morley), London 1938, pp. 40, 41, 355, 498, 752. Alexander Gilchrist, *The Life of William Blake*

They could, of course, be accepted as hallucinations, provided that Blake was insane. But all modern writers deny that he was.¹ All friends of Blake, almost all of his acquaintances, and almost all early writers are of the same opinion. Those who are not, cannot find anything insane in Blake—except the visions.²

The problem is: how can these visions be reconciled with a sane mind? In old times the answer would have been easy: because the visionary is a prophet, because he is a saint. But modern man is not so easily satisfied. He would sooner believe the most far-fetched pseudo-rationalist explanation, than accept as a simple fact that man can see God with his own eyes. Of course, we could say that Blake was a mystic. But what does that mean? We could also say, that Blake was not a mystic, only an eidetic. The problem, however, is not solved by that simple etiquette.

Blake's friends, eye witnesses when Blake was visited from above, might help us, and so might Blake's drawings and writings.

Few of William Blake's creations have achieved such fame as his prophile portrait of the ghost of a flea. John Varley writes:

"This spirit visited his [Blake's] imagination in such a figure as he never anticipated in an insect. As I was anxious to make the most correct investigation in my power, of the truth of these visions, on hearing of his spiritual apparition of a Flea, I asked him if he could draw for me the resemblance of what he saw: he instantly said, 'I see him now before me'. I therefore gave him paper and a pencil, with which he drew the portrait, of which a facsimile is given in this number. I felt convinced by his mode of proceeding that he had a real image before him, for he left off, and began on another part of the paper to make a separate drawing of the mouth of the Flea, which the spirit having opened, he was prevented from proceeding with the first sketch, till he had closed it. During the time occupied in completing the drawing, the Flea told him that all fleas were inhabited by the souls of such men as were by nature blood-thirsty to excess, and were therefore providentially confined to the

London 1863; 4th ed., by Ruthwen Todd, 1942, Chap. XXVIII, "John Varley and the Visionary Heads", pp. 262 ff. and Chap. XXXV, "Mad or Not Mad?", pp. 317 ff. (all subsequent references are to Todd's edition). Cf. also above, p. 141, note 2.

¹The only modern influential writer who has called Blake mad is G. K. Chesterton. He thinks Blake was insane because he used the same figure in different paintings and the same phrase in different poems. The point cannot be taken seriously, and is explained only by Chesterton's endeavour to be in all matters of another opinion than the common one. Chesterton, *William Blake*, London and New York 1910.

²The only one among all who actually knew Blake, to think that he was insane, was Henry Crabb Robinson, and he thought so because otherwise he could not have understood how Blake could have had any visions. Cf. Gilchrist, *ed. cit.*, p. 333.

size and form of insects; otherwise, were he himself, for instance, the size of a horse, he would depopulate a great portion of the country.”¹

Among Blake's almost 40 visionary portraits one more deserves special attention, the full face portrait of the spirit of Voltaire.² He is represented as a young man, with broader forehead, larger eyes, wider nostrils and a more serene and determined look than we are used to from other portraits. Still the likeness is good. Blake shows us Voltaire spiritualized. Blake had, writes Henry Crabb Robinson, much visionary intercourse with Voltaire :

“ ‘I have had much intercourse with Voltaire, and he said to me: «I blasphemed the Son of Man, and it shall be forgiven me; but they [the enemies of Voltaire] blasphemed the Holy Ghost in me, and it shall not be forgiven them.» ’ I asked him in what language Voltaire spoke. He gave an ingenious answer: “To my sensations it was English—it was like the touch of a musical key. He touched it probably French, but to my ear it became English.’ ”³

Among the witnesses Blake himself may be heard. In pl. 40 of *Milton* he gives a delineation of one of his visions. The artist is shown standing in his garden outside his house, which is carefully inscribed “Blake's Cottage Felpham”.⁴ He is looking upwards, where, in the sky, a female figure appears. The vision is described in the text; and we are told that the figure is Ololon, a personage known to us only from Blake's writings. She is, consequently, an inhabitant of Blake's brain. A moment ago she was still inside his head—now she has stepped out, to appear before her creator's eyes.

Milton was written at Felpham between 1800 and 1803, and engraved

¹ The story is told by John Varley in *A Treatise of Zodiacal Physiognomy*, pp. 54 f., where a facsimile of Blake's drawing of the *Ghost of a Flea* appeared, in an engraving by John Linnell. The original drawing is in the Tate Gallery, no. 5184. Cf. Martin Butlin, *The Works of William Blake in the Tate Gallery*, 1957, no. 46 *recto*, repr. pl. 26. Blake also made a full length tempera painting of the ghost (the Tate, no. 5889), Butlin, *op. cit.* no. 47, repr. pl. 25. This, also, was engraved by Linnell, but never published. Linnell made a coloured copy of the head of the flea; cf. Gilchrist, *ed. cit.*, p. 266.

² Owned by dr. John Lipscomb. Repr. Keynes, *Pencil Drawings by William Blake*, II, London 1956, no. 33.

³ Robinson, *ed. cit.*, p. 333.

⁴ For a reproduction, see the facsimile edition by the William Blake Trust, 1967. Most of Blake's books in illuminated printing have appeared in the series.

from 1804 on, after Blake's return to London. In plate 40 Blake simply depicts one of the Felpham visions, which inspired him to write *Milton*.

Are these visions a hoax? Can they be explained away with the words of Gaunt, as a blakean joke with the credulous astrologer John Varley?¹ The present writer cannot believe that.

If Blake fooled Varley, he fooled all his friends, among them many sensible men like John Linnell and Henry Crabb Robinson.² If he fooled Varley he fooled his wife—whom he taught to see visions—and he fooled posterity.³ He started fooling his father, when, as a boy, he saw angels sitting in the trees at Peckham Rye, and continued with such things all his life, till he finally died singing songs, of which he stubbornly said, "They are not mine."⁴ Who would take such lifelong pains, just to make jokes? Blake certainly heard what he wrote, and saw what he drew. But, we may ask, *where* did he see it? None but Varley was naive enough to try to see what Blake saw, and stare in the same direction as he.⁵ Blake himself denied that his visions were seen by the corporeal eye. When a lady asked him where he saw them, Blake is reported to have knocked his head and said, "Here, madam".⁶

Blake made a careful distinction between the hallucinations of a lunatic and the visions of a sane mind, when he said that a ghost is a thing seen by the gross bodily eye, a vision by the mental.⁷ "Did you ever see a ghost?", asked a friend. "Never but once", was the reply. Gilchrist writes:

"Standing one evening at his garden door in Lambeth, and chancing to look up, he saw a horrible grim figure, 'scaly, speckled, very awful', stalking downstairs towards him. More frightened than ever before or after, he took to his heels, and ran out of the house."⁸

¹ William Gaunt, *Arrows of Desire*, pp. 126 f.

² Robinson, *ed. cit.*, p. 325 "... and when he said '*my visions*' it was in the ordinary unemphatic tone ... In the same tone he said repeatedly: 'The Spirit told me.'"

³ Blake's wife believed in Blake's visions, and even learned to see them. Cf. Gilchrist, *ed. cit.*, p. 315. See also below, p. 161, note 3.

⁴ Gilchrist, *ed. cit.*, pp. 6, 352.

⁵ "Varley, meanwhile, straining wistful eyes into vacancy and seeing nothing, though he tried hard." Gilchrist, *ed. cit.*, p. 263.

⁶ Gilchrist, *ed. cit.*, p. 317.

⁷ *Ibid.*, p. 107.

⁸ *Ibid.*, p. 107.

This sounds very much like the catholic distinction between corporeal and imaginative visions, or, to use the terminology of modern psychology, between hallucinations and eidetic phenomena.¹

Hallucinations are really seen by the "gross bodily eye"; they are always confused with reality, and normally make those who see them frightened and upset. They are seen by lunatics, by people who have consumed drugs or spirits, by people who are half-asleep, ill, extremely tired and over-stressed, and by victims of hypnosis and suggestion, that is, they are the product of abnormal mental processes.²

Eidetic phenomena, on the other hand, are anything but abnormal. They occur in perfectly lucid mental states. They are of a character very different from "natural things", as Blake would have said. They often appear colourless, like black-and-white photographs, they can look like pictures, are often flat, are sometimes more vividly coloured or more sharp in outline, more rich in detail, or appear in a stronger, more radiant light than ordinary things.³

These visions seem to be produced by a spontaneous activity in the brain. The eye is not always necessary for their appearance; at least some of them can be seen with the eyes shut, as dreams can. They are often, but not always, subject to the will of the visionary.⁴ The traditional practice of the

¹ Cf. Tor Andrae, *Mystikens psykologi*, Uppsala 1926, p. 216.

² Cf. below, note 3, and p. 147, note 1.

³ Cf. Karl Schmëing, *Geschichte des Zweiten Gesichts*, Bremer-Horn 1950, p. 18, and Andrae, *Mystikens psykologi*, pp. 216 f., 593 ff. Blake said about the visionary figures that they were "grey but luminous, and superior to the common height of men". (Cunningham, *ed. cit.*, p. 288). Moreover he said: "A Spirit and a Vision are not, as the modern philosophy supposes, a cloudy vapour, or a nothing: they are organized and minutely articulated beyond all that the mortal and perishing nature can produce. He who does not imagine in stronger and better lineaments, and in stronger and better light than his perishing and mortal eye can see, does not imagine at all. The painter of this work (*The Bard*) asserts that all his imaginations appear to him infinitely more minutely organized than any thing seen by his mortal eye. Spirits are organized men." (Blake, *A Descriptive Catalogue*, London 1809; no. IV; *Complete Writings*, pp. 576 f.).

⁴ "The visionary faculty was so much under control that, at the wish of a friend, he could summon before his abstracted gaze any of the familiar forms and faces he was asked for." Gilchrist, *ed. cit.*, p. 263. Sometimes, however, the vision or part of it suddenly disappeared: "It rains." "It is gone." "It has moved. The mouth is gone." *Ibid.*, p. 264.

ascetics, and meditation and concentration techniques very often develop the faculty of seeing visions of this kind.

Eidetic phenomena are more common in children than in grown-ups, more common in primitives than in civilized men, more common in females than in males, and more common in artists than in scholars.¹

They even seem to form part of the specially artistic talent. Artistic exercises—exactly as ascetic ones—tend to make the eidetic phenomena more frequent, more precise, more controlled, and more suitable as a model for artistic work. Michelangelo used to say that it is easy to make a sculpture out of a block of marble. He said, the figure is there already, the only thing you have to do, is to remove what is too much. As he could see the figure inside the stone, he was capable of working in a frenzy, without the help of preparatory sketches and marks, except those seen by his “inner eye”.²

Almost any draughtsman knows about a similar phenomenon. In drawing a figure he can, after having laboriously finished the head, suddenly get the impression of seeing the whole figure already completed upon the paper. Quickly he traces the outlines—before they are gone—and the figure will be of the best quality the artist can produce, and far better than the head.³

Seeing the figure thus on the paper, is not very different from seeing it outside it. You only have to remove the vision from the place of the work to the place of the model. It is told about an English portrait painter, Wigan, that he could see his sitters after they were gone and so paint from absent models. He always saw them in the chair which they used to occupy on their first and only sitting. If somebody stepped between him and the empty chair, he asked him to move away.⁴ Often, but not always, eidetic pictures are located in this way to a special place.

We may safely assume that Blake's visions have an eidetic character. But

¹ Cf. Karl Schmëing, *Seher und Seherglaube*, Darmstadt 1954, pp. 9 ff.

² Blake describes etching in almost the same way: “melting apparent surfaces away, and displaying the infinite which was hid”. *The Marriage of Heaven and Hell*, p. 14 (*Complete Writings*, p. 154).

³ Many artists have in discussions confirmed this, and I have myself experienced the same thing.

⁴ Andrae, *Mystikens psykologi*, pp. 227, 589. The artist is called Wigan. Thieme-Becker mentions no portrait painter of that name. A similar story is told about Richard Cosway.

that does not explain them completely. The question whether he was a mystic or not, has as yet not been solved.

A close examination of a design drawn from a vision might help us here. About the frontispiece of *Europe*, the relief etching known as *The Ancient of Days*, found, also, in a watercolour version, John Thomas Smith tells that it was drawn from a vision of Urizen, the creator of this world, seen by Blake at the top of his staircase in his house at No. 13 Hercules Buildings, Lambeth.¹ This apparition made a more powerful impression on Blake than all he had ever seen. The divine figure is drawn from in front, squatting in the sun, and setting his compasses upon the deep, preparing to draw the circle of the earth.

The subject comes from the Bible (Prov. 8:27), but Blake has taken certain details, such as the sun, and the gold of the compasses, from Milton's *Paradise Lost* (Book VII, line 236).

Anthony Blunt uses this very figure as evidence, when he says that Blake never saw visions, at least not in any clear and precise form.² For there is another drawing by Blake, of the same subject, but here the figure is seen in profile.³

Blunt concludes that Blake cannot have had any very detailed and clear vision of the figure, since he did not even know from what side he had seen it. The argument is ingenious, but at the same time profoundly absurd.

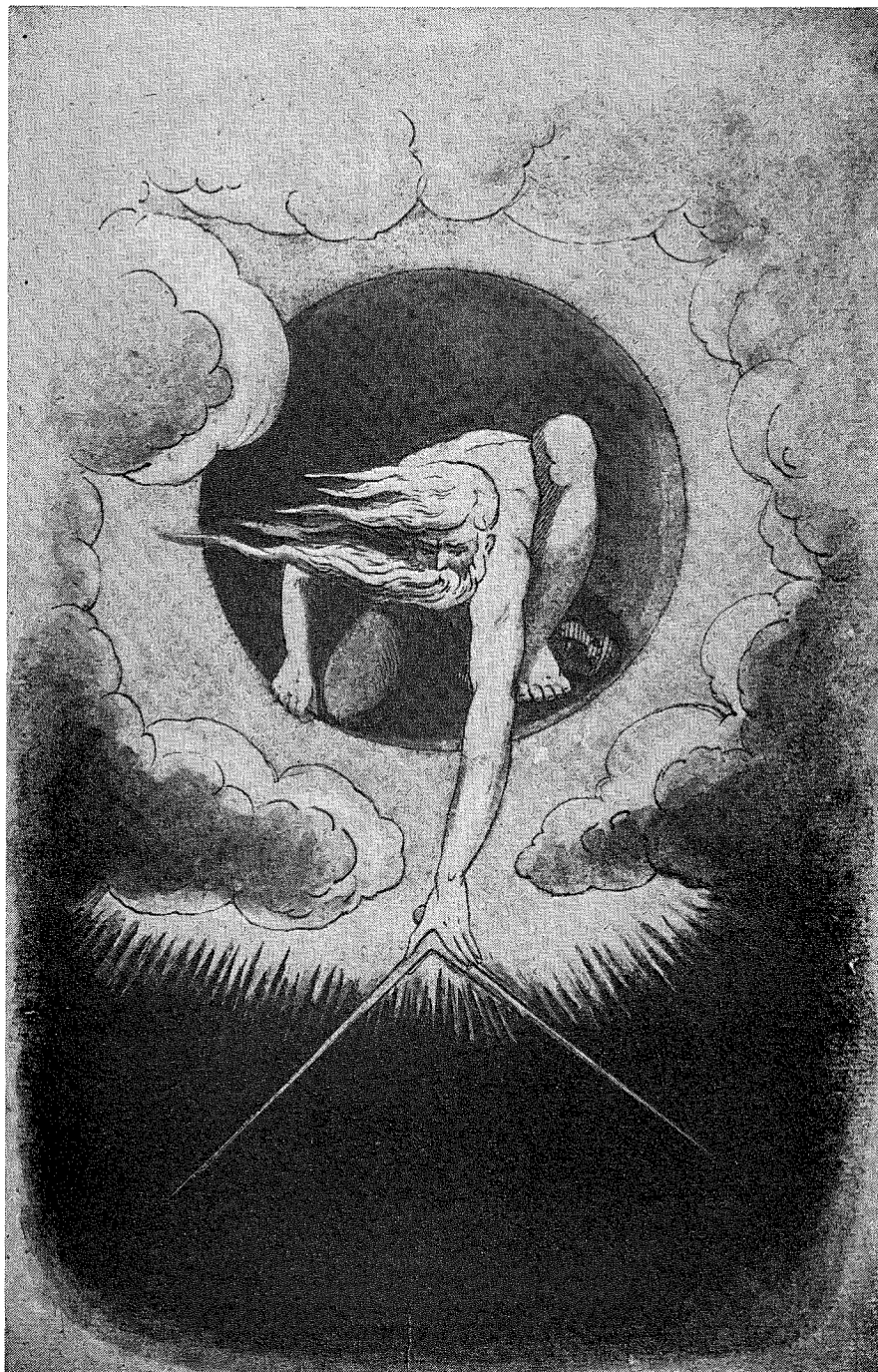
Let us imagine an artist who walks about in a town, steps into a pub, and meets a fat man who drinks beer. The artist goes home and makes from memory two drawings of the fat man, one seen from the front, the other from the side. Would we, judging from the two different drawings, venture to say that the artist had never seen a fat man drinking beer? Would we assert that the artist did not know from which side he had seen him?

Blunt forgets that visions move. And the artist moves too, on his feet and in his mind. Even if he has seen a certain visionary figure from in front

¹ Gilchrist, *ed. cit.*, p. 106, and J. T. Smith, *Nollekens and his Times*. London, 1828, p. 470, note.

² Anthony Blunt, "Blake's Pictorial Imagination", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, VI, 1943, p. 207.

³ Owned by Mrs. Ruth Lovinsky, repr. Keynes, *Pencil Drawings*, II, pl. 34. It is a study for a figure in Blake's small plate, *There Is No Natural Religion*, 1788, and is thus rather safely dated that year.



William Blake: *The Ancient of Days*. Watercolour. By permission of the Trustees of the British Museum.

only, he can make a profile sketch of it, just to see what it looks like from that point of view.

But all this argumentation is useless. For the vision of *The Ancient of Days* was seen in Blake's house in Lambeth, where he moved in 1793.¹ The relief-etching of the vision appeared as frontispiece to Blake's *Europe*, issued in 1794. The vision is safely dated 1793 or 1794. But the profile sketch was drawn as early as 1788.

What, then, did Blake see at the top of his staircase in No. 13 Hercules Buildings, some time in 1793 or 1794? He saw his own drawing of 1788, but now the figure had turned round. Blake's own creation had stepped out of the paper, and appeared to him. This happened suddenly, when Blake was standing inside his door, looking upstairs. I do not mean that Blake saw the figure at the top of his staircase; only that he saw it, as he looked up the staircase. If we could ask Blake exactly where he saw it, he would have knocked his head and said, "Here".²

Unfortunately, we are not finished yet. For we have an impression that we have, some time before, seen the crouched figure, his arm stretched down, in exactly the same way as in Blake's relief etching.

The pose is, in fact, identical with that of one of the soldiers in Michelangelo's *The Battle of Cascina*, which survives in engravings, i.a. by Marcantonio Raimondi.³

If we compare the Raimondi engraving, not to Blake's finished etching, but to the preparatory drawing of 1793-1794 (in the British Museum) the

¹ Gilchrist, *ed. cit.*, p. 85.

² Cf. above, p. 145, note 6.

³ In the Bible God is called "The Ancient of Days" only by the prophet Daniel. *The Ancient of Days* has always been looked upon as something slightly different from God himself. The Greek orthodox icon painters, who are forbidden to paint God, include *The Ancient of Days* in their compositions of *Paternity*, the eastern equivalent of the western *Holy Trinity*. The cabbalists interpreted *The Ancient of Days* as the Demiurg of the Greeks, and used as a symbol for him the *Jupiter Pluvius*, from the *Marcus Aurelius column*. Blake used this *Jupiter Pluvius* in a drawing, partly after Fuseli, executed in 1791; and later it became one of his standard pictorial signs, as Blunt has pointed out, *The Art William Blake*, p. 41. Blake interpreted *The Ancient of Days* as Urizen, the Demiurg of *The Book of Urizen* and *The Book of Ahania*. Several coloured versions of Blake's relief etching of *The Ancient of Days* are known.



Marcantonio Raimondi: Engraving after Michelangelo's *The Battle of Cascina*. By permission of the Trustees of the British Museum.

parallel is complete.¹ In the sketch Blake shows the right arm of the man, in exactly the same pose as in Marcantonio's engraving. This arm is omitted as unnecessary in the final design.

The pose in itself is almost as old as humanity; as long as people have filled buckets with water, it has been an everyday sight. But the pose is very rare in art; indeed, the artistic formula for it seems to have been invented by Michelangelo.

So what did Blake see in his vision of *The Ancient of Days*? He saw his own God the Creator of 1788, turned round and posing as the soldier of Marcantonio, and furnished with the red sun and golden compasses of Milton's *Paradise Lost*. Features from two literary sources (the Bible, Milton) and two pictorial sources (Blake's own drawing, Marcantonio's engraving) are united in the vision of Urizen, The Ancient of Days. Blake has added a few details, the most significant of which are the hair and beard, blowing in some cosmic wind, and the position of the left foot and knee.

Exactly in the same way ordinary non-visionaries can see, in dreams, figures built up by elements from different sources. Such a creation is not, as an artistic invention, dependent upon the sources from which it is built up; a builder is honoured as the creator of the house, even if he has not made the bricks himself. Such a creation should not be dismissed as a copy.²

Blake drew *The Ancient of Days* from memory, and not from "life", not with the spiritual sitter before his eyes, as in the case of the visionary heads. Blake used his visions as other artists use nature. He could draw spiritual sitters "from life", he could draw spiritual appearances from memory, or he could compose pictures which resembled what he had seen in vision, although not being faithful copies of any single vision.

¹ The authenticity of the drawing in the British Museum Print Room is not undisputed, and the BM includes it among "copies". No reason for this is given, except its rather poor quality. It must be remembered that many of Blake's original works are of an uneven quality. If the BM drawing is a copy, why does it show the additional arm? I think it can be safely included in Blake's oeuvre. There is, also, another sketch for it, drawn in pencil c. 1793 in Blake's *Note-book*, BM, MS 49460, p. 90.

² Michelangelo himself copied the figure 40 years later, when he executed one of the blessed in the *Last Judgment*. Blake used Michelangelo's second version in *The Book of Urizen*, pl 14, and in the title-page of his *Visions of the Daughters of Albion*, and in pl. 15 of the *Job*. A different version is found in the margin of *Jerusalem*, p. 12.

The two apotheoses of Pitt and Nelson are examples of the latter category. Blake writes in his *Descriptive Catalogue*:

The two Pictures of Nelson and Pitt are compositions of a mythological cast, similar to those Apotheoses of Persian, Hindoo, and Egyptian Antiquity, which are still preserved on rude monuments, being copies from some stupendous originals now lost or perhaps buried till some happier age. The Artist having been taken in vision into the ancient republics, monarchies, and patriarchates of Asia, has seen those wonderful originals called in the Sacred Scriptures the Cherubim, which were sculptured and painted on walls of Temples, Towers, Cities, Palaces, and erected in the highly cultivated states of Egypt, Moab, Edom, Aram, among the Rivers of Paradise, being originals from which the Greeks and Hetrurians copied Hercules Farnese, Venus of Medicis, Apollo Belvidere, and all the grand works of ancient art. They were executed in a very superior style to those justly admired copies, being with their accompaniments terrific and grand in the highest degree. The Artist has endeavoured to emulate the grandeur of those seen in his vision, and to apply it to modern Heroes, on a smaller scale.¹

The contents of Blake's visions, like the contents of any man's dreams, are composed of material from his daily life and daily thoughts. Looking at paintings and engravings formed an essential part of Blake's life. It is quite natural that figures from paintings, sculptures and engravings—real and imagined—should inhabit the visions of Blake.

But still we do not know if Blake really was a mystic; all visionaries are not. Eidetic phenomena or other visions alone are not enough to make a man a mystic. Visions without the mystical union with God, are just visions.

If we examine Blake's set of engravings for the Book of Job, we might perhaps get an answer. Blake's interest in the Book of Job is in itself an indication of his interest in mysticism.² Job was a man who became a mystic

¹ *A Descriptive Catalogue*, no. II (*Complete Writings*, p. 565).

² Blake's illustrations of the *Book of Job* amount to at least 137; and then I exclude the 22 watercolours in the so-called *New Zealand* set (owned by Paul Mellon), which seem to be copies painted after Blake's death by Albin Martin in collaboration with John Linnell; furthermore I exclude the four coloured engravings in the Fitzwilliam museum, in which the handling of the watercolour is not very Blake-like; and the tempera paintings of *Pitt* and *Nelson*, which are only partly related to Job (the monsters Behemoth and Leviathan are taken from the *Book of Job*); and I exclude all early states of the engravings, many of them pencilled by Blake; and the so-called *Head of Job* (Geoffrey Keynes) which seems to be a study for the head of Ezekiel in the engraving *The Death of Ezekiel's Wife* 1794 (the drawing must be dated 1793–94, and not, as Keynes supposes about 1825); and the lithograph of *Enoch*, formerly called *Job* and a large watercolour listed by Keynes, *Satan Before the Throne of God*, which is a doublet of the early watercolour *Job and his Family*. Blake's Job illustra-

by suffering. The afflictions to which he was subjected by Satan take the place of the ascetic exercises of mystical tradition. His sitting on a dunghill,¹ his seven days' silence, and his penetrating discourses to his friends and to God can be compared to the contemplation and concentration techniques of the mystics. All through the dialogues Job tries to force God to answer him reasonably; he seeks for a justification of the ways and counsel of God, which his intellect can understand. How can the God of justice permit the sufferings of a righteous man?

But when God finally appears he answers none of Job's questions. He just shows himself to Job, praising his creation and ordering Job so sacrifice for the benefit of his false friends.

tions include two sets of watercolours of 21 drawings each (the Pierpont Morgan Library, New York and the Fogg Art Museum, Harvard), a book of 22 engravings, a set of 22 coloured engravings, 27 sketches in pencil and watercolour in the Fitzwilliam Museum, Cambridge, a pencil sketch for the title-page (N.G.A., Washington), the watercolour *Job and his Family* (in 1939 owned by John W. Warrington), the watercolour *The Lord Speaking to Job* (National Gallery of Scotland), three versions, among them a tempera painting of *Job and his Daughters* (one deposited in the Tate, two in the N.G.A., Washington), two separate drawings of *Everyone Also Gave Him a Piece of Money* (British Museum, Mr. Kerrison Preston), a watercolour of *Job's sacrifice* (The Leeds City Art Gallery), a sketch of *Satan* for pl. 4 of the engraved set (Geoffrey Keynes), the tempera painting *Satan Smiting Job*, (Tate Gallery), two engravings in *The Gates of Paradise* (the frontispiece quotes Job 7:17 and no. 16 Job 17:14); and three pencil sketches in Blake's MS Book in the British Museum MS 49460, for the *Gates of Paradise*, pp. 45, 48; one, on p. 17, quoting Job 3:22; the two very different states of the engraving *Job*, 1793; and six sketches for it (one in the BM Note Book, MS 49460, p. 20; two in the Tate, two with unknown owners—sold at Sotheby's, Dec. 17th 1928, lot 138, and Nov. 18th 1953, lot 122—and one owned by T. Edward Hanley). In his literary works, Blake quotes the *Book of Job* i.a. in *The Marriage of Heaven and Hell*, in a letter to Thomas Butts of Jan. 10th 1802, and in *Jerusalem*, where Albion's fall, sickness and recovery are copied from the story of Job; here Blake uses the story of Job as an emblem of the fate of mankind as a whole.

¹ The *Authorised version* has "ashes" in *Job* 2: 8, and so has the *Revised version*. Blake, however, depicts Job sitting on a dunghill, as in the *Vulgata*. He is working out of the pictorial tradition established in old Christian times and continued through the medieval centuries and the renaissance down to the protestant artists of the modern age. The translation of the *Vulgata* is the correct one; all modern Bibles are wrong on this point. In the east people smitten with catching diseases were expelled from the community, and had to live on the huge dunghill outside the village or town, a tradition continued into the beginning of the 20th century. The dung was oftentimes burnt; therefore many semitic languages have the same word for "ashes" and "dung". Cf. H. L. Ellison, *From Tragedy to Triumph. The Message of the Book of Job*, London 1958, pp. 26 f.

And Job says, "Now mine eye seeth thee", and is satisfied.¹ At this moment Job's body is still covered with boils, his children are dead and his riches gone. While he had not yet seen God he was thinking of nothing but his own agony; now, though his state is as low as before, his lamentations cease. He has seen God, and forgets all his sufferings. He praises God, forgives his friends, and, when that is done, is restored to prosperity.

To Blake, the central theme of the book was Job's development into a mystic. This is reflected in the very composition of the Job series. In the first design the sinking sun illustrates the darkening of spiritual light in Job's soul.² Job is worshipping the letter that killeth, as a marginal quotation says.³ The sinking sun is repeated in pl. 6, where Satan gets complete power over Job, and stands triumphantly on the stomach of the patriarch, who lies on the ground.⁴ From now on the night sky is darkening from plate to plate, till the turning point comes in plate 11, where Job in his midnight dreams is left alone with his demon-god, who points at a law of stone and a punishment of hellfire.⁵ In plate 12 the stars give light in the sky. In plate 13 God appears, and in plate 16 Satan is defeated in a last judgement, while the halo of the Deity shines like a sun. In plate 21, Job is shown praising the spirit that giveth life, while the sun rises.⁶ The composition of the pictorial narrative can be expressed graphically as a half-circle, with pl. 11 as its lowest point:

¹ *Job* 42:5.

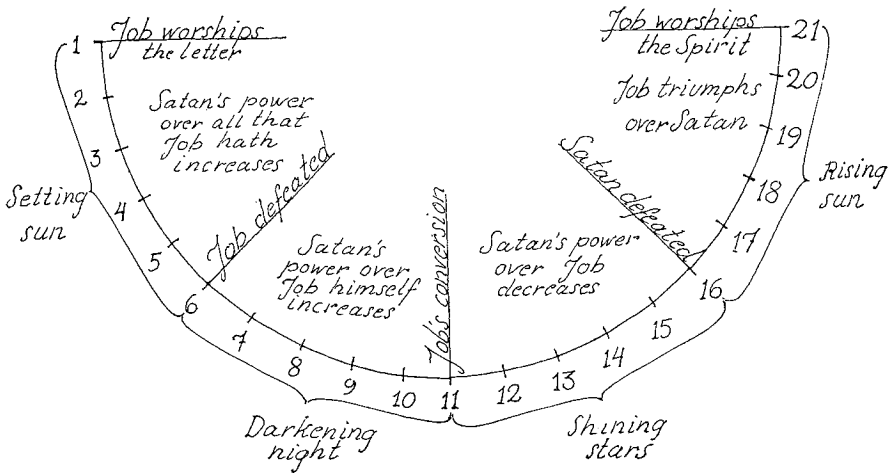
² Charles Eliot Norton, *William Blake's Illustrations of the Book of Job*, Boston 1875, is the first to note that the sun is sinking (comment on pl. 1), but he does not understand the sun as an emblem of the Spirit. Joseph Wicksteed, *Blake's Vision of the Book of Job*, London 1910, 2nd ed. 1924, p. 90, interprets it as Job's soul, which is not exactly the point. See also below, note 4.

³ "The Letter Killeth The Spirit giveth Life" (2 *Chor.* 2:14).

⁴ Wicksteed, *ed. cit.*, p. 126 interprets the sun in pl. 6 as the soul of Job's wife, which is not very probable. The sun illustrates, I think, the same darkening of the spiritual light in Job's soul, as in pl. 1 of the Job series.

⁵ The cloven hoof identifies him as Satan. At the same time he is God; we can see how in pl. 5 God's hair is beginning to assume the tossed appearance, seen fully developed in pl. 11. In the Bible (*Job* 7:14) Job's evil dreams are none of his worst afflictions, and their contents are not described. Here they are the turning-point of the pictorial epic; and represent at the same time Job's worst affliction and the beginning of his recovery.

⁶ Cf. above, note 3.



In mysticism, two conceptions of God exist side by side; he is a God beyond human understanding, a God without qualities, and at the same time he is something that man can see with his own eyes, a brother and friend, a man like you and me. In the first part of Blake's Job story God is neither unapprehensible nor a brother and friend, he is a crowned tyrant, who first opposes Satan, and then (in pl. 11) is united with him.¹ The second part opens with the words of Elihu, a discourse of God the unapprehensible,² and continues with quotations from St. John, where the oneness of God, Christ and Man is exposed (pl. 17)³. The scenery reflects this spiritual evolution; in the first part it is shown in great topographical detail, but in the second part it is suppressed in favour of light, clouds, fire, human, angelic and divine figures, and paintings and visions. Thus Blake shows us matter spiritualised; he gives us the pictorial formula for the universe transfigured into God, a truly mystic conception.

This is clearly shown in pl. 17 where the united God-Jesus has descended upon earth, with clouds from the heavenly regions still hanging from his feet.

¹ Hagstrum correctly observes the struggle between the Urizenic and Jesusean Gods in Job's heaven. Cf. Jean Hagstrum, *William Blake, Poet and Painter*, Chicago etc. 1964, Chap. IX, pp. 119 ff.

² "Look upon the heavens that are higher than thou" (*Job* 35:5); "If thou sinnest what doest thou against him or if thou be righteous what givest thou unto him" (*Job* 35:7); these are among the quotations engraved by Blake in the margin.

³ Several quoted from *John* 14, and one from *John* 10:30.

He bringeth down to we know that when he shall appear we shall be like him for we shall see him as He is the Grave & bringeth up 17

When I beheld the Heavens the work of thy hands the Moon & Stars which thou hast ordained then I say What is Man that thou art mindful of him? & the Son of Man that thou visitest him?

I have heard thee with the hearing of the Ear but now my Eye seeth thee

He doth hath seen me

If ye shall turn away your eyes I will send them from hence I will have seen him.

He shall see me that is in the Father & the Son I shall be love all in my Father For he shall be with me & shall be with me

hath seen my Father also I & my Father are One

At that day ye shall know that I am in my Father & you in me & I in you

If ye loved me ye would rejoice because I said I go unto the Father

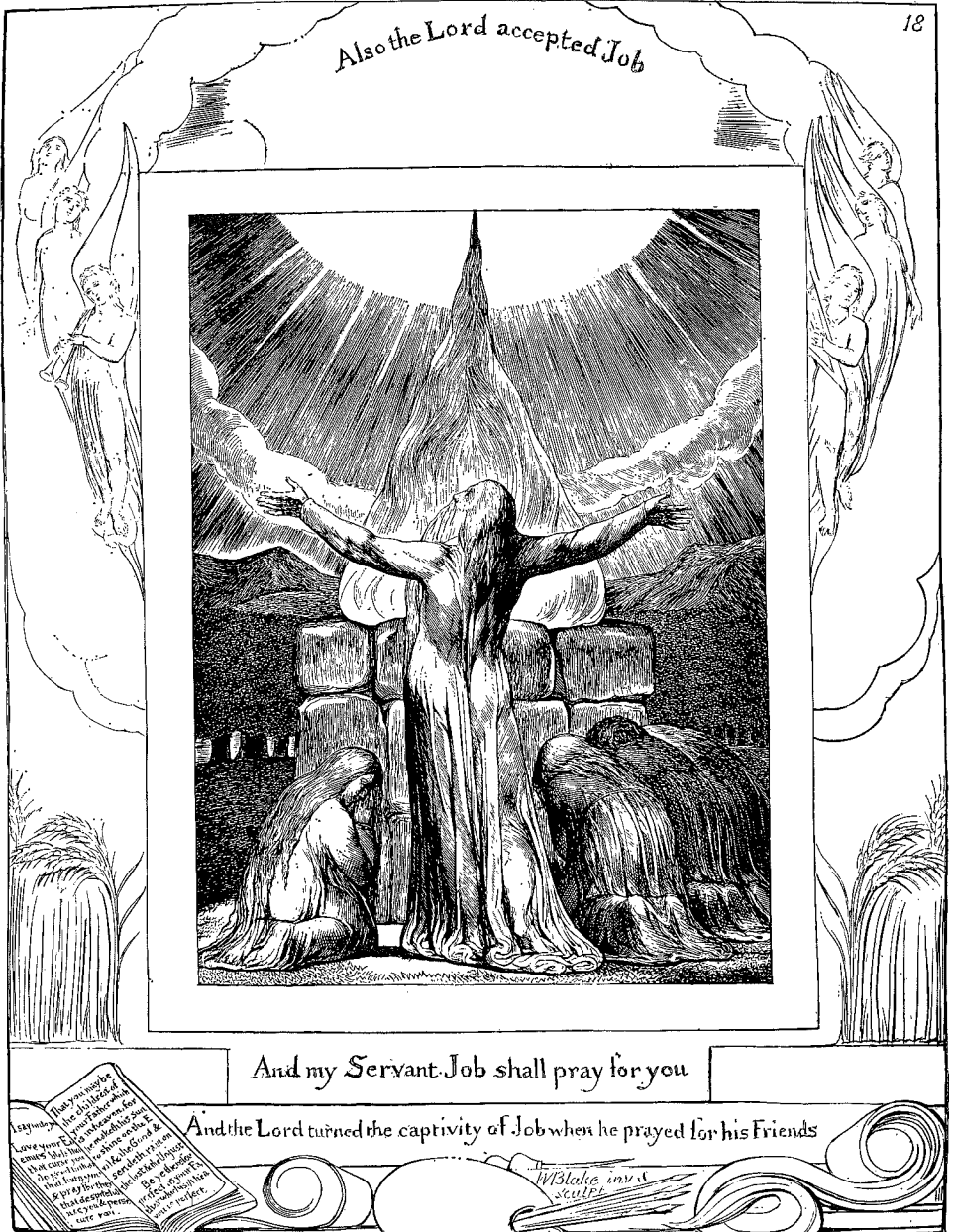
Alas how shall I give you of my Father's which I have with myself I will come in the World & abide with him

And the Father shall give you of his Spirit which he will send in the World to abide with you

W Blake engr & sculp

London: Published as the Act directs March 8: 1825 by William Blake, N^o 5. Fountain Court. 5 Strand.

