



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Opplyst barbari

Overtrokritikk i Reginald Scots *The Discoverie of Witchcraft* (1584) og
William Perkins' *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1608)

Sandra I. Kottum

IL2502, HT 2013
Mastereksamensarbeid
Veileder: Maria Johansen

Enlightened Barbarism

Superstition Critique in Reginald Scot's *The Discoverie of Witchcraft* (1584) and William Perkins' *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1608)

Abstract

Witch-skeptic Reginald Scot and “witchmonger” William Perkins are typically cast as polar opposites in England’s early modern debate on witchcraft. When their differences are played down, Scot tends to be stripped of his proto-rationalism, while Perkins remains a representative of religious backwardness. This study challenges such portrayals by demonstrating that beneath clashing views on witches, Scot and Perkins shared a strikingly similar understanding of superstition. Overlapping superstition critiques in Scot’s *The Discoverie of Witchcraft* (1584) and Perkins’ *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1608) reveal in both authors assumptions that have come to be known as modern and progressive. Scot and Perkins displayed a 17th century rationalist view of the relationship between words and things, and their common preoccupation with illusions, along with a marked ambivalence towards sensory reliability, mirrors the concerns of an early modern science struggling to balance skepticism with empiricism. My analysis aims therefore not only to mitigate an exaggerated contrast between Scot’s and Perkins’ ideas, but also to highlight underexposed parallels between theological witchcraft theory and scientific thought.

Key words

Superstition, witchcraft, Reginald Scot, William Perkins, Foucault, language, illusions

Innhold

1	Innledning	4
1.1	Introduksjon	4
1.2	Hensikt og disposisjon	5
1.3	Historiografisk diskusjon	7
1.3.1	Overgeneraliserende begrepsbruk	10
1.3.2	Tidligere forskning	13
1.4	Teori og metode	15
1.4.1	Teoretiske perspektiver	16
1.4.2	Metode og avgrensning	18
1.4.3	Terminologi og formalia	20
2	Overtro som misforstått kausalitet	22
2.1	Scots religiøst funderte overtroforståelse	22
2.2	Perkins og den demonologiske heksen	26
3	Overtro, ord og ting	29
3.1	Tingliggjøring av språk	30
3.1.1	Budskapets form kontra innhold	31
3.1.2	Bildebruk og barnslig konkretisering	34
3.2	Språkliggjøring av ting	37
3.3	Ord og ting i Foucaults <i>Tingenes orden</i>	40
4	Overtro og illusjoner	46
4.1	En selvforsterkende spiral	46
4.2	Forrædersk, men uunnværlig empiri	51
4.3	Forløsende metoder	56
5	Avslutning	58
5.1	«Opplyst barbari»	60
	Litteratur	63

1. Innledning

1.1. Introduksjon

Tidligmoderne engelskmenn var i likhet med sine samtidige på kontinentet engasjert i en frisk heksedebatt. En flom av bøker, traktater og pamfletter skulle slå fast en gang for alle om hekser virkelig fantes, og hva de i så fall var i stand til å gjøre. Meningene var delte og funderingene mange. Konspirerte bestemødre virkelig med djevelen, for så å seile verden rundt på eggeskall? Ble blondiner nattlig voldtatt av demoner? Og kunne heksene, som både forpestet luften og destruerte kornavlinger, også forvandle seg til insekter og varulver? Mens en kritisk minoritet forkastet alle påstander om hekseri som oppspinn, var majoriteten overbevist om at hekser i en eller annen form utgjorde en grov trussel mot samfunnet. Den kentiske godseieren Reginald Scot skapte derfor furore med sin *The Discoverie of Witchcraft* (1584) hvor han gikk lenger enn noen annen i sin avvisning av heksers sensasjonelle evner. Med bitende satire angrep han den dumskap og naivitet som han mente lot uskyldige føres i døden for en umulig forbrytelse. Blant Scots meningsmotstanderne var den høyt profilerte Cambridge-teologen William Perkins hvis prekener om hekseri ble compilert og utgitt posthumt som *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1608). Perkins manet som kirkens menn flest til en intensivering av heksejakten og mente utstrakt bruk av tortur og henrettelser ville hemme samtidens oppblomstring av hekser.

Gitt hekseprosessenes grusomhet i moderne øyne er det knapt overraskende at flere historikere har hyllet Scot som en enestående skeptiker forut for sin tid, mens Perkins typisk har blitt regnet som representant for inngrodd bakstreverskhet. Meningskløften mellom partene i heksedebatten skal ikke på ingen måte underdrives, for tross alt ønsket debattantene selv å fremstille den videst mulig. Men uforsonligheten er ikke total, for samtidig som Scot og Perkins avviker i synet på hekseri, finnes vesentlige overlapp i deres syn på hekseriets tematiske korrelat «overtro». Ordene «superstition» og «superstitious» forekommer hyppig både i *Discoverie* og *Discourse*,¹ og selv om titlene peker ut hekseri som hovedtema, løper også overtrokritikk som en rød tråd gjennom begge bøker. Å flytte tyngdepunktet i lesningen fra hekseri til overtro innebærer at den bitre polemikken som skiller debattantene, midlertidig får stå i parentes. Slik kan en dypereleggende samstemmighet komme for dagen, samtidig som det blir mulig å trekke opp alternative delingslinjer i heksedebatten. I stedet for å drive inn en kile mellom Scot og Perkins, kan man la dem danne felles front mot verdensbildet de begge

¹ Heretter forkortes Scots og Perkins' boktitler til henholdsvis *Discoverie* og *Discourse*.

stempler som overtroisk. Gapet mellom formodet skepsis og naivitet kollapser slik i en alternativ fortelling der både Scot og Perkins blir pådrivere for å erstatte forvirret ignoranse med klarsynt opplysning. Begge insisterer på et absolutt skille mellom språk og verden, og begge mener illusjoner og andre sansebedrag kan forebygges gjennom streng disiplinering av hode og hjerte. I den forstand er både hekse skeptikeren og heksejegeren² representative for en tenkemåte som bredte om seg på 1600-tallet i selvbevisst opposisjon til 1500-tallets antatte irrasjonalitet. Scots og Perkins' felles overtrokritikk undergraver bildet av heksetro som ensbetydende med fremskritttsfiendtlig dogmatisme, og samtidig synliggjør den til dels uventete slektskap både mellom heksejakt og rasjonalisering, og mellom teologi og vitenskap.

1.2. Hensikt og disposisjon

I motsetning til en historiografisk tradisjon som har fremhevet idémessige ulikheter mellom Scot og Perkins, ønsker jeg med denne oppgaven å løfte frem tilsvarende likheter. Med utgangspunkt i bruken av «superstition» og «superstitious» i Scots *Discoverie* og Perkins' *Discourse* vil jeg vise at tekstenes overtroforståelser overlapper, og at ikke bare Scots, men også Perkins' tekst avspeiler tenkemåter som fikk økt tilslutning på 1600-tallet. Slik ønsker jeg å rokke ved en etablert oppfatning av heksetro som noe antitetisk til modernitet og rasjonell vitenskap. Tross at denne oppfatningen møter stadig større motstand, fortsetter den å prege academia og allmennheten. Analysen er konsentrert om følgende spørsmål:

- Hvordan forstår Scot og Perkins overtro i de utvalgte tekstene?
- I hvilken grad er deres forståelser tidstypiske, og hvordan kan de brukes til å belyse forholdet mellom teologi og vitenskap?
- Gitt at Scots og Perkins' overtrokritikk kobler dem til fremvoksende kontra utdøende tankemønstre, hva har da en studie av deres forståelser å tilføre dagens bilde av heksetro?

Utgangspunktet for analysen er en historiografisk diskusjon. Her løfter jeg frem hva jeg mener er et skjevt bilde av heksetro i store deler av tidligere forskning der overtrokritikk tas på alvor når den fremføres av en tenkt proto-rasjonalist som Scot, men ikke når den kommer fra en tradisjonell teolog som Perkins. Jeg foreslår at skjevheten bunner i generaliserende og ofte anakronistisk begrepsbruk, samt i et beslektet ønske om å distansere seg fra et tema som har kommet til å symbolisere fortidens barbari. Den historiografiske diskusjonen etterfølges

² Heksejeger brukes her i overført betydning, for verken Perkins eller de fleste andre engelske demonologer var praktisk involvert i hekseprosessene. Leland L. Estes, «Good Witches, Wise Men, Astrologers, and Scientists: William Perkins and the Limits of the European Witch-Hunts», i *Hermeticism and the Renaissance, Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, red. Ingrid Merkel og Allen G. Debus (Washington: The Folger Shakespeare Library, 1988), 159.

av en presentasjon av de teoretiske perspektiver jeg anvender for å belyse Scots og Perkins' tekster, deriblant Michel Foucaults epistemebegrep. Jeg avrunder kapittel 1 med noen metodologiske betraktninger om utvalg og inndeling av materiale, samt om oppgavens terminologi.

Etter innledningen følger en todelt analyse. Jeg anser at forståelsen av overtro kan romme både et «hva» og et «hvorfor», og denne distinksjonen får betydning for oppgavens struktur. «Hva»-et analyseres i kapittel 2 og 3 som på ulike plan vil sirkle inn det sett med antakelser som Scot og Perkins mener skiller overtro fra ortodoks kristendom og sunn fornuft. Jeg vil her kartlegge hva som i froskeperspektiv for Scot og Perkins konstituerer «superstition». Derigjennom vil jeg vise at overtro i begge tekster ses som en funksjon av misforstått kausalitet, som i sin tur skyldes en feiltolkning av relasjonen mellom språk og verden. Tekstene kritiserer et verdensbilde der ord og ting er integrert i en holistisk, animert masse, og de vil erstatte dette bildet med et som holder ord og ting adskilt i separate sfærer. Mens jeg i kapittel 2 gjør en generell definisjon av Scots og Perkins' overtroforståelser, viser jeg i kapittel 3 mer spesifikt hvordan overtro for Scot og Perkins kan være enten å betrakte ord som ting, eller tvert om ting som ord. I begge tilfeller mislykkes man i Scots og Perkins' øyne med å respektere et grunnleggende skille i ordenes og tingenes karakter. For å tydeliggjøre kontrasten mellom meningsfellene Scot og Perkins og deres overtroiske «Andre», vender jeg meg til Foucaults *Tingenes orden* (1966). Slik forsøker jeg også å få frem at de antakelser som driver overtrokritikken i *Discoverie* og *Discourse* skal komme til å kjennetegne århundrene etter, og ikke før, utgivelsene. Språksynet som forfektes i disse bøkene er typisk for hva Foucault betegner som 1600-tallets rasjonalisme, en reaksjon på 1500-tallets intellektuelle villfarelser. Overtroforståelsens «hva» peker dermed ut Scot og Perkins som idémessig mer i takt med fremtiden enn med sin egen samtid.

Forståelsens «hvorfor» som behandles i kapittel 4, setter overtro i 1500-tallets eget fugleperspektiv og ser på hvordan Scot og Perkins selv mener overtro lettest oppstår og best bekjempes. Ved å bestemme hva de anser som problemets årsaker, kan de også foreslå løsninger. Her undersøker jeg hvordan forfatterne forklarer overtro som et produkt av, og en kilde til, bedragerske illusjoner. Søkelyset er også på tekstenes selvforståtte rolle som avsløringsmanualer som underletter sortering av det sanne og det falske. I en tid da både menneskelige og djevlelige bedrag ansås for å være utbredt og da sanseapparatet spilte en tvetydig rolle, behøvdes instruksjoner i hvordan man skulle skille det egentlige fra det tilsynelatende. Dette behovet var også akutt i tidligmoderne kunnskapsproduksjon, og Scot og Perkins viser dermed at hekseteorien delte en rekke intellektuelle bekymringer med den

fremvoksende vitenskapen. For å behandle dette aspektet har jeg sett på noen endringer som pleier å løftes frem i tilknytning til den såkalte vitenskapelige revolusjon. Slik vil jeg plassere Scot og Perkins i samtidens tverrdisiplinære diskusjon om hvordan man kan vite sikkert at noe er virkelig når verden i det store og hele er et blendverk. Foruten Foucault fungerer blant annet Ola Sigurdsson, Stuart Clark og Steven Shapin som underlag for diskusjonen. Femte og avsluttende kapittel samler trådene og ser nærmere på implikasjonene av oppgavens tittel. Her vender jeg tilbake til det faktum at analysen som helhet forutsetter at tradisjonelle oppfatninger av heksetro tilsidesettes. Denne kritikken av historiografi som overdriver kontrasten mellom heksedebattens ytterpunkter, er implisitt hele veien, men løftes også eksplisitt frem i diskusjonen som følger.

1.3. Historiografisk diskusjon

Nedenfor tar jeg for meg forskjellsbehandlingen av Scot og Perkins og av heksedebattantene generelt, før jeg forsøker å nøste opp noen av dens mulige årsaker. Når Scot og Perkins en sjelden gang sammenlignes i historiebøker, blir det oftest gjort for å vise variasjonen i teorier om hekser. Ett eksempel er James Sharpes oversiktsartikkel om heksedebatten. Her opptrer blant andre Scot og Perkins som illustrasjoner på debattens bredde, og Scots skeptiske posisjon settes opp mot den representert av Perkins for å vise at det ikke rådet ett hegemonisk syn på saken.³ Det finnes absolutt belegg for å presentere Scot og Perkins som uforenlige motpoler, for bortsett fra at begge var protestanter og antikatolikker på sin hals, hadde de få fellestrekk som personer og forfattere. Scot (1538/9- 1599) var en selvoppnevnt «esquire», en landsens gentleman, amatørteolog og hobbyjurist. Selv om han aldri fikk noen formell akademisk grad, var han en belest eklektiker med et bredt interessefelt. I 1574 debuterte han med jordbruksmanualen *A Perfitte Platforme of a Hoppe Garden, and Necessarie Mayntenaunce thereof*, og ti år senere kom *Discoverie* som gjorde ham både berømt og beryktet som samtidens mest ytterliggående hekseskeptiker. Bokens popularitet ledet Shakespeare til å anvende den som bakgrunnsstoff til *Macbeth* (ca 1606).⁴ Ifølge en seiglivet myte beordret dessuten King James boken brent da han kom til makten 1603, og i sin tirade mot hekser, *Daemonologie* (1597) uttrykte kongen indignasjon over at «one called SCOT an Englishman, is not ashamed in publike print to deny, that ther can be such a thing as Witchcraft». ⁵ Likevel er den oppmerksomhet Scot har fått av senere tids heksehistorikere

³ James Sharpe, «The Debate on Witchcraft» i *A Companion to English Renaissance Literature and Culture*, red. Michael Hattaway (Chichester: John Wiley & Sons, 2008), 655-56.

⁴ Philip C. Almond, *England's First Demonologist, Reginald Scot and 'The Discoverie of Witchcraft'* (New York: I.B. Tauris, 2011), 3.

⁵ King James, *Daemonologie* (1597), (Milton Keynes: Aziloth books, 2012), 6.

disproporsjonalt stor sammenlignet med den viet puritaneren Perkins (1558–1602).⁶ Perkins' autoritet var så anselig at også kolonister fra Salem i New England flittig siterte ham så sent som i 1692 for å legitimere sin egen heksejakt. Perkins kastet seg inn i samtidens heksedebatt med en sær konvensjonell oppmaning til heksejakt, og det er lite som er oppsiktsvekkende ved hans *Discourse*. Boken er typisk for bølgen av demonologiske tekster utgitt i England fra slutten av 1500-tallet,⁷ og den fremstår lettfattelig og velstrukturert. Men der Scot er vittig og underholdende, er Perkins mer nøkternt pedagogisk, og bisarre anekdoter glimrer med sitt fravær. Sammenlignet med den mer sensasjonsspekkede kontinentale hekseteorien som Scot liker å referere til, virker Perkins' engelske variant som en nedtonet «demonologi light».⁸ Det er på denne bakgrunn lettere å se at Scot har blitt fremstilt som en unik og innovativ pioner, mens Perkins har fått fungere som symbol for en alminnelig konservatisme.

Til tross for at *Discoverie* i større grad enn *Discourse* er en iøynefallende kuriositet, er dette neppe hele forklaringen på hvorfor Scot og Perkins behandles ulikt. Snarere vil jeg hevde asymmetrien dreier seg om et ønske om å løfte frem ideer man mener speiler nåtidens. I jakten på det man kan identifisere seg med, griper man lettest til de mest åpenbare kriteriene. En som var mot heksejakt og var hatet av kirken for sin tvilsomme religiøse legning, kan i dag lettere glorifiseres enn en som var for heksejakt og lojal mot kirkens nå avleggse dogmer. Det forklarer i alle fall til en viss grad hvorfor det i deler av moderne historieskrivning har vært tradisjon for å presentere Perkins som fremskrittstfiendtlig, mens Scot har blitt en pseudo-moderne helt forut for sin tid. For historiker Leland Estes, for eksempel, er Perkins en vitenskapsfiendtlig tradisjonalist. Liksom andre demonologier utgjør Perkins' *Discourse* en bremsekloss for vitenskapelig utvikling,⁹ og «[t]here was little room in his thought for the sophisticated experiments and the counterintuitive hypothesis that powered the scientific revolution».¹⁰ Til sammenligning avbildes Scot ofte som en rasjonalitetens korsfarer. En av

⁶ Hele bøker er viet Scots forhold til hekseri, for eksempel Robert Hunter Wests *Reginald Scot and Renaissance Writings of Witchcraft* (1984) og Philip Almonds *Englands First Demonologist, Reginald Scot and 'The Discoverie of Witchcraft'* (2011). Til sammenligning får Perkins høyst et underkapittel som representant for en tankestrømning. Også Sharpes oversiktsartikkel om heksedebatten kan sies å speile dette misforholdet, hvor Scot vies over én side, mens Perkins oppsummeres på seks linjer. Sharpe bruker riktignok plassen for å kritisere et moderne bilde av Scot som proto-rasjonalist, men det er like fullt påfallende at Scot igjen fremstilles som unik, mens Perkins forblir ett blant flere eksempler på en motstående posisjon. Sharpe, «The Debate on Witchcraft», 655-56.

⁷ Sharpe, «The Debate on Witchcraft», 657.

⁸ Engelske skildringer av heksesabbaten var for eksempel «literally picnics compared with their continental counterparts». Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 2. utg. (London: Penguin Books, 1991), 529.

⁹ Estes anser at Perkins og andre demonologer gjennom sitt ønske om å undertrykke nyplatonisk og hermetisk tradisjon, utgjorde en i alle fall teoretisk trussel mot vitenskapelig utvikling. Deres innstilling «did not choke off scientific advance altogether, [but] it did limit it to a rather narrow path» Estes, «Good Witches, Wise Men», 163.

¹⁰ Estes, «Good Witches, Wise Men», 157.

historefagets kjemper, Keith Thomas, lovpriser for eksempel Scots bok som «brilliant»¹¹ mens Sydney Anglo skamroses Scots vitenskapelighet som foruten en «leap of faith»¹² i troen på Gud og Bibelens mirakler, skulle kvalifisere som rendyrket positivisme. Iblant får rosen nærmest et panegyrisk preg, som når Brian Easlea på vegne av moderne lesere begeistret erklærer at «[o]ne wants almost to embrace him».¹³ Scots image som opplysningsmann styrkes videre av at ikke alle mener han trodde på Gud i det hele tatt. Hans religiøse orientering har vært gjenstand for mye spekulasjon selv om hans tidligmoderne rykte som ateist eller en *Sadducee* (åndefornekter) i dag har blitt grundig tilbakevist.¹⁴ Forvirringen rundt Scots religiøsitet gir utvilsomt næring til bildet av ham som sekulær og moderne, og hans nåtidige appell forsterkes ytterligere av ironien som gjennomstrømmer boken. Scot harselerer nådeløst med alt fra astrologi til transsubstansiasjonslæren, og mang en historiker har garantert humret av Scots nattverdsskildring der katolikker fremstilles som fråtsende kannibaler.¹⁵ Fargerik retorikk balanseres dessuten av fornuftsbaserte argumenter som klinger rimelige i moderne ører. En av Scots viktigste innvendinger mot hekseri er at fenomenet strider mot sunn fornuft. Heksers eventuelle tilståelser er falske ettersom «no reason can be yeelded for a thing so farre beyond all reason».¹⁶

Det er ikke vanskelig å se hvorfor forskjellene snarere enn likhetene mellom Scot og Perkins vies oppmerksomhet i historieskrivningen, og at Scot helteforklares mens Perkins har en tendens til å anonymiseres som en av mange tradisjonsforkjempere. Hekseforfølgelsene vekker følelser, og få vil i dag bestride at prosessene som førte kvinner, menn og i visse fall også barn i døden for hekseri, var både urimelige og grufulle. Scot fremstår på denne bakgrunn sympatisk siden han skrev sin *Discoverie* «in the behalfe of the poore, the aged and the simple».¹⁷ Hans tilnærming skiller seg klart fra Perkins' iherdige kamp for en innstramning av lovverket som bør kreve dødsstraff for hekser liksom for tyver,¹⁸ og som bør

¹¹ Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 61.