William Blake: Now my Eye seeth thee. No. 17 of Blake's set of 21 engravings for the Book of Job. By permission of the Trustees of the British Museum.



London Published as the Act directs March 8. 1825 by Will. Blake, No. 3 Fountain Court, Strand.

Proof

William Blake: Job's *Unio Mystica*. No. 18 of Blake's set of engravings for the Book of Job. By permission of the Trustees of the British Museum.

Below his feet earth is transformed into air (though the horizon on the right shows that he must be standing on solid ground).

Plate 18 is a perfect emblem of the *unio mystica*. Job turns his back on this world (in art, the back view generally means the turning from outward to inward things, from the world to God)¹ embracing the light of the sun. This sun must be identical with the halo of God in pl. 17, anyway, it is God.² The fire of Job's burnt offering soars upward, until the top of it hits the centre of the sun, the light of which fills the whole world of Job. The friends crouch in the shadow of the material stones of the altar, and are united with the Spirit only by Job's forgiving their transgressions. Notice, that the bearing lines of the composition all reflect either the rays or the circumference of the spiritual sun; matter is organised according to the movement of the Spirit. The margin shows a palette, painter's brushes, and burins; the *unio mystica* is also an artistic rebirth.

In the last plate the result of divine inspiration is shown. Job and his family have taken down the musical instruments from the branches of the oak, and praise God in music and song in the sunrise. The sun should not be looked upon as a symbol of God or the spirit, it is the sun, transfigured into a spiritual being:

“ ‘What’, it will be Question'd, ‘When the Sun rises, do you not see a round disk of fire somewhat like a Guinea?’ O no, no, I see an Innumerable company of the Heavenly host crying ‘Holy, Holy, Holy is the Lord God Almighty’, I question not my Corporeal or Vegetative Eye any more than I Question a Window concerning a Sight. I look thro' it & not with it.”³

These words by Blake are quoted here because they, like the ending plates of Job, express what the catholic visionaries call the intellectual vision,

¹ The same pathos-formula is used by Blake in p. 76 of the *Jerusalem*, of Albion before the crucified Christ; in *The Sacrifice of Noah* (1799) and *The Sacrifice of Jephthah* (1803). In art it is used to show people who turn their backs on the world, who pray or have visions, as in H. S. Beham's *Lex Datur in Monte Syna*, were Moses, turning his back on the spectator, faces God, depicted as a sun; see *Biblicae Historiae*, ed. Christian Egenolph, Frankfurt a.M. 1539, Exd. XIX (unpag.)

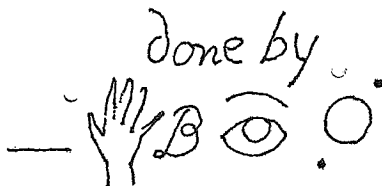
² The sun is generally conceived as an emblem of God, and, especially, of Christ. The sun as mentioned by God in the *Book of Job* is “the emblematical and material representation of the Second Person in the Deity”, writes Walter Hodges in his *Elihu*, Oxford, 1750, p. 84. In Albrecht Altdorfer's woodcut of *The Resurrection*, Christ is encircled by a sun. Cf. Matthew 17:2 “and his face did shine as the sun”.

³ “The Last Judgment”, *Note-book* (British Museum), p. 95; *Complete Writings* p. 617.

the highest kind of vision, cleansed from the hallucinatory bodies and eidetic pictures, and seeing nothing but natural things, but all these overflowing with spiritual agency.¹

Blake's Job was a visionary and a mystic. But was the Job series, like the visionary heads, copied from vision?²

There is a reliable statement intimating divine inspiration for the Job series. It is found in the hieroglyphic signature, applied by Blake below the sketch for pl. 14 in the Job series:



Keynes and Wicksteed have tried to decipher the signature. They compare it to the opening lines of Blake's *The Tyger*, and interpret the straight line as eternity, the circle as symmetry, and the hand and the eye as the immortal hand and eye of God or the Poetic Genius.³ The B is, of course, the monogram of Blake. There is a defect in this explanation, it cannot make the hieroglyph a meaningful whole. Which is the relation between the parts, what is the message hidden in the signs?

Let us examine the signature closer. The eye is looking upwards, the hand is pointing upwards. Consequently they cannot be the hand and eye of God.

¹ This kind of vision is akin to the transfiguration of St. John of the Cross. Cf. Andrae, *Mystikens psykologi*, p. 216.

² In the false interview, published in the *Revue Britannique*, July, 1833 (cf. above, p. 141, note 2). Blake, a patient of Bedlam, is made to say: "J'ai vu le pauvre Job avant-hier: il n'a voulu rester que deux minutes; j'ai à peine eu le temps d'en faire une esquisse que j'ai ensuite copié à l'eau forte ... Mais chut ... voici Richard III!" (p. 72). All this is distorted from a biographical sketch in the *Monthly Magazine* of March 1833: "One night, while he was engaged in criticizing his own extravagant, yet occasionally sublime illustrations of the Book of Job engraved by himself, he suddenly exclaimed, 'Good God! Here's Edward the Third!'" Blake was, of course, never in Bedlam or in any other madhouse: cf. William T. Horton, "Was Blake ever in Bedlam?", *Occult Review*, London Nov. 1912, pp. 266-299. The impossibility of the *Revue Britannique* article is shown in the statement that Blake had engraved his Job from a sketch drawn the day before yesterday. Nobody can believe that—unless he knows nothing about engraving on copper.

³ Geoffrey Keynes, *Blake Studies*, London, 1949, pp. 148 f.

For why should God look upwards; there is nothing higher than he. In art, the hand and eye of God is shown pointing and looking down, especially when one of these organs is used as a sign for God as a whole.¹

We have to do with a mortal hand and eye, Blake's. They also stand on each side of the letter B (=Blake). The circle with a point on either side looks very much like the earth globe surrounded by the sun and the moon, as they are represented in the margin of the final, engraved design. The line is an accepted, although not common symbol of infinity; Keynes and Wicksteed seem to interpret this part of the hieroglyph correctly.

If this argument is accepted, the interpretation of the hieroglyph is as follows: B (Blake) represented by the most important organs of an artist, the hand and the eye, is placed between the infinite spiritual world and the finite natural world. The eye is looking upwards, at the immortal visions of God (which appear in the drawing above the signature), and the hand is working in accordance with these visions. The signature tells us that pl. 14 of the Job series is done by a draughtsman and visionary, inspired by a divine vision. It could be called a door from this world to eternity, pushed open by the artist Blake.

We understand that Blake had much in common with the mystics. His conception of God is of a mystical character, and so are his visions. He viewed them as messengers from eternity.² He never tried to explain them in natural, psychological terms, and he never boasted of them; on the contrary, he thought that any man could have visions, if he just opened his inward eyes, by art and prayer.³

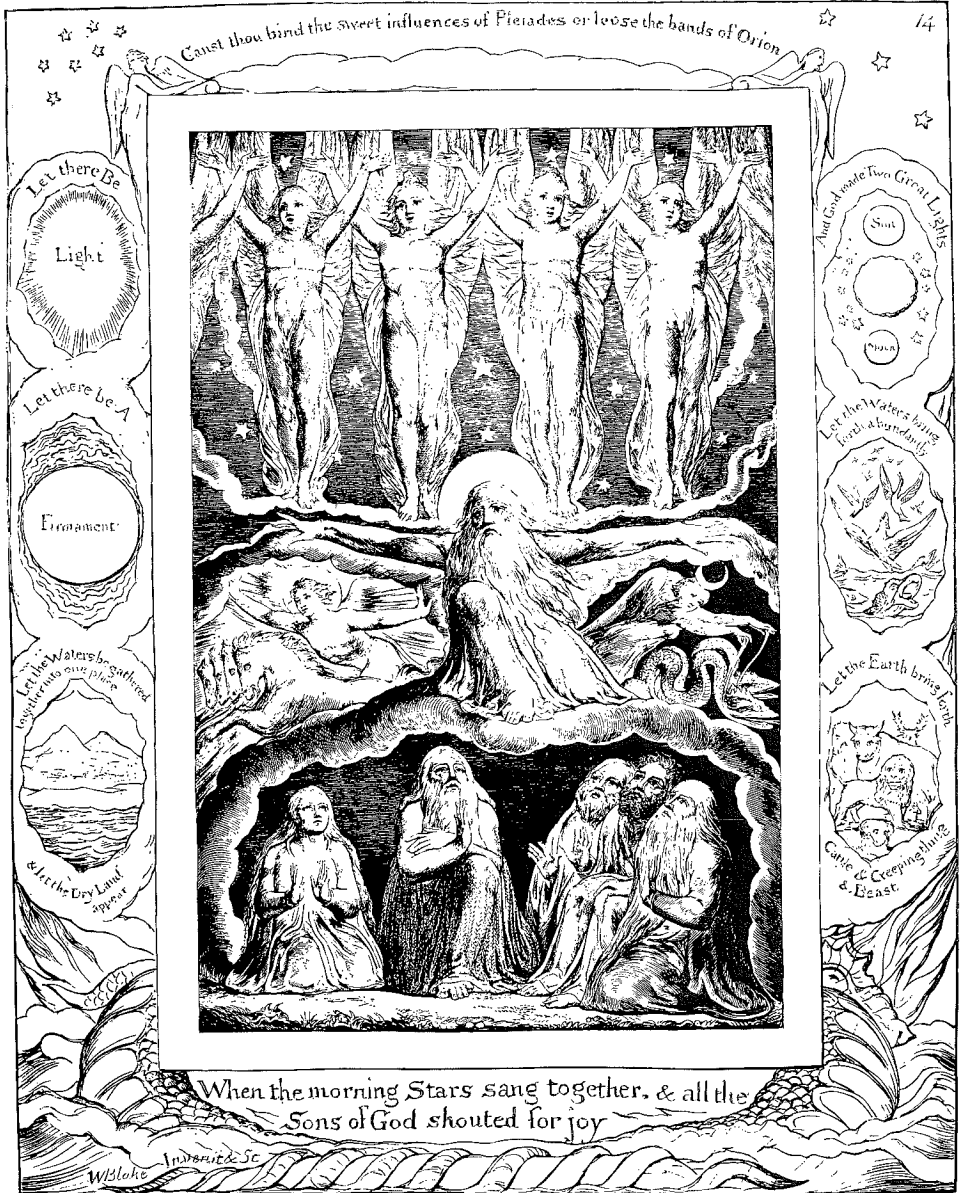
Many writers have called Blake a mystic; others have denied it.⁴ As to

¹ If the whole figure of God is shown he can—if seldom—look upwards. But this always means that God has descended upon earth, and looks upwards, at the heaven from which he is come, as is the case in pl. 14 of Blake's *Job*.

² Cf. below, p. 165, note 1.

³ Blake taught his wife to see visions—and to read, write, draw, paint, and handle the copper press, cf. Gilchrist, *ed. cit.*, p. 315. Blake used to tell his artist friends: "You have the same faculty as I (the visionary), only you do not trust or cultivate it. You can see what I do, *if you choose!*" The italics are Gilchrist's, *ed. cit.*, p. 318.

⁴ Helen C. White searches in vain the pages of Blake "for the beauty that passes understanding" and says that he was not a mystic, at least not a great one, *The Mysticism of William Blake*, 1964, p. 211. She might perhaps have found it, had she searched his paintings and drawings. "... it is much safer not to call him a mystic at all", says Northrop Frye, *Fearful Symmetry*, p. 107. Blake was not a



William Blake: God Praising his Creation. No. 14 of the Job set. By permission of the Trustees of the British Museum.

the definition of a mystic, opinions differ. There seems to be no positive characteristic, present in all men generally called mystics, and absent from all others. We cannot draw a line between the mystic mind, and the non-mystic religious mind. Not even the non-religious mind can be excluded from discussion; an atheist can be a mystic.¹ So, without being able to tell

mystic, according to John Theobald, "Was Blake a Mystic", *Personalist*, 1956, pp. 47 ff. S. Foster Damon, on the other hand, calls Blake a mystic. He finds in Blake's life the five mystic stages, described by Evelyn Underhill as characteristic of the mystic's way of life, Damon, *A Blake Dictionary*, 1965, pp. 291 f. It can be disputed, whether these stages really are found in Blake's life, in the sense Underhill understood them, and it can moreover be disputed if the five stages can be used as a definitive criterion of mysticism. Evelyn Underhill, anyway, denies that Blake was a mystic, and calls his visions "corporeal", not "imaginary"; Underhill, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London 1911, p. 335. Lafcadio Hearn, *Interpretations of Literature*, London 1916, pp. 51 ff., calls Blake the first English mystic, and Caroline F. E. Spurgeon, *Mysticism in English Literature*, Cambridge 1912, p. 11, says that Blake is the only English mystic, except Wordsworth. Among those who have been interested in Blake's mysticism are P. Berger, *William Blake, Mysticisme et Poésie*, Paris 1907; Jaecmina Korteling, *Mysticism in Blake and Wordsworth*, Paris 1928; Maung Ba-Han, *William Blake, His Mysticism*, Bordeaux 1924, and Jacques Roos, *Aspects Littéraires du Mysticisme Philosophique, Strasbourg*, 1951, "William Blake", pp. 25-194. All of these are rather unsuccessful in their definition of mysticism, which seems to include too much; and Roos is ignorant of modern Blake scholarship; his book is written as if it had appeared in 1930 instead of 1951.

¹ Mysticism, I think, is best described as a conception with a centre but without limits; as a mass diffusing around a compact middle. We can, by the conventions of language, determine which persons should be called the "great" mystics, the "central" mystics; all agree on Theresa and St John of the Cross. Out of the governing ideas of such mystics, we can tell what "typical mysticism" is. But on the other hand mysticism diffuses roundabout into other fields of religion and life. It could be compared to the geographic problem of the undetermined border. The border, say, between Finland and Russia in the 15th century was lost somewhere in the forests north of lake Ladoga. No one could say exactly where it was. But the central parts of the countries were known, and their inhabitants, agriculture, trading, laws and rulers; and the names Finland and Russia were, consequently, verbally meaningful conceptions. There are conceptions which cannot be defined in the ordinary way, by describing the limits; instead, any reasonable definition must try to catch the centre. There is a theory of such conceptions, included in Wittgenstein's theory of family resemblance, according to which things with no qualities in common can be gathered into the same group by a series of qualities found in other objects. The first thing has, for instance, the qualities *abcd*, the second *cdef*, and the third *efgh*. *abcd* and *efgh* have no qualities in common, but are related to a group of family resemblance, by the *cdef*. Art is a conception of this kind, and, I think, mysticism too. The conception is built up of qualities, included in a series of objects, called objects of art—or works of mysticism. But one objection can be made: there is a distinctive quality in mysti-

exactly what mysticism is, we have to answer the question whether Blake was a mystic or not.

This would be quite impossible, if we did not know about certain characteristics, which, though not the sole property of the mystics, are more common in them than in other men: the ascetic exercises, the denial of this world, the experience of divine inspiration, the visions and auditions.

All of this is found in Blake. Even the ascetic exercises have their counterpart in Blake's artistic toil. The engraving of Blake's poems—of which the *Jerusalem* alone amounts to 99 pages—letter by letter and design by design, in reverse upon copperplates, is a labour worth many fastings and hair shirts. Blake was an ascetic of artistic labour and prayer.¹ Otherwise he ate and drank normally—as did our Lord, says the Bible; and he had a wife, like Ezekiel.

Most mystics tell us that they cannot describe the mystic experience, the vision, the *unio mystica*. However many and well chosen the words, they

cism, the *unio mystica*, the union with God. The formula describing the works of mysticism will be: *abcdx, cdefx, efghx*, where x (=the *unio mystica*) is common to all. But this x is in itself indescribable, and cannot be used in a verbal definition; we do not know if this x is the same as other x'es of our life, or something else. It belongs to the things of which Wittgenstein said that we cannot talk about them, but must be silent. In art, too, such an x is found: constituting the expression of verbally indescribable human experience. This x we cannot talk about either: the x cannot fix the limits, because it is an element devoid of verbal meaning. Wittgenstein justly excludes it from his theory of family resemblance. We must conclude that Wittgenstein's theory and the problem of the undetermined border can help us to understand the centre of mysticism, and gather qualities, such as the presence of ascetic discipline, visions etc (the a's, b's, c's etc. of Wittgenstein's theory), which usually but not always belong to it, as the word is used in speech and writing. If two men are of a different opinion, whether some person should be called a great and central mystic, or no mystic at all they do not speak the same language, or else one of them is definitely wrong. But as to the border cases, their inclusion or exclusion must always remain a matter for discussion. We might ask, is the pre-cense of the quality f—which is found in some but not all central examples of mysticism—enough to give us the right to call the owner of f, or all owners of f, a mystic? Such questions must be settled from one case to another. Perhaps the best thing with Wittgenstein's theory is that it does not pretend to give a general answer to such questions.—As to the atheist mystic, the experience of union with cosmos or nature is not easily distinguishable from the union with God.

¹ Young George Richmond, who felt once deserted by the power of invention, related his distress to Blake. Blake turned to his wife: "It is just so with us, is it not, for weeks together, when the visions forsake us? What do we do then, Kate?" "We kneel down and pray, Mr. Blake." Gilchrist, *ed. cit.*, p. 300.

cannot give any proper idea of the union with God. Here we find the central conception of mysticism, but we do not know what it is. Or, more properly, we have not the words to talk about it.

But Blake says that he can copy imagination more correctly than anyone can copy nature—and by imagination he means the Divine Vision.¹ Apparently he is thinking of *all* visions, even those containing what seems to be a *unio mystica*, like that depicted in pl. 18 of the *Job*, and pls. 76 and 99 of *Jerusalem*. Blake never said that there was anything obscure in his visions (the models) or his art (the copies of his visions). Blake writes, in his *Descriptive Catalogue*:

“The connoisseurs and artists who have made objections to Mr. B.’s mode of representing spirits with real bodies, would do well to consider that the Venus, the Minerva, the Jupiter, the Apollo, which they admire in Greek statues are all of them representations of spiritual existencies, of Gods immortal, to the mortal perishing organ of sight; and yet they are embodied and organized in solid marble. Mr. B. requires the same latitude, and all is well. The Prophets describe what they saw in Vision as real and existing men, whom they saw with their imaginative and immortal organs; the Apostles the same; the clearer the organ the more distinct the object. A Spirit and a Vision are not, as the modern philosophy supposes, a cloudy vapour, or a nothing: they are organized and minutely articulated beyond all that the mortal and perishing nature can produce. He who does not imagine in stronger and better lineaments, and in stronger and better light than his perishing and mortal eye can see, does not imagine at all. The painter of this work asserts that all his imaginations appear to him infinitely more perfect and more minutely organized than any thing seen by his mortal eye. Spirits are organized men.”²

These visions Blake articulated pictorially, and the corresponding auditions verbally. And all articulations, Blake thought, were minutely detailed, correct copies.³ The central conception of mysticism, the personal experience of the presence of a divine power, unapprehensible and inexplicable, seems never to have entered Blake’s mind. Did his visions contain any *unio mystica*? Was Blake no mystic at all?

¹ “Men think they can Copy Nature as Correctly as I copy Imagination; this they will find Impossible.” *Note-book*, BM, p. 59 (*Complete Writings*, p. 594); “One Power alone makes a Poet: Imagination, The Divine Vision”, marg. to Wordsworth (*Complete Writings*, p. 782); “The Divine Image or Imagination”. “Imagination is the Divine Body in Every Man”, marg. To Berkeley’s *Siris*, pp. 205, 204 (*Complete Writings*, p. 773).

² *Descriptive Catalogue*, no. IV (*Complete Writings*, p. 576 f.).

³ Cf. above, note 1.

He was. For what the mystics say, is that their vision of God, their *unio mystica*, cannot be described in matter of fact prose. They say that it cannot be described so that those who have not already had a vision would understand, from the description, what a vision is. But Blake is not talking about matter of fact prose description. He is talking about art.

Anyone who has tried to describe a picture in words has found that there remains something in the picture, which words cannot tell. There seems to be some sort of human experience which cannot be articulated, but in lines, colours and masses. The articulation of this experience we would like to call the proper realm of the pictorial arts. This is the art in art. When pictures talk about it, they are speaking their mother tongue. This art in art cannot be defined in intelligible words, for its nature is such, that it can be caught by the language of the pictorial arts only.

The same is true about any written text of artistic significance. If we try to write down, in plain prose, what Coleridge's *Khubla Khan* is all about, we might write 30 pages or 300 or 3 000; and still be unable to tell what in the poem makes us read it so closely and write about it so much. Notice; we feel that we know why, but we cannot explain it—except, perhaps, in a painting or in another poem.

There is something in man, which cannot be described, except in art, poetry and music. If it were not so, we would not need the arts. If it were not so, we could tell what art is, and leave it.

There is, as we can see, an inexplicable element in art, and this element is the very essence of art. We can talk around it, but not about it. In this respect art is not very different from mysticism. Blake thought they were the same thing:

A Poet, a Painter, a Musician, an Architect: the Man Or Woman who is not one of these is not a Christian. Prayer is the Study of Art. Praise is the Practise of Art. Fasting & c., all relate to Art. Jesus & his Apostles & Disciples were all Artists. The Old & New Testaments are the Great Code of Art. Art is the Tree of Life. God is Jesus.¹

When Blake says that he can copy his visions correctly, he says nothing contradictory to the mystics, when they confess that their visions defy

¹ Aphorisms from Blake's *Laocoon* (*Complete Writings*, pp. 775 f.). Blake is talking about Christianity, not mysticism; but Christianity was, to Blake, a mystical faith.

description. They are talking about intelligible, one-dimensional reasoning prose, and he about art.

Vision and prose have nothing to do with each other, but vision and art have. To Blake art *was* a vision of the spiritual world, as he could talk about "Poetry, Painting & Music, the three Powers in Man of conversing with Paradise, which the flood did not Sweep away."¹ Every work of art is an open window into eternity. God appears to man in art. Artistic inspiration is the same as the union with God. There is an *unio artistica*, a sister to the *unio mystica*. To conclude: Blake accepts that reason cannot grasp the divine vision and understand it. That is why he always talks of the vision as appearing in stronger and better lineaments, and a stronger and better light than nature can produce or mortal and perishing organs can apprehend. But art can grasp it. The central conception of mysticism, the undescrivable *unio mystica*, is present in Blake. He is a mystic. The only difference between Blake and the classical mystics is in terminology. When they say "God" Blake very often says "Art".

Blake, at least, thought that his "art" meant the same as their "God"—but would the mystics agree? Is their x the same as Blake's x, really? This we cannot know. But we must accept that it is the same, or else make the word "mysticism" completely meaningless. For we do not know if the x of Plotinus is the same as the x of Theresa. They seem to be, but since we cannot describe in precise words the nature of the *unio mystica*, argument is useless. They resemble each other, consequently we put them into the same group, that of the mystics. Blake resembles them too, and must, on the same ground, be accepted as one of the group.² For, if we are not quite certain as to the degree of resemblance, neither can we name any characteristic in Blake which would be inconsistent with the lives and works of the great mystics. We must choose: either accept Blake as a mystic, or insist that the word "mystic" be excluded from the language. I prefer the first alternative.

¹ "Last Judgment", *Note-book*, BM, pp. 80 f. (*Complete Writings* p. 609).

² J. G. Davies, who in *The Theology of William Blake*, 1948, 2nd ed. 1966, tries to make a strongly heterodox Christian an almost completely orthodox one, recognizes Blake's resemblance to the mystics in chap. IV, "Blake and Mysticism", but concludes less convincingly, quoting Miss Underhill, that Blake became more and more "passionately and dogmatically Christian" (2nd ed. p. 81).

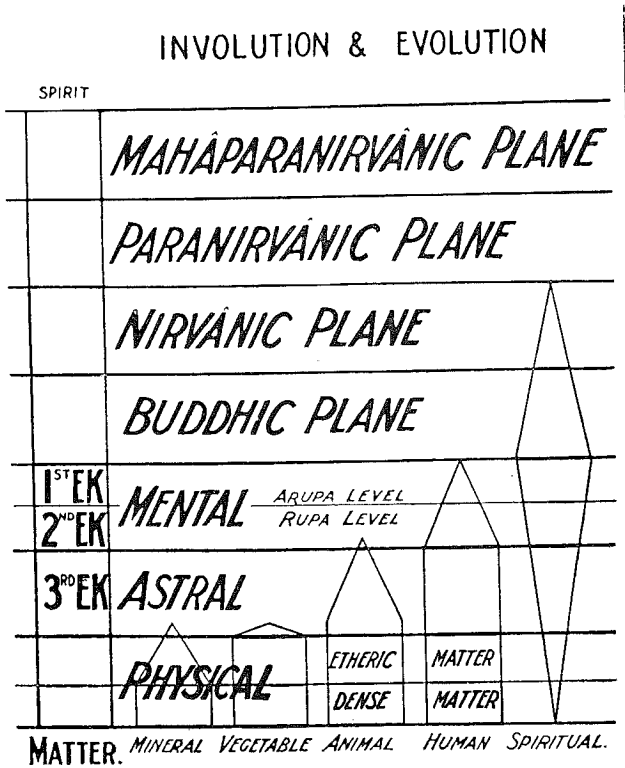
Mystik und gegenstandslose Malerei

Von SIXTEN RINGBOM

Zu den verschiedenen Aufgaben, denen sich das Donnersche Institut widmen will, gehört „das Erforschen der Mystik und ihrer Manifestationen in der Kunst“. Mystik und Kunst umfassen ein sehr weites Gebiet; chronologisch und geographisch betrachtet umspannt es Phänomene von ost- und zentralasiatischen Kulturen über frühes Christentum und Mittelalter bis zur Emblematisierung der Renaissance und des Barocks und den visionären Phantasien der Romantik und des Symbolismus. Wir haben soeben einen Vortrag gehört über solche Züge bei William Blake.

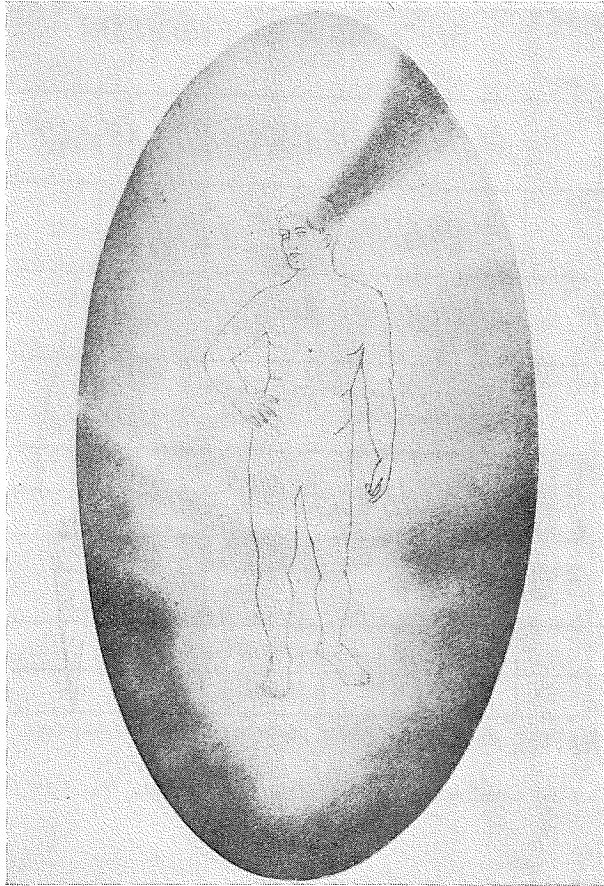
Die Fragen, die ich in diesem Zusammenhang berühren möchte, hängen zusammen mit der Kunst der neuesten Zeit und zwar mit der abstrakten oder gegenstandslosen Malerei¹. Im Gegensatz zu dem, was man gewöhnlich

¹ Die mystischen — oder genauer ausgedrückt — theosophischen Züge in der Theorie und Rechtfertigung der abstrakten Kunst sind von verschiedenen Verfassern verschieden aufgefasst worden. Im grossen und ganzen ist das Problem von der ästhetisierenden Schule ignoriert worden. Andere haben die Bedeutung solcher Einflüsse hervorgehoben, ohne auf Einzelheiten einzugehen, wie z. B. W. Grohmann (*Wassily Kandinsky — Leben und Werk*, 2. Aufl., Köln 1961, SS. 41, 54, 83 f., 87, 108) und M. Seuphor (*Piet Mondrian — Leben und Werk*, Köln 1957, SS. 54, 56 ff.). Einflüsse der Theosophie werden ausdrücklich bestritten von K. C. E. Lindsay (*An Examination of the Fundamental Theories of Wassily Kandinsky* [ungedr. Diss.], Madison, Wis., 1951, SS. 208–13) und P. Selz („The Aesthetic Theories of Wassily Kandinsky and their Relationship to the Origin of Non-Objective Painting“, *Art Bulletin*, 29, 1957, SS. 127–136). Weiter gibt es Verfasser, die die gnostischen Züge in der abstrakten Kunst nicht nur zugeben, sondern sie sogar anerkennen (z. B. C. Giedion-Welcker „Kandinskys Malerei als Ausdruck eines geistigen Universalismus“, *Das Werk*, 37, 1950, SS. 119–123), oder die in der Abstraktion das Heraufkommen einer neuen religiösen Bildform sehen und eine Wiedergeburt des „Meditationsbildes“ (siehe H. Debrunner (hrsg.), *Wir entdeckten Kandinsky*, Zürich 1947, SS. 14 f., 27, 34, 53, 60 ff.; A. Rosenberg, *Die christliche Bildmeditation*, München 1955, S. 33; K. Ledergerber, *Kunst und Religion in der Verwandlung*, Köln 1961, SS. 102 f.). Die okkulten Ahnen der modernen Kunst wurden von T. H. Robsjohn-Gibbins (*Mona Lisa's Mustache*, New York 1947) als eine Waffe gegen alle moderne Kunst benutzt. Robsjohn-Gibbins' skurriles Pamphlet enthält doch einige scharfe Beobachtungen. Ein mehr ausgewogener Kommentar zu diesem Problem findet sich bei Klaus Brisch, *Wassily Kandinsky (1866–1944), Untersuchungen zur Entstehung*



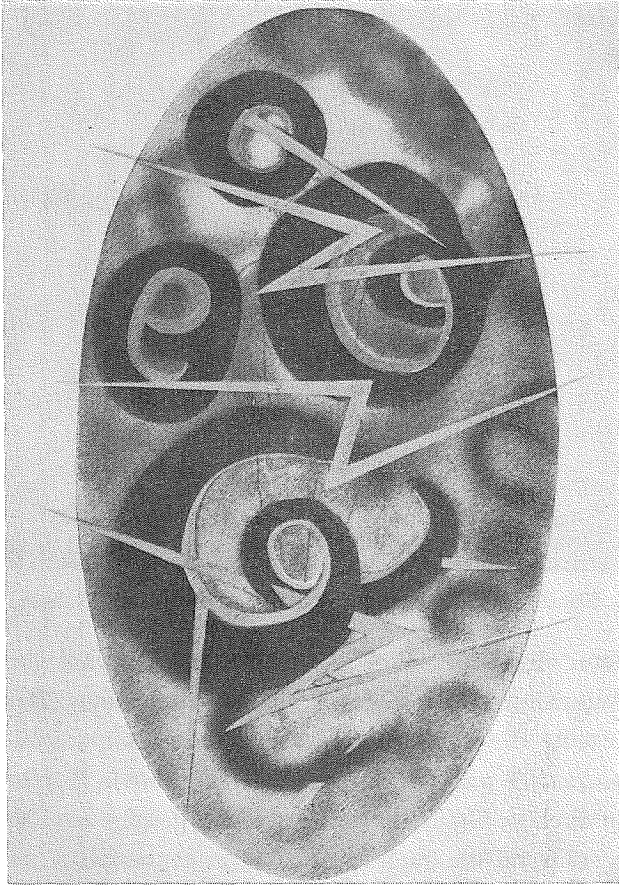
1. Aus Leadbeater, *Man Visible and Invisible*, Tafel IV.

der gegenstandslosen Malerei an seinem Werk von 1900–1921 (ungedr. Diss.), Bonn 1955, SS. 329–331, und bei M. Seuphor, *Knaurs Lexikon abstrakter Malerei*, München & Zürich 1957, SS. 50 ff. Von neueren und mehr ausführlichen Behandlungen der Frage kann man die folgenden nennen: P. Fingesten, „Spirituality, Mysticism and Non-Objective Art“, *The Art Journal*, 30:1, 1961, SS. 2–6; L. D. Ettliger *Kandinsky's „At Rest“*, London 1961, SS. 6, 8 f., 20.; H. L. Jaffé, *De Stijl 1917–31, Der niederländische Beitrag zur modernen Kunst*, Berlin 1965, SS. 21 f., 65–74, 122; und des Verfassers „Art in the ‘Epoch of the Great Spiritual’: Occult Elements in the Early Theory of Abstract Painting“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 29, 1966, SS. 386–418. Ich hatte keine Gelegenheit die ungedruckte Dissertation von Laxmi P. Sihare, *Oriental Influences on Wassily Kandinsky and Piet Mondrian 1909–1917*, New York University 1967, zu benutzen, das zum Zeitpunkt der Niederschrift noch nicht für Mikroverfilmung freigegeben ist. Dr. Robert Welsh (University of Toronto) arbeitet, wie ich höre, an Mondrians Verhältnis zur Theosophie, und Miss Rose Carol Washton (The Guggenheim Museum, New York) arbeitet an einer Dissertation über Kandinsky die, wenn ich recht verstanden habe, diese Frage berühren wird.



2. Mentalkörper. Aus Leadbeater, Tafel IX.

annimmt, zeigt es sich nämlich bei näherer Betrachtung, dass diese schon über ein halbes Jahrhundert alte Richtung ihre ursprünglichen Bedingungen nicht in einer rein ästhetisierenden Kunstbetrachtung oder einem auf die Spitze getriebenen Formalismus hat. Hinter dem Gedanken von dem nichts vorstellenden, gegenstandslosen Bild verbirgt sich vielmehr eine Theorie, die man sowohl ihrem Inhalt als ihrem Ursprung nach mit gewissen mystischen Anschauungen in Verbindung setzen kann. Um diese Behauptung zu begründen, werde ich meine Darlegungen nach drei Aspekten gliedern: (1) „Bildlosigkeit“ oder „Formlosigkeit“ in Mystik und Meditationspraxis; (2) „Gegenstandslosigkeit“ in der abstrakten Kunst; (3) die Frage des *tatsächlichen, historischen* Zusammenhanges zwischen (1) und (2).



3. Astralkörper (Zorn). Aus Leadbeater, Tafel XIII.

1. Bild- und Formlosigkeit in der Mystik

Der Begriff „Bildlosigkeit“ oder „Formlosigkeit“ bezeichnet in der Mystik einen Bewusstseinszustand, in welchem man sich von seinen Sinneseindrücken und Seelenbildern befreit hat. Dieser Anschauung liegt ein psychologisches Modell zugrunde, nach welchem die Seele als Empfänger wirkt für von aussen kommende Bilder der materiellen Dinge oder als ein Gefäß, in dem Seelenbilder spontan auftauchen. Verschiedene Formen dieser psychologischen Betrachtungsweise treten auf im Denken der Antike, z. B. bei Plato, Aristoteles und den Epikuräern; im Neuplatonismus macht sich eine Tendenz bemerkbar, den Seelenbildern sogar die Priorität vor der

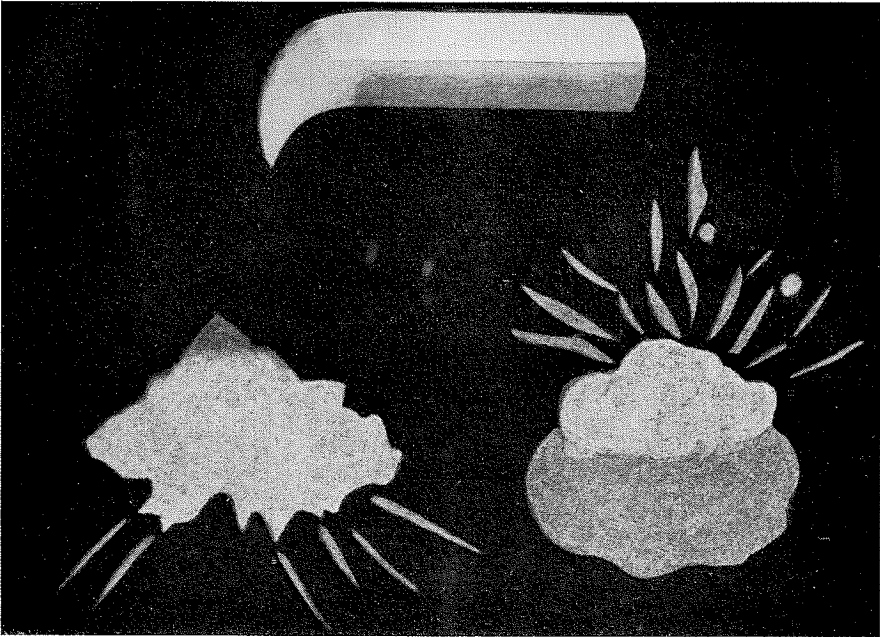


4. Wassily Kandinsky, *Improvisation 19* (1911). Städtische Galerie, München.

äußeren Natur einzuräumen¹. Für die christliche Psychologie war es eine Stelle bei Augustinus, die massgebend wurde. Augustinus (*De Gen. ad Litt.* XII, 4, 11) teilte die Visionen ein in drei Arten: körperliche (*corporales*), geistige (*spirituales*) und intellektuelle (*intellectuales*). Körperliche Bilder entstehen an direkten Gesichtswahrnehmungen, geistige aus Erinnerung und Einbildung, während die intellektuelle Vision kontemplativ ist. Diese Einteilung findet sich auch im christlichen Neuplatonismus (Pseudo-Dionysios, *De Eccl. Hier.* I, 2) und bei Gregorius dem Grossen, welcher der Ansicht war, dass die Bildkunst ihre Aufgabe auf der untersten Stufe hätte: das körperliche Betrachten einer Malerei bedeutet, dass wir *per visibilia invisibilia demonstramus* (*Ep.* IX, 52).

Schon bei Plotinos taucht aber der Gedanke auf, dass sichtbare Formen ein Hindernis bilden für die Kontemplation, ein Hindernis, das man überwinden muss, wenn man bis zur Ekstase kommen will. Darum ist schon ein Seelenbild einem direkten Gesichtseindruck vorzuziehen, meint er in dem berühmten Beispiel mit dem Liebenden (*Enn.* VI, 7, 33). Aber das rein Form-

¹ A.-E. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, II, Paris 1889 (Nachdr. Brüssel 1966), SS. 329 ff.; über Neuplatonismus, siehe IV, Paris 1892 (Nachdr. 1966), SS. 169 ff.



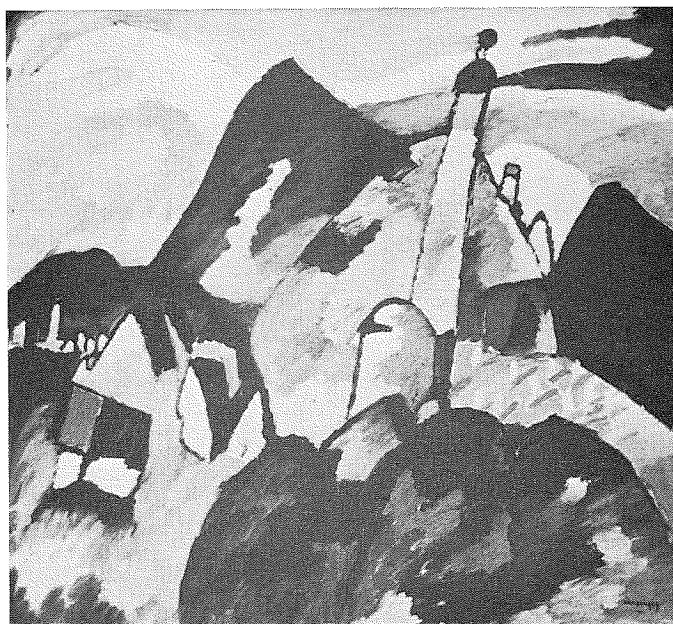
5. Bei einem Schiffbruch. Aus Besant und Leadbeater, *Thought-Forms*, Tafel 30.

lose, das sowohl von Sinneseindrücken wie Seelenbildern befreite Schauen bildet das höchste Stadium (*Enn.* VI, 7, 32f.). Das reine Schauen ist formlos — frei von sichtbaren Formen. Derjenige, der Gott schauen will, muss deshalb „abstrahieren von allem“ (*Enn.* VI, 8, 21).

In der mittelalterlichen Mystik wurde mit der Zeit gerade die Bild- oder Formlosigkeit als eine Bedingung für die *Unio* immer mehr betont. Der hl. Bernhard predigte z. B.: „... du hast nichts erreicht, wenn du dich nicht durch die Reinheit des Sinnes befreit hast von den Wahnbildern der körperlichen Bilder, die von allen Seiten hereinströmen“ (*Cantica* 52,5). Nach dem hl. Bernhard wurde diese Forderung immer wichtiger. Heinrich Suso vertrat die Ansicht, dass eine Vision umso edler ist „ie vernünftiger und bildloser“¹ sie ist, und er betrachtete diese „bildlosekeit“² als ein Ideal. Johannes Tauler rechnet in der augustinischen Tradition mit drei Arten von

¹ Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, ed. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907 (Nachdr. Frankfurt/M 1961), S. 183.

² Seuse, S. 97.



6. Kandinsky, *Kirche in Murnau* (1910), Stedelijk Van Abbe Museum, Eindhoven.

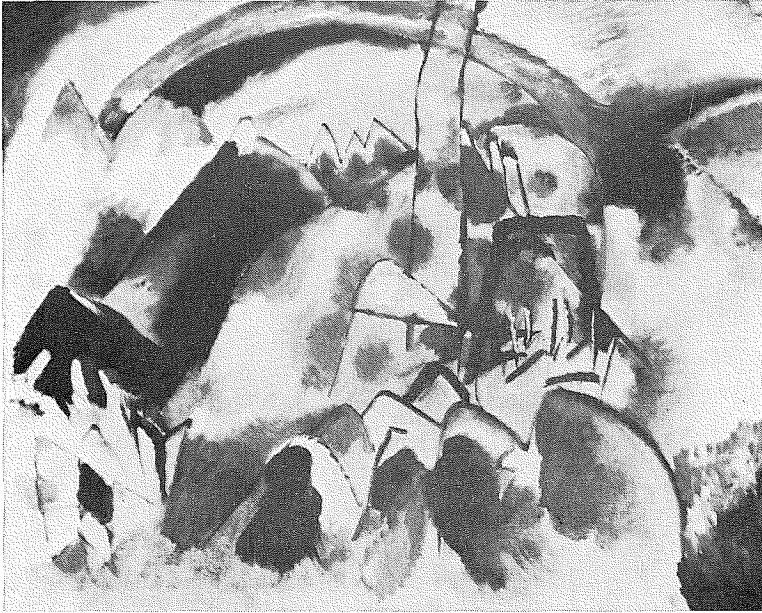
Schauungen; auf der dritten Stufe „vallen alle bilde und forme und glichnisse abe“¹.

Die Beispiele könnten beliebig vermehrt werden, aber wir schliessen die Reihe mit einem aus dem späten Mittelalter. In der Nachfolge des hl. Bernhard erwähnt der Niederländer Hendrik Herp vier Hindernisse für die Kontemplation, wovon *quartum impedimentum sunt phantasmata corporaliū imaginū, quae se imprimunt cordi et difficillime possunt repelli*. Durch das Ausschliessen der körperlichen Bilder kann doch „der Spiegel der Seele“ zuletzt von Bildern gereinigt werden².

Diese Ansicht prägt auch die spätmittelalterliche, auf Gregorius fussende Bildtheologie. So nahm z. B. Jean Gerson eine tolerante Haltung gegen das Kunstwerk als Hilfsmittel bei der Meditation ein, hob aber gleichzeitig hervor „dass wir lernen müssen, uns mit unseren Sinnen über die sichtbaren

¹ Johannes Tauler, *Die Predigten*, hrsg. F. Vetter (*Deutsche Texte des Mittelalters*, 11), Berlin 1910, S. 21.

² Henricus Harph, *Theologia mystica*, Köln 1538 (Nachdr. Farnborough 1966), fol. cli^v ff.



7. Kandinsky, *Landschaft mit Kirche I* (1913). Museum Folkwang, Essen.

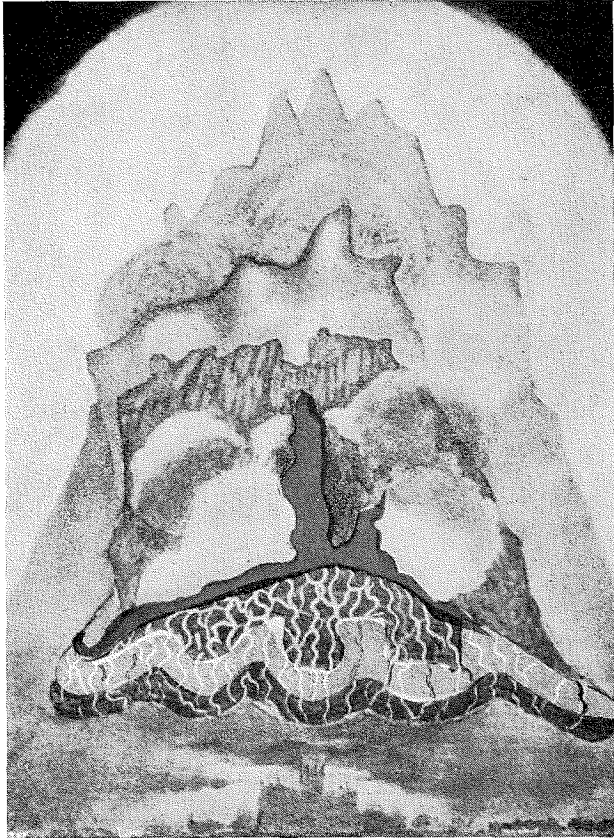
Dinge zu den unsichtbaren zu erheben, von dem Körperlichen zu dem Geistigen. Denn dieses ist die Aufgabe der Bilder“¹.

Eine auffallende Parallele zu der „bildlosekeit“ der westlichen Tradition finden wir im Buddhismus. Es kann hier nicht die Rede davon sein, auf Feinheiten in der buddhistischen Meditation einzugehen, deshalb müssen wir uns damit begnügen einige charakteristische Züge im Schema hervorzuheben. Die sogenannten Dhyana- und Samadhi-Meditationen haben das Ziel den Sinn von der Welt der Formen zu der Welt der Formlosigkeit zu erheben². Die vier Bewusstseinszustände, die man Rupa Dhyanas nennt, erreicht man noch durch Meditation über sichtbare Formen, während die folgenden, höheren Stadien dagegen formlos, arupa, sind und Befreiung von dem Hindernis der materiellen Formen bewirken³. Im Zenbuddhismus, der Weiterentwicklung des Dhyana-Systems, wird die Formlosigkeit von entscheidender Bedeutung, und in der Zenkunst stossen wir sogar auf Bild-

¹ Johannes Gerson, *Opera omnia*, II, Strassburg 1514, fol. 71M.

² Paravahera Vajiranāṇa Mahāthera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Colombo 1962, SS. 35 ff.

³ Vajiranāṇa, SS. 332 ff.



8. „Wagner“. Aus Besant und Leadbeater, Tafel W.

darstellungen des Meditationsverlaufes, z. B. die 10-Bilder-Serie *Das Ochsenhüten*¹.

In den Meditationsarten, die hier skizziert sind, findet sich also ein wichtiger gemeinsamer Zug: die Konzentration strebt nach einer Abstraktion von den sichtbaren Formen der materiellen Dinge und von bildlichen Vorstellungen. In der mittelalterlichen christlichen Mystik finden wir oft drei Stufen (Meditation, Spekulation, Kontemplation)² in Übereinstimmung mit Augustinus' Unterscheidung von körperlichem, geistigem und intellek-

¹ Daisetz Teitaro Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, London 1956, SS. 127 ff. mit Abbildungen.

² E. Benz, „Christliche Mystik und christliche Kunst“, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 12, 1934, SS. 22–48.



9. Kandinsky, *Allerheiligen* (1911). Städtische Galerie, München.

tuellem Schauen. Im Buddhismus ist bekanntlich die Einteilung bis zu grosser Verfeinerung getrieben. Beim Buddhismus und Neuplatonismus kommt übrigens ein gemeinsamer, gnostischer Zug hinzu: die höchsten, formlosen Stufen liefern eine konkrete und objektiv wahre Erkenntnis von der Beschaffenheit der Welt. Mit anderen Worten: die geistige Welt ist in Hinsicht auf das Materielle formlos. Im Buddhismus stellt man sich vor, dass diese Welt aus einer Art von Materie besteht, die viel feiner ist als der grobe Stoff der physischen Natur.

2. *Gegenstandslosigkeit in der abstrakten Kunst*

In den Jahren 1910–1914 entstand in der Malerei die Richtung, die man unter dem Namen „abstrakte“, „nonfigurative“ oder „gegenstandslose“ Kunst versteht. In diesen Jahren malten der Franzose Robert Delaunay, der Tscheche František Kupka und der Holländer Piet Mondrian in Paris, und der Russe Wassily Kandinsky in München die ersten gegenstandslosen Bilder, d. h. Werke, bei denen alle abbildenden Züge ausgelassen sind, die aber auftreten mit dem Anspruch etwas anderes zu sein als Dekoration oder Ornament.



10. Kandinsky, *Allerheiligen* (1911). Städtische Galerie, München.

Von diesen Künstlern ist wohl Kandinsky derjenige, der den grössten Einfluss ausgeübt hat, nicht zuletzt wegen seines umfassenden theoretischen Schrifttums. Der Titel seiner wichtigen Schrift von 1912, *Über das Geistige in der Kunst*¹, deutet bereits an, was Kandinsky als die hauptsächliche Aufgabe der Kunst ansah, nämlich: einen geistigen Inhalt zu vermitteln. Naturalistische Kunst betrachtete Kandinsky als Ausdruck für die falsche und überwundene Weltanschauung des Materialismus², während ein neues, geistiges Zeitalter, eines der grössten in der Geschichte der Menschheit, sich in der abstrakten oder ungegenständlichen Kunst ankündige³. Für ein

¹ Wassily Kandinsky, *Über das Geistige in der Kunst*, München 1912; hier zitiert nach der 7. Aufl. Bern 1963 und verkürzt *ÜG*.

² Kandinsky, *ÜG* SS. 22, 73, 120 f., 134; ders., „Über die Formfrage“, Kandinsky & Franz Marc (Hrsg.), *Der Blaue Reiter*, dokumentarische Neuausg. von K. Lankheit, München 1965, SS. 132–137, 181.

³ Kandinsky, *ÜG*, S. 143, „Über die Formfrage“, S. 143.



11. Kandinsky, *Jüngster Tag* (1912). Sammlung Nina Kandinsky, Neuilly-sur-Seine.

Publikum das gewohnt ist, die gegenstandslose Kunst als einen Ausdruck von Ästhetizismus zu betrachten, kommt Kandinskys Betonen des Inhaltes vielleicht als eine Überraschung; wie kann man von Inhalt sprechen in einem Bild, das nichts vorstellt, möchte man sich fragen. Die Erklärung liegt darin, dass Kandinsky der Ansicht war, alle wahre Kunst habe einen geistigen Inhalt, der unabhängig ist von dem, was sonst dargestellt wird. Der Inhalt ist das Primäre und die Form sekundär, da sie zur Materie gehört. Darum gibt es im Prinzip kein sogenanntes Formproblem¹. Die materiellen Formen kann man weglassen so dass der geistige Inhalt rein hervortritt. Die äusserste Konsequenz wird so ein Bild, das ganz befreit ist von den materiellen Formen der physischen Wirklichkeit.

Ähnliche Gedankengänge treten auch bei Piet Mondrian auf. Mondrian meinte „dat de geest beter benadert wordt door een vorm die korter bij den Geest is“². Die Theorie der abstrakten Kunst zeigt also grosse Ähnlichkeit mit den oben geschilderten Vorstellungen der Mystiker — in beiden Fällen

¹ Kandinsky, „Über die Formfrage“, S. 137, 162.

² Seuphor, *Mondrian*, Reproduktion S. 110 eines Notizbuches von 1910.



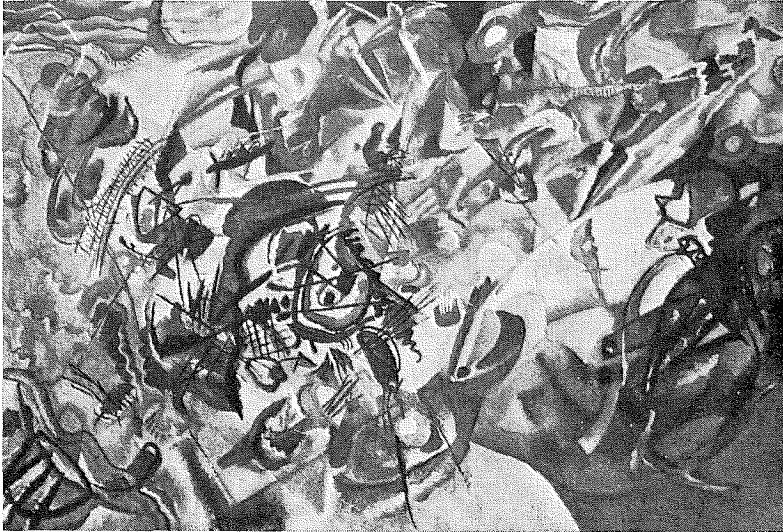
12. Kandinsky, *Jüngster Tag*. Holzschnitt aus *Klänge* (1912).

wird der von den Abbildern der Dinge befreite Zustand als die höchste Stufe dargestellt. Auch Kandinsky betrachtete die Abstraktion als einen Prozess, der in verschiedenen Stufen verläuft, und rechnete seinerseits mit drei Arten von Malereien:

1. direkter Eindruck von der „äusseren Natur“, welcher in einer zeichnerisch-malerischen Form zum Ausdruck kommt. Diese Bilder nenne ich „*Impressionen*“;
2. hauptsächlich unbewusste, grösstenteils plötzlich entstandene Ausdrücke der Vorgänge inneren Charakters, also Eindrücke von der „inneren Natur“. Diese Art nenne ich „*Improvisationen*“;
3. auf ähnliche Art (aber ganz besonders langsam) sich in mir bildende Ausdrücke, welche lange und beinahe pedantisch nach den ersten Entwürfen von mir geprüft und ausgearbeitet werden. Diese Art Bilder nenne ich „*Komposition*“. Hier spielt die Vernunft, das Bewusste, das Absichtliche, das Zweckmässige eine überwiegende Rolle. Nur wird dabei nicht der Berechnung, sondern stets dem Gefühl recht gegeben¹.

Die Kompositionen stellen offensichtlich die höchste Stufe dar, und dieser neue Geist des Kompositionellen steht nach Kandinsky im direkten Zusammenhang mit dem kommenden, neuen Reiche, „da dieser Geist die

¹ Kandinsky, *ÜG*, S. 142 f.



13. Kandinsky, *Komposition VII*. (1913). Staatl. Tretjakow Galerie, Moskau.

Seele ist der *Epoche des Grossen Geistigen*“. Will man den Vergleich vollständig machen, so muss man hinzufügen, dass Kandinsky auch glaubte, die Zukunft würde zeigen, dass seine gegenstandslosen Bilder tatsächlich naturgetreuer seien als frühere, äusserlich betrachtet, vorstellende Kunst (siehe unten S. 19). Die gegenstandslose Kunst ist ein Erkenntnisweg zu den kosmischen Gesetzen¹. Die Gegenstandslosigkeit der abstrakten Kunst ebenso wie die Formlosigkeit des Neuplatonismus und die *Arupa*-Region des Buddhismus repräsentieren also eine objektiv wahre Wirklichkeit.

3. *Der historische Zusammenhang*

Damit sind wir angekommen bei der Frage nach dem geschichtlichen Verhältnis von der „Form- oder Bildlosigkeit“ der Mystik auf der einen Seite und der „Gegenstandslosigkeit“ der abstrakten Kunst auf der anderen. Die Analogie ist so auffallend, dass sie kaum als etwas Zufälliges betrachtet werden kann. Eine mögliche Erklärung wäre, dass wir in beiden Fällen mit einer psychologisch bedingten Ähnlichkeit in der Zielsetzung zu tun haben, d. h., dass das für beide Phänomene gemeinsame Streben nach Reinheit

¹ Interview mit Kandinsky 1937; siehe Kandinsky, *Essays über Kunst und Künstler*, 2. Aufl., Bern 1963, S. 213.

einen gleichartigen aber, geschichtlich gesehen, voneinander unabhängigen Ausdruck gesucht hat. Eine nähere Untersuchung zeigt aber, dass ein nachweisbarer geschichtlicher Zusammenhang zwischen den beiden besteht.

Es ist kaum ein Zufall, dass gerade die Pioniere der gegenstandslosen Kunst sich für Mystik interessierten. „Die meisten Maler sind nur Seher, während sie doch Hellseher sein sollten“, sagte Robert Delaunay¹. František Kupka trat um die Jahrhundertwende in Paris als spiritistisches Medium auf und hatte starkes Interesse für Theosophie. Zur selben Zeit fand auch Piet Mondrian den Weg zur Theosophie und wurde 1909 Mitglied der Theosophischen Gesellschaft. Mondrians Harmonielehre war beeinflusst von ausführlichen Diskussionen mit dem holländischen Theosophen Schoenmaekers². Er stellte ausdrücklich Kunst und Meditation auf dieselbe Stufe und gab zwei Wege an zum Geistigen:

Zwei Wege zum Geistigen: der Weg der Lehrunterweisung (Meditation usw.), und der lange und sichere Weg der Evolution. Das offenbart sich in der Kunst. Man sieht in der Kunst das langsame Wachstum zum Geistigen hin, während die Künstler selbst sich dessen nicht bewusst sind³.

Von Kandinsky wiederum wissen wir, dass er in den entscheidenden Jahren um 1910 Meditationsübungen machte; wie es heisst „nach indischen Vorbildern“⁴. Im *Über das Geistige in der Kunst* spricht er mit grosser Achtung von den Indern und von den „rätselhaften Tatsachen“, die sie mit ihren uralten, halb vergessenen Methoden den zweifelnden Gelehrten unserer Kultur vorgelegt haben. Er meint, Madame Blavatsky gebühre die Ehre, als die erste ein festes Band zwischen den Indern und unserer Kultur gebunden zu haben, und er findet, dass die uralten Erkenntnismethoden, die die Theosophen wieder zum Leben gebracht haben, von Dr. Rudolf Steiner „in eine verhältnismässig präzise Form gebracht“ worden seien⁵. Kandinsky hatte im Jahre 1908 in Berlin Vorträge von Steiner besucht, und er besass auch mehrere von seinen Schriften. Notizen, die sich in der Gabriele-Münter-Stiftung der Städtischen Galerie in München befinden,

¹ Seuphor, *Knaurs Lexikon*, S. 50.

² Jaffé, *De Stijl*, SS. 21 f., 65–74, 122.

³ Seuphor, *Mondrian*, S. 116.

⁴ J. Eichner, *Kandinsky und Gabriele Münter, von Ursprüngen moderner Kunst*, München [1957], S. 19.

⁵ Kandinsky, *ÜG*, S. 41 f.

zeigen uns, dass Kandinsky die theosophische Meditationspraxis, wie sie dargestellt wird in Steiners *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* und *Die Stufen der höheren Erkenntnis*, gründlich durchgearbeitet hat und dass er sogar die Einzelheiten der von Steiner aufgestellten „Bedingungen“ und der „praktischen Gesichtspunkte“ aufgezeichnet hat¹.

Dass Kandinsky direkt von Steiner theosophische und auf indischer und buddhistischer Mystik fussende Gedankengänge aufgenommen hat, kann also rein dokumentarisch belegt werden. Aber auch die Vorstellungen der westlichen Mystiker von der Bildlosigkeit der höheren Stufen hatten in Steiner einen Ausleger. In seinem Buch von 1901 *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung* hatte Steiner die Entwicklung der Mystik von Eckhart bis Angelus Silesius geschildert. Hier zitiert er ausführlich Susos Ausspruch von der Bildlosigkeit der wahren Visionen (siehe oben) mit dem Zusatz; „Meister Eckhart lässt darüber keinen Zweifel, dass er die Anschauung ablehnt, die in körperlich-räumlichen Gebilden, ... das Geistige schauen will“².

Wir wissen nicht ob Kandinsky gerade dieses Buch von Steiner gelesen hat. Aber wir wissen, dass er Steiners Schrift *Die Stufen der höheren Erkenntnis* studiert hat, und hier wird die westliche Mystik zusammengestellt mit einer orientalistisch betonten Theosophie. In den *Stufen* wird die Erkenntnis in vier Stufen eingeteilt: ausser der alltäglichen sinnlichen Wahrnehmung (materielles Wissen) drei höhere Erkenntnisstufen, nämlich Imagination, Inspiration und Intuition. Auf der imaginativen Stufe ist die Welt schon so entmaterialisiert, dass Farben und Töne nicht mehr aufgefasst werden, als ob sie zu materiellen Gegenständen gehörten, sondern frei im Raume zu schweben scheinen. Oder wie es in Kandinskys Steiner-Referat heisst: „Das

¹ Rudolf Steiner, *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, Dornach 1961, SS. 102, 90 (urspr. in *Lucifer-Gnosis*, Nr. 13–28, 1904–1905).

² Steiner, *Die Mystik*, Dornach 1960, S. 74.

³ Ringbom, „Art“, S. 418. Siehe Steiner, *Die Stufen der höheren Erkenntnis*, Dornach 1959, S. 41 (urspr. in *Lucifer-Gnosis*, Nr. 29, 30, 32, 34, 35, Berlin 1905–1908): „Zur Hervorrufung der imaginativen Erkenntnis aber kommt es gerade darauf an, zunächst Farben, Töne, Gerüche usw. zu haben die ganz losgelöst von allen Dingen ‘frei im Raume Schweben’“, und S. 42 f.: „in der imaginativen Welt spricht alles so zum Menschen, wie wenn es unmittelbar intelligent wäre, während in der physischen Welt auch die Intelligenz nur auf dem Umwege durch die physische Körperlichkeit sich offenbaren kann“.

Schweben der Farben etc. 'ohne Grund u. Boden' (= ohne phys. Gegenstand) ist die Offenbarung der Wesenheiten, die den Menschen stets umgeben¹. Auf der folgenden Stufe, der Inspiration, schreibt Steiner, „bleiben nun auch die Bilder weg“¹. „Es sind gewisse Linienformen, Gestalten, die man erlebt ... Ja man fühlt das Ich als den Zeichner und zugleich als das Material mit dem gezeichnet wird ... Man lernt erkennen, dass man mit seinem bewegten Ich hineingeflochten ist in die schaffenden Weltenkräfte“². Die höchste Stufe, die Intuition, wird auch in Steiners *Geheimwissenschaft* von 1910 in folgender Weise geschildert: „Durch die Intuition ist der letzte Rest des Sinnlich-physischen von des Menschen Eindrücken abgestreift; die geistige Welt beginnt für die Erkenntnis offen zu liegen in einer Form, die nichts mehr gemein hat mit den Eigenschaften der physisch-sinnlichen Welt“³.

Imagination, Inspiration, Intuition, die Steiner in seiner graphisch anschaulichen Prosa schildert, treten dann wieder auf in Kandinskys Einteilung in Impression, Improvisation, Komposition, wo ja die Komposition die höchste Stufe bildet und die Epoche des Grossen Geistigen ankündigt. Das Wort „Komposition“, schreibt Kandinsky 1913, wirkte auf ihn wie ein Gebet⁴.

So bildet die Theosophie ein historisches Verbindungsglied zwischen Mystik und abstrakter Kunst. Die Theosophie hatte Lehrgut aufgenommen von spätantiker und westlicher Mystik sowie auch vom Buddhismus. Der buddhistische Unterschied zwischen der Welt der Formen (*rupa*) und der formlosen Welt (*arupa*) spielt eine wichtige Rolle in der Theosophie (vgl. Abb. 1). Dass Kandinsky mit der Vorstellung von *Rupa* und *Arupa* vertraut war, dafür gibt es sichere Beweise. In seinem Buche *Theosophie* vom Jahre 1908 schildert Steiner die sieben Regionen der geistigen Welt. Die drei höchsten, schreibt er, werden „*Arupa*-Abteilungen genannt, im Gegensatz zu den vier unteren, welche *Rupa*-Regionen heissen. *Arupa* ist 'formlos';

¹ Steiner, *Stufen*, S. 20.

² *Ibid.*, S. 71.

³ Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, Dornach 1962 (1. Aufl. Leipzig 1910), S. 369.

⁴ *Kandinsky 1901-1913*, Berlin 1913, S. xiii.

rupa ist 'geformt'¹. In Kandinskys eigenem Exemplar dieses Buches, welches jetzt in der Gabriele-Münter-Stiftung der Münchener Städtischen Galerie aufbewahrt wird, ist dieser Abschnitt reichlich angestrichen vom Künstler, der auch am Rande die sieben Regionen numeriert hat.

Der Gedanke einer feineren, höheren Materie, die nur für höhere Sinne zugänglich ist, wird auch von der Theosophie übernommen und überliefert. In ihrem Buch *Gedankenformen* beschreiben Annie Besant und C. W. Leadbeater die Phänomene, die sich in den höheren Regionen zeigen. Ausser dem materiellen, physischen Körper (den ja jeder sehen kann) hat der Mensch noch höhere Körper von feinerer Materie (die nur Hellseher wahrnehmen können). In den höheren Körpern von feinerer Materie können die Gedanken und Gefühle des Menschen beobachtet werden als ein Muster von Farben und Formen, die von denen der Sinneswelt gänzlich abweichen (Abb. 2-3). Aus einem höheren Körper kann sich ein Teil ablösen und dann haben wir eine sogenannte Gedankenform, eine Konfiguration, die ein selbständiges Wesen ist und die keine Verbindung mehr hat mit den physischen Dingen. Diese Gedankenformen bilden keine Formen ab, die zu dem physischen Plan gehören, sondern wir bekommen statt dessen, schreiben Besant und Leadbeater², einen Einblick in bezug auf die Formen die den höheren Regionen eigen sind. So werden in dem Bild *Bei einem Schiffbruch* (Abb. 5) keine menschlichen Gestalten oder physischen Gegenstände wiedergegeben, sondern nur die geistigen Manifestationen der Personen, wahrnehmbar nur für Hellseher. Die Gedankenform rechts unten gehört zu einem Passagier, der von Panik ergriffen ist. Von Panik zeugt auch die Form unten links, aber hier hat der Passagier zu beten angefangen, was man ablesen kann an der blaugetönten Spitze die an dem oberen Teil hervorragt. Einen Kontrast zu diesen beiden bildet die Form zu oberst, die zu dem Kapitän gehört — diese Form drückt Selbstvertrauen und Entschlossenheit aus. Gelbe Farbtöne zeigen, dass sein Intellekt an einer Lösung des Problems arbeitet; das Grüne zeigt Sympathie für die Verunglückten, und die scharfe rote Spitze den Ärger darüber, dass das Unglück geschehen ist.

Kandinsky besass die deutsche Ausgabe von Besant und Leadbeaters

¹ Steiner, *Theosophie, Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung*, 2. Aufl., Leipzig 1908, S. 105.

² Annie Besant & C. W. Leadbeater, *Gedankenformen*, Leipzig 1908, S. 38 f.

*Gedankenformen*¹ und kannte sicher auch Leadbeaters *Der sichtbare und der unsichtbare Mensch*², das die feinmateriellen Körper beschreibt und illustriert. In den theosophischen Texten und Illustrationen fand Kandinsky eine vielleicht etwas grobe aber doch lebhaft und suggestive Darstellung des Geistigen. Genau betrachtet sind ja diese theosophischen höheren Welten nicht formlos; dann wären sie ja leer, wie in der oben erwähnten Zenserie, hingegen sind sie unabhängig von den Formen des physischen Planes³. Das überzeugte Kandinsky von der Berechtigung, die in materieller Beziehung vorstellende oder realistische Kunst zu lassen. Diese Kunst „sucht ihren inhaltlichen Stoff in der *harten Materie*, da sie die feine nicht kennt. Die Gegenstände, die wiederzugeben sie für ihr einziges Ziel hält, bleiben unverändert dieselben. Das 'Was' in der Kunst fällt eo ipso aus. Nur die Frage, 'wie' derselbe körperliche Gegenstand zum Künstler wiedergegeben wird, bleibt allein da“⁴. Die gegenstandslose Kunst dagegen wird sich in der Zukunft als wahrer, naturgetreuer erweisen als die frühere Kunst⁵.

Wie sich Kandinsky die Einzelheiten der formlosen Welt der Theosophie zu eigen machte, geht aus einem Vergleich einiger seiner Werke aus der Zeit hervor, von der hier die Rede ist, mit den Illustrationen in Besants und Leadbeaters Büchern. Die *Improvisation 19* (1911, Abb. 4) zeigt eine für diese Periode beachtenswerte Emanzipation von Farben und Formen von ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und von der Struktur der abgebildeten Gegenstände. Das Bedeutungsvolle ist, dass die Umrisse keine bestimmten

¹ Das Buch befindet sich jetzt in der Bibliothek Kandinskys in Neuilly-sur-Seine. Vgl. auch Grömann, SS. 41, 108,

² C. W. Leadbeater, *Der sichtbare und der unsichtbare Mensch*, Leipzig 1908. *Gedankenformen* enthält mehrere Hinweise auf *Der Sichtbare* usw., und darum scheint es berechtigt anzunehmen, dass Kandinsky auch mit dem letzteren Buch vertraut war.

³ Nach theosophischer Auffassung ist diese Formlosigkeit relativ. In einer Vortragsreihe, die 1902 auf deutsch herauskam, erklärt Annie Besant: „Alle höheren Welten sind 'formlos', wenn sie von unten betrachtet werden, d. h. von Wahrnehmungsmitteln, die für den Gebrauch der niederen Welt eingerichtet sind; wenn aber ein Mensch die Fähigkeit entwickelt hat, auf die Schwingungen irgend einer höheren Welt zu antworten, dann ist sie für ihn eine Welt der Form und nicht der Formlosigkeit“ (*Die Entwicklung des Lebens und der Form*, Berlin 1902, S. 139). Für Kandinskys Benützung des Begriffs „Schwingung“ oder „Vibration“, siehe Ringbom, „Art“, S. 400 f.

⁴ Kandinsky, *ÜG*, S. 32.

⁵ Kandinsky, *Essays*, S. 152.