¹² Benjamin Bertram, *The Time Is Out of Joint, Skepticism in Shakespeare's England* (Newark: University of Delaware Press, 2004), 29.

¹³ Bertram, *The Time Is Out of Joint*, 29.

¹⁴ Se for eksempel David Wooton, «Reginald Scot/Abraham Fleming/The Family of Love», i *Languages of Witchcraft, Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*, red. Stuart Clark (Basingstoke: Macmillan Press Ltd, 2001).

¹⁵ Med spydig innlevelse skildrer Scot hvordan Jesus tortureres i det «they eate him up rawe, and swallow downe into their guts everi member and parcell of him: and last of all, that they conveie him into the place where they bestowe the residue of all that which they have devoured that daie». Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft* (1584), red. Rev. Montague Summers, (New York: Dover Publications Inc., 1972), 109.

¹⁶ Scot, *Discoverie*, 29.

¹⁷ Almond, *England's First Demonologist*, 9.

¹⁸ «By the lawes of England the theise is executed for stealing, and we thinke it just and profitable; but it were a thousand times better for the land, if all witches [...] might suffer death». William Perkins, *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1608) red. Thomas Pickering, (Calgary: Theophania Publishing, 2012), 133.

anerkjenne tortur som legitimt for å tvinge frem tilståelser, for eksempel «when the party is obstinate».¹⁹ Det kan på denne bakgrunn virke urettferdig å kritisere fremstillinger av Scot og Perkins som bitre fiender, især når det var slik de selv ønsket å bli lest. Samtidig vil jeg i det som følger, vise at en overdreven polarisering av Scot og Perkins også kan skyldes skjeve oppfatninger av fortid og religion. Et ønske om å distansere seg fra fortidens uopplysthet får potensielt stå i veien for en problematisering av tradisjonelle bilder av heksetro. Et utslag av slike ønsker er en altfor generaliserende begrepsbruk som vegrer seg for å ta kristen overtrokritikk på alvor.

1.3. 1 Overgeneraliserende begrepsbruk

I dag er det vanlig å gruppere trosfenomener som i sin opprinnelige kontekst ikke hørte sammen. En utbredt oppfatning plasserer heksetro i kategori med hevnlystne spøkelses, effektløse trylleformularer og snakkende enhjørninger, som én av fortidens luftigste fantasier.²⁰ I prinsippet er en slik sammenhopning av fenomener verken mer eller mindre vilkårlig enn andre. Den grupperer dem rimelig nok basert på hva man i dag anser som sannsynlig. Men om denne inndelingen blir monolittisk, kan den skygge den for viktige historiske innsikter. Nedenfor vil jeg se på hvilken rolle begrepsbruk kan spille i å opprettholde slike inndelinger. Jeg hevder at en moderne iver etter å distansere seg mest mulig fra heksetro befestes ikke bare av moralske og psykologiske motiver, men også av stadig bredere forståelse av for eksempel «overtro» og «fortrollning», ord som iblant brukes synonymt. En slik semantisk ekspansjon bidrar til å mørklegge hvordan heksejegere i minst like stor grad som hekseskeptikere var kritiske til noe de anså for å være uopplyste fantasifostre. Dagens definisjoner av overtro og fortrollning har streket opp historiske skiller mellom de ideer som nå regnes som moderne, rasjonelle og vitenskapelige, og de som regnes som umoderne, irrasjonelle og fantastiske. Fortidens egne distinksjoner risikerer å bli overkjørt når dagens generaliseringer får fungere som rettesnor i tilnærmingen til tidligmoderne tekster.

Den begreplige utviklingen av overtro og fortrollning er dels parallell. Overtro har gått fra å være noe som stred i mot rett religionsutøvelse, til å bli noe som inkluderer religion som

¹⁹ Perkins, *Discourse*, 109.

²⁰ Keith Thomas erklærer at «[a]strology, witchcraft, magical healing, divination, ancient prophecies, ghosts and fairies, are now all rightly disdained by intelligent persons ». Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, ix. Omslaget på Frederick Vallettas *Witchcraft, Magic and Superstition in England 1640-70* slår fast at «throughout the work, the author stresses that deeply held superstitions were fundamental to belief in witches, the devil, ghosts, apparitions, and supernatural healings». Dette er neppe bare en uheldig formulering, for Valletta tar utgangspunkt i en 1600-tallsdefinisjon av overtro som er «extremely wide-ranging». Frederick Valletta, *Witchcraft, Magic and Superstition in England, 1640-70* (Aldershot: Ashgate publishing limited, 2000), 16.

helhet. Under opplysningstiden ble overtro utvidet til å romme alt som ble betraktet som irrasjonelt.²¹ I moderne, sekulær mening blir overtro typisk brukt som en nedsettende samlebetegnelse for alt som tenkes å ligge hinsides fornuften, som en paraply for det som egentlig ikke finnes. Overtrokritikken som ble utviklet innom kristendommen, ble til syvende og sist altså brukt som et våpen mot kristendommen selv. «Fortrollning» anvendes tidvis ensbetydende med overtro og kan i så måte sies å ha gjennomgått nøyaktig samme utvikling fra et snevert til et bredt anvendelsesområde.²² Filosofen Charles Taylor er blant dem som advarer mot at fortrollning i dag i mange tilfeller sammenblandes med religion. Han understreker at visse religioner som jødedom og (især reformert) kristendom er bygd på delvis eller total negasjon av den fortrollede verden, definert av Taylor som «the world of spirits and meaningful causal forces, of wood spirits and relics».²³ Men nyere anvendelse av den moderne kategorien fortrollning overser kristne distinksjoner til fordel for en ny inndeling mellom på den ene siden, opplysnings-ortodoksi, og på den andre siden, store deler av kristendommen selv. Som teoretisk verktøy er fortrollningsbegrepet mest forbundet med Max Weber som på 1900-tallet ga det en definisjon som skilte seg fra teologenes, men som likevel var relativt innskrenket. Hans *Entzauberung der Welt* var opprinnelig et mål på hvordan mennesker motiverer sine handlinger, enten med magi eller med teknikk. I senere tid har fortrollningskategorien imidlertid blitt utvidet til å favne langt mer enn motivasjoner. Sven-Eric Liedman påpeker at den i dag rommer «allt som framstår som mystisk, oförklarligt och bärande på en djupare innebörd.»²⁴ Fortrollning har, liksom overtro, blitt alt det som ikke kan underbygges av moderne vitenskap.

Det finnes så klart en bevissthet om begrepenes problematiske natur i historieforskningen, men den har åpenbare begrensninger. Fortrollningsbegrepet har for eksempel blitt gjenstand for kritikk, men da er det ikke begrepet i seg selv som anses problematisk, men det at begrepet misbrukes for å gjøre en empirisk ukorrekt kobling mellom reformasjon og sekularisering. Begrepets kritikere mener avfortrollning beskriver en fiktiv prosess og må forkastes fordi det glatter ut sprik mellom reformatorenes ambisjoner og faktiske meritter. Tross at denne

²¹ Euan Cameron, *Enchanted Europe, Superstition, Reason & Religion, 1250-1750* (New York: Oxford University Press, 2010), 25.

²² Når fortrollning får mer oppmerksomhet enn overtro i denne diskusjonen, gjenspeiler det begrepsbruken i mine kilder. Fortrollning er et sentralt begrep i avfortrollningsdebatten som har preget reformasjonshistorieforskningen de seneste tjuefem årene, og det figurerer derfor hyppigere enn overtrobegrepet i mange verk om 1500-tallet. Den ekspansive tendensen jeg beskriver for fortrollning, kan likevel anses gyldig også for overtro, og det er samme mekanismer jeg anser å kunne ligge bak skyggeleggingen av kristne distinksjoner.

²³ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 553.

²⁴ Sven-Eric Liedman, *I skuggan av framtiden* (Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1997), 585.

kritikken retter seg mot empiri og ikke mot begrepet som teoretisk verktøy, illustrerer den ufrivillig noen teoretiske problemer. Avfortrollningsbegrepet synes ifølge kritikere nemlig å gi opphav til et tankekors: Protestantene beskrev seg selv som avfortrollede, men var etter dagens målestokk fortrollede. Moderne forventninger til protestantenes opplysthet innfris ikke, fordi protestantene, tross sin kritikk av fortrollning, holdt fast ved sentrale kristne dogmer. Euan Cameron betoner for eksempel at noe han kaller «intelligent Protestants»²⁵ fortsatte å tro på demoner, ånder og guddommelig inngripen lenge etter reformasjonen. Og Alexandra Walsham, som i en historiografisk oversikt vil problematisere hele ideen om avfortrollning, forundres over at reformatorenes fortrollnings-retorikk «paradoxically acquired much of its urgency from a heightened sense that supernatural or preternatural forces were at work in the world».²⁶ Walsham forsøker å løse opp paradokset ved å vise at avfortrollning og fortrollning kan sameksistere, og at selv den mest rasjonelle tid kan ha spor i seg av irrasjonalitet. Men dette fører bare til en ytterligere utvidelse av fortrollningsbegrepet som nå anses å favne også moderne tanker og praksis. Opplysningstiden bidro for eksempel selv til en refortrollning av tilværelsen,²⁷ beskrevet av Sven-Eric Liedman som at «världen utan förtrollning verkade själv förtrollande».²⁸ Walshams tilnærming utgjør dermed et ufullendt forsøk på en modernitetens selvransakelse. Den slår fast at det bakstreverske finnes midt iblant oss, tross våre opplyste pretensjoner. Den vil minske distansen mellom fortid og fremtid gjennom å utvide fortrollningens domene til også å dekke den moderne verden. Derimot unnlater et slikt syn å problematisere kriteriene for fortrollning, som fortsatt bestemmes ene og alene av dagens mål på vitenskapelighet. Slik kan man innføre et tilsynelatende kritisk perspektiv på begreper som fortrollning og overtro ved å påpeke egne feil og mangler, samtidig som kristen fortrollnings- og overtrokritikk forblir underekspontert.

En lignende tendens gjør seg gjeldende i hekseriforskningen, hvor det i senere tid har forekommet forsøk på å redusere kontrasten mellom motstandere av og forkjempere for heksejakt. Fremfor å oppgradere heksejegernes omdømme, har slike forsøk snarere dreid seg om å dempe begeistringen for hekse skeptikere ved å vise at også de tok del i datidens ufornuft. For eksempel har et mindretall historikere som har reagert på det tradisjonelle glansbildet av Scot som opplysningsmann, anstrengt seg for å avsekularisere ham og hans

²⁵ Cameron, *Enchanted Europe*, 12.

²⁶ Alexandra Walsham, «The Reformation and ‘the Disenchantment of the World’ Reassessed», *The Historical Journal* 51, nr 2 (Juni 2008): 508, doi:10.1017/S0018246X08006808.

²⁷ Walsham, «The Reformation», 526.

²⁸ Liedman, *I skuggan av framtiden*, 459. Keith Thomas viser opp samme tendens når han bemerker at ingen samfunn, uansett hvor moderne, vil noensinne være helt frie for magisk tenkning. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 800.

meningsfeller. I stedet for å fremstilles som sekulær rasjonalist blir han i slike tilfeller gjort til en nidkjær, anti-katolsk misogynist,²⁹ eller til en from mann motivert av en dyp, om enn uortodoks spiritualitet.³⁰ Man advarer dermed mot å overdrive Scots moderne trekk ettersom også han hadde sine ufornuftige sider. Denne innsikten som riktignok minsker forskjellen mellom Scot og Perkins, gjør ingenting for å utfordre bildet av Perkins' leir som representant for fortidens barbari. Men skulle man ikke kunne prøve en annen tilnærming? I stedet for bare å undergrave bildet av hekse skeptikere som moderne, kan man samtidig stille spørsmål ved bildet av heksejegeren som umoderne. En slik helomvending forutsetter imidlertid at man tilsidesetter en nesten altomfattende forståelse av fortrollning og overtro der spøkelse, astrologi og hekser plasseres i samme bås. Det er først når forfatterens egne begrepsdefinisjoner blir utgangspunktet for inndelingen mellom opplysthet og uvitenhet, at muligheten åpner seg for å endre vårt bilde av dem.

1.3.2. Tidligere forskning

Den forskning som er relevant for analysen, er dels litteratur som direkte berører hekseprosessene, og dels litteratur som indirekte belyser heksetroens plass i en tidligmoderne sammenheng. Jeg gir derfor først en generell presentasjon av feltet hekseforskning, før jeg kort introduserer sentrale arbeider som tilbyr kontekster for min analyse. Jeg mener den intellektuelle elitens tekster er blant nøklene til en revurdering av heksetroens status som metafor for fremskritt fiendtlighet.³¹ Men tross en rik variasjon i hekseforskningen, har heksejegerens egne argumenter inntil nylig måttet vike for hva som i lys av dagens vitenskap anses for å være realistiske forklaringer. Historiografien, foruten oversiktsverk som gir et innblikk i hva som skjedde, preges av et presserende *hvorfor*. Spørsmålet kan tenkes å stamme fra en perpleksitet over heksetroens utbredelse i en periode ellers kjennetegnet av rasjonalisering. Hvordan kunne kulminasjonen av de europeiske hekseforfølgelsene mellom 1550 og 1650 sammenfalle med et oppsving i moderniseringsprosesser på andre hold i samfunnet?³² Heksetro er slik sett en aberrasjon, toppen av barbari i et stadig mer opplyst samfunn. Slike forestillinger har fått særlig godt fotfeste i populærkulturen,³³ men finnes, om enn i mer sofistikerte utgaver, også innom akademisk forskning. Mye har hendt siden den

²⁹ Bertram, *The Time Is Out of Joint*, for eksempel s. 47.

³⁰ Almond, *England's First Demonologist*, særlig avsnittet «The Spiritual Demonologist», 190-192.

³¹ James Sharpe, *Witchcraft in Early Modern England*, (Harlow: Pearson Education, 2001), 4.

³² Bengt Ankarloo, *Satans raseri, En sannfärdig berättelse om det stora häxoväsendet i Sverige och omgivande länder* (Stockholm: Ordfront, 2007), 107.

³³ Se for eksempel Terry Dearys barnebok *Witches: a horrible story* (2007) hvor hekseprosessene reduseres til «a story of 'cruelty, stupidity and horror'» Malcolm Gaskill, «The Pursuit of Reality: Recent Research Into the History of Witchcraft», *The Historical Journal* 51, nr 4 (Desember 2008):1086, doi:10.1017/S0018246X0800719X.

gang tendensiøse studier overdrev hekseprosessenes omfang og brutalitet i den hensikt å sette kirken og patriarkatet i et dårligst mulig lys.³⁴ Likevel tyder realismeorienteringen i dag på at heksetro delvis fortsatt fremstår som et ubegripelig spirituelt etterslep som bedre forstås ved hjelp av våre «egentlige» årsaksforklaringer enn ved hjelp av datidens egne. Hekseri har blitt studert som alt fra syfilis og rabies til matforgiftning og narkotikarus, og langt sjeldnere som nettopp hekseri.³⁵ Ett arbeid som har søkt forklaringer kompatible med moderne vitenskap er Edward Bevers *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe* (2008), hvor en tverrfaglig tilnærming inkorporerer nye funn om kognisjon, persepsjon og bevissthet for å avdekke «which unusual perceptions could have been of objectively real physical phenomena».³⁶ Realismens appell er kanskje en ringvirkning av det såkalte Macfarlane-Thomas paradigmet som sto særlig sterkt fra 70-tallet til slutten av 90-tallet. Keith Thomas og Alan Macfarlane gjorde delvis antropologisk inspirerte tolkninger av hekseri, som de så som en reaksjon på sosiale faktorer som overbefolkning og klassemotsetninger. Tilnærmingen var utvilsomt verdifull, men har også bidratt til å nedgradere hekseriets idéhistorie, det vil si heksetro sett fra den teologiske elitens ståsted.³⁷ Denne forsømmelsen av intellektuell hekseteori har blitt ytterligere forsterket av tendenser i reformasjonshistorie som har villet tone ned konfesjonelle forskjeller og fokusere på folkets praksis i stedet for elitens teologi. I et forsøk på å erstatte en protestantisk seierherrenes historie med et mer realistisk bilde av reformasjonen, har grasrotkilder vært viktigere enn teologiske tekster.³⁸ Slik har en bivirkning av forsøket på å skrive en mer konfesjonelt balansert fremstilling av reformasjonen, vært en skjevere fremstilling av heksetro i det elitens egne synspunkter gis mindre eller ingen plass.

Stuart Clark er blant dem som har forsøkt å snu trenden til fordel for større historisk symmetri der også ideer som i dag regnes som frastøtende, får sin rettmessige plass.³⁹ Hans massive forsvar for heksetroens vitenskapelighet i *Thinking With Demons* (1997) har inspirert historikere som Peter Elmer til å fremheve at avstanden mellom heksetro, rasjonalitet og vitenskap er minimal.⁴⁰ Også denne oppgaven som fokuserer på den intellektuelle elitens tekster, har hentet inspirasjon fra Clark. Derimot skriver jeg i motsetning til ham ikke om

³⁴ Ankarloo, *Satans raseri*, 109.

³⁵ Gaskill, «The Pursuit of Reality», 1085.

³⁶ Edward Bever, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe, Culture, Cognition, and Everyday Life* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008), xv.

³⁷ Sharpe, «The Debate on Witchcraft», 654.

³⁸ Cameron, *Enchanted Europe*, 13.

³⁹ Stuart Clark, *Thinking With Demons, The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (New York: Oxford University Press, 1997), x.

⁴⁰ Gaskill, «The Pursuit of Reality», 1074.

heksedebatten som helhet, men om to av dens deltakere. Jeg har, tross at det finnes tekster om enten Scot eller Perkins, samt tekster der begge nevnes som eksempler i heksedebatten, ikke lykkes i å finne en systematisk sammenligning av Scots *Discoverie* og Perkins' *Discourse*, og heller ikke arbeider som søker likheter i heksedebattantenes syn på overtro. Thomas M. Greenes «Language, Signs and Magic» demonstrerer at Scot og Perkins deler samme syn på språk, men på tross av denne innsikten fastholder Green en dikotomi mellom Scots «enlightened view»⁴¹ og Perkins' ortodokse heksetro. Brorparten av forskningen som direkte omhandler hekser, tenderer altså mot å understreke forskjeller mellom debattantene. Derfor har jeg også gjort bruk av forskning som ikke direkte er tilknyttet heksetro eller overtro, men som på en instruktiv, om enn indirekte, måte belyser likheter mellom *Discoverie* og *Discourse*.

Foucaults *Tingenes orden* er konsentrert verken om overtro eller hekseri, men i beskrivelsen av 1500- og 1600-tallets epistemer eller vitensordener løfter han frem ideer som er sentrale for Scots og Perkins' overtrokritikk. Foucault eksponerer betingelser for kunnskapssøken i ulike perioder og avdekker derfor underliggende fellestrekk som går på tvers av mer overflatiske meningsforskjeller. I så måte utfordrer han den typen historiografi som prioriterer diskusjoner og uenigheter på bekostning av et dypereliggende sett med felles antakelser. I likhet med Foucault fokuserer heller ikke Ola Sigurdssons *Himmelska kroppar* (2006), Stuart Clarks *Vanities of the Eye* (2007) eller Steven Shapins *Den vitenskapelige revolusjonen* (1996) på heksetemaet, men de hjelper meg like fullt til å identifisere tidstypiske trekk ved Scots og Perkins' tekster. Med sin behandling av empiriens problematiske status i 1600-tallets kunnskapsproduksjon viser de at Scots og Perkins' teologisk funderte overtrokritikk kan ses i sammenheng med utviklinger innom tidligmoderne vitenskap.

1.4. Teori og metode

Min nærlesing av primærtetekstene setter forståelsen av «superstition» hos Scot og Perkins i sentrum og ledsages av forsøk på å plassere denne forståelsen i en bred tidligmoderne sammenheng. En overtrosentrert lesning gjør at jeg unngår å skrive Scot og Perkins inn i en tradisjon som gjør tekstene i seg til uttrykk for et gitt nivå av overtro eller fortrollning. I stedet for å bestemme hvor mye eller lite overtro som finnes hos den respektive fra et moderne standpunkt, lar jeg overtro i tekstene utgjøre analyseobjektet. Ved å studere forfatternes egne overtroforståelser har jeg villet gå klar av det dominerende bildet av Scot og Perkins som

⁴¹ Thomas Greene, «Language, Signs and Magic», *Envisioning Magic, A Princeton Seminar & Symposium*, red. Peter Schäfer og Hans G. Kippenberg (Leiden: Brill, 1997), 256.

henholdsvis moderne og bakstreversk. En bred kontekstualisering som ser bortenfor tradisjonell hekselitteratur, vil i sin tur la meg avdekke intellektuell problematikk som ikke er særegen for den religiøst orienterte heksedebatten, men som er direkte forbundet med sentrale endringer i tidligmoderne tenkning. Jeg har valgt å hovedsakelig støtte meg til supplerende forskning som ikke handler om hekser, ettersom jeg har villet løsrive heksedebatten fra heksetemaets potensielt begrensende assosiasjoner. Tross at jeg har tatt utgangspunkt i litteratur om hekser, heksetro og heksejakt, har min målsetning hele veien vært å bevege meg bortenfor denne sjangeren. Mine mest sentrale teoretikere skriver derfor ikke om hekser, men om mer generelle utviklinger i tidligmoderne kunnskapsproduksjon. Dette gjelder fremfor alt Foucault som med sin epistememodell i *Tingenes orden* utgjør mitt absolutt viktigste redskap for å koble Scots og Perkins' forståelse av overtro til 1600-tallets endringer i tenkesett. Foucault er mest sentral i analysen av ord og ting, mens han kompletteres av øvrige teoretikere i analysen av illusjoner og avsløring. Nedenfor følger en diskusjon av anvendbarheten til Foucaults epistememodell, avløst av kortere betraktninger om Sigurdsson, Clark og Shapin.

1.4.1. Teoretiske perspektiver

Foucault beskriver i *Tingenes orden* hvordan den antatte relasjonen mellom språk og verden forandres drastisk i overgangen fra 1500-tallets til 1600-tallets episteme. I lys av denne modellen ser Scots og Perkins' overtrokritikk ut til å utgå fra antakelser med klare likhetstrekk til Foucaults 1600-tallsepisteme, og omvendt virker det som om de ideer Scot og Perkins peker ut som overtroiske, springer ut av Foucaults 1500-tallsepisteme. Foucaults teori kan dermed anvendes for å analysere frem en idémessig affinitet hos Scot og Perkins i det de avviser en felles fiende. Hvorvidt modellen er historisk nøyaktig er her mindre viktig enn at den er funksjonell og på en instruktiv måte belyser mine egne funn. Verken det omstridde spørsmålet om Foucaults epokiseringer eller epistemebegrepets mangetydighet står i sentrum for min analyse, men jeg vil likevel påpeke at Foucaults notorisk strikte tidsinndelinger ikke ukritisk skal aksepteres. Han selv merker seg de potensielle begrensningene ved slike inndelinger,⁴² men konkluderer med at de er akseptable og nødvendige fordi de peker ut et viktig tankemessig omslag. Om dette omslaget har kommet plutselig eller om det har blitt faset inn gradvis, er imidlertid mindre viktig enn at en forandring i det hele tatt har funnet sted. Jeg anvender Foucault for å vise at Scots og Perkins' tekster med sin utlegning av

⁴² «Har man rett til på to punkter i tiden å etablere symmetriske brudd for å fremkalle et sammenhengende og enhetlig system i rommet mellom dem?» Michel Foucault, *Tingenes orden, en arkeologisk undersøkelse av vitenskapene om mennesket*, overs. Knut Ove Eliassen (Oslo: Aventura forlag, 1996), 82.

overtro og overtrokritikk illustrerer både det tenkesettet som kom henholdsvis før og etter epistemeskiftet.

Å fremheve tverrgående linjer i heksekontroversen, som denne oppgaven har til hensikt å gjøre, har visse likhetstrekk med Foucaults vitensarkeologi. Også han søker dyptliggende fellestrekk på tross av mer overflatiske meningskollisjoner.⁴³ Ved å tilsidesette de store diskusjonene i jakten på underliggende, parallelle forutsetninger tar han foraktfullt avstand fra hva han kaller en «synspunktenes historie»,⁴⁴ en som tar utgangspunkt i de spørsmål som ble debattert i en gitt epoke. I stedet vil han slå fast hva som binder slike synspunkter sammen. Det finnes en intellektuell kode å knekke for hver epoke, en universalnøkkel til å forstå ideene som avles, om de tilhører aldri så spredte disipliner. Tenkningen i en bestemt periode er regelstyrt, og dermed er det mulig for ham å avdekke et sett med forutsetninger for epokens problemer. Slik har han kunnet både trekke alternative skillelinjer og avdekke utradisjonelle slektskap.⁴⁵ For Foucault betegner altså ikke epistemebegrepet de ideer som sirkulerer innom en viss epoke, men derimot de mulighetsbetingelser som kontrollerer og begrenser ideenes bevegelser. Min hensikt er ikke å utvikle diskusjonen om epistemebegrepet, men å anvende Foucaults modell for å lenke Scots og Perkins til 1600-tallets tenkning. Dette århundret preges av et nytt syn på relasjonen mellom ord og ting, og heri ligger nettopp de antakelser som muliggjør Scots og Perkins' overtrokritikk. Jeg vil særlig påpeke at den endring Foucault skisserer fra 1500-tallet til 1600-tallet samler dem som var bitre fiender i den teoretiske heksestriden under samme overbyggende antakelser. Man kunne være bitre meningsfiender i spørsmål om hekser, men samtidig oppvise grunnleggende enighet om forholdet mellom språk og verden. Jeg går ut fra at den forandring Foucault beskriver faktisk har forekommet, om enn mer gradvis enn hva han selv gir inntrykk av å mene. Og jeg vil foreslå at Scot og Perkins eksemplifiserer denne forandringen ettersom de, gitt Foucaults inndeling mellom nytt og gammelt, representerer det nye, og opponerer mot det gamle. Foucaults modell som er sentrert rundt relasjonen mellom ord og ting, har naturlig nok størst betydning for første del av analysen konsentrert rundt overtroens innhold, men følger også med som støtte når jeg videre analyserer Scots og Perkins' motivasjoner bak overtrokritikken.

⁴³ Foucault, *Tingenes orden*, 524.

⁴⁴ Foucault, *Tingenes orden*, 115.

⁴⁵ Foucault mener å ha funnet grunnleggende «epistemologiske figurer» i vitenskapene som ligger bortenfor deres etablerte kjennetegn. Dermed har han kunnet «mellom disse forskjellige figurene se fremveksten av et nettverk av analogier som rakk ut over de tradisjonelle forbindelsene og naboskapene» Slik har han trukket paralleller mellom tilsynelatende disparate teorier bak for eksempel plantetaksonomi og myntpregning. Foucault, *Tingenes orden*, 523.

Overtrokritikkens fokus på illusjoner var koblet til den høyst problematiske rolle sansene spilte i den tidligmoderne perioden. Scot og Perkins mente at de til enhver tid var omgitt av sansebedrag, men samtidig var de i stor grad prisgitt egne og andres sanseerfaringer, og dette dilemmaet delte de med representanter for den fremvoksende vitenskapen. For å undersøke denne koblingen vender jeg meg foruten til Foucault til ytterligere tre arbeid som hjelper meg med å vise at Scot og Perkins anskueliggjør sin samtids bekymringer om erfaringens upålitelighet. Sigurdssons *Himmelska kroppar*, Clarks *Vanities of the Eye* og Shapins *Den vitenskapelige revolusjonen* behandler alle ulike aspekter av sansenes tvetydige stilling i den tidligmoderne perioden, der særlig øyets observasjoner undergår kritisk granskning. Sigurdsson beskriver inntreden av et nytt skopisk regime der man ser med hodet like mye som med øyet. Clark tar for seg skeptisismens comeback i en periode med økende empirisk og etisk relativisme, og Shapin viser hvordan en disiplinert metode kom til å spille en sentral rolle for vitenskapsmenn som sto fanget mellom en optimistisk empirisme og en pessimistisk skeptisisme. Tekstene til Scot og Perkins speiler deres samtids engstelse for empiriens forræderskhet, men samtidig også en forestilt løsning på problemet. I likhet med Foucault lar Sigurdsson, Clark og Shapin meg identifisere tidstypiske tendenser hos Scot og Perkins som både i sin forståelse av overtroens innhold, og i sine motivasjoner for overtrokritikk, begge fremstår som bundet opp like mye i tidens generelle utvikling i synet på ord og ting, som i synet på illusjon og avsløring.

1.4.2. Metode og avgrensning

Metodologien som lar meg ta utgangspunkt i tekstenes egen begrepsbruk og videre løfter tekstene ut av sin tradisjonelle heksesammenheng, fører også med seg noen problemer. Disse har både å gjøre med utvalg av materialet og inndeling av analysen, og i det som følger reflekterer jeg rundt begge deler. Jeg har for nærlesingen tatt utgangspunkt i elitens teori, og det kan være verdt å reise spørsmålet om hvorfor man utover det rent religionshistoriske bør interessere seg for en teologisk debatt som visse hadde svært liten, om noen som helst praktisk betydning. Idéhistorisk sett er det selvsagt at den intellektuelle elitens tekster er av interesse uavhengig av faktisk effekt på historiens gang, for det er i slike tekster vi finner tidens problemer utlagt. Derimot er verdien av å behandle elitens teori begrenset når man ønsker et korrekt bilde av hva folk flest gjorde eller tenkte i en gitt periode. Det eneste man synes å kunne få ut av en slik studie, om man insisterer på å lese den opp mot hekseprosessenes realiteter, er å fastslå enda en gang at elitens intensjoner kom til kort. I de fleste tilfeller var det ikke hekseteori som inspirerte heksejakt, men snarere omvendt.

Demonologiske tekster var iblant også selvrefererende, forfattet i isolasjon fra den virkelighet de hevdet å beskrive.⁴⁶ I Scots og Perkins' fall er dette ekstra påtakelig ettersom de baserer sine tekster på en importert kontinental hekseteori som aldri slo gjennom verken juridisk eller i folketroen i det relativt isolerte England.⁴⁷ Studien foregår altså primært på et teoretisk plan. Den handler om å omorganisere ideenes slektskap, og ikke om å beskrive heksejaktens eller heksetroens historie. Jeg drøfter derfor i liten grad hvorvidt Scots og Perkins' bilde av hva folk flest tenkte var riktig. Det sentrale for meg er det bildet de hadde dannet seg, og den kritikken de fremførte. Jeg valgte denne tilnærmingen for å nyansere en herskende oppfatning av heksetro som overtro. At valget falt spesifikt på Scot og Perkins blant de over hundre tekster utgitt i England i perioden (og langt flere om man tar med det øvrige Europa), handler om at de representerer hvert sitt ytterpunkt i debatten, og at Scot er den skeptiker som i ettertid har fått mest oppmerksomhet av historikere. Til sammenligning ble den tyske legen Johann Weyer med sin *De praestigiis daemonum* (1563) også kjent som motstander av hekseprosessene, men han ble ikke ansett for å være like ekstrem som Scot og er heller ikke blitt opphøyd i senere forskning. Dermed utgjør han en mindre pedagogisk kontrast til heksejegere som Perkins. I sin tur er Perkins et naturlig valg fordi han er en samtidig av Scot og fremstiller et representativt tverrsnitt av engelsk hekseteori. Til sammen belyser de hvordan heksedebatten tok opp sentrale problemstillinger fra den tidligmoderne perioden.

I min tilnærming er materialets inndeling adskillig mer besværlig enn utvalget. Jeg har villet skille ut en overtroforståelse fra den øvrige diskusjonen i tekstene, og å dele den i to hovedbolker som på den ene siden tar for seg kausalitet, ord og ting, og på den andre siden illusjon og avsløring. Denne arbeidsmåten har jeg forsvart med at jeg i størst mulig grad vil ta utgangspunkt i Scots og Perkins' egne forståelser, og jeg har kritisert historikere som har latt anakronistiske antakelser overstyre opprinnelige distinksjoner i hekseteorien. Samtidig har jeg til en viss grad gått i samme felle selv. Jeg har uunngåelig vært nødt til å overse flere av Scots og Perkins' kategoriseringer for å få en begripelig sammenheng mellom materiale og teori. Min analyse går altså på tvers av mange av tekstenes egne inndelinger, og det er en risiko for at min gjengivelse av deres overtrokritikk derfor er unøyaktig. Risikoen høynes av at den samling ideer jeg har villet systematisere, fremsto minst like kaotisk også for Scot og Perkins selv og at de valgte ulike og dels motstridende løsninger. Scot forsøkte, iblant forgjeves, å

⁴⁶ Clark, *Thinking With Demons*, vii.

⁴⁷ Lite tyder på at teologiske ambisjoner om flere forfølgelser og strengere straffer ble fulgt opp. Engelsk jus opererte med en definisjon av hekseri som svart magi, slik at heresi, djevlepakter og hvit magi falt utenfor og fikk gå ustraffet tross teologiske protester. Det fantes dessuten en kløft mellom teologiske ambisjoner og folkets tro og praksis ettersom sammenhopningen av svart og hvit magi under samme hekserubrikk var fremmed og kontraintuitivt for folk flest. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 526 og 534.

tilpasse sine inndelinger til Bibelens klassifiseringer av hekser og magikere. Utfordringene han har stått overfor ved å skulle ordne et i utgangspunktet forvirrende materiale, kommer tidvis til uttrykk i en kryptisk uleselighet i hans tekst. I Perkins' gjennomgående lettleste tekst hersker det aldri noen tvil om hvor inndelingene går, men noen av disse gir til gjengjeld assosiasjoner til Jorge Luis Borges' kinesiske encyclopedi⁴⁸ og kan vanskelig danne grunnlaget for en meningsfull analyse i dag. I *Discourse* er for eksempel ulike typer spådomskunst «distinguished according to the number of the creatures, into five distinct kinds. The first, is by the flying and noise of birds [...] The second kind of creatures used for divination are the intralls of beasts».⁴⁹ Min arbeidsmåte innebærer at denne typen nyanseforskjeller som avviker fra dem jeg selv har prioritert, går tapt. Like lite som andres gir min inndeling en «perfect fit», en sømløs fusjon av materiale og verktøy. Som ellers når man dikterer orden i kaos, oppstår iblant anomalier der kabalen ikke går opp. Jeg har gjort mitt beste for å unngå anstrengte tilpasninger og for å fremheve de gnisninger som har oppstått der uryddige objekter har motsatt seg klassifisering. Dette gjelder især metaforen «naturens bok», samt nyplatonismens rolle for Scot. Begge temaer drøftes under rubrikk 3.4.

1.4.3. Terminologi og formalia

I analysen har jeg anvendt noen sentrale begreper som jeg her spesifiserer nærmere. «Overtro» anvender jeg som nevnt bare deskriptivt når jeg refererer til primærttekster der forfatterne selv benytter begrepet slik. Jeg forsøker altså ikke selv å bestemme hva overtro er, men gjengir konsekvent andres forståelser. Jeg følger i den forstand samme relativistiske linje som Cameron hvor «[t]he terms superstition and superstitious must hereafter be read as though in perpetual, though usually invisible, inverted commas, always as used by this or that author in the past».⁵⁰ Når jeg henviser til Scots og Perkins' tekster bruker jeg engelsk «superstition» og norsk «overtro» om hverandre av hensyn til språklig variasjon. For «magi» gjelder samme prinsipp som for overtro, men magi er i enda større grad et flokete ord ettersom Scot, i motsetning til Perkins, bruker «magic» i to ulike betydninger. På den ene siden er magi for ham, som for Perkins, det praktiske korrelatet til overtro og dermed en

⁴⁸Borges hevder i sitt essay «John Wilkins' analytiske språk» (1942) å ha funnet en kinesisk encyklopedi med en for ham mildt sagt fremmedartet taksonomi. I forordet til *Tingenes orden* siterer Foucault encyklopediens oppgitte inndeling av dyr i blant annet følgende kategorier: «(k) som tegnes med en svært fin pensel av kamelhår [...] m) som nettopp har knust vannkrukken, n) som på lang avstand ser ut som fluer». Foucault, *Tingenes orden*, 7.

⁴⁹Perkins, *Discourse*, 44-45.

⁵⁰Cameron, *Enchanted Europe*, 7.

negativt ladet term for handlinger som i høyden har en tilsynelatende effekt.⁵¹ På den andre siden anser Scot naturlig magi som legitimt og funksjonelt. Slik anvender han «magic» på samme måte som de av renessansens intellektuelle som betraktet magi som summen av all naturvisdom.⁵² Perkins anvender konsekvent magi som en nedsettende beskrivelse av noe effektløst.⁵³ Hva som til enhver tid ses som magisk, er altså en funksjon av hva en gitt tenker mener er mulig innenfor naturens grenser. Scot aksepterer visse former for naturlig magi som reelle fordi han har en noe mer sjenerøs forestilling om naturen enn Perkins. For å minimere forvirring har jeg valgt å ikke anvende ordet magi selv, men å forholde meg til tekstenes eller teoretikers egne forståelser. Med «heks» har jeg valgt en annen linje. Jeg anvender ordet i tråd med engelske teologers definisjon, der det betegner en person som inngår en pakt med djevelen for å utføre en bestemt handling. Strengt tatt tror Scot liksom Perkins at det finnes noe som han kaller hekser, men deres «hekseri» er for Scot ensbetydende med forgiftning forstått som en kriminell handling uten hokus pokus.⁵⁴ Den såkalte heksen skal ifølge Scot straffes i egenskap av morder, ikke som heks i demonologisk forstand. Ettersom dette synet skiller seg radikalt fra Perkins', velger jeg for enkelhets skyld å skrive som om Scot ikke tror på hekser overhodet.

Jeg har i analysen forsøkt å trekke paralleller mellom ideer i hekseteorien og utviklinger i samtidens kunnskapsproduksjon. I den anledning anvender jeg både periodebenevninger og karakteristikk som kan virke upresise. Med «tidligmoderne» menes perioden som avløser middelalderen rundt år 1400 og grovt sett avsluttes med den franske revolusjon 1789. Med «moderne» menes derimot nåtidig tenkning som har den utpregede opplysningskarakter som kan sies å karakterisere moderniteten. Iblant forekommer varianter av termene «vitenskap» og «rasjonalitet» uten nærmere bestemmelse. Jeg har ikke ment å antyde at vitenskap og rasjonalitet ikke vokser frem før 1600-tallet, for eksempel ved å se bort ifra de bidrag som har blitt gitt til vitenskapen av for eksempel nyplatonisk alkymi. Ei heller har jeg villet stemple 1500-tallstenkning som irrasjonell. Derimot har jeg villet påpeke at det er visse ideer som tradisjonelt assosieres med noe vi kaller rasjonalitet og vitenskap, og at disse forekommer også i prosjekter som tradisjonelt assosieres med irrasjonalitet og antivitenskap. Jeg har ikke

⁵¹ Om faraos magikere i Bibelen skriver han at «[t]hese magicians did rather seeme to do these woonders, than worke them indeed». Scot, *Discoverie*, 180.

⁵² Clark, *Thinking With Demons*, 215.

⁵³ Han skriver blant annet «A Witch is a Magician...» og om de påståtte underne til faraos magikere at «they, and all other the Magicians workes, were meere illusions, and not otherwise» Perkins, *Discourse*, 92 og 90.

⁵⁴ Med henvisning til en heksekategori i Bibelen skriver han «I will admit that *Veneficæ* were such witches, as with their poisons did much hurt among the children of Israell, and I will not denie that there remaine such untill this daie, bewitching men, and making them beleewe, that by vertue of words, and certeine ceremonies, they bring to passe such mischeefes, and intoxications, as they indeed accomplish by poisons» Scot, *Discoverie*, 64.