Farbflächen mehr umschliessen; statt dessen sind die Figurenmotive sozusagen von ihrem Inhalt entleert worden und die Farben fliessen aus in einem freien Muster. Gerade so sollten ja nach theosophischer Anschauung die Farben sich zeigen auf den höheren Stufen der Erkenntnis; gleichzeitig mit dieser Auflösung kommen auch neue Farben hinzu, welche die Gedanken und Gefühle der betrachteten Personen ausdrücken. In der *Improvisation 19* ist von den Figuren der Gruppe rechts nur die Konturschale übrig als eine Andeutung an die materielle Form der Gestalten, genau so, wie in den theosophischen Illustrationen der Ort des physischen Leibes summarisch durch eine Konturzeichnung angedeutet wurde (Abb. 2-3).

Dieselbe Entmaterialisierung kann auch in Kandinskys Landschaften beobachtet werden. Die Landschaft von 1910 (Abb. 6) gibt noch immer deutlich die Kontur wieder, und ist tatsächlich zurückzuführen auf eine am Ort ausgeführte kleine Ölskizze. Die Variation von 1913 (Abb. 7) zeigt dagegen einen höheren Grad von Abstraktion. Auf diesem späteren Bild sehen wir wieder, wie die Farben sich gelöst haben von den Dingen und frei zwischen den Formen zu schweben scheinen. In den verschiedenen Fassungen desselben Motivs, die Kandinsky in den Jahren 1910-1913 ausführte, können wir ausserdem eine fortlaufende Annäherung an eine der Illustrationen in Besants und Leadbeaters *Gedankenformen* beobachten, nämlich ein Bild, das eine Form vorstellt, die nicht direkt durch einen Gedanken hervorgebracht wurde, sondern durch die Aufführung eines Musikstückes (Abb. 8)¹. Ein Vergleich zwischen der musikalischen Landschaft und Kandinskys Bildern zeigt sogar direkte Übereinstimmungen in Einzelheiten: der durchgehend gelbliche Ton des Hintergrundes, dessen violette Bergspitzen, der diffuse blaue Farbfleck in der Mitte usw.

Die endgültige Durchführung der Abstraktion und Entmaterialisierung kann schliesslich in einer Reihe von apokalyptischen Bildern verfolgt werden.

Ein Allerheiligenbild von 1911 (Abb. 9) zeigt einen von der Volkskunst inspirierten Reichtum an Einzelheiten, der in einem Ölgemälde von 1911 „entmaterialisiert“ wurde (Abb. 10). Die Motive sind immer noch voll erkennbar: Engel oben in den Ecken, in der Mitte ein Hügel mit Gebäuden

¹ Besant & Leadbeater, *Gedankenformen*, SS. 108 ff.

und Türmen, links der hl. Wladimir, im Himmel Elias mit dem Wagen, im Vordergrund Gruppen von Figuren, Tote, die auferstehen, Ungeheuer usw. Das Hinterglasgemälde *Jüngster Tag* von 1912 (Abb. 11) wäre schon schwer zu verstehen ohne die Hilfe des Vorangegangenen, und die Holzschnittfassung in Kandinskys Gedichtsammlung *Klänge* (1913, Abb. 12) setzt unbedingt die Kenntnis der vorhergegangenen Versionen voraus, um verständlich zu sein¹.

Man kann mit grosser Gewissheit sagen, dass die monumentale *Komposition VII* (1913, Abb. 13), der Höhepunkt in Kandinskys Schaffen aus dieser Zeit, auf ein apokalyptisches Thema zurückzuführen ist, aber hier hat der Künstler endgültig die Verbindung mit den gegenständlichen Formen abgebrochen. Dies ist ein „reines“ Bild, eine Komposition, und kann also nach Kandinskys Einteilung gesehen werden als ein Ausdruck für die erwartete „Epoche des Grossen Geistigen“.

Noch ein Jahrzehnt später, 1922, sprach Kandinsky in einem Gespräch mit Lothar Schreyer Gedanken aus, die darauf hindeuten, dass er immer noch die gegenstandslose Kunst als eine immaterielle Verkündigung eines geistigen Inhalts und als Ausdruck für eine kommende geistige Epoche betrachtet. Bei dieser Gelegenheit wies Kandinsky auch ausdrücklich auf die Mystik und auf „einen neuen religiösen Kult“ hin.

Erschrecken Sie nicht, wenn ich Ihnen jetzt sage, dass ich meine eigenen Bilder, besonders seit ich ungegenständlich male und je älter ich werde, als christliche Bilder erkenne. Das ist mir vor zehn Jahren unabweisbar deutlich geworden².

Ich sehe das Reich des Geistes im Lichte heraufziehen und will es, soweit ich es mit meiner Kunst vermag, verkünden. Darum male ich keine Christusbilder, male nicht den Menschensohn, der menschlich darstellbar ist. Der Heilige Geist ist nicht gegenständlich zu erfassen, sondern nur ungegenständlich. Das ist mein Ziel: Licht vom Lichte, das fliessende Licht der Gottheit, den Heiligen Geist zu verkünden. Vermögen die Menschen die Verkündigung aufzunehmen, das Licht zu schauen? Wann?³

¹ Für die „Vergeistigung“ dieses Motifs, siehe H. K. Röthel in: *Vasily Kandinsky, Painting on Glass (Hinterglasmalerei), Anniversary Exhibition, The Solomon R. Guggenheim Museum, New York 1966*, S. 11 f.

² Lothar Schreyer, *Erinnerungen an Sturm und Bauhaus*, München 1957, S. 232 f.

³ Schreyer, S. 235.

The Aesthetic and the Mystic Experience in Indian Theory

By NILS SIMONSSON

In the Sāṅkhyakārikās, the chief text of the dualistic Sāṅkhya philosophy,¹ the world and salvation therefrom are described in compressed images as various stages of aesthetic situations. *Puruṣa*, the spiritual principle, whose only characteristic apart from *being* is *consciousness*, regards the spectacle which *prakṛti*, primary substance, *natura*, gives. Existence is a theatrical show where that which takes place on the scene only acquires meaning through being regarded and enjoyed by a spectator. The spectator is totally absorbed by the show to the point of identifying himself with it, and he enjoys it. Salvation takes place when the false identification ceases, when insight into the true dualism arises, when the spectator leaves the theatre and the dancing-girl leaves the scene:

¹ I shall here mention some books of general interest relevant to the subject treated. Only works the use of which does not require knowledge of Sanskrit are included in this list. Those works which are quoted in the following notes are marked with an asterisk*.

SĀṆKHYA:

R. Garbe, *Die Sāṅkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus*. 2. Aufl., Leipzig 1917.

A. B. Keith, *The Samkhya System. A History of the Samkhya Philosophy*, Calcutta-London 1918.

*SĀṆKHYAKĀRIKĀ:

Der Mondschein der Sāṅkhya-Wahrheit. Vācaspatimiçra's Sāṅkhya-tattva-kaumudī in deutscher Übersetzung, nebst einer Einleitung über das Alter und die Herkunft der Sāṅkhya-Philosophie von Richard Garbe, (*Abh. der K. bayerischen Akad. d. Wiss.*), München 1892.

Indisk filosofi: Sāṅkhya. Inledning och översättning av Nils Simonsson. Stockholm 1955. Translation into Swedish of Īśvarakṛṣṇa's Sāṅkhyakārikās and Māṭhara's commentary.

KASHMIR SHIVAISM:

J. C. Chatterji, *Kashmir Shaivism* (Being a brief introduction to the history, literature and doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir, specifically called the Trika System). (*Kashmir Series of Texts and Studies*), Srinagar 1914.

“Just as the dancing-girl after having given her performance in front of the audience retires from the dance, thus *Prakṛti* retires after having shown herself to *Puruṣa*,”¹

In the monistic Kashmir Shivaism images from the theatre are often borrowed so that the teaching may be visualized. The first two sentences (*sūtra*) in the so-called “philosophy of recognition (*pratyabhijñā*)” have the following literal translation:

“Consciousness, which is not dependent on anything, is the cause of the world’s coming into existence. Of its own will it manifests the world on its own screen.”²

The screen (literally the wall: *bhitti*) is the screen of a shadow-play. In order to approach the thought and prevent a dualistic interpretation, we ought perhaps to say: consciousness manifests the world on itself as screen.

As the third and final example of how terms from the field of aesthetics are employed in a religious-philosophical connection, I shall mention the *bhakti*-movements. In the Bengali vishnuite *bhakti* in particular we find that the

**Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Recognition.* Sanskrit Text edited by the Staff of the Adyar Library. Trsl. into English by Kurt F. Leidecker. (Adyar Library Series 18), Adyar Library 1938.

L. Silburn. (Several works, in French, on Kashmir Shivaism, in the *Publications de l’Institut de Civilisation Indienne*, Paris. See also under Aesthetics: [*Abhinavagupta*].)

AESTHETICS:

(The first three works are particularly suited for non-sanskritists as a general introduction.)

[*Abhinavagupta*.] *Le Paramārthasāra.* Texte sanskrit édité et traduit par Liliane Silburn. (*Publications de l’Institut de Civilisation Indienne*), Paris 1957. A very instructive survey of Abhinavagupta’s theory is given by the editor and translator on pp. 10–18.

*R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta.* (Serie Orientale Roma XI.), Roma 1956. This is a translation of a chapter of the *Abhinavabhāratī*, with an introduction and copious notes. One of the most useful contributions to the study of Indian aesthetics.

*S. K. De, *Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetics.* With notes by Edwin Gerow. Berkeley and Los Angeles 1963.

S. K. De, *History of Sanskrit Poetics.* 2nd. rev. ed., Calcutta 1960.

*K. C. Pandey, *Indian Aesthetics.* 2nd ed., (Chowkhamba Sanskrit Series. Studies Vol. II. Comparative Aesthetics. Vol. I.), Varanasi 1959.

¹ *Sāṅkhyakārikā* 59.

² *Pratyabhijñāhṛdayam*, sūtras 1,2.

concepts of the aesthetic theories are transferred to the religious experience: transferred and developed in order to fit this particular purpose.¹

Thereby we have approached our subject.

The present attempt of giving, within a short space of time, an idea of the Indian theories concerning the aesthetic experience necessitates considerable simplifications; nor is it possible to consider the fact that the Indian accounts generally form part of a continuous discussion where it can often be difficult to grasp each theory as a whole. I shall therefore confine myself to a discussion of certain fundamental concepts.

Let us also decide which aesthetic situation we are to have in mind. First and foremost it is to be that which occurred in the metaphor from Sāṅkhya which I gave as introduction: theatrical show/spectator. In other words, it is primarily a question of the experience which he who enjoys a work of art has. The Indian theorists do not always distinguish clearly between this experience and that which the creator or the reproducer of a work of art may be supposed to have. The transmission (if such a transmission takes place at all) of the experience of the creator (author) through the reproducer (actor) to the spectator is also a problem which will not be treated here. We shall further confine ourselves to theatrical art; according to the Indians it is the highest form of art, and it is above all in connection with it that they have developed their theories. Theatre is a form of art that involves the eye as well as the ear. Aesthetic experience is, according to the Indian theorists, only obtained through the eye and the ear. With this in mind, it is worth noting, possibly with surprise, that the linguistic term for the aesthetic experience is borrowed from another field of perception, namely that of taste. The word is *rasa*, "taste". And that is the key concept in the most widely spread theory of beauty: the *rasa*-theory. Incidentally, it is not practical to speak of "beauty" as far as Indian theories are concerned: one easily gets the false impression that the Indian theories, as is the case with so many of the Occidental ones, are built up round "beautiful" objects, around discussions about the nature of art, etc. Indian speculation proceeds from a psychic state which, as we have seen, has been given the name *rasa*. This state, the nature of which will be discussed later, is produced or manifested not only by that which we would

¹ S. K. De, *Early History of the Vaiṣṇava Faith and Movement in Bengal*, Calcutta 1961, pp. 166-224.

call beautiful, lovely, but also for example by that which is terrifying, ugly, indeed by the very opposite of "beauty". In this connection let me suggest that this Indian way of tackling the problem permits a simple explanation of our joy at tragical subjects.

Two concepts are important in understanding the distinction between an aesthetic experience, *rasa*, and an ordinary emotion. These concepts are "generalisation" (*sādhāranya*) and "hindrance" (*vighna*). As I understand it, these two concepts are key concepts in the aesthetic theory which is closely connected with Kashmir Shivaism, and I think it is profitable to concentrate on these concepts if one wants to gain an understanding of the true purport of the theory instead of following the traditional accounts (with their difficult technical terminology: *bhāva*, *anubhāva*, *vibhāva*, etc.).

In short, the truth of the matter is, I think, as follows. In daily life an emotion is never wholly pure, it is always in some way mixed or hindered. For example, a feeling of joy is hindered by the fear that it may come to an end, a feeling of fear is hindered by the wish that it may come to an end. To save time I leave it to the audience to think of examples from other emotions. Let us concentrate on the example "fear". If we imagine fear as such, not related to time, place, person, object or any circumstances whatever that may act as hindrances, we have a "generalized" mental state, and it is this state which is called *rasa*. This state of generalized, deindividualized, pure, unhindered fear can only be obtained in an aesthetic situation. (The explanations are complicated and, perhaps, not entirely convincing; we shall not deal with them here.) This generalized state is experienced as joy. Why? To give an idea of the chain of reasoning, I shall give a commentated analysis of the famous definition of the aesthetic experience which Viśvanātha gives (or quotes?) in his *Sāhityadarpaṇa*.¹ A direct translation would not convey much to the uninitiated.

First of all, it is important to be aware of the significance of the terms *sattva*, *rajas* and *tamas*. According to the Sāṅkhya philosophy, which postu-

¹ See e.g. Kashinath Pandurang Parab's edition, Bombay 1902, III, 2 sqq. The passage is treated by Gnoli, p. 55, and S.K. De, *Sanskrit Poetics*, p. 56.

sattvodrekād akhaṇḍa-svapraśānanda-cin-mayaḥ|
vedyāntara-sparśa-sūnyo brahmāsvāda-sahodaraḥ||
lokottara-camatkāra-prāṇaḥ kaiścit pramāṭṛbhīḥ|
svākāravād abhinmatvenāyam āsvādyate rasaḥ||

lates two principles: *puruṣa* = spirit = consciousness without any object on the one hand, *prakṛti* = all that which is not consciousness on the other,—according to this philosophy, *prakṛti* is built up of three constituents, *guṇas*. Combined in different proportions, these three constituents cause the world to come into being: physical objects, but also psychic conditions (regarded as “object” for the spirit, *puruṣa*, and in themselves without consciousness). If we confine ourselves to the physical world, we can say that *sattva* is the principle of that which is bright and light, *tamas* of that which is dark and heavy, and *rajas* is the principle of movement. On the psychical plane: *sattva* – serenity, knowledge, *tamas* – dullness, sluggishness, *rajas* – unrest, passion. The constituents always appear together, they can never be entirely isolated, but a powerful preponderance of the one or the other is possible in a given situation. Such a situation is the aesthetic situation. There *sattva* predominates, Viśvanātha says (*sattvodreka*). I interpret this as follows: in order that the experience of *rasa* may be rendered possible, those mental states which involve dullness, sluggishness and unrest must be eliminated. This imposes certain demands as to the external conditions when a play is to be enjoyed: the interesting thing is, I think, that all the spectators must have the same mental attitude, that there must be a collective atmosphere of serenity and elevated longing for the act of experiencing, an atmosphere which must not be broken by the presence of the uninterested or of those who lack the power of aesthetic experience. This is of importance for the generalization of the emotions. Community is a condition for aesthetic experience, just as it is for religious experience during ceremonies. Abhinavagupta has an interesting passage dealing with this question in *Tantrāloka*. After explaining why it is important to create one single consciousness at the theatre etc., he says: “This is the reason why, during the celebration of the *cakra*, etc., no individual must be allowed to enter who does not identify himself with the ceremonies and so does not share the state of consciousness of the celebrants; this would cause, in fact, a contraction of the consciousness.”¹

We shall deal with the question of what this contraction is in a moment.

It is important to note that it is a necessary condition for the experiencing of *rasa* that one is among the select few who have the power of aesthetic

¹ Quoted after Gnoli, p. 70.

experience; not everyone has this power. *Rasa* is tasted by certain persons who are qualified (*kaiś cit pramāṭṛbhiḥ ... āsvādyate rasaḥ*).

Viśvanātha then gives a characterization of *rasa* in four compressed word-compounds. I shall take them in a different order based on pedagogical considerations which Viśvanātha regarded as beneath his dignity. In the psychic state of *rasa* nothing else is perceived (*vedyāntara-sparśa-śūnya*). This implies that which I spoke of before: that *rasa* is a strengthened emotion in which there is no hindrance.

The next characteristic: the aesthetic experience is essentially an astonishment which exceeds ordinary experience (*lokottara-camatkāra-prāṇa*). The word that I translated by astonishment, *camatkāra*, is another of the key terms in the theory of aesthetics. The term also belongs to the shivaist arsenal of terms for describing the mystic experience. It is interpreted in various ways by the theorists, frequently in such a way that it becomes a fairly abstract term expressing the highest experience without the colourful characterization conveyed by the translation "astonishment". But it is obvious that astonishment plays a major rôle in the aesthetic experience, and this is expressed in clear words by Nārāyaṇa: "The essence of *rasa* is astonishment (*camatkāra*), and it is experienced in each *rasa* (*sarvatra*); therefore—since astonishment is the essence—the *rasa* of wonder (*adbhuto rasaḥ*) is to be found in every other *rasa* (*sarvatrāpi*)"¹. Viśvanātha says that *camatkāra* is synonymous for *viśmaya*, astonishment, and he says that *camatkāra* is an "expansion of the mind" (*citta-vistāra*). I think this is particularly important as it indirectly states that we are dealing with a process which leads to a higher consciousness. For if we turn to Shivaism we find that the opposite of expansion, namely contraction, *saṃkoca*, is an important term for characterizing the process that leads to individualization, the particularization of the one

¹ *Sāhityadarpaṇa* III, 3: [*tad āha Dharmadattaḥ svagranthe*] *rase sārāś camatkāraḥ sarvatrāpy amubhūyate* | *tac camatkāra-sāratve sarvatrāpy adbhuto rasaḥ* | [*tasmād adbhutam evāha kṛtī Nārāyaṇo rasam ||iti||*] Subodh Chandra Mukerjee in his work *Le Rasa, essai sur l'esthétique indienne*, Paris 1926, p. 52 gives this translation of the two lines: "L'étonnement est toujours ressenti comme l'essence d'un *rasa*; puisque l'étonnement est l'essence, un *rasa* est toujours un Sentiment du Merveilleux." Edwin Gerow in his notes to S.K.De, *Sanskrit Poetics* (see above, p. 190), 56,20 translates the second line as follows: "Wherever this strikingness (*camatkāra*) is found as an essential element, there you have *adbhutarasa*." Neither of these interpretations is acceptable.—The last line will be translated below.

cosmic consciousness (*Śiva*). Thus, the aesthetic experience implies so to speak a movement in the opposite direction. In this connection Abhinavagupta may fittingly be quoted; his words are to the following effect: "The consciousness, which is the essence of everything, enters into a state of contraction because of the difference of bodies. But, in public celebrations, it returns to a state of expansion—since all the components are reflected in each other"¹. He believes that the primal unity of the consciousness is restored when every individual consciousness in an assembly, with each other's help, by being reflected in each other, lose their individual contraction (which is caused by the hindrances: jealousy, ill-will, etc.). That is why it is important that all have the same mental attitude and that no-one who is uninterested is present, as mentioned above. A commentator (Jayaratha) explains that the fragmentation of consciousness is only an illusion. In the aesthetic experience and so on, when all the spectators are absorbed by the same to the exclusion of everything else, this fragmentation ceases for a time to exist and gives way to a manifestation of unity, of unlimited consciousness².

We are now prepared to consider the third expression which according to Viśvanātha characterizes the aesthetic experience. It consists of consciousness, bliss and self-luminosity, all three of them *akhaṇḍa*, perfect (*akhaṇḍa-svapra-kāśānanda-cin-maya*). This characterization can easily lead the reader to believe that the aesthetic experience is identical with the experiencing of *brahman*, the nature of which according to Vedānta is being, consciousness and bliss (*sat, cit, ānanda*). In part, Viśvanātha approves of this view, but only, I repeat, in part: the aesthetic experience is a "twin brother" of the tasting of *brahman* (*brahmāsvāda-sahodara*), and similar citations may be adduced from other authors.

We have here obtained the suggestion of an answer to the question which was posed a moment ago: why is an unhindered, generalized emotion (*a rasa*) experienced as joy? It is, then, because the aesthetic experience leads us down to the profoundest layers of our being, and the innermost of our being is bliss. It thus becomes a task to define more closely the distinction between the mystic and the aesthetic experience. We shall deal with it in a moment.

¹ *saṃvit sarvātmikā deha-bhedād yā saṃkucet tu sāl melake 'nyonya-saṅghaṭṭa-pratibimbād vikaśarā|| Tantrāloka* XXVIII, v. 373, quoted after Gnoli, p. 69.

² See Gnoli, p. 70.

But first we shall mention yet another trait which distinguishes the aesthetic experience. Viśvanātha says that *rasa* is experienced as being undivided, just as one's own form (*svākāravād abhinnaatvena*). Precisely what the author has meant by this is unclear to me: how the syntactic connection between the two Sanscrit terms is to be understood could also be discussed at length. Gnoli translates: It is tasted as if it were our very being, in indivisibility. Perhaps what is meant is that in the same way as we have direct experience of ourselves without division into subject and object, in that same way we experience *rasa*—not as an object but as in some way identical with our being. Another interpretation is also conceivable; I mention it in order to get an opportunity to deal with an essential problem connected with the difference between the aesthetic and the mystic experience: perhaps it means that just as we, when we experience our own innermost being, our "I", do not experience any distinctions, any divisions in it, in the same way we do not experience any division in *rasa*. This may then mean either that there is only one single *rasa*, or that there are several but that each *rasa* is uniform, without differences. Both interpretations may be reasonable when we consider the different views of the theorists.

So far we have not touched on the question whether *rasa* is one or several, and the discussion has been conducted in such a way that the question was rendered relatively unimportant. However, I would like to remind you of the statement quoted from Nārāyaṇa to the effect that the *rasa* of wonder exists in every *rasa*. This, then, implies on the one hand that there are many *rasas*, on the other hand that Nārāyaṇa does *not* appear to hold that each individual *rasa* is uniform, for it contains at least two components. The *rasa* of wonder could, of course, strictly speaking be uniform, i.e. contain only "astonishment". It may further be remembered that I said that *rasa* is a generalized emotion. From this it follows that there ought to be as many *rasas* as there are emotions. And so we have 8, 9, or 10 *rasas*, sometimes even more, depending on the various classifications that are to be found.¹ Starting from these premises it ought to be fairly easy to define the difference between *the one*

¹ V. Raghavan, *The Number of Rasas*, Adyar 1940.—The standard list of *rasas* is the following: *śṛṅgāra* "love", *hāsya* "mirth", *karuṇa* "compassion", "sadness", "grief", *raudra* "anger", *vīra* "elevation", "enthusiasm", *bhayānaka* "fear", *bībhatsa* "disgust", *adbhuta* "wonder", *śānta* "peace", *vātsalya* "tenderness".

mystic experience, the experience of Śiva, the highest consciousness, or *brahman*, and the aesthetic experience, which is of many kinds.

However, it becomes more difficult to define the difference when one asserts the view that the aesthetic experience also is one, and this is of course easy to do if one holds that this experience is really the experiencing of our innermost being, which is one. But this is also done without this thought seeming to be decisive: thus, in the *Uttararāmacarita* III, 47, the famous poet Bhavabhūti speaks of one single *rasa karuṇa*, compassion, sadness. This *karuṇa* assumes various illusive forms (*vivarta*) and appears as if particularized depending on the various causes that produce it. Bhavabhūti makes a comparison with water which assumes various real forms (*vikāra*) such as whirlpools, bubbles and waves without ceasing to be water. However, it is probable that what Bhavabhūti here says is contingent on a particular literary connection and that it does not reflect a systematic theory¹. It would also be difficult, I believe, to give a plausible psychological explanation as to why *compassion* should be the basis of *all* aesthetic experience. However, it can hardly be denied that it is dominating in many genres. Many of the greatest literary works of our culture (e.g. those of Dostoevsky, Tolstoy, Flaubert, Hamsun) are filled with compassion, sadness, melancholy. And in his essay *The Philosophy of Composition*, in which he describes his procedure when composing *The Raven*, Edgar Allan Poe says that having decided on Beauty as his province, he asked himself in which "tone" this beauty assumed its highest manifestation—"and all experience has shown that this tone is one of sadness. Beauty of whatever kind, in its supreme development, invariably excites the sensitive soul to tears. Melancholy is thus the most legitimate of all the poetical tones". "Tone", I think, must more or less equal *rasa*.

Nārāyaṇa, whose interesting statement about astonishment as the essence of the aesthetic experience I have treated above, also held the opinion that *rasa* is one. For the fine observation that is ascribed to him is, in fact, only the first part of an argumentation; the second part is a conclusion which Dharmadatta, our informant, formulates as follows: "therefore the learned Nārāyaṇa says that only Wonder is *rasa* (*tasmād adbhutam evāha kṛtī Nārāyaṇo rasam*)². Whether one accepts this conclusion or not, one has to admit

¹ Discussed by Pandey, *Indian Aesthetics*, p. 188 sqq.

² See page 194, note 1.

that giving astonishment a prominent place in the aesthetic experience bears witness of fine psychological observation.

When the *rasa* of peace (*śānta*) was added to the row of *rasas*, the discussion received a major complication. I can only give a few hints, more by means of catchwords than by reasoning. Peace is something which is difficult, perhaps impossible, to represent on the stage. Accordingly, Mammaṭa did not admit *śānta* in drama—but permitted it in poetry! Further: is not peace rather the absence of experience—how can it then be a *rasa*? Another view: peace is the goal of all aesthetic experience: peace is therefore the highest *rasa*, indeed, according to some, the only *rasa*. As might be expected, the latter view creates particular difficulties if one wishes to trace the borderline between aesthetic and religious experience.

A most interesting but abstruse theory is set forth by Bhoja. In his great work *Śṛṅgāra-prakāśa*¹ this eminent dialectician comes to the conclusion that *rasa* is one, and that is *śṛṅgāra*, love. However, it turns out that love in this case is not exactly the same as the *rasa* of love which most authors place at the head of the *rasas*. It is love of the Self, Self-Love (Raghavan p. 481, 490 sqq.). This fundamental love is identified with *abhimāna* which is the power of subjectivation and objectivation which characterizes *ahaṃkāra*, the I. Bhoja consequently identifies *rasa* and the I. All emotions (*bhāvas*) are explained by Bhoja as forms of love (Raghavan p. 491). Raghavan compares Bhoja's theory of self-love with the psycho-analytical theory of libido (p. 490 sqq.). For example, Raghavan quotes the following passage from a psycho-analytical author (Wittels): "What we love and worship in another is our own Ego, which we have exteriorised into another's personality".

Time does not permit a further discussion of the interesting theories of Bhoja. We should, however, pay particular attention to the fact that this author places the aesthetic experience in the ego, indeed identifies *rasa* with the ego. And it should now be obvious from the scattered material I have presented that it is of the greatest importance when defining similarities and differences between the aesthetic and the mystic experience to determine where in the psychic apparatus the aesthetic experience is placed by the various authors. In this sketch I have not wished to complicate the account by dealing with

¹ The standard work on Bhoja is V. Raghavan, *Bhoja's Śṛṅgāraprakāśa*, Madras 1963.

the technicalities which a detailed discussion of the psychological, philosophical and religious background would entail; I have chosen instead to speak in general terms. As for Bhoja, it is for certain reasons probable that he was influenced by Sāṅkhya, at least as far as the problems I just touched on are concerned. And in that case one must ask oneself whether the aesthetic experience is not placed by Bhoja exceptionally low down in the hierarchy of human faculties and is an experience of a kind much inferior to that of those authors who speak of it as a twin brother of the tasting of *brahman* and so on. If, however, one regards the matter from another point of view, psychological rather than philosophical, one finds that Bhoja's view of the aesthetic experience is extremely subtle and profound, and in this respect probably surpasses the view of those authors who boldly place the aesthetic experience close to the very fountain of existence itself. One might suspect that these latter theorists are forced to occasionally deal too cursorily with the complicated processes that take place in the outer layers of man's psyche when experiencing art. I believe that Bhoja has realized those complications.

Zur Mystik des Brahmanismus-Hinduismus

Ein Diskussionsbeitrag

Von PENTTI AALTO

Es gibt innerhalb der indischen Religion zwei Sekten, die einen ausgeprägt mystischen Charakter besitzen. Die Tantristen, deren Literatur und Gedankenwelt im Westen vor allem durch John Woodroffe alias Arthur Avalon bekannt gemacht worden sind, wollen die Erlösung durch sakramentalen Gebrauch des Verbotenen (*madya* ‚Rauschgetränke‘, *māmsa* ‚Fleisch‘, *matsya* ‚Fisch‘, *mudrā* ‚geröstetes Korn‘, *maithuna* ‚Begattung‘) erreichen. Die nordindische mystische Bewegung, deren vornehmste Vertreter Rāmānanda, Kabīr und Dādu sind, verdankt ihr Dasein wenigstens zum Teil dem Einfluss des Sufismus. Sie ist von K. M. Sen in seinem *Medieval Mysticism in India* (London 1936) dargestellt worden¹.

Ich lasse aber diese zwei hier beiseite, weil sie allgemein bekannt sein dürften, und ihr mystischer Charakter ohne weiteres klar ist, und begrenze mich auf einige Bemerkungen über m. E. mystische Züge in den Anschauungen einiger anderer indischen religiösen Richtungen.

Alle indischen orthodoxen Systeme erkennen die Autorität des Veda an. Im Veda ist aber vieles nicht mit Sicherheit verständlich, und scheint schon von den einheimischen Kommentatoren oft genug unzutreffend aufgefasst und erläutert worden zu sein. Die Vedareligion wird im allgemeinen als eine den praktischen Bedürfnissen des menschlichen Lebens dienende, vom Brahmanenstande verwaltete Ritualreligion beschrieben. Gewisse Einzelheiten, z. B. das rituelle Soma-Getränk, haben Entsprechungen in der vorzathustrischen Religion Irans. *Soma* wurde nach dem Veda aus einer gewissen Pflanze durch Pressung bereitet, es ist aber unbekannt, aus welcher, und dasselbe gilt auch von seiner iranischen Entsprechung *haoma*². Gleicher-

¹ Fernere Literatur bei Gonda, *Die Religionen Indiens* II, Stuttgart 1963, S. 97 ff. u. 170 ff.

² Vgl. mein „Madyam apeyam“, *Jñānamuktāvalī* (*Sarasvatī Vihara Series* No. 38), New Delhi 1963, S. 18, und die dort angeführte Literatur, sowie H. S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück 1966, S. 83.

weise ist es unklar, wie *soma* den in den Hymnen so hoch gepriesenen Rausch-Zustand verursachte. Aus den Zubereitungsvorschriften zu schliessen kann es z. B. nicht viel Alkohol enthalten haben. Auf Grund der Angaben in vedischer Ritual-Literatur, vor allem im *Drāhyāyaṅasrautasūtra*, dessen Übersetzung eben von Dr. Asko Parpola in Helsinki in Druck gegeben worden ist, möchte ich die Hypothese in Erwägung ziehen, dass das im Ritual gepresste und getrunkene *soma* nur symbolisch war, und erst durch die zu rezitierenden Mantras mit dem „himmlischen“ *soma*, dem Göttertrunk, mystisch identisch wurde: nur das *soma* der Götter besass die in den Texten gepriesenen Eigenschaften. Es handelte sich also um ein Mysterium, durch das der Mensch, vor allem der Offiziant, mit dem Göttlichen in Berührung kommen konnte. Die irrationale Natur des Soma kommt m. E. auch deutlich zum Ausdruck bei seinem angeblichen Gebrauch als Arzneimittel in der indischen Medizin¹.

Das ganze vedische Opferwesen dürfte m. E. weniger rational aufzufassen sein als es öfters dargestellt wird. Die im Opfer inhärente Kraft wird z. B. durch zeremonielle Handlungen auf den Priester und den Opferer übertragen, die somit eine mystische Gemeinschaft bilden. Es ist in ähnlichen Fällen oft schwer, einen klaren Unterschied zwischen Mystik und Magie zu machen. Die im Opfer innewohnende Kraft ist *brāhman*, der vielleicht am schwersten auffassbare und tiefsinnigste Begriff im ganzen indischen Denken.

Die ganze nachvedische religionsgeschichtliche Entwicklung in Indien könnte man als eine Anpassung des indogermanischen Erbes der Arier an das urindische, d. h. wahrscheinlich drawidische, Substrat betrachten. Wie Gonda (II S. 16) bemerkt, müssen die einwandernden Arier schon mit Mystik vertraut gewesen sein, und es dürfte kaum möglich sein, zu unterscheiden, was in der späteren Gedankenwelt von dem arischen Erbe bzw. von dem urindischen Substrat her stammt.

Die *Upaniṣaden* sind oft als eine Art Protest gegen den Ritualismus der Veda-Religion gedeutet worden. In ihnen spiegelt sich jedenfalls eine offenbar neue Tendenz wider: der unmittelbare Kontakt mit dem Göttlichen wird im Inneren des Menschen gesucht. Es wird oft darauf hingewiesen, dass es

¹ Vgl. die Übersetzung des betreffenden Kapitels in *Suśruta* von F. G. Müller, *Asiatica* (Festschrift Friedrich Weller), Leipzig 1954, S. 428 ff. Vgl. ferner H. Lommel, „König Soma“, *Numen* II, Leiden 1955, S. 196–205.

sich in den *Upaniṣaden* um „Wissen“ bzw. „Weisheit“ oder sogar um „Wissenschaft“ und nicht um „Religion“ handele, und tatsächlich beschreiben die Texte selbst regelmässig ihre Botschaft mit Wörtern wie *jñāna*, *vidyā* usw. Es ist aber wichtig zu beachten, dass diese Sanskrit-Ausdrücke an sich kein „objektives Wissen“ sondern eben ein auf einem inneren Erlebnis beruhendes Wissen bezeichnen; z. B. *jñāna* wird bei Apte erklärt „sacred knowledge, especially knowledge derived from meditation on the higher truths of religion and philosophy, which teaches man how to understand his own nature and how he may be reunited to the Supreme Spirit“. Radhakrishnan bemerkt in der Einleitung seiner *Upaniṣad*-Ausgabe¹, dass die Welt an sich nicht real ist, und dass die Realität nur im Inneren des Menschen zu finden ist: eben dieses innere Wissen wird in den Texten *vidyā* bezeichnet. Das Gleiche kann man indirekt durch die Erklärungen des Gegenbegriffes *avidyā* herausfinden.

In seinem Aufsatz „*Upaniṣad*“² wollte Oldenberg die Bedeutung dieses wichtigen und viel diskutierten Wortes mit „Verehrung“ wiedergeben, erklärte aber dann den Sinn der *Upaniṣad* als „die Anweisung, in welcher Form, unter welchem Namen oder konkretem Bilde der Fromme ... mit seinen Gedanken den höchsten, verborgensten Objekten der Anbetung nahen soll“. In einer Fussnote zu seiner *Śatāpathabrāhmaṇa*-Übersetzung XII 2, 2, 23 (*SBE* XLIV S. 155) bemerkt Eggeling, dass „Meditation“ eine angemessenere Übersetzung sein dürfte als die von Oldenberg vorgeschlagene „Verehrung“³. Die gewöhnliche Deutung „Geheimlehre“ wurde dann von St. Schayer⁴ verworfen. Es scheint mir, dass Oldenberg seine umschreibende Erklärung des Sinnes besser gelungen ist als seine Übersetzung „Verehrung“. Dementsprechend schlug auch Schayer (S. 61 f.) die Deutung „ma-

¹ *The Principal Upaniṣads*, London 1953.

² Ursprünglich ein Vortrag vor dem Stockholmer Orientalistenkongress 1889, erstmalig veröffentlicht in *ZDMG* 50, 1896, jetzt wieder *Kleine Schriften*, Wiesbaden 1967, I S. 35 ff.; vgl. ferner *ibid.* II S. 1320 „On the oldest form of the Upaniṣads“.

³ Vgl. ferner die Ansicht von Max Müller in seinem „Meaning of the Word Upaniṣad“ in *SBE* I S. LXXIX ff.