ønsket å skrive meg inn i en teleologisk tradisjon som gjør verdivurderinger av materialet, og jeg har derfor, så langt det har vært mulig, forsøkt å unngå ord med klare «progressivistiske» overtoner. I den forstand er det ikke en verdimesig oppvurdering av hekseteorien jeg vil foreta, men bare en klargjøring av assosiasjoner.

Hva formalia angår er alle kursiveringer i sitater forfatterens egne. Ortografien varierer i de tidligmoderne tekstene, som ofte staver ett enkelt ord forskjellig fra en setning til den neste. Fordi det finnes så mange slike variasjoner eller åpenbare feilstavinger i originaltekstene, har jeg latt dem stå uten å tilføye «[sic]».

2. Overtro som misforstått kausalitet

Følgende kapittel tar for seg den underliggende logikken i Scots og Perkins' overtroforståelser og viser at overtro for dem begge handler primært om å misforstå naturens årsaksforhold. Overtroiske personer overvurderer kraften i døde ord og ting, mens de undervurderer Gud som den suverene kilde til slik kraft. Fokus vil nedenfor være på likheter i Scots og Perkins' forståelser, der det å bestemme hva som konstituerer overtro for Scot er betydelig mer krevende enn å gjøre det samme for Perkins. Samtidig vil jeg også få frem at Scot og Perkins konstruerer ulike relasjoner mellom overtro og hekseri. Mens Scot anser at overtro er bredt nok til å favne også hekseri, er overtro for Perkins en forløper til djevelpakt, og han deler dermed sine samtidige demonologers forståelse av overtro som den potensielt farligste nybegynnersynden av dem alle.

2.1 Scots religiøst funderte overtroforståelse

Ved første øyekast ser Scot ut til å bruke «superstition» i moderne sekulær mening som en nedsettende betegnelse for alt han regner som bortom fornuft og rasjonalitet.⁵⁵ I så måte skulle overtro for Scot være enstydig med det som egentlig ikke finnes, og hans skepsis og overtrokritikk skulle sammenfalle helt. Nedenfor vil jeg vise at tross indikasjonene, er Scots skepsis og overtrokritikk ulike ting, og overtro er langt snevrere definert enn i moderne forstand. Ordet får hos ham ingen entydig definisjon, men anvendes parallelt med «absurd error», «ridiculous follie and impietie», «lies» og «credulitie».⁵⁶ Alle disse ordene betegner på en eller annen måte overbevisningen til naive personer som ukritisk aksepterer det som bare har sin rot i folkeeventyr og skrøner, illusjoner eller bevisst forfalskning og løgn. Overtro for

⁵⁵ Cameron, *Enchanted Europe*, 4.

⁵⁶ Scot, *Discoverie*, 3 og 9.

Scot kunne slik sett bare vært et navn for alle ideer som ikke rimer med hans egen Guds- og naturforståelse og som er forbeholdt barn, idioter, melankolske personer og katolikker.⁵⁷ Man skulle kunne argumentere for at Scots «superstition» er et synonym for dumskap, eller et vilkårlig skjellsord der hvor han vil utmale hvor forrykt en idé eller praksis er. En mann som nektet å låne ham en bok om hekseri, var for eksempel så full av «follie and superstition that although he confessed he had it; yet he would not lend it.»⁵⁸ I så måte skulle hele det varierte spekteret av ideer Scot kritiserer i *Discoverie*, kunne betegnes som overtroisk ifølge ham selv, en udifferensiert masse hvis fellesnevner er samme grad av absurditet. Astrologi, spøkelses og spådomskunst havner hos Scot i samme urealistiske bås som magisk slangetemming og katolske messeritualer, for hans skepsis var bredspektret og rettet mot så forskjellige fenomener som hekser, drømmetydning og alkymi. Det er vanskelig å se at overtro skulle skille seg ut som en separat kategori i dette lappeteppet av falske overbevisninger. Å lese overtro som en paraplyterm for det fantastiske hos Scot blir videre legitimert av bokens kaotiske oppbygning. Hva Scot kaller «A conclusion against witchcraft, in maner and forme of an Induction» plasseres for eksempel før et avsluttende kapittel «Of naturall witchcraft for love, & c.».⁵⁹ Dette rotete inntrykket kan på den ene siden skyldes at boken ble hastig publisert i kjølvannet av en nasjonalt eksponert rettssak. Tretten hekser ble dømt til døden i S. Osees, og Scot kan ha vært opportunistisk nok til å smi mens jernet var varmt.⁶⁰ På den andre siden kan sammensuriet av kritiserte fenomener være et bevisst grep fra Scots side for å understreke at alle er like virkelighetsfjerne. Han presenterer et smørgåsbord av tilsynelatende jevn gode absurditeter. Men likheten viser seg å være en moderne lesers konstruksjon, for i hovedsak bruker Scot overtro bare som betegnelse for en liten del av alt han regner som urealistisk.

Et nærmere studium tyder på at Scot anvender «superstition» i en langt mer begrenset mening enn den moderne, ikke som en opplysningstenker, men som den dypt kristne mann han antakelig var. «Superstition» betegner dermed ikke alle ikke-eksisterende fenomener. Riktignok er det ifølge Scot dumt og naivt å tro man er hjemsøkt av trickster-figuren *Robin good-fellowe* eller at hekser drikker oppkok av udøpte babyer, men ingen av delene er i seg overtroisk. I redegjørelsen for en lang rekke fantasifenomener, inklusive «bull beggers, spirits, witches, urchens, elves, hags, fairies, satyrs, pans, faunes, sylens, kit with the cansticke...»,

⁵⁷ Scot, *Discoverie*, 274 .

⁵⁸ Scot, *Discoverie*, 272.

⁵⁹ Scot, *Discoverie*, 282.

⁶⁰ Rev. Montague Summers, «Introduction» (1930) i Reginald Scots *The Discoverie of Witchcraft* (1584), red. Rev. Montague Summers (New York: Dover Publications Inc., 1972), xxxi

forekommer ikke ordet overtro i det hele tatt.⁶¹ Å ha stor fantasi gjør ikke en person automatisk overtroisk i Scots bok, selv om slike egenskaper ofte henger sammen, og selv om han ikke synes å trekke noen klar grense mellom det å være overtroisk, naiv eller allment dum. I en religiøst fundert mening blir overtro primært anvendt om et fordreid syn på kausalitet som gir for mye makt til skapelsen, og for lite til Gud selv. Overtro er da å tilskrive skapelsen krefter den ikke har og å la den overskride sitt mandat uten eksplisitt tillatelse fra Gud. Det dreier seg ikke om en moderne overtroforståelse, men heller ikke om den forståelsen som var mest utbredt før opplysningstiden som tilbudelse av Gud med feil midler.⁶² Scot tar nemlig eksplisitt avstand fra katolikkens «ridiculous definition of superstition»,⁶³ som grovt sett er religion praktisert under uriktige omstendigheter, eller praktisert på måter som ikke er godkjent av paven. For eksempel kan dette være å synge ekstra salmer som ikke hører hjemme under messen, å utelate deler av trosbekjennelsen, eller å synge bare mens orgelet spiller, og ikke mens koret synger.⁶⁴ Overtro dreier seg for katolikkene ifølge Scot om rett utførte ritualer, fremfor en feil i tankeprosessen. For Scot er det omvendt. Overtro har nettopp med tro å gjøre. Det er en avvikende virkelighetsoppfatning som gir skapninger, inklusive djevelen, for stort spillerom, og Gud for lite. For Scot behøver ikke den overtroiske å tilbe Gud overhodet, men kan like godt være en hedning som tenker feil omkring maktfordeling og kausalitet. Typisk for «superstition» slik den opptrer i Scots bok, er at folk tilskriver skaperverkets enkelte deler krefter som rettmessig tilhører Gud alene. Slik misforstår de kausale sammenhenger gjennom å tro at ting, skapninger eller ord har virkninger som ligger utenfor disses makt. De tror for mye på verdslige entiteter, og for lite på Gud, og overtro er dermed også en slags «undertro». Blant annet beskriver Scot hvordan «manie superstitious people and nations have received, revered & reserved fier, as the most holy thing among their sacrifices».⁶⁵ Samtidig klandrer han «the popes absurd religion» for «the erection and maintenance of idolatrie and superstition, speciallie in images, pardons, and reliques of saints».⁶⁶ I begge tilfeller finnes en nær forbindelse mellom overtro og idolatri, hvor en profan og virkningsløs entitet dyrkes som om den var i besittelse av guddommelige krefter. Heksetro og heksejakt er én slik krenkning av Guds maktmonopol hvor overtro kan være uttrykk for en

⁶¹ Dette kan så klart skyldes tilfeldigheter i ordvalg, men det er påfallende at Scot som vanligvis strør om seg med nedsettende adjektiver, har unnlatt å bruke «superstition» akkurat her. Scot, *Discoverie*, 86.

⁶² Cameron, *Enchanted Europe*, 4.

⁶³ Scot, *Discoverie*, 255.

⁶⁴ Scot, *Discoverie*, 255-56.

⁶⁵ Scot, *Discoverie*, 109.

⁶⁶ Scot, *Discoverie*, 9.

hybris, et overmot der man tror seg kapabel til noe man absolutt ikke har fullmakt til.⁶⁷ De som tilstår hekseri er ofte gamle, lamme og svaksynte, bleke, stygge og rynkete, men tross disse skavankene har de klokkertro på egne evner, og «what mischeefe, mischance, calamitie, or slaughter is brought to passe, they are easily persuaded the same is done by themselves».⁶⁸ Heksetro er en form for overtro fordi heksen tilskrives makt som går utover det gudgitte og sies å være årsak til virkninger når kausaliteten er en annen, eller ikke finnes overhodet. Et videre tegn på at overtro for Scot er en bestemt måte å tenke omkring ting på, kontra en altfor bred virkelighetsoppfatning, er at «superstitious» brukes om ting som Scot selv aksepterer som reelle. Han beskriver for eksempel «superstitious crosses».⁶⁹ Dette er kors som antas å besitte en egen kraft til å beskytte mot djevelen, det vil si kors som tilskrives egenskaper som ikke er gudgitte. Et kors er fra naturens side ikke et potent djvelskremsel, men bare en død ting med samme fysiske form som strafferredskapen brukt ved Jesu henrettelse.

Overtro handler altså om kausalitets(mis)forståelse. De restriksjoner Gud har lagt inn i naturen, er det bare han selv som kan oppheve. Fuglen, steinen og mennesket har sine faste plasser og tilhørende evner, og disse kan kun påvirkes gjennom mirakler. Miraklenes tid er imidlertid forlengst forbi, mener Scot. For selv om Gud lot Moses og profetene, og ikke minst Jesus og disiplinene, utføre undere som starthjelp for kirkens misjonsarbeid, anser Scot at slike dramatiske effekter nå er faset ut. Kirken er etablert, frelsen finnes i skriften, og slik Augustin drøye tusen år tidligere slår fast, er det nå ikke «blindt kjød» som åpner blindes øyne for Guds herlighet, men derimot Bibelen som skal åpne «the eies of our hart».⁷⁰ Naturens regelbundenhet forhindrer fugler fra å snakke, steiner fra å hoppe, og mennesker fra å fly, for det finnes i henhold til Paulus ulike typer kjød hos mennesker, dyr, fisker og fugler, og derfor «it is absolutelie against the ordinance of God [...] that I should flie like a bird, or swim like a fish, or creepe like a worme, or become an asse in shape».⁷¹ Gud har ikke lenger noen interesse av å bryte sine egne regler, og å tro at noen andre kan gjøre det, er en form for overtro som innebærer å «go a whoring after other gods».⁷² Overtro for Scot er altså noe annet enn en generell naivitet, å tro på for mye i alminnelighet. Det er i stedet snakk om å tro for mye på det ikke-guddommeliges kraft til å få ting gjort. Og konsekvensen er ikke bare at man

⁶⁷ «[H]e that attributeth to a witch, such divine power, as dulia and onelie apperteineth unto GOD (which all witchmongers doo) is in hart a blasphemmer, an idolater, and full of grosse impietie». Scot, *Discoverie*, 7.

⁶⁸ Scot, *Discoverie*, 4.

⁶⁹ Scot, *Discoverie*, 34.

⁷⁰ Scot, *Discoverie*, 89.

⁷¹ Scot, *Discoverie*, 57.

⁷² Scot, *Discoverie*, 7.

stempler som ignorant, men man synder også mot religionen ved å underkjenne Gud og «overkjenne» alt annet.

2.2 Perkins og den demonologiske heksen

Perkins gir i motsetning til Scot en klar definisjon av hva han mener med overtro, eller i alle fall overtroiske midler. «Superstitious meanes», skriver han, «I call all those, which neither by order of creation, nor by the special appointment and blessing of God since, have any vertue in them, to bring to passe that thing for which they are used».⁷³ Overtro innebærer tillit til disse ineffektive verktøyene, ettersom «[h]allowed creatures are in truth unhallowed superstitions».⁷⁴ Overtro for Perkins ser derfor, som hos Scot, ut til å være en feiloppfatning av kausalitet og maktfordeling. Den overtroiske tilkjenner en feil naturforståelse, som igjen er feil gudsførståelse og i verste fall avgudsdyrkelse. Å trekke opp grenser for hva som er overtro, er i bunn og grunn et naturfilosofisk anliggende ettersom det handler om hva en skapning kan utføre på egen hånd uten inngripen fra oven. Naturen styres av lover som bare kan brytes av lovgiveren selv.⁷⁵ Som Scot og de fleste samtidige protestanter, avfeier Perkins muligheten av at brudd på naturens regler skulle kunne være resultat av Guds mirakuløse innblanding. Perkins' redaktør Thomas Pickering, som også gjengir Perkins' syn på mirakler, legger ikke fingrene imellom. Riktignok var miraklene en gang i tiden nødvendige for at mennesker skulle tro, men «hee that now seekes a signe that hee may believe, is a wonder, yea a monster in nature».⁷⁶ Den betente retorikken signaliserer at overtro er mer enn bare en ignorant hån mot Guds suverenitet. Overtro har fått en så sentral plass i en manual om hekser fordi hekseri anses av Perkins for å bygge på overtroiske prinsipper.⁷⁷ Hekseri kan rett og slett avledes fra overtro. For Perkins utgjør overtro forstadiet til den langt alvorligere synden hekseri. Er man først overtroisk, står man i fare for å rekrutteres som heks av djevelen. Det er ikke bare fordi én synd generelt fører til en annen, for da skulle også mordere og ekteskapsbrytere rekrutteres i like stor grad. Snarere finnes en artsspesifikk affinitet mellom overtro og hekseri, og denne er konstruert av de demonologiske teorier som Perkins baserer sitt arbeid på.

Verken heksetro eller heksejakt er et særegent kristent fenomen, men i 1500-tallets Europa antok hekseprosessene en unik form og utstrekning som i høyeste grad var teologisk

⁷³ Perkins, *Discourse*, 38.

⁷⁴ Perkins, *Discourse*, 128.

⁷⁵ Perkins, *Discourse*, 20.

⁷⁶ Thomas Pickering, «Dedication», i William Perkins' *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1608) red. Thomas Pickering (Calgary, Theophania Publishing, 2012), 8.

⁷⁷ Perkins, *Discourse*, 15.

begrunnet. Man kan forenklet si at teologer tok utgangspunkt i en tradisjonell hekseforståelse som allerede eksisterte blant folket, for deretter å utbrodere den på en måte som fikk dyptgripende konsekvenser. Tradisjonelle hekser syslet med svart magi i den hensikt å skade mennesker, dyr og avlinger. De hadde kjennskap til teknikker som kunne utnytte det mystiske potensial som antoks å ligge latent i naturen, men som bare enkelte personer hadde tilgang på. Samtidig fantes også personer som hadde tilsvarende kompetanse, men som brukte den til gode formål. Disse hvite magikerne var en form for antihekser som skulle bøte på den skaden de onde heksene hadde gjort. Heksene kastet forbannelser som antiheksene deretter nøytraliserte. Denne arbeidsdelingen gjorde at heksen og antiheksen i folketroen havnet i radikalt forskjellige kategorier.⁷⁸ I populærkulturen var det vanlig å tenke at det gikk an å manipulere naturen for et ønsket formål, ondt eller godt. Det fantes potensial og skjulte sammenhenger som kunne kanaliseres. Latente krefter lå innbakt i ordene, stjernene, bekkene og trærne. Kristendommen hadde kjempet en årelang kamp mot overtro på skapelsens iboende makt, og mot magien, som man forsto som den praktiske anvendelsen av denne makten. Siden kristendommens begynnelse hadde misjonærene ført en noe ambivalent krig mot konkurrerende polyteistiske og ofte animistiske trosretninger. Det monoteistiske grunnprinsippet som konsentrerte all overnaturlig makt i en transcendent Gud fremfor å la den distribueres jevnere i skaperverket, var vanskelig å overføre til nye konvertitter, og misjonærer ble ofte tvunget til å inngå kompromisser. Under senantikken var Augustin blant dem som legitimerte dette som et nødvendig onde, for «Guds kyrka, instiftad som hon är mitt i en skraphög av agnar och snäckskal, måste tolerera många ting».⁷⁹ Det var bedre med masseomvendelser der man så gjennom fingrene med litt gjenværende avgudsdyrkelse, enn ingen kristning overhodet. Men misjonsforsøkene kunne i like stor grad resultere i en synkretisk omforming av kristendommen.⁸⁰ Hedenske blindpassasjerer fikk dermed innpass som deler av kristen ortodoksi, og presteskaperet forsøkte i varierende grad å kvitte seg med dem igjen.

Ett ledd i kampen mot den ugudelige folketroen var redefinering av den tradisjonelle heksen og antiheksen i kristne termer. Redefinisjonen ga seg uttrykk i en demonologi, og djevelen ble innført som universalforklaring på hvorfor magi syntes å virke. På 1400-tallet⁸¹

⁷⁸ Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 520.

⁷⁹ Ankarloo, *Satans raseri*, 42.

⁸⁰ James C. Russell beskriver denne parallelle prosessen utførlig i *The Germanization of Early Medieval Christianity, A Sociohistorical Approach to Religious Transformation* (New York: Oxford University Press, 1994).

⁸¹ Thomas mener utviklingen startet allerede i senmiddelalderen. Tanken om en pakt mellom mennesker og djevelen som virksom i magisk praksis var utbredt også under middelalderen, men var da ikke en "konspirasjonsteori" som den skulle bli noen århundrer senere. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 521.

ble folkelige forestillinger om hekser og magi krysset med teologers djevelteorier som skulle vise at folkets overtro ikke bare var en feiloppfatning, men et samarbeid med djevelen. Det foregikk dermed en bokstavelig «demonisering av folktron».⁸² Hybriden som skulle gi ny drivkraft til opplysning og disiplinering av folket, innebar for det første at djvelpakten ble tredd over den tradisjonelle hekseoppfatningen, samt at heksekategorien ble utvidet til å omfatte ikke bare den onde heksen, men også den gode magikeren. Ettersom man trodde at naturen var bundet av regler som bare Gud selv kunne bryte, og at ord og materie var døde og uvirksomme, kunne magi aldri ha noen effekt med mindre djevelen grep inn.⁸³ Det betydde ikke at djevelen hadde overnaturlige krefter, men bare at han var en dreven illusjonist. I kraft av sin seks tusen år lange erfaring hadde han større innsikt i naturens gang enn det gjengse menneske. Han var en supervitenskapsmann som ikke kunne skape noe selv, men som kunne manipulere det som allerede var skapt av Gud, eller med Perkins' ord «apply creature, to creature».⁸⁴ Djevelen brøt ingen naturlover, men gjorde ting ikke noe menneske skulle kunne få til. Han fylte det kausale vakuum som oppsto når overtroiske personer tok i bruk virkningsløse entiteter for å oppnå ønsket effekt. Han skapte en illusjon av at overtro ikke var nettopp det, men derimot en praksis som var funksjonell fordi naturen pulserte av skjulte forbindelser. «Superstitious meanes» er i seg virkningsløse, men får sin kraft via djevelen. Den overtroiske var likevel ikke frikjent, for «[s]uch persons have made as yet no league with Satan, but they are in the high way thereunto».⁸⁵ Selv når de fikk kjennskap til den virkelige mekanismen bak, kunne de bli fristet til å fortsette med praksisen. I trappetigen til helvete utgjorde overtro, med de beste intensjoner, første trinn, og med tiden kunne overtroiske individer bli «the rankest Witches that can be».⁸⁶ Dermed fantes for demonologene ikke folketroens skille mellom heks og antiheks, for begge to var hekser, og antiheksen var om mulig enda mer motbydelig. Den gode heksen fortjente i motsetning til den onde heksen ikke bare dødsstraff, men «a thousand deaths».⁸⁷ En slik heks kurerde kroppen, men drepte sjelen.⁸⁸

Kristne ville jage hekser ikke på grunn av hva de gjorde, men på grunn av hvordan de tenkte. Om handlingens resultat var godt eller ondt spilte ingen rolle, for det var mekanismen bak som telte. Mens folket primært var opptatt av resultatet,⁸⁹ var intensjonen alfa og omega for teologene. Det var ikke magien i seg selv som var farlig for de kristne, men overtroen som

⁸² Ankarloo, *Satans raseri*, 132.