⁴ „Über die Bedeutung des Wortes *upaniṣad*“, *Rocznik Orientalistyczny* III, Lwów 1925, S. 57: „Die Übersetzung des Wortes *upaniṣad* als „Geheimlehre“ ist daher, sofern es sich um die älteren Texte handelt, nichts anderes als eine willkürliche Etymologie“.

gische Äquivalenz“, „symbolische Identität“ vor, und tatsächlich lassen sich zahlreiche eindeutige Fälle und genuine Glossierungen des Wortes *upaniṣad* finden, die eben für die Bedeutung „Gleichung, Äquivalenz, Identifikation“¹ zu sprechen scheinen, z. B. *ŚB XII 2, 2, 13 ahar iti sarvaṃ saṃvatsaram saisā saṃvatsarasya-upaniṣat* „der Tag ist das Jahr, er ist die *upaniṣad* des Jahres“, Pāṇini I 4, 79 *jīvikā-upaniṣadau-aupamyē ,jīvikā* (und *upaniṣad* (sind *gati*, wenn verbunden mit dem Verb *kr-*) in der Bedeutung „Analogie““, in der tibetischen Übersetzung des *Vajracchedikā* 16 b 24 wird *upaniṣad* durch *rgyu* ‚Vergleich, Gleichung, Identifikation‘ wiedergegeben, usw. Das, was die Upaniṣaden namentlich lehren wollen, ist ja die Identität des *ātman* mit dem *brāhman*, z. B. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* II 5, 14 *ayam sa yo 'yam ātmā, idam amṛtam, idaṃ brahma, idaṃ sarvaṃ* ‚er ist eben dieses *ātman*, dies ist *amṛtam*, dies ist *brahman*, dies ist All‘, *Chāndogya-Upaniṣad* VIII 14, 1 *te yad antarā tad brahma, tad amṛtam, sa ātmā* ‚das, innerhalb dessen sie sind, ist *brahman*, dies ist *amṛtam*, er ist *ātman*‘, usw. Die *Brahma-sūtras* sagen auch ausdrücklich 3, 2, 23 *tadavyaktam-āha hi* ‚dies (*brahman* ist) unmanifestiert, sagt (die Offenbarung)‘, 24 *api ca saṃrādhane pratyakṣānumānābhyām* ‚und ferner (wird *brahman* erlebt) in vollständiger Meditation (wie wir wissen) durch die Offenbarung und Tradition‘, und die *Śvetāśvatara-Upaniṣad* sagt IV 19–20 (in Übersetzung von Radhakrishnan S. 736) „Not above, not across, not in the middle, nor has any one grasped Him. There is no likeness of Him whose name is great glory. His form is not to be seen; no one sees Him with the eye. Those who through heart and mind know him abiding in the heart become immortal“.

Auch in dem Yoga-System kann man einen Versuch sehen, vor allem mit Hilfe körperlicher Konzentration, ein unmittelbares Erlebnis von der Identität des Ichs mit dem Göttlichen zu erreichen. Auch das Wort *yoga* könnte in einer dem Namen *upaniṣad* entsprechenden Weise gedeutet werden; so sagt *Bhagavadgītā* II 48 *samatvaṃ yoga ucyate* ‚Gleichheit ~ Identität wird *yoga* genannt‘, und Śāṅkara glossiert *Chāndogya-Upaniṣad* I 1, 10 *upaniṣadā* durch *yogena*.

¹ Der Erklärung Schayers schliessen sich an u. a. Renou (Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique* I, Paris 1947, S. 299 § 590) und Nils Simonsson (*Indisk filosofi: Sāṅkhya*, Stockholm 1955, S. 7).

Monier-Williams¹ wollte die indische Religion in ihrem pantheistischen Aspekt Brahmanismus, in ihrem polytheistischen Aspekt wieder Hinduismus nennen. Gewöhnlich wird aber die historisch ältere Entwicklungsstufe Brahmanismus, die jüngere wieder Hinduismus genannt. Chronologisch müsste wohl *Bhagavadgītā* zu dem vorigen gerechnet werden, es ist aber fortwährend ein grundlegendes Werk für das religiöse Denken in Indien. Es enthält die bekannte grossartige Beschreibung des mystischen Erlebnisses: XI 9–13 (in der Übersetzung von Radhakrishnan):

„Having thus spoken ... Hari, the great lord of yoga, then revealed to Pārtha His Supreme and Divine Form, of many mouths and eyes, of many visions of marvel, of many divine ornaments, of many divine uplifted weapons, wearing divine garlands and raiments, with divine perfumes and ointments, made up of all wonders, resplendent, boundless, with face turned everywhere. If the light of a thousand suns were to blaze forth all at once in the sky, that might resemble the splendour of that exalted Being. There the Pāṇḍava beheld the whole universe, with its manifold divisions gathered together in one, in the body of the God of gods.“

Einen viel neueren und zugleich recht interessanten Beleg für das Erlebnis des Göttlichen finden wir in der Ramakrishna-Biographie von Romain Rolland²:

„Un jour, j'étais en proie à une intolérable angoisse. Il me semblait qu'on me tordait le cœur comme un linge mouillé ... La souffrance me déchirait. A l'idée que je n'aurais pas dans ma vie la bénédiction de cette vision divine, une frénésie terrible me saisit. Je pensai: Si cela doit être ainsi, assez de cette vie! ... La grande épée pendait dans le sanctuaire de Kālī. Mon regard tomba sur elle; et j'eus le cerveau traversé d'un éclair. — Elle! Elle m'aidera à mettre fin ... Je me précipitai. Je l'empoigne, comme un fou ... Et voici! La pièce, avec toutes ses portes et ses fenêtres, le temple tout s'évanouit. Il me sembla que plus rien n'existait. Et, à la place, je perçus un océan d'esprit, sans limites, éblouissant. De quelque part que je tournasse les yeux, aussi loin que je regardais, je voyais arriver d'énormes vagues de cet océan luisant. Elles se précipitaient furieusement sur moi, avec un bruit formidable, comme pour m'avalier. En un instant elles furent sur moi, elles s'écroulèrent, elles m'engouffrèrent. Roulé par elles, je suffoquai. Je perdis conscience, et je tombai ...

¹ *Hinduism*, London 1911, S. 13.

² *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante: I. La vie de Ramakrishna*, Paris 1929, S. 45 ff.

Comment passèrent ce jour et le suivants, je ne sais point. Au dedans de moi roulait un océan de joie ineffable. Et jusqu'au fond, j'étais conscient de la présence de la Divine Mère ... “

Sehr interessant ist in der Fortsetzung die Beschreibung Rollands, wie der erlebte formlose Ozean die Gestalt der Göttin annimmt (S. 48 f.):

„ ... il comprit ... C'était la Mère qui le possédait ... Elle le remplit. Et de la brume, la personne matérielle de la Déesse, morceau par morceau, émergea. Ce fut d'abord sa main entrevue — son souffle — sa voix — puis elle, tout entière ... Il finissait par s'identifier à elle ... Au milieu des actes rituels, il était pris de pertes de conscience, d'engloutissements, de pétrifications, où il percevait le verrouillement des gonds de ses jointures, qui le murait à l'intérieur d'une statue“, usw.

Beide Beschreibungen dürften zugleich beweisen, wie willkürlich die von Abendländern verwendeten Termini „Pantheismus“ und „Polytheismus“ eigentlich sind.

Ogleich man dann und wann eine andere Auffassung von einem Worte oder einer Wendung im Texte hat als die die Radhakrishnan vertritt, finde ich seine Erklärung des Gottesbegriffes zutreffend und zwar nicht nur hinsichtlich der Upaniṣaden sondern des Brahmanismus-Hinduismus im allgemeinen: „The Supreme is not so much an immanent God as an experienced God“¹.

¹ *The Principal Upaniṣads*, S. 142.

The Literary Expression of Persian Sufism

By BO UTAS

It is in itself impossible to separate Persian mysticism from Islamic mysticism in general. When talking about the literary expression of *Persian* Sufism I intend to restrict myself to works written in New Persian language, i.e. a limitation based on literary and not religious criteria. This is easily comprehensible considering the fact that one and the same Sufi shaykh or poet often wrote both in Persian and Arabic—or in some other of the languages of the Islamic cultural community, as e.g. Turkish or Urdu. With this in mind I shall try to sketch the origin and development of four literary forms within the boundaries of classical Persian literature (c. 900–1600 A.D.).

As is well known, the origins and rise of Sufism have been the object of assiduous discussions during the last hundred years, let us say from the time when Alfred von Kremer published his epoch-making *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* (Leipzig 1868). After Ignaz Goldziher¹ scholars have generally agreed to see the primary origin of Sufism in an ascetic movement innate in early Islam, and later research, especially the persistent and successful work of Louis Massignon on the 10th century mystic al-Ḥallāj,² has strengthened the conception of the ensuing development of Sufism as fundamentally an organic process within Islam. On the other hand it is obvious that Islamic mysticism in the complicated dynamic system of Near and Middle Eastern religious and philosophical ideas has been subject to manifold influences at every stage of its development. Different Western scholars have stressed these external influences differently; thus Neoplatonic elements have been emphasised by Reynold Nicholson³ and many others and Gnostic elements by Hans Heinrich Schaeder.⁴ On the interaction between Muslim and Christian mysticism Asín y Palacios has been a

¹ E.g. *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, pp. 139–200.

² E.g. *La passion d'al-Ḥallāj*, Paris 1922.

³ E.g. *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921.

⁴ E.g. "Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung", *ZDMG*, 79, 1925, pp. 192–268.

prolific writer,¹ but many others have also contributed on this subject.² Indian influences, which are unambiguously apparent only at a later stage, have been advocated particularly by German scholars as e.g. Richard Hartmann and Max Horten.³

The early, ascetic Sufism had its center in Mesopotamia, and there especially in Basra, where we find dominating figures like the austere ascetic al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110 A.H./728 A.D.) and the God-inspired poetess Rābiʿa al-ʿAdawīya (d. 185/801). From Mesopotamia the mystic ideas spread surprisingly fast eastwards to Iran, where they obtained their first foothold in the eastern province of Khorasan, at that time a center of political and religious unrest. The legendary wandering preacher Ibrāhīm ibn Adham is said to have founded a school of mystics there already in the middle of the eighth century. Under the guidance of his pupil Shaqīq Balkhī (d. 194/810) this Khorasanian school flourished in Balkh and soon had offshoots in other important towns of the province, like Nishapur. The first adherents in Khorasan were obviously won among the Arab military colonists, but already from the first half of the ninth century we know of prominent Sufis of Persian descent, e.g. Ḥātīm al-Aṣamm (d. 237/852), a pupil of Shaqīq Balkhī.⁴—Such was the beginning of a development that gave Islamic mysticism an extraordinary position of influence on Persian life and culture, until, about 700 years later, the Safavid shahs persecuted and all but crushed the at that time very extensive Sufi orders. It is significant that this decline of Sufism in Persia coincides with a literary stagnation which generally is considered the termination of the classical period of Persian literature.

The written word and, even more, the oral tradition was from the very beginning of central importance in Sufism. The Koran and the *Ḥadīth* (traditions of Muhammad) not only constituted the theoretical foundation but also supplied material for preaching and meditation. To them must be added a rapidly growing number of Sufi pseudo-traditions, Koran commen-

¹ E.g. *El islam cristianizado*, Madrid 1931.

² E.g. Tor Andræ, "Zuhd und Mönchtum. Zur Frage von den Beziehungen zwischen Christentum und Islam", *Le Monde Oriental*, 25, 1931, pp. 296–327.

³ For a survey of the history of Western studies on Sufism, see A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Ṣūfism*, London ... 1942.

⁴ See E. Berthels, *Islamica*, 3, 1927, p. 1, and refs. there.

taries, legends, parables and anecdotes¹ as well as, before long, theoretical tracts (*risālāt*, orig. 'epistles') and poetry. The first century after the death of the Prophet, Arabic was the uncontested religious language, but as early as the first half of the ninth century it must have been necessary for the Sufi preachers in Khorasan to use a language which was understandable also to artisans and bazaar merchants. The New Persian language became a legitimate means of oral exposition and was without doubt presently accepted as a written language.

Unfortunately we can only guess what these first literary specimens looked like, as the oldest preserved Sufi writings in New Persian originate from the eleventh century. But then we encounter fully developed literary forms and a settled terminology, both of which point to a considerable previous development of the literary expressions. Formally this Sufi literature could be divided into prose (*nathr*), didactic poems (*mathnavī*, plur. *mathnavīyāt*, prop. 'couplets'), quatrains (*rubā'ī*, plur. *rubā'īyāt*, compared to the epigram), and lyrical poems (*ghazal*, plur. *ghazalīyāt*, compared to the sonnet), as well as a few other poetical forms of less importance. The origin, function and structural development of these forms *as such* have unfortunately not been the object of much profound study. One of the few who have devoted themselves to more consistent investigations of these problems is the recently deceased Russian orientalist Jevgenij Èduardovič Bertel's (E. Berthels). The following report is to a large extent founded on his works.²

The early Sufi prose works in New Persian do not differ much in form and content from their Arabic models. One of the oldest preserved is the treatise *Kashf ul-mahjūb* ("The revelation of the mystery") of al-Hujvīrī (d. 465/1072-3),³ which in its disposition of the material is a direct counterpart to

¹ Surprisingly many deal with Christian ascetics, *ruhbān* (sing. *rāhib*), cf. T. Andræ, *I myrträdgårdar, studier i sufisk mystik*, Stockholm 1947, pp. 20 ff. German transl. *Islamische Mystiker*, Stuttgart 1960, pp. 15 ff.

² See esp. "Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des Šūfischen Lehrgedichts in Persien", *Islamica*, 3, 1927, pp. 1-31; "Osnovnye momenty v razvitii sufijskoj poëzii", *Vostočnye Zapiski*, 1, 1927, pp. 91-103; these two articles were recently republished, the first-mentioned in Russian translation, in: Bertel's, *Izbrannye trudy*, [tom 3]: *Sufizm i sufijskaja literatura*, Moscow 1965, pp. 63-83, 55-62, together with his other works on Sufism, notably the previously unpublished article "Proisxoždenie sufizma i zaroždenie sufijskoj literatury", pp. 13-54.

³ Translation by R. A. Nicholson, *Gibb Memorial Series*, 17, London 1911, repr. 1967.

celebrated Arabic works like the *Kitāb al-luma'* of Abū Naṣr as-Sarrāj (d. 378/988) and al-Qushairī's *Risāla* from 437/1045. It gives a broad and moderate exposition of the Sufi doctrines and sects, illustrated by parables and anecdotes from the common Islamic stock and short lives of earlier and contemporary Sufi saints and shaykhs. The text is sparingly interspersed with verses which are always in Arabic. The treatise ends somewhat abruptly with the following opinion on the controversial question of *samā'*, 'audition', i.e. of music (including singing and, at times, ritual dancing):

I, 'Alī b. 'Uthmān al-Jullābī [al-Hujvīrī], think it more desirable that beginners should not be allowed to attend musical concerts (*samā' hā*), lest their natures become depraved. These concerts are extremely dangerous and corrupting, because women on the roofs or elsewhere look at the dervishes who are engaged in audition; and in consequence of this the auditors have great obstacles to encounter. Or it may happen that a young reprobate is one of the party, since some ignorant Ṣūfīs have made a religion (*madhhab*) of all this and have flung truth to the winds. I ask pardon of God for my sins of this kind in the past, and I implore His help, that He may preserve me both outwardly and inwardly from contamination, and I enjoin the readers of this book to hold it in due regard and to pray that the author may believe to the end and be vouchsafed the vision of God (in Paradise).¹

Many Persian works were nothing but translations or adaptations of Arabic originals. An early example of this is the enlarged version of as-Sulamī's (d. 412/1021) biographical work *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīya* ("The classes of the Sufis") composed by the learned mystic of Herat 'Abdu'llāh Anṣārī (d. 481/1089).² These *vitae*, which are also of great linguistic importance,³ became the model for a long series of similar works, so-called *tadhkirāt* (prop. 'memories'). 400 years later (in 1476) they provided the basis for the celebrated biography *Nafahāt ul-uns* ("Breaths of fellowship") of Anṣārī's townsman, the poet and religious teacher Jāmī (d. 898/1492). During these 400 years, however, the stylistic ideals had changed profoundly. Ornate and rhetorically metaphoric ways of expression had become predominant.

Another kind of interaction between Sufi prose in Arabic and Persian is represented by the numerous bilingual writers, of whom one of the most

¹ Transl. by Nicholson, pp. 419-420.

² Recently published by 'Abdu'l-Ḥayy Ḥabībī, Kabul 1341/1962.

³ Cf. W. Ivanow, "Ṭabaqāt of Ansari in the old language of Herat", *JRAS*, 1923, pp. 1-34, 337-382; also the ed. of Ḥabībī, pp. 27-29.

eminent is the theologian Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (d. 505/1111). He wrote his great fundamental work *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* ("The revivification of the religious sciences") in Arabic but also composed a simplified abridgement of it in Persian under the title *Kīmīyāy-i sa'ādat* ("The alchemy of happiness"),¹ good evidence of the fact that Arabic was and remained the language of all serious science—even for a Persian. Of greater formal interest is, however, a small Persian work composed by a brother of Abū Ḥāmid, the shaykh Aḥmad Ghazālī (d. 520/1126). It is called *Savānīh* (i.e. 'Occurrences' or 'Caprices') or "Aphorismen über die Liebe", as it is designated by its editor Hellmut Ritter.² It discusses the true nature of love, but love in itself independent of the object, with "commitment neither to Creator nor creature" (p. 3, line 20), in short aphoristic statements illustrated by poetic quotations in Arabic and, more often, Persian. The following extract may give an idea of the clear style and often obscure meaning of these aphorisms:

Its [i.e. Love's] perfection is a reproach, and the reproach has three faces: one face towards people and one face towards the Lover and one face towards the Beloved. The face which it has towards people is a sharp sword of jealousy of the Beloved, lest he should look at others, and the face which it has towards the Lover is a sharp sword of jealousy of time, lest he should care for himself, and the face which it has towards the Beloved is a sharp sword of jealousy of love, so that it should receive nourishment even from love and not become tied to desire and that it should not seek anything from without.³

This difficult genre did not find much following, but it is worthy of notice that such a great poet as Fakhr ud-dīn 'Irāqī (d. 688/1289) composed his mystical treatise *Lama'āt* ("Efulgences") expressively "in the manner of the *Savānīh*".⁴

Before passing on to the forms of poetry, we should take notice of an interesting stylistic feature, considered a form of prose but in reality an intermediary between prose and poetry, i.e. *saj'* (orig. 'cooing of doves') or "cadenced and rhymed prose". This device was adopted into Persian from

¹ Ed. Aḥmad Ārām, 2 vols., 2nd ed., Tehran 1333.

² *Bibliotheca Islamica*, 15, Leipzig-Istanbul 1942.

³ Part 4: 1; Ritter's ed. p. 12.

⁴ *Lama'āt*, Foreword; see *Kullīyāt-i Shaikh Fakhr ud-dīn ... 'Irāqī*, ed. S. Nafisī, 3rd ed., Tehran 1338, p. 376.

Arabic, where it was in use already in pre-Islamic times. It is particularly powerful in recitation (e.g. of the Koran) and thus came to be favoured by preachers. Some of the earliest examples of *saj'* in New Persian are to be found in the preaching sections of the Sufi treatises of the above-mentioned Anṣārī of Herat, e.g. the so-called "*Pseudo-Manāzil as-sā'irīn*", and in his famous *Munājāt*, a kind of fervent and partly versified prayer.¹

The oldest type of Sufi didactic poem (*mathnavī*), as we find it in the extensive *Ḥadiqat ul-ḥaqīqah* ("Garden of truth") of Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna (d. c. 525/1131),² closely resembles in its contents what has been considered recorded preachings, e.g. in the just mentioned works of Anṣārī. It consists of a rather incoherent series of moral exhortations and expositions of central Sufi conceptions and terms, exemplified by the common parables. However, a didactic poem of this type hardly replaced the preaching (*va'z*) of the shaykh at the Sufi *majlis* ('session'). It was rather a composition using the material of a number of preachings in prose and rhymed prose with interspersed verses of poetry, intended for the written and oral propaganda.

Berthels seems to maintain³ that the *mathnavī*-form employed by Sanā'ī in his didactic poems also formally should be regarded as a development of the *musajja'āt* ('works in rhymed prose') of Anṣārī and others. This supposition is hardly necessary, considering the fact that the *mathnavī*-form, which simply consists of hemistichs rhymed in pairs, was fully developed already in the first half of the 11th century as a vehicle of the heroic epic,⁴ as well as of the romantic epic⁵ and even of a kind of ethical didactic poem.⁶ Consequently, Sanā'ī had at his disposal both a ready form and a traditionally well-known content. He composed his *mathnavīyāt* in a new metre,⁷ but the im-

¹ Cf. Berthels, *Grundlinien*, pp. 9 ff.

² Ed. M. Raḡavī, Tehran 1329; see also: *The First Book of the Ḥadiqatu'l Ḥaqīqat, or the Enclosed Garden of the Truth ... ed. and transl. by J. Stephenson (Bibliotheca Indica, 211), Calcutta 1911.*

³ *Grundlinien*, pp. 15 ff.

⁴ In the measure *mutaqārib*, seemingly an originally Iranian and syllabic metre adapted to the quantitative Arabic metric system, 'arūḍ, prevalent also in classical Persian poetry.

⁵ E.g. *Varqah u Gulshāh* (from the beginning of the 11th cent.) in the metre *mutaqārib* and *Viś u Rāmīn* (from about 1048) in the somewhat heavier metre *hazaj*.

⁶ Composed by the versatile Shi'a-propagandist Nāṣir-i Khusrau in the middle of the 11th cent., also in the metre *hazaj*.

⁷ *Khafīf*, which is a little simpler and more vivid than *hazaj*.

portant innovation was that he, or some now forgotten precursor, combined this form with Sufi matter. Furthermore, Sanā'ī gives us the first example of a Sufi didactic poem of coherent composition, i.e. his *Sair ul-‘ibād ilā'l-ma‘ād* (“Pilgrimage of God’s servants to the Hereafter”),¹ which in its descriptions of the wanderings of the searching human soul has been compared to the *Divina Commedia* of Dante.²

With these two types of didactic poem as a starting-point Berthels sketches two lines of development, one over the grandiose and seemingly unsurveyable *Mathnavī-yi ma‘navī* (“The *mathnavī* of spiritual truth”) of Jalāl ud-dīn Rūmī (d. 672/1273)³ and one over Farīd ud-dīn ‘Aṭṭār’s (d. c. 617/1220) rigorously constructed *mathnavīyāt*⁴ to late classics like *Salāmān u Absāl* and *Yūsuf u Zulaikhā* of the already mentioned polyhistor Jāmī,⁵ where the original parable has grown to an independent allegorical romance. There is, however, much to complicate this picture. The genre has been exceedingly popular and much important material lies hidden in manuscript collections of Oriental and other libraries. In many cases it is difficult to establish author or even time of origin. Thus, e.g., a number of *mathnavī*-poems have been ascribed to Sanā'ī, the authors of which most probably belong to later centuries.⁶

Of the Sufi didactic poets ‘Aṭṭār and Jalāl ud-dīn Rūmī have attracted by far the greatest attention in the West. Thus Hellmut Ritter in his extraordinarily rich monograph *Das Meer der Seele; Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn ‘Aṭṭār* (Leiden 1955) investigates the central themes in ‘Aṭṭār’s four religious *mathnavī*-poems: *Asrār-nāmah* (“Book of secrets”), *Ilāhīnāmah* (“Divine book”), *Manṭiq ut-ṭair* (“Language of the birds”) and *Muṣibatnāmah* (“Book of affliction”), and Reynold Nicholson has presented us with Jalāl ud-dīn Rūmī’s mighty *Mathnavī*, which un-

¹ Ed. Ḥ. Kūhī-Kirmānī & S. Nafīsī, Tehran 1316.

² Berthels, *Grundlinien*, p. 19; R. A. Nicholson, *A Persian Forerunner of Dante*, Towyn-on-Sea 1944, also in the *Transactions of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 1943.

³ *Grundlinien*, pp. 25 ff.

⁴ *Grundlinien*, pp. 20 ff.

⁵ *Grundlinien*, pp. 29 f.

⁶ Such as *Bahrām u Bihrūz*, *Gharīb-nāmah* and *Ṭarīq ut-tahqīq*; cf. A. Ateş, “Senā'ī”, *İslām Ansiklopedisi*, 106. cüz, 1965, p. 483.

doubtedly is one of the supreme achievements in Persian literature, in an extensive work containing text edition, translation and commentaries.¹

In his *Mathnavi* Jalāl ud-dīn, like ‘Attār in *Muṣibatnāmah*, employs the measure *ramal*, which is generally somewhat looked down upon because of its simplicity, but it proves very convenient for Jalāl ud-dīn’s fluent and exceptionally melodious diction. The following attempts to translate into precise prose or render into congenial verse the famous opening lines of this the *Mathnavi par excellence* are perhaps more illustrative to the difficulties involved in such undertakings than to the qualities of the poem:

*The lament of the reed-flute is a symbol of the soul’s
sorrow at being parted from the Divine Beloved*

Listen to this reed, how it makes complaint, telling a tale of separation: ‘Ever since I was cut off from my reed-bed, men and women all have lamented my bewailing. I want a breast torn asunder by severance, that I may fully declare the agony of yearning. Every one who is sundered far from his origin longs to recapture the time when he was united with it. In every company I have poured forth my lament, I have consorted alike with the miserable and the happy: each became my friend out of his own surmise, none sought to discover the secrets in my heart. My secret indeed is not remote from my lament, but eye and ear lack the light to perceive it. Body is not veiled from soul, nor soul from body, yet to no man is leave given to see the soul.’

This cry of the reed is fire, it is not wind; whoever possesses not this fire, let him be naught! It is the fire of love that has set the reed aflame; it is the surge of love that bubbles in the wine. The reed is the true companion of everyone parted from a friend: its melodies have rent the veils shrouding our hearts. (Translation A. J. Arberry²)

Einleitung zum Methnewi

Hör auf der Flöte Rohr, was es verkündet,
Hör, wie es klagt, von Sehnsuchtsschmerz entzündet:
Als man mich abschnitt am beschilften See,
Da weinte alle Welt bei meinem Weh,
Ich such ein sehrend Herz, in dessen Wunde
Ich giesse meines Trennungs-Leides Kunde;

¹ *The Mathnavi of Jalālu’ddīn Rūmī*, vol. 1-8 (E. J. W. Gibb Memorial Series, N.S., IV: 1-8), London 1925-40.

² *Tales from the Masnavi*, London 1961, p. 21.

Sehnt doch nach des Zusammenweilens Glück
 Der Heimatferne allzeit sich zurück.
 Klagend durchzog ich drum die weite Welt,
 Und Schlechten bald, bald Guten beigestellt,
 Galt jedem ich als Freund und als Gefährte,
 Und keiner fragte, was mein Herz beschwerte,
 Und doch — so fern ists meiner Klage nicht,
 Den Sinnen nur fehlt der Erkenntnis Licht.
 So sind auch Seel und Leib einander klar,
 Doch welchem Aug stellt je ein Geist sich dar?
 Kein Hauch, kein Feuer sich dem Rohr entwindet,
 Verderben dem, den diese Glut nicht zündet!
 Der Liebe Glut ists, die im Rohre saust.
 Der Liebe Seufzen, das im Wein aufbraust.
 Getrennter Liebenden Gefährtin sie,
 Zerreißt die Schleier uns die Melodie.
 (Translation G. Rosen¹)

The Song of the Reed

Hearken to this Reed forlorn,
 Breathing, even since 'twas torn
 From its rushy bed, a strain
 Of impassioned love and pain.

"The secret of my song, though near,
 None can see and none can hear.
 Oh, for a friend to know the sign
 And mingle all his soul with mine!

"Tis the flame of Love that fired me,
 'Tis the wine of Love inspired me.
 Wouldst thou learn how lovers bleed,
 Hearken, hearken to the Reed!"

(Translation R. A. Nicholson²)

¹ *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlana Dschelal-ad-Din Rumi*, Leipzig 1849; quoted from W. Gundert, A. Schimmel und W. Schubring (eds.), *Lyrik des Ostens*, München 1952, pp. 91 f.

² *Rūmī, poet and mystic (Ethical and religious classics of the East and West, 1)*, London 1950, p. 31; for an exact prose translation by Nicholson, see his *The Mathnavi of Jalālu'ddīn Rūmī*, 2, p. 5.

The *rubāʿī* or quatrain apparently has its origin in an old, but in many Iranian dialects still existing, form of popular poetry often called *du-baitī* ('double-distichon').¹ It consists of four hemistichs generally rhyming *a a, b a*,² and when adapted to literary New Persian the metre is normalised to a rich but well defined set of variations of the quantitative measure *hazaj*.³

Some of the earliest known quatrains in Persian literature are associated with the name of a famous Sufi shaykh of the eleventh century, Abū Saʿīd ibn Abī'l-Khair (d. 440/1049). In about 1180 his great-great-grandson, a certain Muḥammad ibn Munavvar, wrote a biography of him with the imposing title *Asrāru't-tauḥīd fī maqāmāti'sh-Shaikh Abī Saʿīd* ('The secrets of the unity of God concerning the stages of Shaykh Abū Saʿīd'). This work is fortunately preserved⁴ and permits us something of an insight into the practical circumstances of the earliest Persian Sufism. Among other things we can read there the rules which Abū Saʿīd laid down for the dervishes in the convent he conducted in Nishapur.⁵ This biography also quotes a number of *rubāʿīyāt* alleging that they were of importance in the religious life and preachings of Abū Saʿīd. Although it is expressively stated that he did not compose them himself but heard them from his elders, they came to serve as a kind of nucleus for quatrains of similar style and content, all of which were later collected and passed on in his name.

The Abū Saʿīd biography gives interesting information on the function of poetry in the life of the Sufis. Poems were sung, often by a special *qavvāl* ('singer'), at important stages in the preaching of the shaykh or otherwise

¹ For a different view, see F. Meier, *Die schöne Mahsatī; ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers*, 1, Wiesbaden 1963, pp. 12 f.

² The less common variant *a a, a a* is called *rubāʿī-yi tarānah*, i.e. 'song-quatrain'.

³ For the literary *rubāʿī* basically — —vv—|—vv—|—vv—|; cf. also Meier, *Die schöne Mahsatī*, pp. 5 ff.; the original, preclassical metre was probably syllabic, and the modern popular type often uses a hendecasyllabic hemistich, often identified as *hazaj-i musaddas*: v— — —/v— — —/v— — —; for a general survey, see J. Cejpek in J. Rypka (*et al.*), *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig 1959, p. 539; for connections with Middle Persian poetry, see H. S. Nyberg, *ZDMG*, 82, 1928, p. 225; for the hendecasyllabic type in Tajik and Afghan folklore, see e.g. I. S. Braginskij, *Iz istorii tadžikskoj narodnoj poëzii*, Moscow 1956, pp. 205 f.; A. Khromov, "The problems of Yaghnoibi folklore", *Yādnāme-ye Jan Rypka*, Prague 1967, p. 259; *Namunai fol'klori xalkhoi Afğoniston, ruboiyot va surudho*, Dushanbe 1966.

⁴ And confirmed by a shorter biographical work by another great-great-grandson; cf. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, pp. 1-76.

⁵ Cf. Nicholson, *Studies*, p. 46.

during the sessions of the dervishes. Such singing often caused raptures of extasy and at times also ecstatic dancing. According to other sources, e.g. the above-mentioned al-Hujvīrī, a frequent effect was that the dervishes tore or flung off their *khirqah* (the special patched dervish frock). It seems that Abū Saʿīd also used quite profane quatrains, generally popular love-lyrics to which only the changed context conveyed a mystical signification.¹

The *rubāʿī* was soon adopted by artistic poetry and as such developed traditions independent of the popular variant. As poetic form it was favoured by many of the great Sufi poets, such as Sanāʿī, ʿAṭṭār and Jalāl ud-dīn Rūmī. Already Anṣārī of Herat, slightly younger than Abū Saʿīd, was a skilful composer of religious quatrains. One of the most well-known has been rendered in the following way by E. G. Browne.²

I need nor wine nor cup: I'm drunk with Thee;
Thy quarry I, from other snares set free:
In Kaʿba and Pagoda Thee I seek:
Kaʿba, Pagoda, what are these to me?

Formally the *rubāʿī* remained quite fixed, expressive through its great concentration, generally with an epigrammatic twist in the last hemistich in which the rhyme returns, "somewhat as in the Greek Alcaic, where the penultimate line seems to lift and suspend the Wave that falls over in the last", as Edward FitzGerald puts it.³

In order to elucidate the origins of the characteristic symbolism of Sufi poetry and to sketch the background of the main poetical form of Sufi lyrics, i.e. the *ghazal*, we have to turn our attention once more to the earliest stages

¹ Berthels, "Proisxoždenie sufizma", *Izbr. trudy*, [3], pp. 47 ff.

² *A Literary History of Persia*, 2, p. 270; cf. Berthels, "Proisxoždenie sufizma", *Izbr. trudy*, [3], p. 50.

³ End of the Preface of the 4th ed. of his *Rubāʿiyāt of Omar Khayyām*; it should not be denied that FitzGerald in his excessively famous paraphrases of these *rubāʿīyāt* has succeeded well in reproducing in English the characteristics of this form; further it should be noticed that ʿUmar Khayyām (d. c. 515/1122) definitely does not belong to the class of poets here treated, in spite of all attempts to make a good Sufi shaykh of him, as e.g. recently by Robert Graves and Omar Ali-Shah (*The Rubāʿiyyat of Omar Khayyām: a new transl. with critical commentaries*, London 1967; see also *Life*, 44, 1968:4, 4/3, pp. 24-27); however, there may be an interesting parallelism between the problems with ʿUmar's "spurious quatrains" and the condensation process mentioned above in connection with the Abū Saʿīd quatrains.

of Sufism. Already the Arabic ascetics attached great importance to a practice called *dhikr* (prop. 'reminding oneself'), a combination of prayer and technique of concentration which consisted of a persistent repetition of the name of God or some of the central religious formulas, as e.g. *lā ilāha illā 'llāh*, 'there is no god but God'. It was practiced individually or collectively, by tongue or thought, and aimed at a weakening or even dissolution of the self.¹ When the ascetic movement developed into full-grown mysticism centred on a positive love of God, the practice of *dhikr* remained one of the most important, but as a method to attain what the Sufis call *ḥāl*, i.e. the extasy, it was supplemented with *samā'*, 'audition', most probably originating in Koran recitations, but soon including music and singing of poetry and, finally, dancing.² That "concerts" of this kind were not exempt from certain risks was testified already by the quotation from al-Hujvīrī given above, and *samā'* always remained a controversial subject for the Sufi theorists who generally make a point of declaring that only the factual use, for good or for bad, determined if it could be considered allowable or not.

It seems as if the 8th century woman mystic Rābī'a al-'Adawīya played a leading part in the inauguration of a specific Sufi poetry.³ It is well known how she was sold as a slave in tender years and, after many years, set free on account of her saintliness, but it is possible that she was also a professional singer. However this may be, in her religious poetry we find for the first time an extatic love of God expressed through the attributes of profane love lyrics. Along with such original compositions as those of Rābī'a we have to consider the practice of the dervishes, already touched upon in the case of Abū Sa'īd, to use worldly love and wine poems in their sessions for religious purposes. Of course, these poetical conventions accompanied the *samā'* when it was brought to Iran, and, changing language to Persian, Sufi lyrics there grew out of the same kind of transposed erotic poetry (to which the wine symbolism already belonged). Probably the Persian form of mystic poetry from the outset was more popular in its ways of expression than the Arabic, which would explain why it always remained simpler and more directly

¹ See L. Gardet, "Dhikr", *Encyclopaedia of Islam*, new ed., 2, pp. 223-227.

² Cf. Berthels, "Proisxoždenie sufizma", *Izbr. trudy*, [3], pp. 43 f., "Osnovnye momenty", *Izbr. trudy*, [3], pp. 57 f.

³ Cf. Berthels, "Proisxoždenie sufizma", *Izbr. trudy*, [3], pp. 17 f.; "Osnovnye momenty", *Izbr. trudy*, [3], pp. 58 f.

emotional and thus also obtained such an extraordinarily broad influence on Persian cultural life.

The *ghazal* must be considered the main form of Sufi lyrics in Persian, such as they are preserved from the eleventh century onwards. This form, consisting of five to fifteen verses loosely connected as to contents but rhyming on the same rhyme right through, was common at least as early as in the tenth century for profane Persian poetry and in Arabic some three hundred years earlier. Its origin has been much discussed, one theory suggesting the erotic prelude (*naṣīb*) of the old Arabic *qaṣīda* and another setting forth some kind of lyric supposed to have been sung in pre-Islamic Persia.¹ In Persia the great Sufi poets, as e.g. Sanā'ī and Jalāl ud-dīn Rūmī, brought this form to its perfection. In the 12th and 13th centuries the originally emotional and intuitive symbolism was given a firm structure on the basis of Sufi philosophy, especially the metaphysical speculations of Ibn al-'Arabī (d. 638/1240) and the doctrine of the Perfect Man (*al-insān al-kāmil*).² But when these terms and metaphors from the sphere of profane love and wine-drinking once and for all had been locked to a rigid terminological scheme, then the seed of future conventionalism and sterile repetition had been sown. It lasted, however, some three hundred years until such downward trends finally gained the upper hand, and in the meanwhile a great number of eminent poets successfully sang the perfection of the Beloved and expressed the inexpressible mystic experience.

Finally there appeared in the classical poetry as a whole a particular and fascinating phenomenon. The double legacy of court poetry and popular love lyrics on the one hand and a widely current mystic poetry on the other created an intricate poetical situation in which the ways of expression came to interact. The Sufi symbolism was lent back to the profane poetry out of which it had once developed, but simultaneously this same symbolism was re-coloured with sensuous associations also in mystic poetry. Through this interaction especially the lyric poetry acquired a fruitful ambivalence which

¹ See J. Rypka (*et al.*), *Iranische Literaturgeschichte*, pp. 96f. and refs. there; A. J. Arberry, *Fifty poems of Ḥāfiẓ*, Cambridge 1947 (repr. 1962), pp. 22 f.

² Cf. H. H. Schaeder, "Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung", *ZDMG*, 79, 1925, pp. 192-268, and esp. part 6: "Der Vollkommene Mensch als beherrschendes Stilmotiv der persischen Lyrik", pp. 245-261.

was often used as a conscious artifice of style, but perhaps even more often remained on an unconscious level of sensuous-religious experience in the mind of the poet (and reader/listener). Not seldom when reading classical Persian poetry, pronouncedly mystic or not, it seems relevant to ask who this Beloved actually is, who is described with all these concrete attributes. Thus e. g. the glowing mystic Fakhr ud-dīn 'Irāqī (d. 688/1289) does not for a moment conceal that the Beloved is a quite terrestrial *shāhid*, i.e. a 'witness' of the perfection of God.¹ While the great master of the *ghazal*, Shams ud-dīn Muḥammad Ḥāfiẓ (d. 792/1390), so dazzles his reader that he sees in the poems of that "Tongue of the Unseen" exactly what he wants to see, be he orthodox, mystic or sceptic.

¹ Cf. H. Ritter, *Das Meer der Seele*, pp. 482 ff.

Formes de mystique dans le Nord préchrétien

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

Par ÅKE V. STRÖM, Lund

1. *Introduction*

Une conférence sur ce sujet n'aurait pas pu être faite il y a quelques années. La mystique dans le Nord ancien n'était pas reconnue. Nous pouvons le constater et dans les écrits sur la mystique en général, et dans ceux sur la religion des pays du Nord. Dans son livre sur la mystique païenne et chrétienne le savant dano-suédois Edv. Lehmann expose la mystique dans à peu près toutes les formes de la religion — sauf celle des Germains¹. La mystique allemande commence, pour lui, avec Hildegard de Bingen². Chez le nordiste danois Axel Olrik se trouve, certes, le terme « mystische Religiosität » dans l'index de son livre *Nordisches Geistesleben*, mais — les pages mentionnées se rapportent à l'époque chrétienne des chansons folkloriques³! Même l'Encyclopédie scandinave sur le Moyen Age, en voie de publication, ne donne,

¹ Edv. Lehmann, *Mystik i Hedenskab og Kristendom*, Copenhague 1904.

² Lehmann, pp. 159-162. — Les Germains sont non plus décrits dans H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris 1908, James H. Leuba, *The Psychology of religious Mysticism*, (1925) éd. rev. Londres 1929, Vilh. Grønbech, *Mystikere i Europa og Indien*, I-IV, Copenhague 1925-34, Georg Mehlis, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen* (!), Munich 1926, Tor Andrae, *Mystikens psykologi*, Upsal 1926, 2^e éd. 1968, R. F. Merkel, *Die Mystik im Kulturleben der Völker*, Hambourg 1940, Sidney Spencer, *Mysticism in World Religion*, Londres 1966 (toutes les religions), ou les articles « Mysticism », *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 9, Edinburgh 1917, pp. 83-117, et « Mystik », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV, Tübingen 1960, col. 1239-1241.

³ Axel Olrik, *Nordisches Geistesleben*, Heidelberg 1908, pp. 154-158. Le mot mystique manque dans l'index de, entre autre, les œuvres suivantes: Vilh. Grønbech, *The Culture of the Teutons*, 1-3, Londres-Copenhague 1931, Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2^e éd. 1-2, Berlin 1956-1957, Folke Ström, *Nordisk hedendom*, Lund 1961, 2^e éd. 1967, E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North*, New York 1964.

dans l'article « Mystique », que de la matière chrétienne¹. Une seule œuvre, à notre connaissance, du temps ancien, contient un point de vue y appartenant, à savoir le thèse de M. Philippe de Félice sur quelques formes inférieures de la mystique, qui comprend un chapitre sur « L'ivresse sacrée chez les Germains »².

Et pourtant il existait plusieurs formes de mystique parmi les Germains anciens et dans le Nord préchrétien. Naturellement ceci est partiellement dû à la façon dont on détermine la notion de mystique. Chez les Septentrionaux préchrétiens nous ne trouvons pas une *scala mystica*, pareille à celle de Sainte Thérèse d'Avila, ou à celle qui est représentée dans le rāja-yoga de Patañjali³, ni de vision de dieu (avec un petit nombre d'exceptions) ou d'incorporation avec la divinité. Mais si nous suivons la classification en mystique douce et mystique extrême de M. James B. Pratt⁴, cette dernière forme se trouve absolument chez les anciens Germains, comme *une manière d'atteindre une réalité surnaturelle par d'autres voies de connaissance et d'expérience que les ordinaires*⁵. Sous quelles formes se présente cette mystique dans le Nord?

D'abord nous mentionnons une forme qui a apparemment manqué : la mystique cosmologique et astrologique qu'on rencontre ailleurs. Le germaniste allemand Heinrich Hempel et le slaviste suédois Sigurd Agrell pensaient, vers 1930, que les 12 dieux et les demeures célestes dans les Grímnismál 4-17, représentaient les 12 signes du zodiaque⁶. Mais cela est sans doute une erreur. Et quand Snorri dans le *Formáli* de son Edda dit que « quelqu'un devait être le supérieur des corps célestes, quelqu'un qui dirigeait leur cours

¹ Lars Rooth, l'art. « Mystik », *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, 12, Malmoe 1967, col. 103-105.

² Ph. de Félice, *Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris 1936, pp. 336-356. — Cp. Mircea Eliade, *Le chamanisme*, Paris 1951, chap. « Techniques d'extase chez les anciens Germains », pp. 342-348.

³ Voir la comparaison entre les deux dans H. Ringgren-Åke V. Ström, *Les religions du monde*, Paris 1960, pp. 216 et suiv.

⁴ J. B. Pratt, *The Religious Consciousness*, A psychological study (1920), New York 1937, les chapitres « The milder form of mystic experience » (pp. 337-362) et « The ecstasy » (pp. 394-429).

⁵ Cp. la définition de M. Pratt: la mystique est « the consciousness of a Beyond » (p. 337).

⁶ H. Hempel, « Hellenistisch-orientalisches Lehngut in der germanischen Religion », *Germanisch-romanische Monatsschrift* 16, 1928, pp. 189 et suiv., S. Agrell, *Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi*, Stockholm 1931, pp. 76-86.

d'après sa volonté »¹, ceci est naturellement la théologie chrétienne que Snorri emploie comme introduction à sa doctrine euhéméristique des ases². « La lune fatale » (*urðar-máni*), dans la *Saga de Eyrbyggja* 52, fait son apparition sur le mur et pas dans le ciel (voir p. 232). Au symposium sur le fatalisme, il y a quatre ans, nous avons traité un petit embryon cosmologique dans *Helgakviða Hundingsbana* I:3 et suiv³. On peut de plus trouver des traces de la mystique des chiffres et dans l'Edda et dans le manuscrit islandais de Hauksbók⁴. Mais sous tous les autres rapports, resteraient valables les opinions de M. de Vries et de Mme Anne Holtsmark, à savoir que le culte des étoiles est inconnu dans la religion préchrétienne nordique, et que l'astrologie n'émerge qu'au XIV^e siècle⁵.

Quelles étaient donc les formes de mystique existantes? D'abord se présente la question systématique de ce qui doit être désigné comme des formes. Il y a des rêves et des hallucinations, des cérémonies de culte et des rites de sorcellerie, des identifications d'une personne avec une autre et des phénomènes d'extase. Beaucoup de ces formes se confondent donc, l'une avec l'autre, comme rêves et visions⁶, tandis que plusieurs, le culte ou le rêve par exemple, peuvent avoir des fonctions entièrement différentes, comme des voies qui mènent à une réalité surnaturelle. C'est pourquoi il nous semble opportun de parler des formes suivantes de la mystique préchrétienne: la mystique rétrospective, perspective et prospective.⁷

¹ *Edda Snorra Sturlusonar*, éd. F. Jonsson, Copenhague 1931, p. 2.

² M. W. Baetke a démontré que ceci et autres choses chez Snorri se rapportent à Martin de Bracara, traduit en islandais (*Die Götterlehre der Snorra-Edda*, Berlin 1950, pp. 49-55).

³ Åke V. Ström, « Scandinavian Belief in Fate », *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* II, Upsal 1967, pp. 85 et suiv.

⁴ Voir W. Lange, « Zahlen und Zahlenkompositionen in der Edda », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, Halle, 77, 1955, pp. 306-348, Viggo Brun, *Alt er tall*, Bergen 1964, pp. 207-209.

⁵ J. de Vries, I, p. 359, Anne Holtsmark, l'art. « Horoskop », *Kulturhistoriskt lexikon*, 6, Malmø 1961, col. 674 et suiv.

⁶ « Meldingane om draumar i dei isl. sagaene minner mykje om hallusinasjonar og illusjonar, og draumar og dagdraumar går i einannan » (H. P. Hansen, l'art. « Draumar », *Kulturhistoriskt lexikon*, 3, Malmø 1958, col. 300).

⁷ Comparez les formes de l'activité parapsychologique: 1. rétrocognition, 2. clairvoyance et télépathie, 3. précognition. Voir Gardner Murphy, « Parapsychology », *The Encyclopedia of Psychology*, éd. I. Harriman, 1946, H. J. Eysenck, *Sense and Nonsense in Psychology*, (1957), Bungay, Suffolk 1963, pp. 106-141.

Notes préliminaires : Des rêves et des visions dans la psychologie

L'étude des rêves et de leur cause a été présente en tout temps et en toute religion¹. Nous avons un texte, dans lequel le dieu Amon se présente en rêve devant le Pharaon Aménophis II (1450-1425), et une clé de songe dans le Papyrus Chester-Beatty III, dont le contenu semble remonter jusqu'au Moyen Empire (2000-1785)². Nous avons des clés dans le 68^e Pariçišta de l'Atharvaveda, environ l'an 1000³ et celle qui a été découverte dans les archives d'Assurbanipal du VII^e siècle av. J.-C. et publiée par M. Leo Oppenheim⁴. Et nous trouvons le traitement des rêves dans l'Ονειροκριτικά d'Artemidoros de Daldis⁵, dans le Talmud judaïque (*bBerakhot* 55b, *bTa'anith* 21b), chez Tacite (*Hist.* 4:83 et suiv.) et Plutarque (*De Is. et Os.* 28), dans *Les mille et une nuits* (nuits 225-235, 351) jusqu' à Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), *La vida es sueño*⁶.

Une dissertation psychologique des rêves a été commencée dans deux œuvres entre 1860 et 1870, tous les deux par des professeurs au Collège de France : M. Alfred Mauri (1817-1892), savant en histoire et en archéologie, et le sinologue Marquis d'Hervey de Saint-Denis (1823-1892)⁷. On

¹ Roger Caillois, « Dialektiken des Traumes », *Antaios* 4, 1963, pp. 482-500, *Les songes et leur interprétation* (*Sources Orientales*, 2), Paris 1959 (œuvre presque tous les peuples asiatiques), Carl-Martin Edsman, *Mystiker i Vällingby*, Halmstad 1968, pp. 80-89 (avec bibliographie).

² *Les songes*, pp. 22, 33-36.

³ *Les songes*, pp. 215-221.

⁴ A. L. Oppenheim, « The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East », *Transactions of the American Philosophical Society*, New series, 46:3, 1956, pp. 179-373, trad. franç., *Le rêve : son interprétation dans le Proche-Orient ancien*, Paris 1959, *Les songes*, pp. 68-76.

⁵ Sur cet ouvrage, éd. Rigaltius, Lutetiae (Paris) 1603, voir C. A. Meier, « Der Traum im alten Griechenland », *Traum und Symbol* (*Neuere Arbeiten zur analytischen Psychologie C. G. Jungs*) Zürich et Stuttgart 1963, pp. 155, 157-162, et Claes Blum, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Upsal 1936. La source d'Artemidor est Posidonius (p. 71) et l'astrologie babylonienne par entremise de Ptolémée (p. 96). — Un successeur d'Artemidor est le musulim Ahmed. Voir *Achmetis Oneirocriticon*, rec. Fr. Drexler, Lipsiæ 1925.

⁶ Caillois, p. 495.

⁷ L. F. A. Mauri, *Le sommeil et les rêves*, Paris 1861, H. de Saint-Denis, *Les rêves et les moyens de les diriger*, (1867), réédit Paris 1964. — Une œuvre antérieure est G. H. von Schubert, *Die Symbolik des Traumes* (1813), 3. Aufl. Leipzig 1840, une un peu plus récente F. W. Hildebrandt, *Der Traum und seine Verwertung fürs Leben*, Leipzig 1875.

pourrait dire que cette période durait jusqu' aux théories de la psychoanalyse¹.

L'étude de rêves moderne, comme elle est exercée aujourd'hui, commença aux États Unis, environ 1950. En utilisant des méthodes électriques modernes de mesurage, on a réussi à chematiser, et à prouver certaines choses du rôle du rêve dans le rythm de la vie humaine. À un sommeil normal pendent 8 heures, tout le monde a cinq périodes de rêves d'environ deux heures en tout. Grâce à la découverte de la soi-disant période REM (rapid eye movement) on peut actuellement enregistrer le commencement et la termination d'une période de rêve. Le mesurage est effectué par des électrodes sur le paupier. Ces mesurages, ainsi que des mesurages pareils sur la tête, ont permis des expériences réussies de l'importance du rêve pour la santé psychique etc. Des périodes de rêves, sciemment dérangées, causent, entre autre, un déséquilibre psychique².

Une question spéciale, de grande importance pour le mystique, déjà indiquée par le Marquis de Saint-Denis, a été abordée par M. Robert Desoille : la possibilité de diriger les rêves et les visions³.

La présence de visions et de auditions dans les matériaux historiques religieux, cause des problèmes, qui ne peuvent être indiqués ici, que brièvement. Après que M. J. E. Dominique Esquirol (1772-1840), eût donné, entre 1830 et 1840, le nom de *hallucination* à une forme d'expérience, qu'il avait décou-

¹ S. Freud, *Die Traumdeutung*, Leipzig et Vienne 1900, Le même, *Über den Traum*, Wiesbaden 1901, C. G. Jung, *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Zürich 1948, W. Stekel, *Die Sprache des Traumes*, Vienne 1923.

² Sur ceci voir Jan Oswald, *Sleeping and Waking*, Physiology and Psychology, Amsterdam et New York 1962 (l'œuvre dominante quant à la recherche du sommeil, traitant le rêve aux pp. 120-145), *Traum und Symbol*, herausgeg. von C. A. Meier, Zürich 1963 (part de la théorie de C. G. Jung sur le rêve comme une expression de la subconscience collective; des études sur le rêve en Grèce et en Israel; bonne bibliographie), Thomas M. French et Erika Fromm, *Dream Interpretation. A new approach*, New York 1964 (interprétation de rêves moderne, psychoanalytique, avec une certaine critique de Freud), D. Foulkes, *The Psychology of Sleep*, New York 1966 (l'œuvre d'ensemble psychologique la plus moderne, où le rêve est traité aux pp. 61-98, 121-208), Richard F. Thompson, *Foundations of physiological Psychology*, New York 1967 (avec des aspects physiologiques aux pp. 465-473). Une vue générale est donné dans Åke V. Ström, «Modern drömforskning», *Kuggghjulet* 43, 1969, pp. 7-11.

³ R. Desoille, *Théorie et pratique de rêve éveillé dirigé*, Genève 1961.

verte¹, certaines liens ont existé entre la psychologie de perception et celle de mystique. Pourtant elles ont travaillé longtemps chacune à son côté. La psychologie de perception se dédica, en cette partie, à des dérangements et à des défauts dans la perception², pendent que les psychologues de religion décrivaient les états inspiratifs, sans essayer de les expliquer psychologiquement³.

Une certain importance pour la psychologie de religion, avait spécialement la distinction entre des vraies hallucinations et des pseudohallucinations (V. Kandinsky après Fr. W. Hagen) et la découverte d'images eidétiques⁴.

¹ P. Schröder, « Das Halluzinieren », *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* (ZgNPs), 101, 1926, p. 599.

² E. Naville, « Hallucinations visuelles à l'état normal », *Archives de Psychologie*, 8, 1909, pp. 1-8, K. Jaspers, « Zur Analyse der Trugwahrnehmungen », *ZgNPs*, 6, 1911, pp. 460-535, A. Pick, « Zur Lehre von den Störungen des Realitätsurteils bezüglich der Aussenwelt », *Zeitschrift für Pathopsychologie* (ZPts), 1, 1912, pp. 67-86, Max Scheler, « Über Selbsttäuschungen », *ib.* pp. 87-163, où il démontre la différence entre « Irrtum » et « Täuschung » (pp. 91-96), Ed. Hirt, « Zur Theorie der Trugwahrnehmungen » *ib.* pp. 422-447, Wilh. Specht, « Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen », *ZPts* 2, 1914, pp. 1-35, 121-143, 481-569. C. Schneider, « Über Sinnentzug », *ZgNPs* 131, 1931, pp. 719-813, 137, 1931, pp. 458-521. Les hallucinations ont été traités par N. Vaschide, *Les hallucinations télépathiques*, Paris 1908 (sur l'existence de la télésthésie), P. Schröder, *ZgNPs* 101, 1926, pp. 599-614, P. Quercy, *Études sur l'hallucination*, 1-2, Paris 1930. Des résumés dans Jean Paulus, *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. XCI), Liège-Paris 1941, M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, pp. 385-397, Siro Spörli, *Über die Bedingungen der äussern Wahrnehmungstäuschungen*, Winterthur 1959, pp. 49-106 (avec une partie sur la différence entre « Irrtum » et « Täuschung », pp. 49-52).

³ Cp. C. Schneider: « Die rein religionspsychologische Literatur zu dieser Frage bringt wohl Material, benutzt aber zur Deutung gewöhnlich völlig populärpsychologische Kategorien », *Die Erlebnisechtheit der Apokalypse des Johannes*, Leipzig 1930, p. 22, n. 67.

⁴ V. Kandinsky, *Kritische und klinische Betrachtungen im Gebiete der Sinnestäuschungen*, Berlin 1885. Sur la différence réelle entre les vraies hallucinations et les pseudohallucinations voir Specht, *ZPts* 2, 1914, pp. 491-505. Là, p. 505: « Dagegen sagen wir, erklärungsbedürftig sei nicht der Wirklichkeitscharakter, sondern der Wahrnehmungscharakter der echten Halluzination ». — E. R. Jænsch, « Über die subjektiven Anschauungsbilder », *Bericht über den VII. Kongress für Experimentelle Psychologie in Marburg 1921*, Jena 1922, pp. 3-49, Le même, *Die Eidetik*, Leipzig 1925, T. Husén, *Studier rörande de eidetiska fenomenen* (*Lunds Universitets Årsskrift*, NF, I: 41, 7), Lund 1946. Sur les hallucinations pp. 86-98.

Quelques œuvres de la psychologie de religion tiraient profit du point de vue actuel de la psychologie¹.

La psychologie de perception plus récente pouvait, quand même, mieux orienter la psychologie de vision religieuse. En observant certaines tendances chez les psychologues de gestaltisme, le savant belge A. Michotte pouvait démontrer expérimentalement que p. ex. l'effet « lancement », que nous appercevons, « doit être considéré comme une Forme perceptive (Gestalt) », qui « se caractérise par une structure interne déterminée »². La théorie, maintenant confirmée, que M. Michotte a présentée, « permet aussi de construire systématiquement des *expériences paradoxales* »³. Avec ceci la chemin était ouverte pour l'étude des différences entre ce que nous observons (le « percept ») et la réalité qui est la cause de cette observation (stimulus distal). Ces résultats ont été poussés plus loin par p. ex. MM. James Gibson, Gunnar Johansson et Julian E. Hochberg dans une psychologie de perception nouvelle⁴. Un savant suédois, M. Gunnar Jansson, a formulé quelques résultats de ces recherches : « Different percepts may be obtained from the same distal stimulus, and the constancy phenomena show that the same

¹ Par ex. K. Weidel, « Zur Psychologie der Ekstase », *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 2, Halle 1908, pp. 190-211, G. Hölscher, *Die Profeten*, Leipzig 1914, J. Lindblom, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* (Uppsala Universitets Årsskrift 1924), Upsal 1924, Le même, « Die Gesichte der Profeten », *Studia Theologica* 1, Riga 1935, pp. 7-28, C. Schneider, *Die Erlebnisechtheit*, 1930, Å. V. Ström, *Der Hirt des Hermas, Allegorie oder Wirklichkeit?*, Leipzig 1936, K. Schmeing, « Gefühl und Wille im eidetischen und 'okkulten' Erleben », *Bericht über den XV. Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie* 1936, Jena 1937, pp. 196-200, Lily Weiser-Aall, *Volkskunde und Psychologie*, Berlin et Leipzig 1937, Å. V. Ström, « Red Indian Elements in Early Mormonism », *Temenos*, 5, 1969, pp. 120-168, la tranche « Mysticism », pp. 159-161.

² A. Michotte, *La perception de la causalité* (*Études de Psychologie*, vol. 6), Louvain et Paris 1946, p. 82. — Cp. A. Michotte-J. Piaget-H. Piéron, *La perception*. Symposium de l'Association de Psychologie scientifique de langue française, Paris 1955, sur « L'influence de l'expérience sur la structuration des données sensorielles dans la perception », pp. 7-81.

³ A. Michotte, p. 211. Cp. les pensées de l'auteur sur la notion de la « moi-té », pp. 205-207.

⁴ J. E. Hochberg, « Effects of the Gestalt Revolution: The Cornell Symposium on Perception », dans David C. Beardslee et Michael Wertheimer, *Readings in Perception* (1958), Princeton, New Jersey, 1964, pp. 525-542. Cp. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris-Mayenne 1964, et William N. Dember, *The Psychology of Perception*, New York 1965.

percept may be obtained from different proximal stimuli »¹. Il a continué soi-même l'exploration « from the proximal stimulus towards the percept »².

Les résultats ont été appliqués sur la religion Indienne par Irving Hallowell³. Nous trouvons, dans un livre de textes psychologiques, des exemples qui font penser à ce que nous verrons dans les textes du Nord ancien : « The conjurer has the power to invoke the *pawaganak* (des animaux mystiques) who happens to be among his guardian spirits. They manifest themselves audibly to the Indians who sit on the ground, outside the tent. These *pawaganak* talk and sing like human beings »⁴. On a même exercé de la psychologie de mystique expérimental (J. Marechal, A. Mager, C. Albrecht, J. Lhermitte, K. Gins)⁵, et bien des œuvres ont vu le jour, marquant un rapprochement entre la psychologie expérimentale et la psychologie de mystique.⁶ Quand aux visions et auditions, leur genre est déterminé ainsi par un psychologue expérimental : « a sensory experience not based on stimulation of a sens organ »⁷. Leur nature peut être celle de l'hallucination, mais — selon la recherche récente — plus souvent celle de l'illusion⁸.

¹ G. Jansson, *Perceived Rotary Motion. A study of principles for the perceptual analysis of changing proximal stimuli* (*Acta Universitatis Upsalensis. Abstracts of Uppsala Dissertations in Social Sciences*, 2), Upsal 1969, p. 4.

² Jansson, p. 6 et suiv.

³ I. Hallowell, « Cultural factors in structuralization of perception », Beardslee-Weitheimer, pp. 552-564.

⁴ Hallowell, p. 553.

⁵ Voir W. Pöll, *Religionspsychologie. Formen der religiösen Kenntnissnahme*, München 1965, p. 27.

⁶ P. ex. G. Walther, *Phänomenologie der Mystik*, Olten-Freiburg 1955, Herbert Thurston, S. J., *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*, Luzern 1956, trad. franç. *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Paris 1961. Carl Albrecht, *Das mystische Erkennen*, Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation, Bremen 1958, E. Arberman, *Ecstasy or religious Trance*, I-II, Upsal 1963-1968, et W. Pöll (catholique dogmatique), les chapitres « Erscheinungsoffenbarungen », pp. 441-456, « Visionen und Auditionen », pp. 486-496.

⁷ Oswald, *Sleeping*, p. 76, cf. pp. 76-87, 96-107.

⁸ Uwe H. Peters va si loin que de dire: « Optische Halluzinationen kommen ... überhaupt nicht vor ... Bei genauem Nachfragen ergibt sich immer, daß es sich um Illusionen gehandelt hat », *Das exogene paranoid-halluzinatorische Syndrom (Bibliotheca Psychiatrica et Neurologica*, fasc. 131), Bâle et New York 1967, p. 50. — Là, sur des hallucinations, pp. 45-50, et sur des illusions, p. 51. Sur celles-ci plus circonstancié Eliane Vurpillot, *L'organisation perspective*. Son rôle dans l'évolution des illusions optico-géométriques (*Université de Paris. Faculté des lettres et sciences humaines*). Thèse, Paris 1963.

Pour comprendre et expliquer les formes suivantes de la mystique, il me semble, davantage, utile de considérer les théories de la parapsychologie, où se trouvent les notions de rétrocognition, de clairvoyance et télépathie et de précognition (voir ci-dessus p. 222). Une confrontation — pas possible de réaliser ici — doit être faite entre la recherche de la mystique et les résultats parapsychologiques¹.

2. *La mystique rétrospective*

Au mois de mars 1962 on pût lire dans des journaux islandais qu'on avait eu des difficultés de forage à une carrière nouvelle. Les fleurets se brisaient ou les foreuses ne fonctionnaient pas. Le contremaître de la carrière était désarmé devant ces incidents. Une nuit, un des ouvriers rêva qu'un étranger se montra à lui en disant qu'il appartenait au « petit peuple » (*huldru-fólk*), résidant dans les rochers, et demanda un répit pour avoir le temps de trouver une autre demeure pour lui-même et pour sa compagnie — si non les mésaventures continueraient². On fit venir un visionnaire et sur le conseil

¹ Sur l'histoire de la parapsychologie voir Rosalind Heywood, « Notes on changing mental climates and research into ESP », *Science and ESP*, éd. par J. R. Smythies, Londres 1967, pp. 47-60, J. B. Rhine, *Parapsychology. From Duke to the Foundation for Research on the Nature of Man*, Durham, N. Carolina, 1965. — Sur les méthodes et les résultats Charles Richet, *Traité de métapsychique*, 2^e éd. refondue, Paris 1923, J. B. Rhine, *Extra-Sensory Perception*, Columbia 1934, Le même, *The Reach of the Mind* (1947), trad. franç. *Le nouveau monde de l'esprit*, Paris 1955, J. B. Rhine et J. G. Pratt, *Parapsychology, frontier science of the mind. A survey of the field, the methods, and the facts of ESP and PK research*, Springfield 1957, J. Gaither Pratt, *Parapsychology. An insider's view of ESP*, Londres 1964, *Encyclopédie de la divination (Réalités de l'imaginaire)*, 2), sans lieu d'impression, 1965, le chapitre « Parapsychologie et divination », pp. 463-50, Sir Cyril Burt, « Psychology and Parapsychology », *Science and ESP*, pp. 61-141. — Quand à la critique scientifique voir entre autre Wilh. Gubisch, *Hellseher, Scharlatane, Demagogen?*, Munich et Bâle 1961, Reinhold Ruthe, *Medien, Magier, Mächte, Über Aberglauben, Okkultismus und Parapsychologie*, Wuppertal 1968, pp. 15-19, 39-55, et C. Albrecht, *Das mystische Erkennen*, pp. 11-19. — Les rêves, les visions et toutes les formes de la parapsychologie ont été traitées par D. H. Rawcliffe, *The Psychology of the Occult*, Londres 1952.

² « Die bösen Geister scheuen das Erz. Metalle sind ihrer Natur nach antidämonisch » (G. Schreiber, *Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralliteratur*, Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 21, Köln-Opladen 1962, p. 446). La cause rapportée plus haut montre que Herder et les frères Grimm avont raison — contre Schreiber — « daß sich germanische Mythologie in der Volkssage hineingerettet habe » (p. 260).

de celui-ci les forages furent remis pendant quelque temps. Quand on les reprit, les fleurets et tout l'appareillage fonctionnèrent bien¹.

Ceci est une forme de la mystique rétrospective, car le mystique — en ce cas-ci: le rêveur et le visionnaire — trouve une raison cachée pour un cours d'accessibilité générale. Il regarde rétrospectivement et aperçoit le premier anneau d'une chaîne perceptible plus tard. Le rêve, ou même la vision, peuvent aussi être le résultat d'une cause non encore évidente.

Après que M. W. Henzen en 1890 ait attiré l'attention sur les rêves dans le Nord ancien², le savant danois Sofus Larsen désigna en 1917 une traduction en latin de la clé de songes Ὀνειροκριτικά (voir p. 223), qui circulait au moyen âge sous le nom de *Somniale Danielis*³. Dans la collection Arnaimagnienne à Copenhague, M. Gabriel Turville-Petre en a trouvé une traduction islandaise, encore inédite⁴. Et il souligne avec vigueur ce dont avait M. Larsen déjà une idée : la croyance en les rêves est indigène germanique, même si bien des formes et des symboles sont empruntés au *Somniale*⁵. Notons ici de plus, que les rêves Nordiques ont été étudiés par Mlle Georgia D. Kelchner et M. H. P. Hansen⁶.

Le rêve est bien apte à représenter une forme d'expression de la mystique rétrospective. Sur Viga-Glum nous lisons dans le chapitre 9 de sa saga :

¹ Mekkin S. Perkins, « Superstitions in the Saga Island », *The American-Scandinavian Review* 52, 1964, p. 415. — Cp. Hermann Jónasson frá Þingeyrum, *Draumar og dulrúnlir ásamt skýringun á elði og uppruna drauma*, Reykjavík 1961, et l'étude scientifique: B. Jóhannesson, « Eidetische Untersuchungen in Island », *Zeitschrift für Psychologie*, 146, 1939, pp. 161-181. — Sur *huldrufólk* voir *séra* Jónas Jónasson, *Íslenskir þjóðhættir*, 2. éd., Reykjavík 1945, pp. 406 et suiv.

² W. Henzen, *Über die Träume in der altnordischen Sagaliteratur*, Leipzig 1890.

³ S. Larsen, « Antik og nordisk Drømmetro », *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie*, III:7, Copenhague 1917, p. 61.

⁴ G. Turville-Petre, « Dream symbols in Old Icelandic literature », *Festschrift Walter Baetke*, Weimar 1966, p. 351.

⁵ Turville-Petre, pp. 346 et suiv. et 351, Larsen, p. 56: La croyance en rêves est « en fællesgermansk Arv ... den nordiske Drømmesymbolik er ikke original, men — muligvis allerede i Vikingetiden — har modtaget meget stærk Paavirkning søndenfra. » Cp. Folke Ström, « Tidrandes død », *Arv* 8, 1952, pp. 91 et suiv.

⁶ G. D. Kelchner, *Dreams in the old Norse Literatur and their Affinities in Folklore*, Cambridge 1935 (textes et traductions pp. 77-143), H. P. Hansen, *Syner og Varsler*, Parapsykologiske Fænomener, Copenhague 1957 (passim).

Glúm dreymði eina nótt: hann þóttisk vera úti staddr á bæ sínum ok sjá út til fjarðarsins. Hann þóttisk sjá konu eina ganga útan eptir heraðinu, ok stefndi þangat til þverár; en hon var svá mikil, at axlarnar tóku út fjöllin tveggja vegna. En hann þóttisk ganga ór garði á mót henni ok bauð henni til sín; ok síðan vaknaði hann.

Une nuit Glúm fit un rêve. Il lui semblait qu'il se trouva dehors dans sa cour regardant vers le fiord. Alors il crut voir une femme arriver de dehors et traverser la contrée et prendre le chemin par Thverá. Elle était de tellement grande taille, que ses épaules même touchaient les montagnes des deux côtés. Glúm eut l'impression qu'il sortait à sa rencontre et l'invitait chez lui. Ensuite il se réveilla.

Öllum þótti undarligt, en hann segir svá: »Draumr er mikill ok merkiligr, en svá mun ek hann ráða, at Vigfúss móðurfaðir minn mun nú vera andaðr, ok myndi kona sjá hans hamingja vera, er fjöllum hæra gekk. Ok var hann um aðra menn fram um flesta hluti at virðingu, ok hans hamingja mun leita sér þangat staðfestu, sem ek em».

Tout le monde trouva que ceci était étrange, mais il dit: « Le rêve est grand et extraordinaire, et je l'interprète ainsi — Vigfus, mon grand-père, vient de mourir, et cette femme, plus haute que les montagnes, était son génie tutélaire. On le considérait un homme supérieur aux autres en la plus part des choses, et son génie tutélaire doit maintenant chercher un demeure chez moi. »

En um sumarit, er skíp kómu út, spurðisk andlát Vigfúss¹.

L'été suivant, quand des bateaux arrivèrent à Islande, on apprit que Vigfus était mort.

Ce rêve annonce un événement qui a déjà eu lieu². Il est dit dans la Saga de *Gisli Súrsson*:

Gísli var vitr maðr ok draumamaðr mikill ok berdreymr.

Gisli était un « savant en rêves » et un grand « reveur de réalité ».

(chap. 22)

Gisli a deux « femmes de rêve » (*draumkonur*, chap. 22), une bonne et une mauvaise. Son beau-frère Vestein occis, Gisli rêve une nuit qu'une vipère

¹ Si nous ne dirons pas autre chose, les sagas islandaises sont citées selon *Islenzk fornrit* IV–XIII, Reykjavik 1935–1954, et la Edda poétique selon Neckel-Kuhn, *Edda*, 4^e éd., Heidelberg 1962.

² Commentaire par Folke Ström, p. 85, et H. Ljungberg, *Die nordische Religion und das Christentum*, Gütersloh 1940, p. 123. Un rêve pareil, camouflé : un ours dans le rêve de Hoskull est la *fylgja* de Gunnar de Hlidarendi, mentionnée dans la *Njåla* 23.

se faufile hors d'une certaine ferme, et la nuit suivant qu'un loup s'échappe de la même maison (chap. 14). Il ajoute :

« *en þó vil ek eigi á kveða, hvern vlgit hefir unnit; en á hitt horfir um draumana.* » « Moi, je ne veux pas prétendre savoir qui a commis le meurtre, mais les rêves parlent avec une évidence suffisante. »¹

Dans ce rapport, aussi les dieux même peuvent avoir leur place. Dans la Saga de *Flóamanna*, 21, Thorgils rêve que le dieu Thor se présente devant lui, sous les traits d'un homme à barbe rousse, qui conduit Thorgils sur des hautes falaises, exige qu'il lui donne un bœuf, ce que l'homme refuse pourtant, étant donné qu'il vient d'être converti au christianisme, et c'est à cet événement que le rêve fait allusion. Comme toujours, la saga a été mise par écrit à l'époque chrétienne, et une certaine tendance chrétienne est alors habituelle². Ici, au contraire, se présente une tendance païenne : Thorgils fait naufrage à la suite de son refus de sacrifier. Il parvient à regagner la terre ferme en Grœnland de l'est, et persiste, malgré tout, à rester chrétien. À Noël il célèbre la fête chrétienne et demande à ses hommes d'être silencieux et calmes ces soirs-là. Une nuit, cependant, on frappe à la porte après l'heure du coucher et un des hommes se précipite pour ouvrir,

« *ok varð hann þegar ærr, enn um morguninn deyr hann.* » et en ce moment il tomba en démente et le matin suivant il meurt.