⁸³ Perkins, *Discourse*, 19.

⁸⁴ Perkins, *Discourse*, 23.

⁸⁵ Perkins, *Discourse*, 38.

⁸⁶ Perkins, *Discourse*, 93-94.

⁸⁷ Perkins, *Discourse*, 97.

⁸⁸ Perkins, *Discourse*, 96.

⁸⁹ Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 519.

var utgangspunktet for den. Forskyvningen fra å behandle hekseri som en forbrytelse mot mennesker, til en forbrytelse mot Gud(s suverenitet), hang antakelig sammen med den stadig større betydning de ti bud fikk på 1500-tallet. John Bossy beskriver en gradvis overgang fra å betrakte de syv dødssynder som den selvsagte kjernen i kristen etikk, til, med katekismens utbredelse under reformasjonen, å anse den såkalte dekalogen, og især det første bud, som det aller viktigste.⁹⁰ Følgelig ble avgudsdyrkelse i teorien en større synd enn overgrep mot mennesker. Perkins bruker en monarkisk analogi: En filantropisk landsforræder som aldri gjør annet enn godt mot sine medmennesker, men som synder mot kongen, er «no better then a dead man.»⁹¹ Det er mindre viktig hvordan man ter seg mot sine likemenn, enn mot sin overordnede. Ettersom de fleste ulærde var overtroiske, sammenfalt kirkens prioriteringer med sosiale skillelinjer. Det lå tunge føringer av sosial disiplinering i kirkens ønske om å spiritualisere synden og kontrollere folkets tanker. For teologer som Perkins var tro viktigere enn praksis, og det å være overtroisk ble i hans øyne noe av det aller verste man som kristen kunne gjøre.

3. Overtro, ord og ting

Visse forskjeller avtegnes i Scots og Perkins' overtroforståelse, men prinsippet er det samme. For Scot er overtro og hekseri variasjoner over samme tema. For Perkins finnes det derimot en avgjørende gradforskjell mellom disse to typer synd, ettersom hekseri starter der overtro slutter. Å ha overdreven tro på tingenes egne krefter er overtro, mens å faktisk utrette noe med disse tingene er hekseri. Det som mangler i kraft av tingene selv, kompenseres ifølge Perkins av djevelen som gjør det effektløse effektivt. For Scot er slik kompensasjon en umulighet ettersom djevelen for ham er en åndelig substans som ikke kan påvirke den materielle verden. Å tillegge djevelen slike muligheter er en overtroisk forflytning av makt fra Gud til et annet vesen. Synet på graden av djevelens involvering i det jordiske gjør altså Scots overtrobegrep mer romslig enn Perkins'. Samtidig er kritikk av overtroens kjerne, en misoppfatning av kausale relasjoner, felles for både Scot og Perkins. Dette kapitlet er en mer inngående analyse av denne kjernen som kan forstås som en bestemt oppfatning av relasjonen mellom ord og ting. Mens språk og verden blant de overtroiske ansås for å være intimt forbundet, ble de av Scot og Perkins utsatt for strikt segregering.

⁹⁰ Clark, *Thinking With Demons*, 502.

⁹¹ Perkins, *Discourse*, 100.

3.1. Tingliggjøring av språk

Et av de desidert vanligste utslagene av overtro er ifølge Scot og Perkins at ord gis tinglige egenskaper. Den overtroiske tilskriver ordene kraft til å forårsake effekter som om de var fysiske aktører i stand til å påvirke den materielle verden direkte. Scot mener at uten magiske ord, tegn og figurer skulle ingen heksetro vært mulig.⁹² For, ironiserer han, hva er det som ikke kan utrettes med ord?⁹³ Det finnes knapt grenser for hva for eksempel kvinner påstås å ha gjort ved ordenes hjelp alene. Blant annet har de gjort sauer melkeløse, fløyet i luften og ufarliggjort slanger.⁹⁴ Språket gis hos den overtroiske kraft til ikke bare å designere og kommunisere, men også til å få ting til å hende helt av seg selv. Scot mener imidlertid at ordenes påståtte mirakuløse effekt er en bløff, for «by the sound of the words nothing commeth, nothing goeth, otherwise than God in nature hath ordeined to be doone by ordinarie speech, or else by his speciall ordinance».⁹⁵ Visstnok mener Scot at ord kan ha kraftfulle effekter og i noen tilfeller omvende folk fra synd til frelse. Men her er det ikke ordene i seg selv som fører til omvendelsen, men derimot Gud som manipulerer menneskenes hjerter og tunger.⁹⁶ Scot mener å ha bevis for at ord ikke kan være mer enn arbitrære, kulturelt relative konstruksjoner. Blant annet påpeker han at «the *Turkes* and infidels, in their witchcraft, use both other words, and other characters than our witches doo [...]»,⁹⁷ og han synes å mene at når ulike språk bruker ulike ord og tegn for samme ting, kan språkets form ikke være utslagsgivende.

Også Perkins mener ord er en sentral ingrediens i overtro og heksekraft. Et ord som anvendes i magisk øyemed kaller han for «charm», og praksisen kaller han for «*inchantment*». Den består i at «*certaine words or verses are secretly uttered, which in regard of the common formes of words are strange, and wherein there is thought to be a miraculous efficacie [...]*».⁹⁸ Slike ord kan være enten uforståelige og barbariske, eller vanlige ord og uttrykk fra dagligspråket.⁹⁹ Felles for dem alle er at de i seg selv bare er abstraksjoner uten evne til å gripe inn i den fysiske verden. Skulle ordene mot formodning virke som om de har slike effekter, skyldes det djevelen, for påstått magiske ord fungerer som lokkeord eller «*watchwords unto Satan*».¹⁰⁰ Perkins mener i likhet med Scot at Gud ikke har ilagt ordene noen rolle utover det rent kommunikative, og at det er en pervertering av språket å bruke dem

⁹² Scot, *Discoverie*, 274.

⁹³ Scot, *Discoverie*, 159.

⁹⁴ Scot, *Discoverie*, 159.

⁹⁵ Scot, *Discoverie*, 124.

⁹⁶ Scot, *Discoverie*, 123.

⁹⁷ Scot, *Discoverie*, 275.

⁹⁸ Perkins, *Discourse*, 74. Notér den slående likheten til Scots formulering: «[c]ertaine wordes, verses or charms & c.: are secretlie uttered, wherein there is thought to be miraculous efficacie». Scot, *Discoverie*, 123.

⁹⁹ Perkins, *Discourse*, 75.

¹⁰⁰ Perkins, *Discourse*, 38.

til noe annet. Ord er døde og menneskeskapte. I talen er de bare lyder formet av tungen og luft fra lungene,¹⁰¹ og slike lyder har ellers i skaperverket ingen spesielle funksjoner. For visst er både bjelleklang og dyrelåter iblant kraftigere enn språklydene mennesker produserer, men alle vet, erklærer Perkins, at selv ikke de sterkeste av lyder har noen praktiske virkninger ettersom de er «nothing but a bare signification».¹⁰² De første ordene fikk sine betydninger helt vilkårlig etter oppfinnerens forgodtbefinnende.¹⁰³ Som sosiale konstruksjoner står ordene utenfor den materielle verden som rene representasjoner.

3.1.1 Budskapets form kontra innhold

Språkets representasjonelle formål gjør ifølge Scot og Perkins at innholdet ideelt sett skal være viktigere enn formen. Men når språket anvendes i overtroisk hensikt, er det irrelevant om brukeren forstår ordene eller ikke. Scot og Perkins vender seg derfor mot de (ofte illiterate) overtroiske som mente at en aura av mystikk ga ordene ekstra kraft og som anså ugjennomtrengelighet som et mål på ordenes potens.¹⁰⁴ Scot siterer 300-tallets Chrysotome som spør retorisk: «Where is the vertue of the gospel? In the figure of the letter, or in the understanding of the sense?»¹⁰⁵ Videre konstaterer han tørt at dersom ordene i seg selv hadde noen kraft, burde man bli rådet til å gå med hele Bibelen i snor rundt halsen.¹⁰⁶ Likeledes insisterer Perkins på at ord er til for å forstås. Selv ikke Guds ord har noen iboende kraft, for «the same word is not of power, when it is barely read, heard or spoken, unless it be also conceived in the understáding [...]».¹⁰⁷ Scots og Perkins' kritikk forutsetter at det finnes en antatt forskjell mellom å be om noe fra høyere makter, der ordenes begripelighet er det sentrale, og å kreve en virkning av selve ordene, der betydningen er underordnet formen og det viktigste er å uttale eller stave ordene riktig og gjenta dem i rett rekkefølge.

Stuart Clark formulerer forskjellen mellom trylleformler og kristne bønner som et skille mellom språkets instrumentelle eller performative aspekter på den ene siden, og dets kommunikative aspekter på den andre. Det er forskjell på at ord har en mekanisk effekt til å få ting til å hende, og at de kan være meningsbærende for avsender og mottaker. Samtidig kan språkets ulike aspekter være vanskelig å skille i praksis, og historikere kan lett feiltolke fortidens bruk av ord som instrumentell eller performativ, der den egentlig var

¹⁰¹ Perkins, *Discourse*, 76.

¹⁰² Perkins, *Discourse*, 77.

¹⁰³ Perkins, *Discourse*, 77.

¹⁰⁴ Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 214.

¹⁰⁵ Scot, *Discoverie*, 162.

¹⁰⁶ Scot, *Discoverie*, 162.

¹⁰⁷ Perkins, *Discourse*, 81.

kommunikativ.¹⁰⁸ Også teologene kan ha overdrevet hva de så som den magiske betydning tillagt ordene blant folket, og feiltolkninger kunne oppstå blant annet fordi ordene som ble anvendt gjerne var hentet fra religiøse kilder. I trylleformularene som Scot presenterer til skrekk og advarsel, kombineres hellige ord fritt med en ifølge Scot hedensk praksis. Instruksjoner om hvordan man uten fysisk kontakt stikker ut øyet på en tyv, krever for eksempel at man først leser syv salmer og en «horrible praier to Christ, and God the father»,¹⁰⁹ og at man deretter streker opp et sirkelformet øye på bakken hvor man skriver «certaine barbarous names».¹¹⁰ Til slutt hamrer man inn en vigslet spiker i sirkeløyet og venter på at tyven avslører seg ved å skrike ut i smerte. Kombinasjonen av bønn og «barbariske» ord gjør avsløringen mulig. Også Perkins er oppmerksom på at slike forvirrende blandinger er vanlige. Hva han betrakter som magiske formler kan for eksempel bestå av «the names of the Trinitie, some words and sentences of Scripture, as In principio erat verbum, and c.»,¹¹¹ eller de kan lykkes i å herme en kristen bønnestruktur.

Språkmisbrukets omfang øker fordi den katolske kirken selv krenker Guds ord, og kritikk av fokus på språkets form kontra innhold gir seg hos Scot og Perkins uttrykk i antikatolisisme. Scot er prinsipielt skeptisk til katolikkens *Pater nosters*, *Aves* og *Credos*.¹¹² Også Perkins mener den katolske lære tillater at ord og ting tilskrives overnaturlige krefter. Perkins beskriver hvordan katolikkene liksom helliggjør salt, vievann, fløte og palmer,¹¹³ og i tillegg anvender Jesu navn til å drive vekk djevelen. Det er i og for seg ingenting i veien med katolikkens bønner og trosbekjennelser, men med tankeprosessen som følger med dem. Scots og Perkins' tolkning av katolsk praksis bør tas med en sjenerøs klype salt. Ikke bare var protestanter og katolikker forenet i en felles kamp mot folkelig overtro under reformasjonen, men katolikkene var om mulig enda mer opptatt av å skille magisk fra ortodoks språkbruk enn hva protestantene var. Katolske ritualer og bønnebruk hadde tross alt overflatiske likheter med grasrotsreligiøsitet ved at de tilla «extrinsic significance»¹¹⁴ større vekt enn hva protestanter mente var akseptabelt. Ritualene kunne lettere profaneres av parasittisk folkelig praksis, med det resultat at katolikkene måtte legge ned mer arbeid enn andre i å skille ortodoksi og overtro. Om den ikke var helt berettiget, var Scots og Perkins' fordømmelse av katolske

¹⁰⁸ Clark, *Thinking With Demons*, 283.

¹⁰⁹ Scot, *Discoverie*, 149.

¹¹⁰ Scot, *Discoverie*, 149.

¹¹¹ Perkins, *Discourse*, 75.

¹¹² Scot, *Discoverie*, 255.

¹¹³ Perkins, *Discourse*, 83.

¹¹⁴ Clark, *Thinking With Demons*, 528.

ritualer likevel nærmest universell blant samtidige protestanter, og avstandstagen fra katolsk overtro var en sentral ingrediens i protestantisk identitet.

Noe overraskende er det derfor kanskje at historikeren Eamon Duffy, som selv er katolikk, delvis underbygger protestantenes anklager. Om før-reformert kristendom skriver han at ikke bare blant uinformerte bønder, men også i hjertet av selve liturgien fantes «the assertion of an ‘inexorable and compelling power’ inherent in the name and cross of Christ».¹¹⁵ Duffy mener skillet mellom elitens og folkets religionsutøvelse var lite i senmiddelalderen da bruk av påstått mirakuløse ord fra folketroen ikke var forbeholdt ulærde bønder, men var en integrert del av før-reformert ortodoksi. Heller enn å slutte seg til protestantisk fordømmelse av denne synkretismen, har Duffy anlagt et nostalgisk perspektiv på den fargerike religiøsitet han mener ble brutalt utslettet av protestanter. Han er mer enn villig til å erkjenne tilstedeværelsen av noe han kaller magi i katolsk lære og praksis, og slår fast at man ikke kan trekke noe meningsfullt skille mellom bønn og magiske formler. En bønn avkrever i teorien ingen automatisk effekt, men avventer tålmodig Guds vilje. Magiske formler, som «charms», er derimot en nesten teknisk form for selvhjelp som virker direkte og ikke via Gud. I praksis var imidlertid bønner og formler til forveksling like, og derfor var det ikke ordets form, men tankeprosessen bak ordets anvendelse, som avgjorde om det fungerte i ortodoks eller overtroisk mening. Både protestanter som Scot og Perkins, og katolikker som Duffy, mener tankeprosessen hos katolikker under reformasjonen i noen grad forutsatte ordenes egenaktivitet.

Ideelt skulle ordet bare kommunisere en idé gjennom å representere tingene, ikke opptre som en ting og ikke bære med seg noen gjenværende tinglighet. I ordet fantes ingen rest av egenskaper tradisjonelt forbundet med den designerte tingen, for det var bare et dødt symbol. Scot klandrer derfor de forfattere som har forutsatt koblinger mellom språkets og tingenes verden, feilaktig «imputing unto words that which resteth in the nature of the thing».¹¹⁶ Samme logikk gjelder også andre typer representasjoner, deriblant figurer og da særlig sirkler. For Perkins omfatter magisk ordbruk dessuten bilder fremstilt av barn eller voksne i leire og voks. Hensikten med slike fremstillinger var å skade avbildede gjennom å gravlegge eller brenne bildene. Man kunne også stikke eller rive i bildets hjerte eller andre vitale kroppsdel, og dermed forårsake smertefulle og kanskje dødelige sår på den reelle personen. Slik praksis

¹¹⁵ Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars, Traditional Religion in England 1400-1580*, 2. utg. (New Haven: Yale University Press, 2005), 281. Her er Duffy som et ekko av Scot som mener at katolikkene har plantet overtroisk ordbruk «not onelie into their pontifical, but into their masse books; yea into the verie canon of the masse». Scot, *Discoverie*, 258.

¹¹⁶ Scot, *Discoverie*, 174.

er for Perkins en form for ordløs *inchantment*.¹¹⁷ En representasjon har ingen kausal forbindelse med det som representeres siden Perkins påpeker at alt som skader eller på andre måter påvirker en annen ting, må komme i direkte berøring med tingen.¹¹⁸ Fantasien, som også består av bilder som representerer virkeligheten, kan heller ikke utrette noe faktisk. I så måte ligner den en inngravert mynt, for like lite som det er den faktiske Caesar som sitter på myntflaten, er det reelle ting som figurerer i fantasien. Om man vansirer Caesars myntansikt aldri så mye, vil ikke virkelighetens Caesar ta den minste skade, for den abstrakte verden av representasjoner, inklusive ord og bilder, er strengt adskilt fra verden av det representerte. Noe fra den første kan ikke være årsak til en virkning i den andre.¹¹⁹ Avbildninger kunne slik sett potensielt utløse overtro hos predisponerte individer, og Scots og Perkins' diskusjon gjenspeiler reformatorenes engstelse for den altfor uskarpe linjen mellom ikoner og idoler. Aquinas fremhevet den tilsvarende forskjellen mellom representasjon og fetisjisme allerede på 1200-tallet, men distinksjonen brøt sammen under reformasjonen med protestantenes ikonoklasme. Katolikkenes andektighet for ikoner var i protestantenes øyne likestilt med idolatri, altså å tilskrive ikonets egenskaper som tilhørte det ikonet representerte.¹²⁰ Mistenksomheten mot visuelle representasjoner dreide seg om at skillet mellom ikon og idol var så vagt. Det var altfor enkelt å tolke en representasjon som om den sto i magisk forbindelse med det representerte, som når man fikk for seg at det fantes en Jesuskvalitet i bilder av Jesus. Det var bare det symbolske innholdet som skulle vies oppmerksomhet, ikke formen i seg selv.

3.1.2 Bildebruk og barnslig konkretisering

Når representasjonen er frikoblet fra det den representerer og eksisterer separat som en menneskelig konstruksjon, er det i prinsippet ingen nødvendig sammenheng mellom ord og hva de står for. I det naturen mister sitt deterministiske grep om språket, får sosiale konvensjoner stadig større definisjonsmakt. I sin avvisning av overtro formulerer Scot og Perkins en språkteori som gjør ordenes betydning på en og samme tid mindre bundet av naturen, og mer strengt bevoktet av mennesket. I teorien skulle man kunne ta seg større «poetiske» friheter ved bruk og tolkning av språket, for det er tilfeldig hvilke bokstavkombinasjoner som designerer hva, og ordene representerer hypotetisk sett hva som

¹¹⁷ Perkins, *Discourse*, 83.

¹¹⁸ Perkins, *Discourse*, 76.

¹¹⁹ Derimot påpeker Perkins at sjel og kropp henger tett sammen, ved at fantasien kan ha stor virkning på personen, «by reason of the communion that is between the body and soule being together» Perkins, *Discourse*, 78.

¹²⁰ Martin Jay, *Downcast Eyes, The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought* (Berkeley: University of California Press, 1993), 42.

helst. I praksis ble det imidlertid desto viktigere å påse at folkets tolkninger var i overensstemmelse med maktens retningslinjer, samtidig som den fremvoksende vitenskapen stilte strenge krav til språklig presisjon. Det finnes slik sett en spenning i synet på språket, som på den ene siden ligger åpent for kreative tolkninger, men som på den andre siden tøyles stramt for å hindre et tolkningsanarki.¹²¹ Metaforer, allegorier og andre bilder vitner om at språket ikke har en naturlig, ubrytelig kobling til tingenes verden, og at Bibelen ikke kan tolkes bokstavelig. Samtidig er det ikke hvem som helst som kan avgjøre hvordan det bibelske billedspråket skal tolkes. Nettopp fordi språket potensielt svever fritt, blir en overordnet regulering enda viktigere. Dette spenningsforholdet avspeiles også hos Scot og Perkins.