(chap. 22)

Apparemment il avait vu la face du dieu Thor, et « l'homme ne peut le voir et rester vivant » (cp. Exode 33:20)³.

Cette dernière expérience n'était pas un rêve. Plusieurs visions de ce genre sont relatées dans la littérature. L'une des plus connues est la vision et la mort de Thidrandi, qui a été traitée par MM. Grønbech, Strömbäck et

¹ Folke Ström, pp. 89-91. Cp. Thomas Bredsdorff, « Sanddrømmeren », *Indfaldsvinkler ... tilegnet Oluf Friis*, Copenhague 1964, pp. 7-21. L'analyse des rêves de Gisli pp. 15-19.

² Sur cette problématique voir Åke V. Ström, « Tradition und Tendenz », *Syncretism (Scripta Instituti Donneriani Aboensis III)*, Upsal 1969, pp. 244-262.

³ D. Strömbäck, *Island, bilder från gammal och ny tid (Skrifter utg. av Samfundet Sverige-Island, 1)*, Lund 1931, pp. 54 et suiv., Folke Ström, p. 79.

Folke Ström¹. Le jeune Thidrandi est trouvé grièvement affaibli et meurt après avoir vu, au temps de la christianisation, neuf génies tutélaires (*fylgjur*) blanches et neuf noires. M. Turville-Petre donne un commentaire tout à fait correct: ceci n'est pas une vision entièrement païenne et non plus un récit de mission chrétienne. Les femmes « seem rather to be based on pagan beliefs unto which Christian symbols have been grafted »².

Les visions rétrospectives prédominent les événements remarquables à Frodâ, selon la Saga de *Eyrbyggja*. Une femme des Hébrides, nommée Thorgunna, qui était arrivée en Islande en bateau à voile et qui avait trouvée un domicile à Frodâ, laissa, après sa mort, de la literie et des vêtements précieux, que d'une part elle léga aux gens de la maison, mais dont elle décréta à l'autre part qu'ils devraient être brûlés (chap. 50 et suiv.). Elle mourut et on l'emmena à *Skalholt*, mais en cours de route les gens d'une ferme refusèrent de donner à manger aux hommes du convoi funèbre. Alors on entendit un bruit dans une des dépendances et l'on aperçut Thorgunna, tout nue, en train de faire la cuisine (chap. 51). Quand le fermier de Frodâ voulait brûler les effets comme l'avait décrété Thorgunna, « Thurid, sa femme, glissa ses bras autour de lui et le pria de ne pas brûler la literie ». Elle put ainsi garder la couverture, les draps et le tour de lit.

Þat kveld, er líkmenn kómu heim, þá er menn sátu við mátelda at Fróðá, þá sá menn á veggþili eldhússins, at komit var tungl hálf; þat máttu allir menn sjá, þeir er í eldhúsinu váru; þat gekk ofugt um húsit ok andsælis. Þat hvarf eigi á brott meðan menn sátu við elda. Þóroddr spurði Þóri viðlegg, hvat þetta myndi boða. Þórir kvað þat vera urðarmána; »mun hér eftir koma manndauðr«, segir hann. Þessi tíðendi bar þar við viku alla,

Le soir où les hommes du convoi funèbre revinrent, au moment où l'on était rassemblés autour des feux à Frodâ, les gens virent l'image d'une demi-lune sur la boiserie du mur. Tous ceux qui étaient dans la maison purent la voir. Elle tournait autour de la maison, en sens inverse, et de droite à gauche. Tant que les gens restèrent vers les feux, elle ne disparut pas. Thorodd demanda à Thori Jambe de Bois la signification

¹ V. Grønbech, *Religionsskiftet i Norden*, Copenhague 1913, pp. 5-10, Strömbäck, *Island*, pp. 51-53, Le même, *Tidrande och diserna*, Lund 1949, F. Ström, *Arv* 8, 1952, pp. 77-119, cp. Gehl, *Der germanische Schicksalsglaube*, Berlin 1939, pp. 122 et suiv., Baetke, *Christliches Lehngut*, pp. 11 et suiv., et Turville-Petre, *Festschrift Baetke*, pp. 345-347.

² Turville-Petre, p. 346.

at urðarmáni kom inn hvert kveld sem annat.

de ceci. Thori répondit que c'était une lune fatale — « de ceci s'en suit la mort de beaucoup », dit-il. La même chose se produisit toute cette semaine là; chaque soir se montra la lune fatale.

53. Þat bar hér næst til tíðenda at Fróðá, at sauðamaðr kom inn með hljóðleikum miklum; hann mælti fátt, enn af styggð þat er var; sýndisk monnum þann veg helzt, sem hann myndi leikinn, þvíat hann fór hjá sér, ok talaði við sjálfan sik, ok fór svá fram um hrið; enn er liðnar váru tvær vikur af vetri, kom sauðamaðr heim eitt kveld, gekk þá til rekkju sinnar ok lagðisk þar niðr; enn um morguninn, er menn kómu til hans, var hann dauðr, ok var hann grafinn þar at kirkju.

Peu après il arriva que le berger entra dans la maison, très silencieux. Il parlait très peu et ses paroles étaient hostiles. Il parut presque aux gens qu'il était fou, car il se tenait à part, et se parlait à soi-même, et ainsi les choses continuèrent pendant quelque temps. L'hiver déjà bien avancé, le berger rentra un soir, alla à son lit et se coucha. Le matin suivant, quand les gens vinrent à lui, il était mort. Il fut enterré là, à côté de l'église.

(chap. 52 et suiv.)

Après ceci, les gens firent l'expérience d'une véritable suite d'apparitions de fantômes et de visions de revenants (chap. 52-54, cp. *Laxd.* 76). Finalement *Snorri goði* eut l'idée d'assigner les revenants de violation de domicile, de brûler le reste de la literie de Thorgunna et de demander à un prêtre de « dire une messe, d'asperger d'eau bénite et de confesser les gens de la ferme » (chap. 55). Alors se prirent fin ces manifestations qui étaient toutes des conséquences de la violation du testament de Thorgunna. — En février 1963, *séra* Kristján Róbertsson en Islande fit savoir qu'il avait souvent été sollicité pour des missions pareilles¹

Il faut remarquer, que nous avons aussi dans les vieux textes islandais des rêves et des visions littéraires, pas vécus, par ex. le rêve d'*Olaf pá* dans la *Laxd.* 31, ou celui de *Flósi* dans la *Njála* 133, agi par les Dialogues de Gregoire le Grand².

¹ M. Perkins, p. 418.

² Folke Ström, *Arv* 8, pp. 9 et suiv., D. Strömbäck, « Some remarks on learned and novelistic elements in the Icelandic sagas », *Nordica et Anglica*. Studies in Honor of Stéfan Einarsson, Mouton 1968, pp. 140 et suiv.

3. *La mystique perspective*

Cette forme signifie que l'on perçoit quelque chose, que le commun des mortels ne voit pas. Cette mystique se présente sous beaucoup de manières. *La vision* et *l'audition* en est une. Dans la *Helgakviða Hundingsbana* II de l'Edda, on raconte comment d'abord une servante et en suite Sigrun elle-même, voient le défunt Helgi entrer dans le tertre, à cheval, accompagné d'une nombreuse suite. Sigrun peut même faire lit commun avec son mari et l'embrasser (strophes 39-50).

De manière semblable, un berger, dans la Saga de *Eyrbyggja*, voit comment la montagne de Thorsten Mordeur de Morue s'ouvre et comment les pères morts souhaitent la bienvenue à Thorsten. « À l'intérieur de la montagne il vit de grands feux et entendit un vacarme et des sons de cor éclatants » (chap. 11). Dans la *Njála*, Skarphedin et Hogni voient comment le tertre de Gunnar de Hlidarendi devient transparent :

Tunglskin var bjart, en stundom dró fyrir. Þeim sýndisk haugrimm opinn, ok hafði Gunnarr smúizk í hauginum ok sá í móti tunglinu; þeir þóttusk fjögur ljós sjá bremsa í hauginum, ok bar hvergi skugga á. Þeir sá, at Gunnarr var kátligr ok með gleðimóti miklu. Hann kvað vísu ok svá hátt, at þó mátti heyra gørla, þó at þeir væri firr. Síðan lauðsk aðtr haugrimm.

Il faisait clair de lune, et parfois un nuage passait. Et voici qu'il leur sembla que le tombeau était ouvert, et Gunnar s'était tourné dans le tombeau et il regardait la lune. Ils crurent voir aussi quatre lumières allumées dans le tombeau, et aucune ne projetait d'ombre. Gunnar était gai et la joie était peinte sur son visage. Il se mit à chanter, à voix si haute, qu'ils l'entendaient distinctement, quoiqu'ils fussent loin. Et après, le tombeau se referma¹.

(chap. 78)

En suite la remarque extraordinaire mystico-psychologique de Skarphedin :

« *Myndir þú trúa, ef aðrir segði þér?* »

« Croirais-tu cela, si d'autres te le disaient? »

L'audition perspective peut s'exprimer dans quelque chose, qui en effet pourrait être décrite comme une illusion dans le sens psychologique: le chant des oiseaux est perçu comme de la langue intelligible, par exemple:

¹ *La Saga de Nial*, traduite par Rodolphe Dareste (*Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation* [9]), Paris 1896.

Guðrún hefði etið af Fáfnis hjarta, ok hun skildi því fugls rodd. Gudrun avait mangé du cœur de Fafnir, et alors elle comprit la langue des oiseaux.

(*Brot af Sigurðarkviðu*, la prose à la fin)

De même est dit du roi Olaf le Saint :

hann kunni fugls rodd at skilja. il pouvait comprendre la langue des oiseaux.

(*Af Magúsi ok Ólafi Haraldssonum*, chap. 7)¹

L'expérience du culte est une autre forme de la mystique perspective. À l'aide de la bière et de l'hydromel on est devenu à même de comprendre l'existence, et en conséquence M. de Félice peut parler du « rôle sacré de l'hydromel et de la bière »². D'une manière surnaturelle on a souvent, dans le culte, éprouvé directement que l'offrande était acceptée ou refusée et si le dieu était disposé en faveur du sacrificateur. Une des rares prières, selon Mgr. Helge Ljungberg, qui ait été conservée dans la littérature préchrétienne du Nord³, est prononcée par Thorkel à Thverâ :

Freyr, er lengi hefir fulltrúi minn verit ok margar gjafar at mér þegit ok vel laumat, nú gef ek þér uxu þenna til þess, at Glúmr fari eigi ónauðgari af Þverárlandi, en ek fer nú. Ok láttu sjá nokkurar jar-tegnir, hvártú þiggj eða eigi. « Frey, toi qui as été depuis longtemps mon confident, et qui as reçu des bonnes offrandes de moi et qui les as bien rendues, maintenant je te donne ce bœuf à fin que Glum ne quitte pas Thverâ moins à regret que je ne le fais maintenant. Et maintenant, fais-moi voir quelques signes indiquant si tu acceptes mes offrandes ou non. »

(La Saga de *Viga-Glúm*, chap. 9)

La saga continue: « Au même instant le bœuf beugla fortement et tomba raide mort, et Torkel interpréta ceci comme un bon augure. » La mort du bœuf lui fit comprendre la disposition du cœur de Frey.

Des traits de mystique sont sans doute aussi attachés à l'usage des labyrinthes qui était fréquent dans le Nord comme dans d'autres cultures indoeuro-

¹ *Fornamanna sögur*, 6, Copenhague 1831, p. 445.

² de Félice, *Essais*, pp. 343-347. Cf. Cahen, *La libation*, Paris 1921, et Dumézil, *Le festin d'immortalité* (*Musée Guimet*, 34), Paris 1924, pp. 11-15, Grønbech, *The Culture*, 2, les chapitres « Round the ale-bowl », pp. 144-164, et « The creative festival », pp. 216-245.

³ Ljungberg, p. 124, note 1.

péennes¹. Il en existe encore en Angleterre, dans le Nord et en Russie du Nord, et ils sont décrits dans la littérature des pays méditerranéens (*Hom. Il. XVIII:590, Herod. II:148, Verg. Aen. V:545-603, Plin. Nat. hist. XXXVI*). M. J. de Vries a notamment démontré que la procession ou la danse dans le labyrinthe représentèrent la voie à la mort et à la résurrection (ainsi peut-être aussi *Beow. 3169* et suiv.), et étaient souvent exécutées à l'inhumation². « Ist es nur eine Laune des Zufalls, daß die Mitte der Labyrinth-Spirale 'Tod' genannt wird? Und daß die Kinder also auch heute noch den Todesweg hüpfen, um sich dann doch wieder herauszuwinden und damit gleichermaßen von Neuem zu Leben zu gelangen? »³

Avec cela nous nous approchons à la troisième forme de la mystique perspective: *la communauté divine*. Nous n'avons pas de textes qui décrivent une *unio mystica* chez les Septentrionaux. Mais l'on peut pourtant trouver des traces d'une communauté divine qui s'en rapproche beaucoup⁴. De même que le mystique Henri Suso donnait un quart de chaque pomme à la Sainte Vierge⁵, on dit du héros d'une saga (cp. le premier commendement et l'explication de Luther!) :

<i>Hrafnkell elskaði eigi annat goð meir en Frey, ok homum gaf hann alla ína bestu gripi sína hálfa við sik.</i>	Hrafnkel aimait Frey plus que tout autre dieu et il lui donna la moitié de tous les objets de valeur qu'il possédait.
--	---

(chap. 2)⁶

¹ Voir C. Sterne, *Die Troiaburgen Nordeuropas*, 1893, H. Güntert, *Labyrinth*, Heidelberg 1932, C. N. Deedes, « The labyrinth », dans S. H. Hooke (éd.), *The Labyrinth*, London 1935, pp. 3-42, K. Kerényi, *Labyrinth-Studien*, Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee. 2. erweit. Ausg. (*Albae vigiliae*, NF, 10), Zürich 1950.

² J. de Vries, *Untersuchung über das Hüpfspiel. Kinderspiel-Kulttanz (FF Communications N:o 173)*, Helsinki 1957, pp. 50-83. — De la littérature supplémentaire dans les notes.

³ de Vries p. 83. Sur les deux chemins des morts voir Ström, dans Ringgren-Ström, *Les religions*, p. 357.

⁴ W. Baetke, « Das Abhängigkeitsgefühl in der germanischen Religion », *Vom Geist und Erbe Thules*, Göttingen 1944, pp. 39-47.

⁵ Heinrich Seuse, *Leben*, éd. Bihlmeyer (*Deutsche Schriften*), Stuttgart 1907, p. 25. Cp. J. Huizinga, *Herfstteij der middeleeuwen*, 1919, trad. allém. *Herbst des Mittelalters*, Munich 1924, p. 200.

⁶ Traduction selon Pierre Halleux, *Aspects littéraires de la saga de Hrafnkel* (= *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, fasc. CLXIX), Paris 1963, p. 80. — Cp. le commentaire chez Marco Scovazzi, *La saga di Hrafnkell e il problema delle saghe islandesi*, Brescia 1960, pp. 10-14.

Dans la Saga de *Gísli Súrsson*, nous voyons que cette communauté divine peut être de différentes espèces. Gísli vit dans une liaison demi-matrimoniale avec sa bonne femme de rêve (*draumkona*, chap. 30) :

[*Konan sú hin betri*] *býðr homum með sér at fara til síns innis, ok þat þekkisk hann ... Hon bað þau þar vera ok una sér vel, « ok skaltu hingat fara, þá er þú andask ».*

Elle l'invite de l'accompagner à sa domicile, et il l'accepte ... Elle prie que les deux devront y être, « et tu iras ici, quand tu es mort ».

Il fait une poème :

*Heim bauð með sér sínum
saum-Hlokk grá[u]m blakki,
þá var brúðr við beiði
blíð, lofskreyti at riða.*

La valkyrie des coutures [= la femme] pria l'ornant des louanges [le poète] de monter avec elle son cheval gris à la maison
— la mariée était douce pour moi.

La même saga nous enseigne aussi clairement, que la communauté divine peut subsister au-delà de la mort. D'une situation, assurément inimaginable dans la mystique chrétienne, il est écrit :

Varð ok sá hlutr einn, er nýnæmum þótti gegna, at aldri festi snæ útan ok sunnan á haugi Þorgríms ok ekki fraus; ok gátu menn þess til, at hann myndi Frey svá ávarðr fyrir blótin, at hann myndi eigi vilja, at fræri á milli þeira.

Il y avait quelque chose de nouveau et de remarquable au sujet du tertre de Thorgrim, car la nièce n'y restait jamais, et le sol ne gelait jamais sur le coté sud du tertre. Les gens pensaient que Frey l'aimait tellement à cause du sacrifice, qu'il ne voulait pas qu'il gelât entre eux.
(chap. 18)

On raconte quelque chose de semblable au sujet du roi Framarr :

hann blótaði Árhaug; þar festi eigi snjó á.

il sacrifiait au 'Tertre de l'année', la neige ne s'y attachait pas.

(La Saga de *Ketil hæng*, chap. 5)¹

Cette *unio mystica* dans le sacrifice atteint son apogée dans *Háv.* 138, où le sacrifice d'Odhinn de lui-même rappelle à celui de *Prajāpati* et de *Kṛṣṇa*² :

¹ *Fornaldarsögur*, 2, Reykjavík 1886, p. 154.

² Sur Odhin dans cette strophe voir Mircea Eliade, *Le chamanisme*, Paris 1951, pp. 342 et suiv. Il est « le grand chaman » selon Le même, *Traité d'histoire des religions*, Nouvelle éd., Paris 1964, p. 79. — Sur le sacrifice des deux dieux indiens voir Ringgren-Ström, pp. 194 et 204.

*Veit ek, at ek hekk
vindgameiði á
nætr allar nío,
geiri undaðr
ok gefim Óðni,
sjálfr sjálfum mér.*

Je sais que je pendis
à l'arbre rempli de vent
neuf pleines nuits,
par la lance navré
et livré à Odhinn,
moi-même à moi-même remis¹.

La mystique perspective se révèle en quatrième lieu dans *la renaissance*. Au début de la Saga de *Vatsdøla* le brigand mourant, Jækul, prie que le premier enfant du meurtrier qui a épousé la sœur de Jækul, soit nommé d'après lui, à fin qu'il renaisse (chap. 2). Cette idée, on la trouve fréquemment. D'une manière surnaturelle on percevait l'identité d'un être précédent, dans un nouvel être². Dans des passages de prose de l'Edda, on en trouve au moins deux exemples: les derniers mots dans la *Helgakviða Hjörvarsonar* (après strophe 43):

Helgi ok Sváva er sagt at væri endrborin. on dit que Helgi et Svava ont renaquis.

et dans la *Helgakviða Hundingsbana II*:

Hans dóttir var Sigrún ... hon var Sváva endrborin. la fille de Högni était Sigrun ... elle était la Svava en état rené.

(après strophe 4)

Helgi ok Sigrún er kallat at væri endrborin. Hét hann þá Helgi Haddingjaskaði enn hon Kára Hálfðanar dóttir. on dit que Helgi et Sigrun ont renaquis. Il s'appelait alors Helgi Haddingjaskadi et elle Kara, fille de Halfdan.

(après strophe 51)

Evidemment on a eu une certitude surnaturelle que la même personne existait en trois incarnations: Svava, Sigrun et Kara. Une telle croyance de la réincarnation existe aussi dans la mystique moderne suédoise³.

¹ Renault-Krantz, *Anthologie de la poésie nordique ancienne. Des origines à la fin du Moyen âge* (Collection Unesco d'œuvres représentatives, Serie Européenne), Paris 1964, p. 62. Cp. F. Wagner, *Les poèmes mythologiques de l'Edda*. Traduction française (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fasc. LXXI). Liège et Paris 1936, pp. 111 et suiv.

² Historique et discussion chez Åke V. Ström, *Vetekornet, Studier över individ och kollektiv i Nya Testamentet*, Upsal 1944, pp. 38-40, 44.

³ Voir C.-M. Edsman, *Mystiker*, p. 79 et suiv.

4. La mystique prospective

Dans cette forme quelque chose crée ou prévoit un événement à venir.

Ici aussi, nous mentionnons d'abord *le rêve*. Des rêves de présage, d'augures néfastes, se trouvent déjà dans l'Edda: *Atlamál* 14-28, *Baldrs draumar* 1, et ils sont fréquents dans les sagas, par ex. *Gísla* 24 et 33, *Njála* 62. Un exemple:

*Svá mik nýliga
nornir vekja,
vílsinnis spá
vildi at ek ræða:*

...

*Hugða ek hér í túni
teina fallna
þá er ek vildigak
vaxna láta,
rifnir með rótum,
róðnir í blóði,
bornir á bekki
beðit mik at tyggva.*

C'est ainsi que les Nornes
viennent de me réveiller.
Par des visions de mauvais augure
— il en demanda l'explication.

...

Il me semble voir, dans l'enclos,
de jeunes plantes abattues
que j'aurais voulu
laisser croître;
Elles étaient déracinées,
rougies dans le sang.
On les posa sur la table
pour me les faire mâcher¹.

(*Guðrunarkviða* II:38, 40)

Un rêve prospectif remarquable, avec une vision du dieu, paraît dans la *Glúma*:

*Áðr Glúmr riði heiman, dreymdi hann,
at margir menn væri komnir þar til
Þverár at hitta Frey, ok þóttisk hann sjá
mart manna á eyrunum við ána, en Freyr
sat á stóli. Hann þóttisk spyrja, hverir
þar væri komnir. Þeir segja: »Þetta eru
frændr þínir framliðnir, ok biðjum vér
nú Frey, at þú sér eigi á brott færðr af
Þverárlandi, ok tjóar ekki, ok svarar*

Avant de prendre son cheval et de partir,
Glum rêva que beaucoup d'hommes
étaient arrivés à Thverá pour voir Frey,
et il croyait voir une foule de gens sur les
sables bordant la rivière, et Frey assis
sur une chaise. Il semblait à Glum qu'il
demandait qui étaient les gens qui étaient
arrivés. « Nous sommes tes pères morts »,
répondirent-ils, « et nous prions main-

¹ F. Wagner, *Les poèmes héroïques de l'Edda et la Saga de Völsungs*. Traduction française, Paris 1929, Jan de Vries, « Das zweite Guðrúnlied », *Zeitschrift für deutsche Philologie* 77, 1958, pp. 176-199, B. Nerman, « Två unga eddadikter ». *Arkeologisk belysning av Frymskviða och Atlamál*, *Arkiv för nordisk filologi* 78, 1963, pp. 126-133.

Freyr stutt ok reiðuliga ok minnisk nú á uxagjöf Þorkels ens háva ».

tenant Frey que tu ne sois pas chassé du pays de Thverfá, mais ceci ne sert à rien, et Frey répond sèchement et en colère et se souvient de l'offrande que lui fit Thorkel le Grand d'un bœuf ».

(chap. 26)

Il existe donc des visions qui portent malheur. Thord meurt, selon la *Njála* 41, peu après avoir vu sa génie tutélaire (*fylgja*)¹:

Þat var einu hverju sinni, at þeir sátu úti, Njáll ok Þórðr. Þar var vanr at ganga hafr um túnit, ok skyldi engi hann í braut reka. Þórðr mælti: »Undarliga bregðr nú við», segir hann. »Hvat sér þú þess, er þér þykkir með undarligu móti vera?», segir Njáll. »Mér þykkir hafrinn liggja hér í dælinni ok er alblóðugr alr». Njáll kvað þar eigi vera hafr ok ekki annat. »Hvat er þat þá?», segir Þórðr. »Þú munt vera maðr feigr», segir Njáll, »ok munt þú sét hafa fylgju þína, ok ver þú varr um þik». »Ekki mun mér þat stoðað», segir Þórðr, »ef mér er þat ætlat».

Il arriva une fois que Njal et Thord étaient assis dehors. Il y avait un bouc qui d'habitude allait et venait dans l'enclos, et jamais personne ne le chassait. Thord dit: « Voilà qui est étrange. » — « Que vois-tu qui te semble étrange? » dit Njal. — « Il me semble que je vois le bouc couché là dans ce creux, et il est tout sanglant. » Njal dit qu'il n'y avait là ni bouc ni rien d'autre. « Qu'y a-t-il donc? » dit Thord. — « Tu dois être près de ta mort, » dit Njal, « et c'est ton génie que tu as vu; tiens-toi donc sur tes gardes. » — « Cela ne me servira de rien », dit Thord, « si pareille chose doit m'arriver ».

Les rêves et les visions peuvent aussi porter bonheur. Hrafnkel est sauvé par un rêve, du danger d'être écrasé par une avalanche, qui frappe, à sa place, quelques animaux:

Þá dreyndi hann, at maðr kom at honum ok bað hann upp standa ok fara braut sem skjótast. Hann vaknaði ok fór brutt.

« Il rêva qu'un homme venait à lui pour lui demander à se lever et s'en aller le plus vite. Il s'éveilla et s'en va. »

En er hann var skamt kominn, þá hljóp ofan fjallit alt, ok varð undir góltr ok gríðungr er hann átti.

« Et quand il s'était éloigné un peu, toute la roche dégringola, et un porc et un bœuf, appartenants à lui, furent écrasés. »

(*Landnámabók, Sturlubók* chap. 283, *Hauksbók* chap. 244)

¹ Cp. Sigurður Haralz, *Fylgjur og fyrirboðar*, Reykjavík 1965.

Dans la Saga de *Hrafnkel*, c'est Frey qui se montre dans le rêve, et ses mots peuvent être compris comme des vers. Le texte de la saga est ainsi conçu : *Þar liggur þú, Hallfreðr, ok heldr óvarliga; fær þú á brott bú þitt ok vestr yfir Lagarfliót; þar er heill þín ǫll*, ce que M. Gutenbrunner fait porter ainsi¹ :

<i>Þar liggur þú, Hallfreðr,</i>	« Tu restes couché là, Hallfred,
<i>ok heldr óvarliga!</i>	tu risques gros.
<i>Fær þú bú þitt</i>	Va t'établir
<i>vestr yfir lagar-Fljót!</i>	vers l'ouest au delà du Lagarfliot;
<i>þar er heill þín.</i>	Ta prospérité y est assurée ² .

La première femme de l'île de Gotland, Huitastierna, rêve (*droymdi henni draumbr*) que trois vipères sortirent de son sein — et elle donne le jour aux trois fils (*Guta saga*, chap. 1)³. La femme du roi danois Thira attend un rêve concernant la descendance avant la cohabitation conjugal (*non ante rebus Venereis indulgere constituens, quam matrimonium creandis liberis efficacax futurum aliquo per quietem præsagio didicisset, Saxo, Gesta Danorum* 9 : XI : 2).

Si le rêve ou la vision désignent le malheur, il ne sert à rien de résister. *Björn hitdælakappi* dit :

Ekki læt ek drauma ráða forum mínum, « Je ne laisse pas le rêve dominer mes actions »,

(éd. Boer, p. 65)

mais il meurt comme l'avait dit le rêve. La vieille mère adoptive aveugle de Thorodd eu raison de prévenir Thorodd de se méfier du tourillon *Glæsir*, qui cause effectivement sa mort. Contre son sort, personne ne peut lutter (*La saga d'Eyrbyggja*, chap. 63)⁴.

¹ S. Gutenbrunner, « Eine Traumstrophe in der Hrafnkelssaga? », *Arkiv för nordisk filologi* 68, 1953, pp. 177 et suiv.

² Traduction française selon Halleux, p. 78. — Les bêtes es le mot *heill* sont commentés par M. Scovazzi, p. 11.

³ *Guta lag och Guta saga*, éd. H. Pipping, Copenhague 1905-07, p. 62. — Cp. Saxo 3 : III : 7 : *Postea nocte eidem Proserpina per quietem astare perspecta post tri-duum se eius complexu usaram demuntiat*, et sur les deux passages Hilda R. Ellis, *The Road to Hel*, Cambridge 1943, p. 72.

⁴ Ström, « Scandinavian belief in fate », *Fatalistic beliefs*, Upsal 1967, pp. 71 et suiv.

La forme la plus puissante de la mystique prospective est sans doute la sorcellerie (*sejð*), et dans la forme que M. Strömbäck nomme la sorcellerie divinatoire, où la sorcière, dans un état extatique, s'informe des vicissitudes futures¹, et dans la forme qui cherche, et généralement arrive à porter malheur à un ennemi². Le *sejð* doit toujours être exécuté par des femmes, qui parmi les Germains ont eu en tous temps la puissance divinatoire³.

M. Vilh. Kiil a voulu identifier l'estrade haute (*sejðhjallr*), où la sorcière était assise⁴, avec la notion de *skjalf* que nous avons et dans le mot *Hliðskjálfr* (*Grímn.* et *Skirn.*, introd. en prose, Hallfr., *Lausavisa*), et dans des noms locaux en Suède (Vissgärde, Loskälva et ajoutons aussi Vitskövle etc.), qui peuvent avoir été des places d'omination⁵. Il se peut qu'il soit aussi question de sorcellerie au moment de l'inhumation du chef, selon le conte de Ibn Fadlān⁶. En tout cas, nous trouvons là un exemple splendide de la mystique prospective, quand l'esclave s'écrit en extase qu'elle voit ses parents morts et en suite son maître défunt dans une existence sublime⁷.

Non seulement ce rite chamanique pénètre et crée un avenir, mais aussi d'autres formes de mots et rites influents. Oddbjörg prédit le malheur de deux petits garçons, dans la *Glúma* 12, et déjà sur la pierre de Björketorp, nous trouvons le mot **upArAbAsbA** > *ópurfa-spá*, 'prédiction néfaste'⁸. Dans la *Njála* 12, Svan et ses hommes se trouvent en face d'ennemis puissants.

¹ Strömbäck, *Sejð*, Lund 1935, pp. 142-150.

² Strömbäck, pp. 150-159.

³ Voir les textes dans W. Baetke, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, Francfort sur Main, 1938, pp. 87-91.

⁴ Strömbäck, pp. 110-118. Voir aussi *Encyclopédie de la divination*, passim.

⁵ V. Kiil, « Hliðskjálfr og seiðhjallr », *Arkiv för nordisk filologi*, 75, 1960, pp. 84-112. — Voilà les noms locaux p. 93.

⁶ « Merkelig nok har man tidligere ikke skjönt at det er en *seiðhjallr* som trellkvinna blir løfta opp på og der skuer inn i de dødes verden » (Kiil, p. 86).

⁷ Achmad ibn Fadlān, *Risāla* § 90, dans: H. Birkeland, *Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist.-Filos. Klasse 1954:2)*, Oslo 1954, p. 22.

⁸ Lis Jacobsen-Erik Moltke, *Danmarks Runeindskrifter*, Lommeudgave, Copenhague 1942, p. 98. Voir S. Nordal, *Vöhuspá, gefin út með skjýringum*, Reykjavik 1923, p. 57.

Svanr mælti: »Gakk þú út með mér; lítills mun við þurfa». Síðan gengu þeir út báðir. Svanr tók geitskinn eitt ok veifði um höfuð sér ok mælti:

»Verði þoka
ok verði skrípi
ok undr öllum þeim,
er eptir þér sækja ...»

Litlu síðar sé sorti mikill fyrir augu þeim, svá at þeir sá ekki, ok fellu þeir þá af baki ok týndu hestumum ok gengu í fen ofan sjálfir, en sumir í skóginn ...

Svan dit: « Viens dehors avec moi. Il ne faudra pas grande chose. » Et ils sortirent tous deux. Svan prit un peau de chèvre, l'agita au-dessus de sa tête¹ et dit:

« Vienne le brouillard,
vienne l'effroi
et la terreur sur tous ceux
qui te cherchent. » ...

Les ténèbres devinrent si grandes devant leurs yeux, qu'ils ne voyaient plus rien. Et ils tombaient de leur chevaux, et les perdaient, et s'en allaient dans les marais, d'autres dans le bois ...

Une forme de *velatio* est liée à des expériences mystiques, aussi bien dans les sagas que dans les chansons folkloriques plus récentes². Dans la Saga de *Laxdæla*, la sibylle morte (*vǫlva*) se montre à Herdis:

Meyna Herdisi dreyndi, at kona kæmi at henni; sú var í vefjarskikkju ok faldin höfuðdúki.

La jeune fille rêva, qu'une femme vint à elle sous les traits d'une tisseuse, la tête envelopée d'un fichu.

(chap. 76)

En qualité de sibylle, elle s'occupe du tissage.

Comme une preuve de la force prospective du sacrifice, on pourrait indiquer le Chant de Darrad, que M. Grønbech a expliqué avec tellement d'élégance³. Les *Darraðarljóð* est certainement d'origine plus ancienne que la bataille de Clontarf en 1014, et décrit plutôt la bataille de Confey en 916⁴. M. Ed. Neumann a démontré que la lutte et le tissage sont « in eins gesetzt »⁵, ce qui montre « eine erstaunliche Einfühlungsgabe »⁶. Même *Tacite*, en son temps,

¹ Remarquez cette *velatio mystica*, qui se trouve aussi dans *Eyrb.* 20, *Vatsd.* 36, *Reyk.* 14 et *Yngl.* 46.

² Kiil, pp. 95 et suiv.

³ Grønbech, II, pp. 220 et suiv.

⁴ F. Genzmer, « Das Walkürenlied », *Arkiv för nordisk filologi*, 71, 1955, pp. 168-171.

⁵ Ed. Neumann, *Das Schicksal in der Edda*, 1 (*Beiträge zur deutschen Philologie*, 7), Giessen 1955, p. 153.

⁶ J. de Vries, critique de Neumann, *Anzeiger für deutsches Altertum* 69, 1957, p. 147.

parle des chants de guerre des Germains, à l'exécution desquels (*ipso cantu*), on peut conclure comment le combat se terminera (*Tac. Germ.* 3). Voici de la mystique pure: l'autel et les murs ayant été rougis par du sang de sacrifice, on a vu, en extas, le champ de bataille rougi, que non seulement on espère mais aussi évoque par le sacrifice¹. La strophe 30 de *Vellekla* de *Einar Skálaglam* en est une autre preuve:

*Flóttá gekk til fréttar
felli-Njörðr á velli.*

*Draugr gat dolga Sogu
dagråd Hedins váða.*

*Ok haldboði Hildar
hræganma sá ramma.*

*Týr vildi sá týna
teinlantar fjor Gauta².*

Le faucheur de fuyards (le duc)
alla dans la plaine à l'oracle;
il obtint un jour favorable
à la déesse de discorde (au combat);
celui qui dans la lutte tient,
vit de forts griffons de cadavres (des
corbeaux).

Ce sacrificateur voulait
anéantir la vie des Gots³.

5. Une poème mystérieuse

Pour finir nous mentionnons une forme de mystique qui contient, dans la vision extatique, des phases du genre en même temps rétrospective, perspective et prospective, une forme qui surtout ressemble à la mystique des grandes religions: celle de l'exaltation prophétique. Un tel visionnaire peut

¹ K. von See manque de toute compréhension de la vision mystique, quand il demande l'un des deux: la lutte ou le tissage des Valkyries (« Das Walkürenlied », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 81, Tübingen 1959, p. 3). Il estime que le tissage est une image (*kenning*) littéraire de la lutte (p. 15), car « von webenden Schicksalsfrauen wissen wir nichts ». Nous venons d'en trouver un exemple de la Saga de Laxdøla (ci-dessus p. 243). Voir de plus Ladislaus Mittner, *Wurd* (*Bibliotheca Germanica* 6), Bern 1955, p. 90: « Die germanischen Schicksalsgöttinnen waren ursprünglich keine Spinnerinnen, sondern Weberinnen. »

Les mots des *Darraðarljóð* (Ernst A. Kock, *Den norsk-isländska skaldediktningen*, 1, Lund 1946, p. 193) :

*Nú's vefr ofinn
enn völr roðinn*

« Maintenant le tissu est tissé
et le remblai rougi,

(cp. *Rígsþ.* 37 et *Hárþ.* 40), sont en rapport avec la phrase de sacrifice, *rjóða í blóði* (de ceci Ström, « Die Hauptriten des wikingerzeitlichen Nordischen Opfers », *Festschrift Baetke*, Weimar 1966, pp. 331-334).

² Kock, p. 69.

³ Renauld-Krantz, p. 211.

« connaître des événements de tous les mondes » ([*veita*] *tíðindi ór öllum heimum*, *Sigrdrífumál* avant strophe 5). Il existe des traces de cette vision dans plusieurs chants de l'Edda (entre autre *Helreið Brynhildar*, *Brot af Sigurðarkviðu*), mais le genre se manifeste le mieux dans la *Völuspá*.

Plus tôt nous avons analysé ce poème sous un tout autre angle : l'origine de la matière et l'âge des notions¹. Ici nous traitons la question psychologique de pureté visionnaire.

Le mot *spá*, qui a surtout le sens de 'deviner', provient de la racine indo-européenne **spek*, qui nous a donné *specio* en latin, *spähen* en allemand, et veut dire « voir », « regarder »². Déjà ceci indique que la poème a pour but d'être une manifestation de visions vraies. Y a-t-il une possibilité de décider si cela est le cas?

Conformément à M. William James et Mgr. Tor Andræ, on peut établir trois critères de visions psychologiquement pures : 1. apparence spontanée, 2. extrapersonnalité, 3. valeur fort subjective³.

1. *L'apparence spontanée* est évidente dans l'usage fréquent des verbes *ganga* et *fara*, « aller », et *koma*, « arriver ». Les images et les personnages arrivent et partent devant les yeux du visionnaire :

Þá gengu regin öll ...

Alors tous les dieux s'en allèrent ...

(strophes 6, 9, 23, 25)

Unz þriár kvómu þursa meyjar ...

Jusqu'à ce qu'arrivèrent trois jeunes filles géantes ...

(strophe 8)

Unz þri[d]r kvómu ... æsir at húsi ...

Jusqu'à ce qu'arrivèrent trois Ases à la maison ...

(strophe 17)

¹ Åke V. Ström, « Indogermanisches in der *Völuspá* », *Numen XIV*, 1967, pp. 167-208.

² « Men moet niet uit het oog verliezen, dat *spá* ... dus oorspronkelijk 'het zien', 'het schouwen' betekent, wat men evenzeer in het verleden als in de toekomst kan doen » (P. M. Boer-den Hoed, *De Völuspá op de grens van twee werelden*, Amsterdam 1960, p. 7).

³ 'Ineffability', 'Noetic quality', 'Transiency', 'Passivity', W. James, *The Variety of religious Experience*, p. 380, T. Andræ, pp. 176-178. Nous avons essayé ces critères aux matériaux chrétiens apocalyptiques (La revelation de S. Jean et Le Pasteur de S. Hermas), dans nos études « Johannes uppenbarelse i ljuset av modern psykologi », *Ny kyrklig tidskrift* 2, 1933, pp. 136-142 et *Der Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit*, Upsal 1936, pp. 11-18.

<i>Þaðan koma meyjar ... ór þeim sæ, er ...</i>	De là arrivent les jeunes filles ... de ce lac, qui ...	(strophe 20)
<i>Kjóll ferr austan, koma munu Muspellz ... lýðir ...</i>	Un navire va vers l'est, les troupes de Muspel arrivent ...	(strophe 51)
<i>Surtr ferr sunnan ...</i>	Surt va vers le sud	(strophe 52)
<i>Þá kemr Hlínar harmr annarr fram¹</i>	Alors vient le deuxième chagrin de Hlín (l'apparence d'Odhinn)	(strophe 53)
<i>Þá kemr inn mikli mögr Sigföður</i>	Alors vient le grand fils du Père-vain- ceur.	(strophe 55)
<i>Þá kemr inn mæri mögr Hlóðynjar, gengr Óðins sonr ...²</i>	Alors vient le glorieux fils de la Terre (= Thor), le fils d'Odhinn va...	(strophe 56)
<i>Sér hun upp koma ... jörð ór ægi.</i>	Elle voit la terre surgir de la mer	(strophe 59)
<i>Þá kemr inn ríki ...</i>	Alors vient le Puissant (= Eric) ³ ...	(strophe 65)
<i>Þar kemr inn dimmi dreki fljúgandi.</i>	Ici arrive le sinistre dragon en volant	(strophe 66)
<i>Þá kemr annarr enn mátkari.</i>	Alors vient un autre plus puissant	(Vsp.sk. strophe 44)

2. *L'extrapersonalité* se trouve entre autre dans l'alternance entre « moi » et « elle » de la sorcière (la Vala) elle-même⁴, et entre 'voir' et 'se faire voir'.

¹ Sur les exemples suivants, voir Å. V. Ström, *Numen*, p. 196.

² Dans l'Edda de Snorri la strophe a cette forme: *Gengr inn mæri | mögr Hlóðynjar* (*Gylfaginning*, chap. 51).

³ Sur cette déité, voir Ström, *Numen*, pp. 198-200.

⁴ Sur cette juxtaposition, voir S. Gutenbrunner, « Über *ek* und *hon* in der *Völuspá* », *Arkiv för nordisk filologi* 72, 1957, pp. 7-12. Là, p. 9: « In *ek* liegt die Härte des Wissens und die Kraft der Persönlichkeit — hier steht die Seherin auf dem Felde, das sie beherrscht, in *hon* aber liegt das Bestimmte von der Sache her und das Verhältnis der Zugehörigkeit zu Odin. »

Nous trouvons le verbe *sjá*, « voir », dans les strophes 27, 29-31, 35, 38 et suiv., 44, 49, 59, et 64 mais *synask*, « se faire voir », ou seulement une nouvelle image dans 4-9, 17 et suiv., 24, 32, 37, 40-43, 46 et suiv., 50-58, 60-63, 65 et suiv. Des perceptions auditives nous rencontrent dans les strophes 42-44, 46, 49 et 58.

3. *La valeur subjective* s'exprime, il nous paraît, le plus souvent en ineffabilité, en importance du sujet et en effroi¹. De la première catégorie on ne trouve rien, d'autant que nous sachions, dans la *Völuspá*. L'importance de cette chose ressort de la première strophe, qui contient une formule de l'ancienne littérature indo-européenne de visions, provenue d'états inspiratifs². De même que nous trouvons, dans le *Bahman yašt*, un dialogue entre Ahura Mazda et Zarathuštra, ou ce dernier décrit ses visions³, Mme Boerden Hoed a soutenu que le refrain *Vituoð ér enn eða hvat?* (strophes 17 et suiv., 33, 35, 39, 41, 48, 62 et suiv.) est prononcé par Odhinn, et doit être traduit: « Sais-tu encore plus ou quoi? »⁴ Cette interprétation nous semble gagner en vigueur par comparaison avec le refrain dans la petite *Völuspá* (*Hyndhuljóð*): *Viltu enn lengra?*, « Veut-tu encore plus loin? » (strophes 17 et suiv. 34, 36, 39, cp. strophe 31): *Viltu enn fleira?*, « Veut-tu plus encore? »

L'augmentation de la connaissance est évidente par l'emploi spécifique du verbe *vita*, « savoir »:

<i>Ask veit ek standa.</i>	Je sais un frêne se dressant.	(strophe 19)
<i>Veit hun Heimdalar hljóð um fólgit.</i>	Elle a connaissance du cor caché d'Heimdall.	(strophe 27)
<i>Alt veit ek, Óðinn, hvar þú auga falt.</i>	Je sais parfaitement, Odhinn, où tu a caché ton œil.	(strophe 28)

¹ Ström, *Der Hirt des Hermas*, pp. 16-18.

² Voir G. Widengren, *Die Religionen Irans (Die Religionen der Menschheit 14)*, 1965, pp. 67-73, et Ström, *Numen*, pp. 173 et suiv.

³ Widengren, p. 68.

⁴ « Legt men nu de woorden 'vituoð ér enn eða hvat?' in de mond van Odin, dan krijgt het referein veel meer zin. Men moet zich voorstellen, dat de völva, Odins medium, na het openbaren van een visioen tekenen van uitputting kan vertonen. Maar zij moet verder gaan met haar onthullingen en Odin wekt haar tot nieuwe activiteit met zijn herhaalde vraag: weet gij nog meer en wat? » (P. M. Boerden Hoed, pp. 7 et suiv.).

Fjölð, veit hun fræða.

Elle sait beaucoup de sagesse

(strophe 44).

En outre il y a le verbe *minnask*, « se souvenir », dans les strophes 1 et suiv. et 21.

De la valeur subjective du sentiment, qui s'exprime dans l'effroi, surtout M. Grønbech et Mme Boer-den Hoed, ont donné une image claire. Après un résumé agitant des visions, ce premier dit du visionnaire: « Horror-struck he looks on the upheaval of the times in which honour, the fountain head of all virtue, is submerged and noble men are caught up in the tempest of fate and whirled on by its blinding fury »¹. Et la dernière transmet des impressions semblables: « En anxiété nous voyons dans les images qui se suivent rapidement comment ont lieu les malheurs ... Les visions deviennent de plus en plus sinistres. »² En conséquence on peut mettre la *Völuspá* « sous le règne de la mystique »³. Et les visions du poème sont une expression de toutes les trois formes, que nous avons proposé: la forme rétrospective, la perspective et la prospective⁴. Le visionnaire de la *Völuspá* « takes his place among the religious seers of the world »⁵.

Ainsi il y a une mystique germanique préchrétienne.

¹ Grønbech, 2, pp. 303 et suiv.

² « In angstige spanning zien we in elkander snel opvolgende beelden het noodlot zich voltrekken ... Steeds onheilspellender worden de visioenen » (Boer-den Hoed, p. 5).

³ « in de mysterieuze sfeer » (Boer-den Hoed, p. 5).

⁴ « Its author is a genius who has pondered deeply on the destiny of men and the meaning of history, and his thoughts flare up into a vision of the cosmic tragedy from the beginnings of time to its fulfilment » (Grønbech, p. 300).

⁵ Grønbech, p. 315.

Mystik und Bantu-Frömmigkeit

Von HARALD VON SICARD

1. *Prolegomena*

Ein Afrikanist wird unvermutet vor das Problem „Mystik in Bantu-Afrika“ gestellt. Er ist überrascht und verwirrt. In den mehr als vierzig Jahren meiner Beschäftigung mit Afrika bin ich weder in der Mission, noch in der Religionsforschung, noch in der Ethnologie auf das Wort „Mystik“ gestossen und habe auch niemals etwas von Bantu-Mystik gehört. Ein Bantu-Wort dafür gibt es nicht, was aber natürlich nicht auszuschliessen braucht, dass das Ding selbst bei den Bantu vorhanden ist.

Nur drei Arbeiten sind mir bekannt, deren Titel ausdrücklich von afrikanischer Mystik spricht: 1) Der 2. Band von J. Cremers *Les Bobo* (Paris 1927) hat den Untertitel *La mentalité mystique*, 2) 1963 veröffentlichte der Afrikaner Mukoko-Mokeba in der in Yaounde (Kamerun) erscheinenden Zeitschrift *Abbia, revue culturelle camerounaise* (Heft 3-4, S. 39 ff.) den Aufsatz „Philosophical Basis of Bakwiri Mysticism“ und 3) das „Colloque du Centre de Recherches d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg“ (Paris 1965) behandelte *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire*. Wer hier aber etwas von Mystik zu finden erwartet, wird schwer enttäuscht.

Eine gewisse Begriffsverwirrung liegt hier vor, die mit Placide Tempels' *Philosophie bantoue* (1949) einen ihrer Höhepunkte erreichte. Afrikaner und Nichtafrikaner wetteifern darum, abstrakte Begriffe, die ursprünglich von Europäern aus europäischem Verständnis heraus für europäische Erscheinungen und Bedürfnisse geprägt wurden, im allgemeinen recht unkritisch auf afrikanisches Leben und afrikanische Erscheinungen zu übertragen, ohne danach zu fragen, wieweit dadurch dem Tatbestand Zwang angetan wird oder nicht. Wir haben es hier mit jenen unbewussten „Lügen“ von Subjektivismen zu tun, wie der Ethnologe Vajda sie genannt hat (*Traditionelle Konzeption und Realität in der Ethnologie*, Festschr. Ad. E. Jensen 1964, Bd. II, S. 774). Der Beobachter „ist nicht im Stande, sich von den Vor-

stellungen der Kulturwelt frei zu machen, in und von der er erzogen wurde“, oder — um es anders auszudrücken — mit einem Problem, das an die allgegenwärtige Semantik grenzt. Wir müssen aber auch gleich wieder hinzufügen, dass sich diese Problemstellung bei uns entwickelte, als sich die Diskussion von dem jetzt überwundenen Subjekt-Objekt-Denken und seiner Problematik, die doch beide in sehr hohem Masse gerade auch in die Mystik hineingreifen, der Polarität von Sprache und Welt zuwandte.

In der Feststellung der „unbewussten Lüge“ braucht nicht unbedingt nur eine Abwertung zu liegen, ist doch dieses Einzwängen letzten Endes ein Übersetzungsversuch derer, die das zu Übersetzende im besten Falle nur notdürftig kennen. Und doch leidet die ganze Arbeit unter diesem Versuch, denn man sieht die Dinge nicht so, wie die Afrikaner selbst es tun und wie sie ihnen wichtig sind.

Es verhält sich ja nicht so, als wollten wir den Afrikanern etwas so „Feines“ und „Tiefes“ wie die Mystik nicht zugestehen, als steckte hier also noch ein Rest kolonialen Denkens und seiner von den Afrikanern belächelten kindischen europäischen Selbstüberschätzung, so wie man es etwa noch in der 3. Aufl. der RGG (Bd. IV, 1960) nachlesen kann: „Die Mystik hat ihre Wurzeln in der primitiven Religion“ (F. Heiler), beileibe nicht mehr! Viele von uns stehen heute solchen veralteten Entwicklungsvorstellungen fremd gegenüber, und wer auch nur „dem Entwicklungsdanken nicht a priori den Rang eines für sämtliche Aspekte menschlicher Existenz gültigen Dogmas zuerkennt, wird eine verhältnismässig hochstehende Form der Religion in der Frühzeit der Menschheit nicht von vornherein ausschliessen“ (K. Narr, *Urgeschichte der Kultur*, 1961, 7). Das aber gilt in noch viel höherem Grade von der Mystik in der Bantu-Frömmigkeit.

2. Die Bantu-Frömmigkeit

Als Ausgangspunkt unserer Betrachtung wähle ich Richters Behauptung in der RGG³ (IV, Sp. 1238): „Erst wenn die unmittelbare Subjekt-Objekt-Einheit des mythischen Stadiums der Religion verloren wurde und nach der klassischen Zeit der ersten religiösen Offenbarung, die den Menschen im Kosmos isoliert und den Abgrund zwischen Gott und Mensch aufreisst, tritt die Mystik auf“, um den Abgrund auf einer neuen Ebene des Bewusstseins

zu überwinden und die Ureinheit von Subjekt und Objekt im Zentrum der Seele wiederherzustellen.

Auf die Verwandtschaft mit Heiler und auf das Subjekt-Objekt-Denken in dieser Äusserung kommt es uns hier weniger an, als auf ihre Prämissen, die abendländische Philosophie und abendländische Gestaltungen des Christentums sind. Falls Richter etwas Wesentliches über Mystik ausgesagt haben sollte, dann muss ich allerdings gestehen, dass Bantu-Frömmigkeit diese Mystik nicht kennt.

Und weshalb denn nicht?

a) Im Wesen dieser Mystik liegt, soweit ich das überblicken kann, immer ein Selbstzweck, ihr äusserstes Ziel ist mystisches Aufgehen, und dieses ist niemals Mittel zum Zweck. Heilers „Wurzeln“ dagegen, wie sie in der Bantu-Frömmigkeit vorliegen, sind meines Wissens niemals Selbstzweck, sondern immer Mittel zum Zweck. Man strebt nach der Verwischung der eigenen Bewusstseinsgrenzen, um dadurch, im Kontakt mit den Ahnen oder der Gottheit, etwas für die Gemeinschaft und ausnahmsweise für sich selbst zu gewinnen. Deshalb scheint es mir nüchtern und bezeichnend, dass z. B. M. Gelfand in seinen beiden Büchern *Medicine and Magic of the Shona* (1956) und *Shona Religion* (1962) die Mystik überhaupt nicht erwähnt.

b) Bantu-Frömmigkeit ist nicht reflektierend, abstrahierend und theoretisierend. Bantu-Philosophie ist neueren Datums und Afrikas „geheime Weisheit“, in der das Geheimnisvolle bedeutend wichtiger ist als die Weisheit, hat mit Mystik äusserst wenig zu tun. Sie ist da um zu ängstigen und unter Kontrolle zu halten. Man denke etwa an die verschiedenen Geheimbünde und gewisse Züge in den Reifeinitiationen. Der Inhalt des Glaubens selbst wird nicht zum abstrakten Gesprächsthema, und wenn er dazu wird, so dass man in der dritten Person von „ihnen“, d. h. den Ahnen, oder von „ihm“, Gott, redet, geschieht das nur als Vorbereitung auf ein existentielles Gespräch mit „Ihr“ und „Du“ in der 2. Person aus der Gemeinschaft heraus und in der Gemeinschaft — vielleicht wäre es richtiger zu sagen „in der Gemeinde“. Es gibt hier keine „Objektivierung des Absoluten, das seinem Wesen nach nicht zum Objekt gemacht werden kann“ (P. Tillich, *Das religiöse Symbol*, nach H. Hof, *Myt och symbol*, 1967, S. 43). Richters „Riss“ ist auch dann nicht vorhanden, wenn zufällige Angst und Not mehr als Ehrfurcht das kommunalistische Verhältnis zu Ahnen und Gottheit bestimmen.

c) Dieses Verhältnis ist nicht eine Angelegenheit des einzelnen, so wie wir es uns gewöhnlich in der Mystik vorstellen. Aber die Frage „Mystik und Gemeinschaft“ (Rafael Gyllenberg) beschäftigt auch Europa. In der Bantu-Frömmigkeit ist Gemeinschaft das Grundlegende, in der Mystik das Nicht-Individuelle das Peripherische.

d) Der „Riss“ existiert nicht; oder richtiger: existiert so nicht. Bantu-Frömmigkeit kennt kein „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ und keine Verzweiflung der Auserwählten — ebenso wenig wie den Gegenpol des mystischen Versinkens. Immerhin wäre es etwas voreilig, deshalb zu behaupten, dass die Bantu s. z. s. nicht an die Quellen gekommen sind. Man hüte sich vor abendländischen Subjektivismen!

e) Der Afrikaner ist im Gegensatz zu uns viel mehr Gemeinschaftsmensch als Individuum und noch viel weniger Individualist. Gerade an diesem Punkt fällt es uns oft schwer, uns seine Bewusstseinslage recht zu vergegenwärtigen. Wir haben oben (vgl. 2 a) schon die Verwischung der Bewusstseinsgrenzen erwähnt. Vielleicht kann das Wort „fluktuierend“ hier etwas vom Tatbestande vermitteln. Das Eigenbewusstsein gleitet von der einen Person in die andere und in die anderen über, und zwar nicht nur in der Gemeinschaft der jetzt Lebenden, sondern auch in der Gemeinschaft mit den Generationen der Ahnen, und aus dem positiven Lebensbewusstsein heraus noch viel weiter. Nicht „Riss“, sondern stärker oder schwächer markierte Grenze, die die Zusammenschau der Aspekte nicht gefährdet. Und fängt nicht tatsächlich das Abendland wieder an, Gegensatzpaare zu überwinden und zu dieser Zusammenschau zurückzukehren? So dürfte etwa die oben erwähnte Subjekt-Objekt-Polarität in Zukunft der Sphäre gedanklicher Spekulationen entzogen werden, da sie nur von zwei verschiedenen Standpunkten zeugt. Die Zusammenschau der Aspekte lässt uns die Einheit der Welt wiedererkennen und wir sind vorsichtiger geworden im Gebrauch von solchen Gegensatzpaaren wie „Unten und Oben“, „Physik und Metaphysik“, „Geschichte und Übergeschichte“, „Zeit und Ewigkeit“ (vgl. hierzu G. Krusche, „Kirche und Kybernetik“, *Zeichen der Zeit*, 2/1967, 43 f.). Der Afrikaner braucht diese Umkehr nicht zu vollziehen.

f) Bewahrt hat ihn davor u. a. sein Gottesverhältnis. Er kennt nicht „das Göttliche“; Gott ist ihm nicht transzendent und spiritualistisch. Das Verhältnis zu ihm ist „immanent“, d. h. der Gegensatz, immanent — „trans-

zendent“ existiert nicht. Die Verbindung besteht, und zwar nicht nur dank Hypostasen und Medien, sondern auch dank Mythen und vor allem Symbolen, und das ist in der Alltagsfrömmigkeit sogar wichtiger. Die Kontinuität ist nicht „zerrissen“. Zu beachten ist allerdings, dass trotz der sonst weit verbreiteten Besessenheit ein Mensch niemals von Mulungu, Nzambi oder Mwari, oder wie die Götter sonst noch heißen mögen, besessen wird. Die *unio mystica* fehlt.

3. *Mystische Züge in der Bantu-Frömmigkeit*

Wenn der Bantu-Frömmigkeit auch das Herzstück der Mystik, wie wir sie kennen, fehlt, kann man ihr trotzdem gewisse undogmatische mystische — d. h. also nicht rein religiöse — Züge nicht absprechen. Sie wurzeln (ich gebrauche bewusst Richters Ausdruck) im Bewusstsein und im Erleben des Heiligen, wie es etwa die Initiationen bieten und wie es einerseits in Träumen und Visionen und andererseits in der Messiaserwartung zum Ausdruck kommt.

a) Das Heilige ... aber was ist hier mit dem „Heiligen“ gemeint? Nicht so sehr das Heilige, wie es in *tempus* und *templum* erfasst werden kann und in seiner Bantu-Entsprechung *nhambo* (Zeit) und *-tamba* (Feiern), obgleich die grosse Bedeutung der Grenze, die in diesem Paar anklingt, für die Bantu-Frömmigkeit und -Mystik evident ist, und es ist bezeichnend, dass *-tamba* im Haya „opfern“ und „heilen“, im Vimbundu (Angola) *etambo* „Kultstätte“ und im Karanga *-tamba mhaka* „einen Rechtsfall untersuchen“ bedeutet. Das Heilige ist somit das Abgegrenzte, Abgesonderte, Besondere, Sonderbare, aber es ist nicht *totaliter aliter*.

Nun ist aber Mystik nicht recht denkbar ohne dieses *-tamba*, wo man sich aus rituellen Gründen der Arbeit enthält, wo Arbeit zum Tabu wird, das im A. T. so auffallend nicht nur die Menschen, sondern auch die Haustiere betraf. Der Feiertag ist nicht nur „Ruhetag“, sondern geradezu Unglückstag, falls an ihm gearbeitet wird, und das ist auch echt afrikanisch. Dazu kommt, dass babyl. *šabattu* nicht nur „Feiern“, sondern auch „Einigung“, also *unio* bedeuten soll (Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 6. Aufl. 1923, I, S. 447:1).

b) Die lokale, mythologisch bestimmte Grenze im Erlebnis des Heiligen

kommt besonders gut im Erdbodentabu zum Ausdruck. Zwei Beispiele mögen das verdeutlichen.

In einer Ursprungsmythe der Dogon (Republik Mali) hat ein Schmied des Gottes Amma im Himmel Hirse gestohlen; der erzürnte Gott lässt ihn darauf zusammen mit seiner Frau zur Erde herab. „En touchant le sol, le coupable devint impur et ne put remonter au ciel“ (Tegnæus, *Le héros civilisateur*, 1950, 17, nach Dieterlen-de Ganay). Berührung mit der Erde führt Unreinheit im Verkehr mit Gott mit sich.

Es ist daher kein Zufall, dass das Erdbodentabu immer wieder im Zusammenhang mit der Initiation vorkommt. Die Initiandin muss auf dem Rücken getragen werden; ebenso das neue Ahnenmedium und die Braut, und auch der neugewählte Nachfolger des toten Häuptlings darf den Erdboden nicht berühren. Vom Rozwi-Herrscher in Rhodesien wurde sogar behauptet „that if he touched the ground, heaven would fall and the world would be destroyed and calamity would befall the people“. Als sein Sohn sich weigerte, das Gebot zu halten und sich deshalb Sandalen machen zu lassen, floh der Vater, von Dienern in einer Ochsenhaut getragen, zu Gott auf dessen Berg und kehrte nie wieder zurück (Sebina, „Makalaka“, *Afr. Studies* 6, 1947, S. 83, 85–90; vgl. v. Sicard, *Ngano dzeciKaranga/Karanga-Märchen*, 1965, S. 235:3).

Verunreinigung hindert mystisches Erleben an der Grenze der „rites de passage“. Aber auch dieses Tabu gilt nicht nur den Menschen, denn Dinge, die der Gottheit gehören, dürfen auch den Erdboden nicht berühren, so etwa die heilige Bundes- und Ahnentrommel Mwaris (van Warmelo, „Ngoma-Lungundu“, S. 26, in *Copper Miners of Musina*, Pretoria 1940; weitere Beispiele bei v. Sicard, *Ngoma lungundu*, 1952, S. 18:2) und heilige Biergefäße; erlegtes Wild, das Mwari geopfert werden sollte, musste zu seinem Heiligtum getragen werden. Natürlich kann alles das zu kultischen Formen erstarren, auch erfahren wir nur von diesen, die Möglichkeit eines damit zusammenhängenden mystischen Erlebnisses kann jedoch nicht bestritten werden.

c) Näher rückt der Mensch in einigen Gipfelerlebnissen der Inthronisation an die mystische Grenze des Heiligen heran, weniger vielleicht noch in jenem lautlosen Stillestehen des nominierten Nachfolgers eines toten Zwimba-Herrschers an dessen Grabe, wobei er seine Hand auf einen der

beiden Pfähle legt (es ist die symbolische Verbindung mit den Ahnen und dem Leben). Bullock (*Mashona* 1927, S. 284) sagt hierzu: „As he stands, he will feel within himself whether he is acceptable or rejected; for his beating heart will burst in his breast, if he is not in right standing at the grave.“

Noch stärker kommt die mystische Grenzüberschreitung in einer Reihe von Inthronisationsriten des neugewählten Nemakonde-Häuptlings südlich vom mittleren Zambezi zum Ausdruck. Er wird an den Gräbern der Väter auf dem Berge sanktioniert. Die Szene ist von Symbolwerten geladen. „... the new Chief grasps the *mbiru* pole, standing in the prescribed posture with his right leg lifted, foot beneath the left knee ... he should stand in that attitude all night.“ Sollte sein Auftreten am Morgen zeigen, dass die Ahnen seiner Wahl zugestimmt haben, dann ist der versammelten Menge ein „unlicensed *acte d'amour*“ gestattet, worauf der neue Häuptling in sein Gehöft getragen wird (Bullock, S. 285 f.).

Wir übergehen hier den Berg, die Nacht, den Pfahl, den *acte d'amour* und das Getragen-werden und heben nur die sakrale Nilotenstellung hervor. Sie ist eine Entsprechung zur kraftfördernden mythologischen Halbseitigkeit und hat es natürlich nicht ausschliesslich mit dem Jenseits oder der Totenwelt zu tun, aber doch in sehr hohem Grade. Der Nominierte steht an der Grenze, ist als Toter gewissermassen bei den Ahnen und überschreitet die Grenze aus dem Jenseits wieder zurück ins Leben. Von jetzt an aber ist er nicht mehr wie vor dieser Nacht er selbst. Kann ein Afrikaner solch eine ganze Nacht, in Symbole versunken, durchleben, ohne sich im mystischen Erleben zu verlieren?

d) Die Bedeutung des Traumes für den Afrikaner hat in letzter Zeit unter vielen andern auch B. Sundkler hervorgehoben, wobei er besonders den Gesichtspunkt der Berufung berücksichtigt (*Christian Ministry* 1960, S. 25–31). Neben dem Traum steht das Gesicht, die Vision, das Schauen. Zu den stereotypen Erscheinungen des Gesichts gehört die lichte, weisse, reine Gestalt, die die Sehnsucht nach dem Reinen erweckt, und ferner die Bergbesteigung, um Gott selbst zu begegnen. Beides darf nicht ohne weiteres aus mehr oder weniger bewusster Beeinflussung durch das Christentum erklärt werden. Denn wenn die Afrikaner das Heilige ausdrücken wollen, greifen sie wie selbstverständlich zu solchen Bildern wie „hell, weiss, glänzend“, und die Anbetung auf dem Berge ist mindestens ebenso alt, wie

der Glaube der alten eurafrikanischen Jäger an den atmosphärischen Gott, der über Tod und Leben von Tier und Mensch waltete. Die geweckte Sehnsucht aber ist nicht ein Verlangen nach kultischer Reinheit, sondern nach einem Zustand, der ein Leben in der Nähe Gottes ermöglicht.

e) Das Besteigen des Berges kommt oft in Geschichten und Mythen vor, die dem Leben selbst entsprungen sind. Auch aus ihnen spricht Sehnsucht, zuweilen aber auch Enttäuschung. Die Erde ist nun einmal unrein, besudelt.

Eine Mythe der oben erwähnten Dogon berichtet von einem Mann, der Visionen hatte. Eines Nachts wird er von einer unbekanntenen Frau geweckt und auf den Gipfel des Berges geführt, wo sich ein Teich, in dem es immer Wasser gab, befand. Die Frau verschwindet im Teich und kehrt als die Gottheit Nommo mit einem Stein in der Hand zurück. Nommo gibt ihn dem Mann; es ist ein Regenstein (Dieterlen et de Ganay, *Le génie des eaux chez les Dogons* 1942, S. 35 f.).

In einem noch unveröffentlichten Märchen der Cokwe Angolas besucht ein wunderbar geheilter Krüppel seinen himmlischen Schwiegervater Nzambi auf dem Berge, wo dieser, umgeben von weissen Wolken, in blendendem Glanze thront. — Ein Venda-Fürst (Transvaal) besteigt den Ahnenberg und trifft dort den atmosphärischen Gott Mwari, der ihn in leuchtend weisse Gewänder kleidet (van Warmelo, S. 17), — und das soll vor kaum 200 Jahren geschehen sein! (Weitere Belege von Bergbesteigungen bei v. Sicard, *Ngoma*, S. 75 f.).

Es soll nicht geleugnet werden, dass auch hier in einigen Fällen atl. Beeinflussung vorliegt, aber ebenso verkehrt wäre es anzunehmen, dass die mystisch-symbolischen Erlebnisse, die diesen Erzählungen zugrundeliegen, erst mit dem A. T. zu den Bantu kamen.

Im Traum und Gesicht lag die Initiative s. z. s. bei der leuchtenden Gestalt; bei den Bergbesteigungen dagegen liegt sie oft beim Menschen selbst. In beiden Fällen aber handelt es sich um den Verkehr des Einzelnen mit der Gottheit und in beiden Fällen ist das Zusammentreffen mit Befehlen und Anordnungen für die Zukunft verknüpft (vgl. 2 a).

f) Wenn wir zuletzt einen Blick auf die alten und, soweit wir das beurteilen können, von anderen Religionen unbeeinflussten afrikanischen Messiaserwartungen werfen, berühren wir einen mystischen Zug, der uns zum afrikanischen Kommunalismus zurückführt. Der Ausdruck „Messiaserwartung“

ist anfechtbar, denn genau genommen kann von Messiaserwartung nur da die Rede sein, wo das A. T. wenigstens Pate gestanden hat. Die Sache selbst ist aber klar: das Volk erwartet einen Erlöser, der wiederkommen wird, um einen Idealzustand wiederherzustellen. Es weiss also nicht nur von Kulturbringern der Vergangenheit, sondern seine Hoffnung (hier weniger seine Sehnsucht) greift in die Zukunft, wobei sie sich nicht so sehr auf Prophetismus gründet, als auf den bei den Bantu tief eingewurzelten Lebensglauben, wie er etwa in der Gemeinschaft mit den Ahnen in Erscheinung tritt und in dem es ohne psychologische Konfliktsituationen nicht abgeht („Grenze!“). Vorstellungen einer vorhergehenden Katastrophe fehlen fast ganz; apokalyptische Gedanken sind eher in anderem Zusammenhang zu finden (Erdbodentabu!). Jedoch erzählen z. B. die Sonjo (zwischen dem Kilimanjaro und Victoria-See), die aus Hadramaut eingewandert sein sollen, dass bei der Rückkehr ihres Messias zwei Sonnen aufgehen würden, im Osten und im Westen, und wenn sie sich treffen, würde der Messias kommen und nach Menschen mit einem besonderen Merkmal auf der linken Brust suchen. Ihnen würde er beistehen und helfen (Fosbrooke, „Hambageu, the God of the Wasonjo“, *Tanganyika Notes and Records* 35/1953, 38-42).

In dem sonst so kommunalistisch orientierten Afrika wird der Messias immer als Einzelperson erwartet, jedoch nicht im abendländischen Sinne. Gerade als Messias greift er über den einzelnen hinaus. Zwischen Mensch und Mensch, und wäre der eine von ihnen auch der Messias selbst, besteht eine andere Art von Grenze, als zwischen uns und unserem Gott. Vom Bantu-Messias gilt, was Söderberg von Tammuz sagt: er sei „à la fois un individu et un collectif“ (*Religion des Cathares*, 1949, S. 161).

Die alte afrikanische Messiaserwartung flammte (ganz wie die moderne) oft in Krisenzeiten auf. Man stellte sich das messianische Reich gewöhnlich lokal vor. Die Erwartung konnte von dem Verlangen nach sozialer Gerechtigkeit bestimmt sein, was dann auch die Heilserwartung mitbestimmte, aber sie stand doch immer im Zeichen der Lebenserhaltung und Lebensvermehrung. Trotzdem lag die Frage nach dem ewigen Leben dieser Messiaserwartung fern, denn das Gegensatzpaar „Zeit-Ewigkeit“ existiert nicht (vgl. 2e).

Zuweilen ist der Messias „weiss“ (Kintu in Uganda; der letzte „Mondkönig“ von Rwanda-Urundi; der weisse Messias der Konde), aber nicht wie die Lichtgestalt der Visionen, sondern wie die Albinos und Europäer. Des-

halb wurden hier und da auch die ersten Europäer als „Messias“ begrüßt (z. B. bei den Konde). Das hängt aber höchstens sekundär mit den Weissen als „Weisse“ zusammen, sondern entspricht eher Vorstellungen vom Ahnen- und Totenreich.

Messiaserwartung und mit ihr mystische Züge sind latent im innersten Wesen Bantu-Afrikas verankert.

Abschliessend sei zuletzt noch erwähnt, dass die alte afrikanische Messiaserwartung nicht eschatologisch sondern urzeitlich ausgerichtet ist. Eine ihrer grundlegenden Voraussetzungen bildet das Bewusstsein der Notwendigkeit eines „Zurück zum *initium*“. Der Messias ist der Wiederhersteller der Lebensfülle. Der afrikanische Messias entspricht bis zu einem gewissen Grade dem paulinischen zweiten Adam (vgl. Barrett, *From first Adam to last* 1962, bes. S. 74). Mythologisch ausgedrückt und mystisch erlebt wurde die Gewissheit des neuen Menschengeschlechtes in den vielen, später oft zu „Verschlinge-Märchen“ herabgesunkenen Berichten vom wunderbar geborenen Drachentöter der Urzeit, der Menschen (und Tiere) aus dem Inneren des Ungeheuers befreite und einem neuen Dasein entgegenführte.

SCRIPTA INSTITUTI DONNERIANI ABOENSIS

1. *Studies in Shamanism*, edited by Carl-Martin Edsman. 1967.
2. *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*, edited by Helmer Ringgren. 1967.
3. *Syncretism*, edited by Sven S. Hartman. 1969.
4. *Lachesis and Nemesis. Four Chapters on The Human Condition in the Writings of Carl Linnæus*, by K. Rob. V. Wikman. 1969.
5. *Mysticism. Based on Papers read at the Symposium on Mysticism held at Åbo on the 7th-9th September, 1968*, edited by Sven S. Hartman and Carl-Martin Edsman. 1970.

Libraries, universities, learned societies, and publishers of learned periodicals may obtain this series and the *Acta Academiae Aboensis* in exchange for their own publications. Inquiries should be addressed to *Åbo Akademis Bibliotek, Åbo, Finland*.

Price: 40: — Sw. Kr., 50 s., \$8.00, each