Scot hadde en forkjærlighet for et metaforisk språk og frontet etter modell av Calvin en billedlig tolkning av skriften. Han ville for eksempel at historien om djevelen som tar bolig i slangen, skulle leses figurativt,¹²² og i et oppkonstruert eksempel illustrerer han dessuten hvordan språklige bilder kan (mis)brukes i retorikkens tjeneste hvor «plaine lieng is avoided with a figurative speech, in the which, either the words themselves, or their interpretation have a double or doubtfull meaning».¹²³ Scot beskriver her to mirakuløse hendelser han selv har observert i form av en jordhaug og en stein med magiske egenskaper. Omstendelig forklarer han hvordan den spesielle jordhaugen kunne skremme dyr og fugler, lete etter gull og daglig forflytte seg milevis for egen maskin. Steinen var på sin side så lysende at man kunne lese i skinnet fra den når det var mørkt. Den svant hen om den ble plassert i et lukket rom, og den anstrengte seg stadig for å stige opp mot himmelen. Da han vel har forbløffet leseren med detaljer om disse storslagne naturfenomen, avslører han at «by the lumpe of earth a man is ment, and some of his qualities described; and that that which was contained in the farre fetcht stone, was fier, or rather flame».¹²⁴ Scot mener her å illustrere hvordan pseudomagikere trikser med ordene for å overbevise godtroende mennesker om at de gjør overnaturlige ting. Men derigjennom tydeliggjør han også språkets fleksibilitet. Hvis ordet for jordhaug kan bety menneske og ordet for stein kan bety flamme, er det svært lite som gjenstår av skjulte forbindelser mellom språkets og tingenes verden. For Scot er dette antakelig ment som et ironisk eksempel på hvordan man kan lure folk til å tro hva som helst ved hjelp av ordkunst, men selv om han mener det er dumt med slik ekstrem relativisering, mener han den

¹²¹ En lignende spenning finnes i protestantenes ønske om å la lekfolk tolke Bibelen selv, men da forutsatt at de tolket den i tråd med protestantisk lære. I menigmanns hender, og løst fra katolske autoriteters enerådende tolkninger, ble Guds ord et potensielt farlig og villedende våpen. På samme måte som språket, fridd fra naturens bestemmelser, ble enda viktigere å kontrollere, måtte også lesning av de kristne skriftene veiledes nøye. Bortfallet av én autoritet fører i begge tilfeller ikke til større frihet, men til enda strengere oppsyn.

¹²² Cameron, *Enchanted Europe*, 217.

¹²³ Scot, *Discoverie*, 174.

¹²⁴ Scot, *Discoverie*, 173.

i prinsippet er mulig på grunn av språkets oppkonstruerte natur. Eksemplet illustrerer dermed Scots språklige anti-essensialisme.

For Scot er konkretiseringer i Bibelen ofte bare ment å lette menneskets utilstrekkelige forstand. Han erkjenner at djevelen i Jobs bok er omtalt som om han var materiell, men mener at «the scripture speaketh so to applie it selfe to our rudenes»¹²⁵ ettersom djevelen er ren ånd. På samme måte er de andre åndene i Bibelen spirituelle, tross at de beskrives mer legemlig i parabler og metaforer.¹²⁶ Ordet «spirit» skulle derfor leses som en metafor for fysisk eller psykisk sykdom, eller for Guds nærvær i et menneske. Som Calvins disippel var heller ikke Perkins fremmed for ikke-bokstavelige tolkninger som underletter menneskets forståelse. Dette fremkommer i hans syn på bibelhistorien om Saul, Samuel og heksen fra Endor. Vidt ulike tolkninger av denne historien splittet demonologene på 1500-tallet, og kontroversen dreide seg om hvorvidt kong Saul fikk hjelp av en heks til å bringe Samuel tilbake fra de døde. I Bibelen står det at Samuel fremstår for Saul etter sin død, men ettersom Perkins tror dette er umulig, tolker han Bibelens «Samuel» som Satans Samuel-impersonasjon og skriver at «the Scripture oftentimes doth abase it selfe to our conceit, speaking of things not according as they are, but after the manner of men [...]».¹²⁷ Den falske Samuel kalles derfor for Samuel fordi det var slik det fremsto for Saul. Likeledes tolker Perkins at Bibelen beskriver månen som en av to «great lights».¹²⁸ Selv om månen er mindre enn mange stjerner, fremstår den stor for menneskets øye, og Bibelen har tilpasset seg vårt perspektiv. Gud presenterer en forenklet versjon av virkeligheten for at enfoldige mennesker skal ta til seg hans ord. Det er opp til leseren å abstrahere etter evne for å finne den egentlige meningen bak, men tolkningen må skje under veiledning fra kyndige personer. Scots og Perkins' tendens til å tolke bibelske formuleringer som «'childlike' manner[s] of speech»¹²⁹ skulle bli særlig fremtredende i opplysningstiden. Da ble bibelhistorier gjerne betraktet som myter for såkalte tradisjonelle mennesker, som ble regnet for å være intuitivt dominert av basale sanser og ute av stand til å tenke abstrakt. Guds intensjon er ikke kunstnerisk, men i stedet er forskyvningen mellom ordet og hva det representerer nødvendiggjort av menneskers barnlige dumskap. Scots og Perkins' forståelse av bokstavelige tolkninger som «primitive» reflekteres også av de samtidige protestantene John Deacon og John Walker, som i et demonologisk verk fra 1601

¹²⁵ Scot, *Discoverie*, 61.

¹²⁶ Cameron, *Enchanted Europe*, 217 .

¹²⁷ Perkins, *Discourse*, 67.

¹²⁸ Perkins, *Discourse*, 66.

¹²⁹ Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation, Volume 4*, overs. Leo G. Perdue (Atlanta:Society of Biblical Literature, 2010), 214.

understreker at Bibelens «[p]oeticall and fained formes»¹³⁰ uttrykker noe annet enn det som bokstavelig står. De som ikke forstår dette, er såkalte antropomorfe munkes som menneskeliggjør Gud i en «carnal misconstruing of scripture».¹³¹ Rundt samme tid insisterte også Galileo på metaforiske lesninger av bibelsteder for å få dem til å stemme overens med sin lesning av naturen. Bibelen skriver at solen går rundt jorden, men beskrivelsen er kun ment å forhindre at «de vanlige menneskenes enkle sinn skulle bli forvirret».¹³²

Billedlig språk er så klart ikke uløselig knyttet til verken reformasjonen eller til en interesse for skillet mellom representasjoner og det representerte. Visselig har poetisk språkbruk eksistert lenger enn som så, uavhengig av teorier om ord og ting. Likevel virker det betydningsfullt at Foucault i *Tingenes orden* beskriver 1600-tallet som «tiden hvor metaforene, sammenligningene og allegoriene definerer språkets poetiske rom».¹³³ Billedlig språk er potensielt villedende som i Scots eksempel, for det visker ut en nødvendig lovmessighet og skaper stor forvirring for de som ikke makter å se forbi det bokstavelige. Slike personer bedras av representasjoner, som de forveksler med selve det representerte. Bevissthet om ordenes vilkårlige karakter er derfor også en bevissthet om at det er lett å lese feil, og den nødvendiggjør streng lesekontroll. Hvis man kan snakke om en språklig frihet, er den rent teoretisk. Språkets brukere måtte i praksis lære å tolke riktig, og i tilstrekkelig stor grad oppfatte språkets symboliserende oppgave. Riktig tolkning forutsatte at ord og ting ble henvist til separate sfærer med ulike regler. Det innebar ikke bare at ord ikke kunne fungere som ting, men også at ting ikke kunne fungere som ord. Scots og Perkins' advarsel mot tingliggjøring av språket var samtidig en kritikk mot språkliggjøring av tingene. Denne kritikken er tema for nedenstående rubrikk.

3.2. Språkliggjøring av ting

At språket får sitt eget domene betyr at ting ikke kan leses som meningsbærende tegn. Tingenes verden huser ingen skjulte betydninger, og universet består ikke av sammenhenger som manifesteres i signaturer. Slike sammenhenger eksisterer ifølge Scot bare i uopplyste menneskers hoder, og ikke i naturen.¹³⁴ De enkelte delene av naturen står i så måte fremmed for hverandre, og hva den ene delen gjør angår ikke den andre. Å tolke som meningsfulle de hendelser som i virkeligheten er tilfeldige og uten ringvirkninger, er overtroisk. På samme

¹³⁰ John Deacon og John Walker, *Dialogicall Discourses of Spirits and Divels* (1601), (Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum, 1976), 95.

¹³¹ Deacon og Walker, *Dialogicall Discourses*, 17.

¹³² Galileo sitert av Steven Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen*, overs. Vidar Enebakk (Oslo: Spartacus Forlag, 1999), 140.

¹³³ Foucault, *Tingenes orden*, 84.

¹³⁴ Scot, *Discoverie*, 112.

måte som når ord eller ting tillegges for stor kraft, leser man her inn for stort potensial i fenomener. Samtidig forutsetter man et holistisk verdensbilde hvor ulike skapningers skjebner henger sammen.

Ett vanlig uttrykk for denne typen overtro er ifølge Scot at fuglenes bevegelser på himmelen anses for å spå fremtiden for mennesker. Fugler lever sine liv likegyldig til menneskers skjebner, og «who is so ignorant that conceiveth not, that one flieth one waie, another another waie, about their private necessities?»¹³⁵ Denne og alle andre former for spådomskunst er Scot sterkt imot, for de har sin grunn verken i Guds ord eller i fysisk og filosofisk fornuft.¹³⁶ Heller ikke Perkins mener tingene har fått i oppgave av Gud å representere noe som helst. Spådommer kan kun utsis av Gud, eller av mennesker assistert av djevelen. To vanlige utgangspunkt for slike utillatelige spådommer er fuglers flukt eller sang, og dyreoffers innvoller. For «the flying and noise of birds»¹³⁷ har gitt opphav til profetier om kongedømmer, familier og enkeltpersoner, og blant hedningene var det vanlig å ofre dyr til gudene for deretter å lese budskap ut av hjerte, mage, nyrer og milt, men særlig lever. Men verken fugler eller innvoller er oppnevnt av Gud til budbringere, og de er «solipsistiske» i den forstand at de ikke peker utover seg selv. Å språkliggjøre Guds skapninger skjender den naturlige oppgavefordeling, for «that which is a true signe of a future event, must have the Verte and power whereby it signifieth, from God himself».¹³⁸ Det finnes enkelte slike legitime utgangspunkter for spådommer som Gud har innstiftet som tegn allerede ved skapelsen. Disse gjelder høyst dagligdagse ting, fremfor alt om det blir pent eller stygt vær.¹³⁹ Derimot er det misbruk av tingenes rolle å se jernstykker funnet på veien, som et varsel om lykke, eller en hare som krysser sporet når man er på reise, som et varsel om ulykke. Jernstykkene og haren blir gjenstand for en overtolkning som er overtroisk, ettersom «they have no vertue in themselves to foreshewe any thing that is to com [...]»,¹⁴⁰ og de spådommer som går i oppfyllelse, må ifølge Perkins ses som et resultat av satanisk illusjon. Scot utpeker spanjolene til verdens mest overtroiske folk, ettersom visse innbyggere i provinsen Lusitania finner dypere mening i stjerneskudd, fullmåner, og at solen stiger opp i en sky og ser blek ut. Andre ser det som et tegn at en fremmed katt vandrer inn i huset, eller at en høne ramler ned fra hustaket.¹⁴¹ Disse personene leser en tekst som ikke finnes.

¹³⁵ Scot, *Discoverie*, 112.

¹³⁶ Scot, *Discoverie*, 118.

¹³⁷ Perkins, *Discourse*, 45.

¹³⁸ Perkins, *Discourse* 46.

¹³⁹ Perkins, *Discourse*, 47.

¹⁴⁰ Perkins, *Discourse*, 47.

¹⁴¹ Scot, *Discoverie*, 116.

Like fiktiv som spanjolenes villfarne katter og fallende høner er teksten som astrologene mener å finne på stjernehimmelen. Astrologi forutsetter ifølge Scot og Perkins en overdreven affinitet mellom himmelske og jordiske kropper. Astrologiske påstander om at stjernene kan leses, er overtro i høyeste potens. Scot er enig med romeren Varro som hevdet at «the vanitie of all superstitions floweth out of the bosome of astrologie»,¹⁴² og Perkins noterer at astrologi ikke bare er overtro,¹⁴³ men «nothing else but meere dotages and fictions of the braine of man».¹⁴⁴ Som annen språkliggjøring av ting innebærer astrologi å fabrikere et språk som siden blir utpekt som naturens eget. Scot mener astrologene maler et bilde av himmelen og tilskriver den en tegnbærende funksjon som står i motsetning til sannhet, fornuft og Gud.¹⁴⁵ Perkins beskriver i lignende ordelag hvordan astrologene konstruerer en fantasisfære som de kaller for zodiaken, mens det i virkeligheten ikke finnes verken værer eller okser eller andre dyr i himmelen.¹⁴⁶ Et stjernetegn er «a forged signe, which indeed is nothing»,¹⁴⁷ en spekulativ omvandling av stjerner til symbolbærere. Det finnes muligens ifølge Scot og Perkins visse himmelske påvirkninger på det jordiske, men for Scot er sammenhengen i så fall altfor komplisert til å gi entydige spådommer, ettersom så mange andre faktorer spiller inn. Utdannelse, skikk, geografi, rettskaffenhet, avstamning, blod, sykdom, helse, kjøtt og drikke er blant dem Scot nevner som mulige forstyrrelser.¹⁴⁸

Perkins aksepterer at himmellegemene har en effekt på naturen generelt, men forkaster astrologien som vil si noe spesielt om menneskers skjebner. Stjernene, som for Perkins inkluderer solen og månen,¹⁴⁹ er årsak til mye som hender på jorden, men de er ikke spesielle, men generelle årsaker. De har en overgripende effekt på alle ting, men av dette kan man ikke skille ut spesifikke kausale relasjoner der stjernene leder til en bestemt jordisk hendelse.¹⁵⁰ Stjernene er i den forstand som en høne, mener Perkins. Hvis en høne får ruge på tjue-tretti egg fra ulike fugletyper, er hennes kroppsvarme den generelle årsak til klekkingen, men ingen kan si basert på kroppsvarmen alene, hva slags fugl som vil komme ut av hvilket egg. Likeledes har stjernene en viktig, overgripende innflytelse på utviklingen på jorden, men denne er verken mystisk eller hemmelig, for stjernene jobber bare med varme, lys, kulde, fukt

¹⁴² Scot, *Discoverie*, 121.

¹⁴³ Perkins, *Discourse*, 54.

¹⁴⁴ Perkins, *Discourse*, 50.

¹⁴⁵ Scot, *Discoverie*, 120.

¹⁴⁶ Perkins, *Discourse*, 55.

¹⁴⁷ Perkins, *Discourse*, 55.

¹⁴⁸ Scot, *Discoverie*, 121.

¹⁴⁹ «We graunt that the Starres, and especially the Sunne and Moone, have great vertue and force upon the creatures that are belowe; partly by their light, and partly by their heat; but it will not follow, that they are, or may be lawfully used for divination». Perkins, *Discourse*, 52.

¹⁵⁰ Perkins, *Discourse*, 49.

og tørrhet, og utover dette er stjernenes effekter oppspinn.¹⁵¹ For Perkins (og formodentlig også Scot) finnes unntak fra regelen mot å lese ting som tegn. Dette gjelder de ting som Gud eksplisitt har utsett som symboler, som nattverdsbrødet. Dette fungerer som symbol på Jesu legeme, og tross at bruken overskrider «the common and naturall use of bread»¹⁵² er det godkjent bruk fordi Gud har gitt sin tillatelse i skriften.

3.3. Ord og ting i Foucaults *Tingenes orden*

I *Tingenes orden* skildrer Foucault kontrasten mellom 1500-tallets og 1600-tallets episteme, to vitensordener med ulike styrende prinsipper for utforming av kunnskap. De antakelser som regulerer tenkningen på 1500-tallet, og som har å gjøre med relasjonen mellom ord og ting, sammenfaller hovedsakelig med logikken bak hva Scot og Perkins begge forkaster som overtro. Omvendt sammenfaller tilsvarende antakelser på 1600-tallet hovedsakelig med dem Scot og Perkins legger til grunn for sin overtrokritikk. I det som følger vil jeg anvende Foucault for å sette i relieff en kontrast mellom tenkesettet til, på den ene siden Scot og Perkins, og på den andre siden, dem som blir stemplet som overtroiske. Derigjennom vil jeg også vise at Scots og Perkins ideer kan ses som produkter av de samme grunnleggende, tidsbundne antakelsene, og ikke bare som beviser på idémessig variasjon mellom det bakstreverske og progressive i samme epoke. På 1500-tallet var den vestlige kulturen ifølge Foucault dominert av et episteme som for moderne øyne fremstår utdatert og irrasjonelt. Rasjonaliteten måtte i denne perioden konkurrere med tradisjoner fra antikken, samt med «forestillinger som stammet fra magi».¹⁵³ Dette epistemet ble avløst på 1600-tallet av et som er mer lettgjennkjennelig for dagens lesere. Foucault gir det merkelappen «rasjonalisme» og beskriver hvordan dette århundret «markerer bortfallet av gammel overtro og trolldom, og den endelige innføringen av naturen i vitenskapene».¹⁵⁴ Scot og Perkins lever på 1500-tallet, men uttrykker det som ifølge Foucault er 1600-tallets antakelser.

Relasjonen mellom ord og ting som forkastes av Scot og Perkins som overtroisk, knytter Foucault til 1500-tallets episteme der tingliggjøring av ordene var helt legitimt. Epistemet var dominert av et likhetsprinsipp, en antakelse om at det var «det *Samme*»¹⁵⁵ som bandt verden sammen til et sømløst hele. Alt lignet på noe annet og var innvevd i et interaktivt, symbiotisk naboskap. I denne «verdens omfattende syntaks»¹⁵⁶ kommuniserte alt med alle. Her fantes

¹⁵¹ Perkins, *Discourse*, 54.

¹⁵² Perkins, *Discourse*, 78.

¹⁵³ Foucault, *Tingenes orden*, 60.

¹⁵⁴ Foucault, *Tingenes orden*, 88.

¹⁵⁵ Foucault, *Tingenes orden*, 50.

¹⁵⁶ Foucault, *Tingenes orden*, 43.

ingen tydelige brudd, bare lange kjeder av kontinuitet. Følgelig hang også ord og ting sammen og etterlignet hverandre, for språkets oppgave var, akkurat som maleriets i denne epoken, imitativ. Som bildekunsten skulle språket gjengi verden så realistisk som mulig i hele dens tinglighet. Å representere var å repetere,¹⁵⁷ og språket var blitt en del av verden som «naturting». ¹⁵⁸ Langt fra å være et vilkårlig oppkonstruert system, var det innfelt i omgivelsene som noe nesten materielt. I den grad ordene var bilder, var de semikonkrete avspeilinger som «utsa den himmel og jord de var et bilde på: de gjentok i den mest materielle del av sin arkitektur det kors hvis komme de varslet». ¹⁵⁹ Ordet var lenket direkte til tingen fordi det var nesten identisk med tingen det designerte. ¹⁶⁰ Ord og ting sammenfalt imidlertid aldri helt, for det var lagt inn en forskyvning som forebygget total identifisering. Dersom tegnet ikke bare var en etterligning, men en blåkopi, ville språket forsvinne som noe distinkt fra tegnet, og den analogiske relasjonen som var så viktig for likhetens episteme ville gå tapt. ¹⁶¹

Nesten-identiteten mellom ord og ting på 1500-tallet fremstår som en utvannet versjon av en opprinnelig og total samstemmighet som formodentlig fantes før Babel og syndefloden. Ord og ting lignet da så mye at språklige misforståelser var umuliggjort. Kommunikasjon var noe transparent, umiddelbart og tinglig, og det ble spekulert på om ikke et slikt språk, et rent naturprodukt, hadde makt til å få ting til å hende uavhengig av andre aktører. ¹⁶² Slik skulle språket fungere nesten som et materielt objekt, en anvendbar del av den fysiske verden på linje med hammer og spiker. Av alle språk i omløp på 1500-tallet var hebraisk det eneste som man trodde hadde bevart rester av en slik opprinnelig harmoni. Navnene Adam ga dyrene i begynnelsen, inneholdt dyriske egenskaper, ¹⁶³ og man skulle kunne tenke seg at ordet for løve for eksempel bar med seg løvens antatte styrke og mot. Men selv uten direkte korrespondanse mellom ord og ting var analogiene sterke nok til å inspirere en praksis som la til grunn at ord kunne påvirke ting. Det er denne praksis som Scot og Perkins stempler som magisk, og som for Foucault kjennetegner 1500-tallets ikke-rasjonalistiske vitensorden. Ordene fanget etter syndfloden riktignok ikke lenger tingenes essens, men samsvarte nok til at språkets form var vesentlig og indikerte en korrespondanse med verden. 1500-tallsdommeren Claude Duret observerte at blant annet tyrkere og fønikere skrev fra høyre mot venstre og slik imiterte

¹⁵⁷ Foucault, *Tingenes orden*, 41.

¹⁵⁸ Foucault, *Tingenes orden*, 64.

¹⁵⁹ Foucault, *Tingenes orden*, 67.

¹⁶⁰ Foucault, *Tingenes orden*, 100.

¹⁶¹ Foucault, *Tingenes orden*, 56.

¹⁶² Foucault, *Tingenes orden*, 68.

¹⁶³ Foucault, *Tingenes orden*, 65.

bevegelsene til Aristoteles' fullkomne himmel, mens meksikanerne skrev vertikalt oppover eller i «spirallinjer»,¹⁶⁴ tilsvarende solens bane i stjernebeltet. Det var slik sett ikke utelukkende innholdet, selve betydningen, som ga språket mening, men dets evne til å etterligne verden. Foucault mener språkene før 1600 var en manifestasjon av en verden som skulle «gjenforløses»,¹⁶⁵ og at det er derfor Gud ønsket seg latin som verdensspråk. Reformatorene som presset på for å få tilgang til kristne tekster på morsmålet fordi forståelsen og innholdet skulle stå i sentrum, utgjør her kanskje en instruktiv kontrast, som minner om Scots og Perkins' kamp for språket som betydningsfull representasjon kontra analogisk form. I Foucaults 1600-tallsepisteme, liksom i Scots og Perkins' overtrokritikk, ble ordene isolert i en egen dimensjon uten direkte kontakt med tingene.¹⁶⁶ Ordet var ikke lenger en byggekloss i verden, men et produkt av den menneskelige psyke. Man antok at det ikke fantes en gitt verdensorden som bare kunne oppdages, men at mennesket selv måtte lage en slik orden med utgangspunkt i sin egen erkjennelse. Menneskelig erfaring ble slik sett relativisert sammen med språket som sorterte denne erfaringen. Det var ikke tingenes essenser som skulle ligge til grunn for ordenen, men møtet mellom subjekt og menneskelig fornemmelse.¹⁶⁷ Liksom Scot og Perkins insisterer på at ord og tegn er henholdsvis rent babbel¹⁶⁸ og blotte benevnelser, har også Foucaults 1600-tallsepisteme strippet språket for sin forankring i en reell verden utenfor mennesket.

Epistemeskiftet Foucault beskriver, medførte ikke bare begrensninger på språket, for også tingenes domene ble innskrenket i det de ikke lenger fikk fungere som tegn. Naturen snakket ikke, og tingene forble låst i sin tinglighet. Enkelt og treffende sammenfatter Foucault tingenes status på 1600-tallet slik: «De er ikke lenger annet enn det de er».¹⁶⁹ På 1500-tallet var naturen tekstlig, og betegnende nok heter Foucaults kapittel om 1500-tallet «Verdens prosa». Naturen var en bok¹⁷⁰ hvor skjulte korrespondanser ble tilkjennegjort gjennom et tinglig tegnsystem. Man behøvde et sett med signaturer som avslørte affiniteter som ellers ville forblitt gjemt. Foucault begrunner det med at «de usynlige analogiene må ha et synlig merke».¹⁷¹ For at hemmelighetene skulle avsløres var jordens overflate overtrukket med slike signaturer. Foucault beskriver for eksempel slektskapet mellom valnøtter og menneskehodet,

¹⁶⁴ Foucault, *Tingenes orden*, 67.

¹⁶⁵ Foucault, *Tingenes orden*, 66.

¹⁶⁶ «Det er ikke slik at representasjonene har sine røtter i en verden som de låner sin mening fra; de åpner selv opp sitt eget rom». Foucault, *Tingenes orden*, 120.

¹⁶⁷ Foucault, *Tingenes orden*, 87.

¹⁶⁸ Scot, *Discoverie*, 274.

¹⁶⁹ Foucault, *Tingenes orden*, 79.

¹⁷⁰ Metaforen «naturens bok» utdypes nærmere under rubrikk 3.4.

¹⁷¹ Foucault, *Tingenes orden*, 53.

hvor kjernen som ligner hjernen varsler om sin legende funksjon for hodesykdommer. Slektskapet utgjør ikke bare en abstrakt metafor. Det er i stedet et reelt samsvar mellom nøtten og hodet, som ikke bare *er som*, men på sett og vis *er* et hode. Her kollapser skillet mellom ordet og tingen totalt. Som tegn peker nøtten utover seg selv mot hodet den er ment å kurere. Samtidig er selve pekingen, utover-seg-selv-heten, tinglig i den grad nøtten minner om hodet rent fysisk. Det var slike avledninger som ble umuliggjort av 1600-tallslogikken som frarøvet naturen sitt språk. Selv om man tidligere hadde erkjent at tegn kunne være artifisielle, var det med forbehold om at disse fortsatt var bundet til en naturlig mal.¹⁷² Spådomskunsten ble på 1600-tallet ikke lenger ansett som en sikker kilde til kunnskap, for den la til grunn at et tegnsystem lå og ventet på å bli fortolket.¹⁷³ Å akseptere spådommene som legitime var dermed å anerkjenne troen på en naturlig iboende orden manifestert av signaturer.

3.4. To historiografiske tvetydigheter

Så langt har Scot og Perkins føyd seg uproblematisk inn i 1600-tallsepistemets avvisning av en nær forbindelse mellom ord og ting. Men det er i alle fall to punkter hvor ryddigheten slår sprekker. Det første punktet gjelder tropen «naturens bok», det andre gjelder forholdet mellom Scot og nyplatonismen. Ideen om naturens bok som Foucault knytter til 1500-tallet, skulle også bli et viktig bilde for de av 1600-tallets tenkere som mente verden var en tekst tilrettelagt for vitenskapelig oppdagelse. Galileo mente denne teksten var skrevet i et matematisk språk der geometriens former fungerte som bokstaver,¹⁷⁴ og Descartes stengte seg inne i den hensikt å begrense sin kunnskapssøken til seg selv og hva han kalte «naturens store bok».¹⁷⁵ Men Steven Shapin påpeker at for 1600-tallets vitenskapsmenn var metaforen ment som en eksplisitt avstandstagen fra andre skriftlige autoriteter. I så henseende sto den naturlige teksten i en privilegert særstilling fordi den ga vitenskapsmenn direkte tilgang til det som mindre lærde fikk kunnskap om indirekte via folkelige konkretiseringer i Bibelen. For 1500-tallsmenneskene var den ifølge Foucault snarere en sidestilling av to typer litteratur, en guddommelig-naturlig og en menneskeskapt, som skulle leses på nøyaktig samme måte.¹⁷⁶ Kanskje kan man dessuten tenke seg at begrepet om naturens bok i større grad brukes deskriptivt på 1500-tallet for å betegne en reell kontinuitet mellom språk og verden, mens det

¹⁷² Foucault, *Tingenes orden*, 97.

¹⁷³ Foucault, *Tingenes orden*, 94.

¹⁷⁴ Galileo sitert av Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen*, 75.

¹⁷⁵ Descartes sitert av Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen*, 74.

¹⁷⁶ Foucault, *Tingenes orden*, 62.

blir brukt mer metaforisk på 1600-tallet, da man løsrev seg fra tanken om ordets og tingens enhet. Men ulikhetene kan heller ikke overdrives av hensyn til teoretisk orden. Naturens bok ble på 1500-tallet liksom på 1600-tallet anvendt som kritikk av tradisjonen, og Paracelsus var blant renessanse-naturalistene som forkastet skriftlige autoriteter til fordel for den egne erfaring.¹⁷⁷ Dessuten anvender også Perkins bokmetaforen når han omtaler Gud som naturens forfatter.¹⁷⁸ Denne metaforen, som går tilbake til Augustin, lever videre langt inn i den tidligmoderne perioden. Det virker derfor nærmest underlig at Foucault ikke kommenterer at verden som tekst, ideen han gjør til sentrum i sin beskrivelse av 1500-tallet, også skal prege 1600-tallet, om enn med nytt innhold.

Den andre tvetydighet som påkaller oppmerksomhet, skyldes karakteristikken «nyplatonisk». Tingliggjøring av ordene, samt språkliggjøring av tingene, er tendenser som Foucault kobler til 1500-tallet, men slike ideer får i øvrig litteratur iblant merkelappen «nyplatonisk». Nyplatonismen knyttes for eksempel til en påstått ekvivalens mellom ord og ting¹⁷⁹ og til troen på ordenes naturlig iboende krefter,¹⁸⁰ ideer som både Scot og Perkins tar klar avstand fra. Få vil derfor heve øyenbrynene når historikere som Benjamin Bertram anser Scot for å være fiendtlig innstilt til en nyplatonisme som Scot assosierer med kvinnelig irrasjonalitet.¹⁸¹ Desto mer oppsiktsvekkende er kanskje Keith Thomas' insistering på å at Scots tilknytning til nyplatonismen er det som muliggjør hans skepsis til hekser.¹⁸² Det vesentlige her er ikke om Bertram eller Thomas har rett, for det nyplatoniske stemplet er i seg selv her uinteressant. Derimot er selve uenigheten mellom Bertram og Thomas viktig fordi den viser hos Scot en uklarhet som problematiserer Foucaults renskårede todeling mellom 1500-tallet og 1600-tallet og kan gjøre det vanskelig å plassere Scot utelukkende i ett enkelt episteme.

Særlig er det Scots diskusjon av naturlig magi som truer med å rokke ved en pent inndelt modell, for Scots natursyn viser seg å romme fenomener som Foucault har henvist til 1500-tallets irrasjonalisme. Blant disse er antipatier og sympatier som utgjør et «*sympatiens spill*».¹⁸³ Scot mener det er rom for nettopp slike spill i naturen, illustrert av elefantens skrekk

¹⁷⁷ Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen*, 74.

¹⁷⁸ Gud er "the author and creator of nature, and therefore at his pleasure, is perfectly able to command, restrain, enlarge, or extend the power and strength thereof, without the help or assistance of the creature» Perkins, *Discourse*, 20.

¹⁷⁹ Clark, *Thinking With Demons*, 287.

¹⁸⁰ Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 225.

¹⁸¹ Bertram, *The Time Is Out of Joint*, 49.

¹⁸² Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 691.

¹⁸³ Foucault, *Tingenes orden*, 49.

for sauer, vennskapen mellom rever og slanger,¹⁸⁴ og at såret til en myrdet mann kan begynne å blø igjen hvis en kjær venn eller dødelig fiende er tilstede.¹⁸⁵ Han forutsetter slik sett en natur av skjulte sammenhenger, og at Gud har ordinert skapninger med eksepsjonelle kvaliteter. Når natursynet er så romslig og inkluderende, blir terskelen til overtro desto høyere. Så hvordan kan overtrokritikeren Scot som er så opptatt av å holde i hevd skillet mellom ord og ting og Guds opprinnelige maktfordeling i universet, forsvare denne typen ideer? Svaret er at for det første at det er vanskelig å fastslå nøyaktig hvor Scot mener grensen går mellom naturlig magi og overtro. Dels er dette et resultat av Scots ironiske stil og at han i samme tekststykke blander for ham sanne og usanne beretninger. Et kapittel om edelstener innledes med en mild advarsel om at «many things most false and fabulous are added unto their true effects, wherewith I thought good in part to trie the reader's patience and cunning withall».¹⁸⁶ Iblant avbryter han sin egen fremstilling med kommentarer som «from whence that superstition is derived, and who invented the lie, I knowe not»,¹⁸⁷ mens andre ganger virker det som om det er opp til leseren selv å avgjøre hvor Scot mener grensen går mot det i overkant fantastiske. For det andre er Scots forsvar for naturlig magi veldig begrenset. Den legitime naturlige magien han fronter, rommer primært nyttige praksiser knyttet for eksempel til jordbruk, mens den illegitime er altfor opptatt av blant annet tall, figurer og ord.¹⁸⁸ Skjulte naturlige sammenhenger finnes, men et strikt skille mellom språk og verden opprettholdes likevel. Ekte naturlig magi har ifølge Scot ingenting med språk å gjøre. Å blande inn språk er å besudle en praksis som egentlig er kunst. Mens han virker å si seg enig med visse «curious magicians»¹⁸⁹ i at edelstener kan hente særegne krefter fra himmellegemene, mener han at magikernes egne tegninger er virkningsløse, og at det heller ikke finnes naturlige tegninger som menneskene kan avlese. Scot mener stenene i seg selv kan gjøre godt, mens signaturer på stenene har null effekt.¹⁹⁰ Slik kombinerer han 1500-tallets oppfatning av en sammenhengende natur med sympatier og antipatier på den ene siden, og 1600-tallets syn på forholdet mellom språk og verden på den andre. Etter Foucaults målestokk er hekse skeptikeren Scot dermed hakket mindre progressiv enn heksejegeren Perkins, som i ren 1600-tallsånd forkaster alle aspekter ved likhetens episteme som innbilning og villelse.

¹⁸⁴ Scot, *Discoverie*, 170-171.

¹⁸⁵ Dette har Scot «heard by credible report, and I have read many grave authors constantlie affirme». Scot, *Discoverie*, 171.

¹⁸⁶ Scot, *Discoverie*, 166.

¹⁸⁷ Scot, *Discoverie*, 166.

¹⁸⁸ Scot, *Discoverie*, 164.

¹⁸⁹ Scot, *Discoverie*, 168. «Curious» er her antakelig brukt i den arkaiske betydningen genial eller dyktig.

¹⁹⁰ Cardane oppsummerer Scots posisjon. Scot, *Discoverie*, 169.

4. Overtro og illusjoner

For en overtroisk person ser det som om ord og ting påvirker hverandre direkte uten verken djevlesk eller guddommelig inngripen, men denne virkningen er helt og holdent illusorisk. Overtro er en form for bedrag der man lar seg overbevise om at det umulige er mulig, og overtroiske individer forveksler virkeligheten med det tilsynelatende. Slike sansebedrag, eller illusjoner, spiller derfor en sentral rolle i Scots og Perkins' overtrokritikk og forklarer langt på vei hvorfor overtro er et utbredt problem i deres samtid. Illusjonene gjør det lettere for folk å akseptere overtro som sannhet fordi sanseerfaringen synes å understøtte en falsk kausalforklaring. Samtidig er visse typer personer særlig mottakelige for illusjoner, og til en viss grad synes dette å skyldes deres overtroiske tenkesett. Dette kapittelet undersøker hvordan overtro og illusjoner gir næring til hverandre i 1500-tallets bedragorienterte intellektuelle klima, og hvordan det tette samspillet mellom tanker og sanseintrykk gjør empirien både til en forrædersk fiende og en uunnværlig ressurs. I sin behandling av overtro og de beslektede illusjonene gjenspeiler Scot og Perkins både bekymringer og forhåpninger i den tidligmoderne vitenskapen.

4.1. En selvforsterkende spiral

Ord som «illusions», «counterfeit», «lies» og «deceitful» florerer hos Scot og Perkins som begge har som høyeste prioritet å trekke linjen mellom sant og falskt. Det er en krevende prosess å skille det egentlige fra det tilsynelatende, og det er ingen oppgave for dem med enkle sinn. Både Scot og Perkins tror apokalypsen er rett rundt hjørnet og at djevelen derfor er mer aktiv enn vanlig. Dommedagsprofetier var utbredt på 1500-tallet og ble utvilsomt styrket av reformasjonens konflikter, og økningen i antallet hekser ble tatt som enda en indikasjon på at enden var nær. Bibelen varslet ifølge Scot at det rett før dommedag skulle skje en oppblomstring av «strange illusions, &c: in so much as (if it were possible) the verie elect shall be deceived».¹⁹¹ Perkins mener disse illusjonene er en straff, for Gud straffer ofte synd med nye synder. Fordi menneskene vegrer seg for å ta imot sannheten, vil Gud derfor i antikrists tid «send upon them strong illusions, that they should believe lies».¹⁹² Djevelen er illusjonenes mester og søker å styrke denne forvirringen ytterligere. Blant annet hermer han Guds verk og ble derfor ofte kalt Guds ape.¹⁹³ Djevelen etterligner og forfalsker det

¹⁹¹ Scot, *Discoverie*, 74.

¹⁹² Perkins, *Discourse*, 31.

¹⁹³ «In this point Satan is (as it were) Gods ape: For as he in olde time raised up holy Prophets to speake unto the fathers, for the building up of his Church: so hath Satan inspired his ministers» Perkins, *Discourse*, 71. Mulig har

opprinnelige, og utfordringen er å skille mellom guddommelig original og djevlesk kopi. Skillelinjen mellom ekte og uekte er altså grunnleggende for Scot og Perkins, og binære kontraster mellom virkelig og tilsynelatende er viktige retoriske grep for dem begge. Poenget de vil understreke er at ting ikke er som de synes ved første øyekast. Overflatisk skinn er noe annet enn egentlig essens, og hvordan sansene oppfatter noe subjektivt, er ikke det samme som objektiv virkelighet. Alkymister kan ifølge Scot ikke forandre stoffer i grunnen. De kan bare endre hvordan stoffene ser ut på overflaten, «so that they are not the verie things indeed, but seeme so to be in appearance: as castels and towers doo seeme to be built in the clouds».¹⁹⁴ Perkins fremhever forskjellen på Moses' ekte mirakler og faraos falske mirakler som bare var «in shew and appearance, and not in deed and truth».¹⁹⁵ Transsubstansiasjoner er heller ikke ekte «in substance, but onely in appearance, and phantasie [...]».¹⁹⁶ Denne vektlegging av dikotomier vitner om bøkens rolle som avsløringsmanualer, som selvoppnevnte lys i mørket. Scot avslører hekseri i sin helhet som bedrag, mens Perkins avslører djevlelens bedrag innad i hekseriet. Når folk ikke greier å skille mellom faktisk og innbilt, blir de hos Scot overtroiske, hos Perkins i verste fall hekser. Det er i begge tilfeller imperativt å lære folk å oppfatte verden riktig.

Scot og Perkins hadde en takknemlig oppgave, for alt i samtiden virket tilrettelagt for bedrag. Det fantes blant annet et utall menneskelige forfalsknere, hvis levebrød var «fraud and deception of sight».¹⁹⁷ Teatraliske effekter ble benyttet i stor skala for å svindle de lettlurte. Ulike teknikker ble brukt for å gi inntrykk av mirakuløse hendelsesforløp som var basert på en overtroisk relasjon mellom ord og ting. Én slik teknikk var buktaling, en annen fingernem manipulering.¹⁹⁸ Bedragere kunne også benytte seg av såkalt strategisk forberedelse, for eksempel der en slangetemmer trakk ut gifttennene på slangen med et lommeørkle før forestillingen, men lot som om det var trylleformularer som hindret ham fra å bli bitt. Illusjoner var ifølge Scot spesielt utbredt i pavekirken, hvor munkene stadig forsøkte å annektere rikdommer fra lekfolk. Til alle tider, skriver han, har munkene og prester forpestet verden med falske visjoner, både fordi klosterlivet var kjedelig og fordi de forbøds å gifte seg og måtte bløffe til seg seksualpartnere. Folket var på sin side tilstrekkelig overtroisk til at

Scot denne koblingen i tankene når han langer ut mot katolikken som har «apishlie counterfeited» en salve opprinnelig brukt av Moses. Scot, *Discoverie*, 136.

¹⁹⁴ Scot, *Discoverie*, 212.

¹⁹⁵ Perkins, *Discourse*, 88.

¹⁹⁶ Perkins, *Discourse*, 24.

¹⁹⁷ Scot, *Discoverie*, 174.

¹⁹⁸ Dette kaller han legierdemaine, eller «nimble convenience». Scot, *Discoverie*, 174.

triksene fungerte.¹⁹⁹ Også Perkins beskriver hvordan pavekirken har skodd seg på ulærde menneskers overtro på skjærsilden, helgener og relikvier. Den eneste måten katolikkene har fått allmuen til å adlyde, er gjennom «deluding their outward senses, with false apparitions of ghosts and soules of men, walking and ranging abroad after their departure».²⁰⁰ I alle tilfeller er menneskelig bedrag med på å opprettholde feilaktige forestillinger om kausalitet. Et overtroisk publikum tror de er vitne til naturlige, om enn særegne krefter, når hendelsesforløpet i virkeligheten skyldes utspekulert lurei. Ikke alle illusjoner skyldes imidlertid menneskelige bedrag, men er legitime produkter av den nye teknikkens muligheter. Scot beskriver gjennomsiktig glass som gjør det store smått, det fjerne nært og det nære fjernt, mens det som er over oss ser ut som om det er under, og omvendt.²⁰¹ Likeså forklarer Perkins at optikken kan fremvise merkelige og beundringsverdige ting ved hjelp av lys og mørke.²⁰² Langt vanligere er imidlertid illusjoner skapt av djevelen. Selv Scot, som ikke tror djevelen kan interagere fysisk med menneskene, erkjenner at djevelen tidvis tvinger seg inn i tankene deres og derved «seeketh mans confusion».²⁰³ For Perkins er djevelen som illusjonist enda viktigere. Djevelen kan forvirre sansene og få folk til å tro at de hører, ser, føler og berører noe de aldeles ikke gjør, og med hans hjelp kan hekser plante røykskyer foran øynene på folk så de tror de ser noe som ikke finnes. Sist, men ikke minst, kan han få personer til å innbille seg at de er omvandlet til ulver, løver, hunder, fugler og andre dyr.²⁰⁴ Djevelen, som andre kilder til bedrag, gjør det umulig å stole på sine egne sanseintrykk, for «though they seeme never so true and evident, yet such is the power and skill of the devil, that he can quite deceive us [...]».²⁰⁵

Tross at illusjonene i teorien kan ramme hvem som helst, er noen personer og grupper mer utsatt enn andre. Både Scot og Perkins mener altså at det finnes risikogrupper hvis sanseapparat ikke er pålitelig. Hos Scot er det ikke noe klart skille mellom de som bare er «superstitious», og de som har en livlig fantasi. Det er de samme figurene som til stadighet lastes for sine feilaktige virkelighetsoppfatninger, og deres naivitet er for Scot koblet til svakhet. De personer som ikke har karakterstyrke og skepsis nok til å stå i mot fantasiens krefter, faller ned i selvskapt forvirring. De som oftest innbiller seg å se ikke-eksisterende fenomener, alt fra gjenferd til dverger og kjemper, er «sick folke, children, women, and

¹⁹⁹ Scot, *Discoverie*, 268.

²⁰⁰ Perkins, *Discourse*, 25.

²⁰¹ Scot, *Discoverie*, 179.

²⁰² Perkins, *Discourse*, 87.

²⁰³ Scot, *Discoverie*, 14.

²⁰⁴ Perkins, *Discourse*, 23-24.

²⁰⁵ Perkins, *Discourse*, 70.

cowards, which through weaknesse of mind and bodie, are shaken with vaine dreames and continuall feare».²⁰⁶ Et annet utslag av svakhet er melankoli som er mer utbredt blant kvinner enn menn, og Scot ber leseren forstå den utrolige kraft som melankolien opererer med i kvinnens kropp. Samtlige spektakulære eksempler han gir på melankoliens effekter, omhandler imidlertid menn, for Scot vil vise at når selv velutdannede, ellers mentalt stabile menn har vært ofre for melankolske vrangforestillinger, finnes overhodet ingen grenser for hva melankolien kan gjøre med kvinner. Melankoli har overbevist menn om at de er alt fra monarker til urinaler og «earthen pots, greatlie fearing to be broken».²⁰⁷ Og kvinner, som i humoralpatologien Scot støtter seg på, er fylt av flere melankolske væsker enn menn, er adskillig mer utsatt for å rammes av et overskudd av svart galle. Dette gjelder særlig eldre kvinner som ikke lenger utskiller overflødige væsker via menstruasjon.²⁰⁸ Predisposisjonen er imidlertid ikke utelukkende biologisk, men påvirkes av sosiale faktorer. Menn er for eksempel også utsatt for illusjoner hvis de får en beskyttet oppvekst, for «an effeminate and fond bringing up»²⁰⁹ kan gjøre dem lettskremt og redd for ånder og spøkelser. På motsatt hold står *The Scythians*, et nomadisk steppfolk som «being a stout and warlike nation (as divers writers report) never see anie vaine sights or spirits».²¹⁰ Kvinnelighet er for Scot synonymt med en passiv mottakelighet som ikke aktivt differensierer mellom sanne og falske sanseintrykk. Kvinnens mentale svakhet gir ingen beskyttelse mot illusjonene hun føres med, og illusjonene vil i sin tur bygge opp under hennes feiloppfatninger om ord og ting. Feminin svakhet, enten hos kvinner eller menn, er grobunn for falske forestillinger, både idémessig og empirisk. Uten en barriere av kritisk tenkning mot verden, er man sjanseløst naiv fordi illusjonene forsterker overtro, som igjen gjør at man blir svakere stilt mot illusjonene.

Også hos Perkins er kjønnsperspektivet uttalt. I motsetning til Scot omtaler han nesten konsekvent hekser kjønnsnøytralt, enten som «whether man or woman»²¹¹ eller som «he or she» og «Wisemen, or Wisewoman».²¹² Likevel mener han som Scot at kvinner, og særlig eldre kvinner, er mer utsatt enn menn for å gå i djevelens felle.²¹³ Det er ikke uten grunn at

²⁰⁶ Scot, *Discoverie*, 86.

²⁰⁷ Scot, *Discoverie*, 30.

²⁰⁸ «[U]pon the stopping of their monethlie melancholike flux or issue of bloud, in their age must needs increase therein, as (through their weaknesse both of bodie and braine) the aptest persons to meete with such melancholike imaginations». Scot, *Discoverie*, 31.

²⁰⁹ Scot, *Discoverie*, 268.

²¹⁰ Scot, *Discoverie*, 86.

²¹¹ Perkins, *Discourse*, 92.

²¹² Perkins, *Discourse*, 95.

²¹³ Perkins, *Discourse*, 101.

hebreernes ordspråk var «[t]he more women, the more Witches»,²¹⁴ opplyser Perkins, for djvelen velger alltid minste motstands vei. Derfor var det Eva, og ikke Adam, han lurte til å spise eplet. Det er vanskelig å skille mellom hvilken overtro og illusjon som Perkins mener skyldes kjønn alene, og hvilken som skyldes feil tenkesett som bare tilfeldig eller konvensjonelt er koblet til kvinnelighet. Kjønn er for eksempel ikke den viktigste risikofaktoren for overtro og illusjoner hos Perkins. Han fremholder at de med overtroisk legning oftest «unlettered persons»,²¹⁵ ignorante individer som har verken kunnskaper om naturens begrensninger, eller om Guds ord. En overflod av slike personer finnes i England, mener Perkins, og disse er latente hekser. Samtidig vil Perkins nok anta at det er flere kvinner enn menn som er analfabeter. Sansesystemets pålitelighet (biologisk) er en funksjon av eierens evne til skepsis og kritisk tenkning (sosialt). Evne til skepsis og kritisk tenkning (sosialt) er dessuten en funksjon av sansesystemets pålitelighet fra naturens side (biologisk). Født sann eller blitt sann-spørsmålet virker i så måte like uoppklart da som nå. Men om det er overtro eller illusjoner som kom først, er mindre viktig enn at de forsterker hverandre og at både de falske tankene og de falske sanseinntrykkene forekommer i en tid som er særlig opptatt av bedraget.

Scots og Perkins' overbevisning om å leve i illusjonenes tid var utbredt blant kristne i samtiden, men Foucault antyder at illusjonsbesettelsen var uavhengig av religiøs overbevisning. I stedet var den rotfestet i et endret syn på relasjonen mellom ord og ting og et epistemisk brudd rundt år 1600. Da likhetens episteme avløstes av representasjonens episteme, ble likhetsprinsippet assosiert med illusjoner. Det oppsto et «likhetens og illusjonens fornyede slektskap»,²¹⁶ der en tenkemåte som tok utgangspunkt i ordenes og tingenes innbyrdes sammenheng, ble henvist til galskapens domene. De som mot formodning hang igjen i det gamle epistemet, hadde gått seg vill og forvekslet det tilsynelatende med det egentlige. De var gale, for de «[ok] tingene for det de ikke [var]». ²¹⁷ Slike personer misforsto kausale sammenhenger fordi de fortolket verden som om den var bygd på et iboende likhetsprinsipp, en slags fortrollning, og ikke bare overlatt med en vilkårlig, menneskeskapt orden. Og som hos Scot og Perkins var det lett å la seg forføre av likhetens illusjoner om man ikke var på vakt. Likhetsstenkningen var blitt «en anledning til å feile, en fare man utsatte seg for når man ikke undersøkte forvirringenes dårlig opplyste sted». ²¹⁸ Riften mellom det reelle

²¹⁴ Perkins, *Discourse*, 92.

²¹⁵ Perkins, *Discourse*, 56.

²¹⁶ Foucault, *Tingenes orden*, 83.

²¹⁷ Foucault, *Tingenes orden*, 81.

²¹⁸ Foucault, *Tingenes orden*, 83.

og det fiktive ble gjenstand for både underholdning og forvirring. Foucault beskriver 1600-tallets forkjærlighet for *trompe-l'œil*, kunstteknikken som med optiske illusjoner ga inntrykk av en uekte tredimensjonalitet. Dette var også en glansperiode for teater, drømmer og visjoner.²¹⁹ Likhetstenkningen omfattet en naiv innstilling som så for seg ikke-eksisterende sammenhenger. Mulighetene for å forveksle ekte forskjeller med falske likheter var uendelige, og Foucault demonstrerer hvordan både Descartes og Bacon fant det nødvendig å kritisere dem som var overivrige i sin påvisning av likheter. Descartes mente folk hadde for vane å – basert på paralleller – «tilskrive begge samme egenskap, selv om man kun har erfart dens riktighet i den enes tilfelle; det gjøres til og med på de områder hvor de to i virkeligheten er forskjellige».²²⁰ Bacon mente denne likhetsorienteringen hos mennesket var biologisk grunnet ettersom «[d]en menneskelige ånd er fra naturens side tilbøyelig til å forutsette mer orden og likhet i tingene enn det finnes i dem, for mens naturen er full av unntak og forskjeller, så ser menneskeånden overalt harmoni, samsvar og likhet».²²¹ Derigjennom oppsummerte han 1600-tallsepistemets overbevisning om at verden ikke er preget av orden, men at vi selv påtvinger naturen mønstre etter vårt eget hode. Disse mønstrene må være basert på vitenskapelig analyse, ikke på spekulative analogier. Å henge igjen i det gamle tenksettet som forutsetter en iboende, altomfattende kontinuitet, er i Foucaults 1600-tallsepisteme like ufornuftig²²² som det er «superstitious» for Scot og Perkins. Når Foucault viser at likhetstenkning fører til at man ser verden feil, noterer han til dels den samme selvforsterkelsen som Scot og Perkins påpeker mellom overtro og illusjon. Tankemønsteret til en gitt person eller periode gjør illusjonene mer eller mindre velkomne. Foucault nevner det ikke, men illusjonene må antas å kunne opprettholde tankemønsteret i den grad de gir næring til vrangforestillinger. Det blir en selvoppfyllende profeti der illusjonen innfrir forventningen, som anser seg bevist av illusjonen. For dem som i likhet med Scot og Perkins, men kanskje også Descartes og Bacon, ønsket å bryte denne negative spiralen, virket utsiktene i første omgang å være dårlige. Sansene syntes å være håpløst upålitelige.

4.2. Forrædersk, men uunnværlig empiri

Omfanget av illusjoner nødvendiggjorde en sunn skepsis mot sanseintrykkene som lett kunne ledes på avveie. Og viktigheten av en skeptisk tilnærming var delvis en funksjon av at verden ikke lenger var en tekst i samme mening som på 1500-tallet da å se og å lese var

²¹⁹ Foucault, *Tingenes orden*, 84.

²²⁰ Descartes sitert av Foucault, *Tingenes orden*, 83.

²²¹ Bacon sitert av Foucault, *Tingenes orden*, 84.

²²² Foucault, *Tingenes orden*, 84.

nøyaktig samme sak.²²³ Fra 1600-tallet forsvant den selvsagte harmonien mellom hva tingen så ut som, og hva den faktisk var.²²⁴ Øyets oppgave ble innskrenket til bare å se, ikke å lese og forstå. Ola Sigurdsson beskriver hvordan Descartes anså at man så med øyet, men leste med hodet. Hva Sigurdsson kaller «den tidiga moderna skopiska regim» utgjør «en rasjonalisering av synen».²²⁵ Dette ga opphav til tolkningsforvirringer og en tiltagende subjektivering av synet som antakelig ble ytterligere forsterket av nye oppfinnelser som teleskopet og mikroskopet. Instrumenter som muliggjorde nøyaktig observasjon av naturen, ble slik sett introdusert på bekostning av den uassisterte synssansens troverdighet. Kunnskapsreformer på 1600-tallet førte ifølge Shapin til sikrere viten, men da mot å gi avkall på «en tradisjonell forbindelse mellom hvordan ting fremtrer for oss og hvordan vi (offisielt) tror at de faktisk er».²²⁶ Det foregikk på 1600-tallet en oppstyking av den optiske prosessen, der tolkningsbiten foregikk mentalt, ikke kroppslig. Riktignok var det store forskjeller mellom Bacons utadvendte empirisme og Descartes' introspektive rasjonalisme, men i ulik grad mente begge at avstanden økte mellom objektet og øyets representasjon av objektet. Det var, som Sigurdsson beskriver, som om synssansen undergikk en avkroppsliggjøring i henhold til cartesiensk kropp-sjel-dualisme.²²⁷ Bevisstheten vokste om at menneskets mentale bilder av tingene var nettopp representasjoner, og ikke på noen som helst måte replikasjoner.²²⁸ Det var ikke lenger bare et materielt øye som møtte og tok til seg en materiell verden, men en abstrakt rasjonalitet som lagde abstrakte representasjoner av denne verdenen. Selv om Bacon var en antirasjonalistisk foregangsmann for empirismen, var han svært opptatt av at den sensoriske inputen måtte behandles rasjonelt nettopp på grunn av denne voksende kløften mellom det betraktende subjektet og det betraktede objektet. Kløften innebar en objektivisering som kanskje også var en form for avfortrollning. Mennesket projiserte nå noe eget på en passiv natur som ikke responderte. Sigurdsson beskriver det som en reduktiv kontroll av det synlige, for «Max Webers avmystiferaade värld ser möjligen sådan ut för den teoretiska blick som inte erkänner at något annat ljus faller på världen än dess eget».²²⁹ At vi fremmedgjøres fra verden vi betrakter, gjør det lettere for oss å instrumentalisere den, men samtidig vanskeligere å forstå den. Erkjennelsen hemmes slik sett av sansenes rasjonalisering.

²²³ Foucault, *Tingenes orden*, 69.

²²⁴ Foucault, *Tingenes orden*, 74.

²²⁵ Ola Sigurdsson, *Himmelska kroppar, Inkarnation, blick, kroppslighet* (Göteborg: Glänta Produktion, 2006), 157.

²²⁶ Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen*, 166.

²²⁷ Sigurdsson, *Himmelska kroppar*, 157.

²²⁸ Sigurdsson, *Himmelska kroppar*, 157.

²²⁹ Sigurdsson, *Himmelska kroppar*, 179.

Skeptisismen gjorde et solid comeback i Europa mot slutten av 1500-tallet. Stuart Clark beskriver i *Vanities of the Eye* hvordan europeiske intellektuelle nå skulle la seg fascinere av pyrrhonismen i ett og et halvt århundre. Foranledningen var gjenoppdagelsen av den antikke teksten *Outlines of Pyrrhonism*, som i 1562 ble utgitt på latin. Utgivelsen stimulerte en ny debatt om skeptisismen og dens fornektelse av sansene som pålitelige guider til den ytre verden. Man tvilte sterkt på at det fantes en selvsagt vei fra fenomenet slik det fremtrådte for mennesket, til hvordan det var i virkeligheten.²³⁰ Det var sansenes, og særlig øynenes, troverdighet som sto på spill. Det oppsto en glipe mellom objektet og synsinntrykket som minner om avviket mellom ideenes og skyggenes verden hos Platon. Mentale bilder ble dermed fremmedgjort fra tingene de representerte, for ifølge skeptikeren Leonard Marandé kunne sansene «cast ‘great mists betweene the true and false, and betweene the object and the thought’».²³¹ Dette innebar en viss relativisering som var både epistemologisk og etisk-politisk.²³² Visuell og etisk-politisk usikkerhet ble tett forbundet i et gjensidig selvforsterkende spill,²³³ og både synsinntrykk og etiske standpunkter fremsto i større grad som subjektets egne konstruksjoner. Også avnaturaliseringen av språket kan slik sett ses som et uttrykk for en generell subjektivering av kunnskapen. Tingenes orden ble relativisert fordi man antok at det ikke fantes noen iboende struktur å avdekke. Verden var død materie som måtte systematiseres, ikke et pulserende nettverk av skjulte forbindelser med egenvilje. I stedet for å søke dypereleggende, ubestemmelige affiniteter, var man ute etter definitiv differensiering og avgrensning.

Det nye skopiske regimet med større avvik mellom det representerte og representasjonen sammenfalt med protestantismens vektlegging av indre fromhet fremfor ytre ritualer.²³⁴ Man skulle i religionsutøvelsen se vel så mye med hodet og hjertet som med øynene, noe også 1500-tallsprotestantene Deacon og Walkers fanger presist gjennom begrepsparet «spiritual eies» /«sensible eies».²³⁵ Den samtidige katolikken Pierre Charron var tilhenger av pyrrhonismen fordi den påpekte troendes epistemologiske begrensninger. Man kunne ikke lære å kjenne Gud utenfra via sansene. Observasjoner og visuelle seremonier sto i veien for en mer oppriktig religiøsitet som helst skulle være angelisk og rent spirituell i stedet for menneskelig og besudlet av kroppslighet. Var ikke religionen tilstrekkelig kontemplativ og

²³⁰ Stuart Clark, *Vanities of the Eye, Vision in Early Modern European Culture*, (New York: Oxford University Press, 2007), 267.

²³¹ Clark, *Vanities of the Eye*, 278.

²³² Clark, *Vanities of the Eye*, 276.

²³³ Clark, *Vanities of the Eye*, 285.

²³⁴ Clark, *Vanities of the Eye*, 282.

²³⁵ Deacon og Walker, *Dialogicall Discourses*, 285.

abstrakt, ville den forfalle til antropomorfisk overtro hvor mennesket projiserte kjødelige ideer på Gud. Å feste for mye lit til sanseintrykkene kjennetegnet den overtroiske for Charron, liksom for Scot og Perkins, og for alle tre var tvilen, skepsisen til det umiddelbare inntrykket, en forutsetning for rett kunnskap, den være seg religiøs eller verdslig. Scot tvilte på hekseriets realitet, Perkins tvilte på heksens evne til å utføre handlinger uten djevelens hjelp. Slik sett inngikk skepsis i heksetro like mye som i heksetro-kritikk, for som Clark påpeker, var grunnleggende tvil en hjørnestein i demonologien.²³⁶

Gitt denne skepsisen til sansenes pålitelighet synes det ved første øyekast merkelig at Scot og Perkins viser seg å ha en generelt positiv innstilling til empiri. Scot akker seg over dem som fester større lit til falske vandrehistorier enn til synlige beviser. Flere illusjoner skulle avsløres hvis man hadde større tiltro til sine egne øyne, enn til gamle kjerringskrøner og løgner.²³⁷ Sansene, og ikke minst synssansen, kan dessuten brukes til å skille mellom kropper og ånder. Da en postmortem Jesus i kjøtt og blod står fremfor sine forbløffede disipler, krever en mistroisk Tomas Tvileren å få kjenne på Jesu kropp. Tomas refses da ikke bare fordi han er svak i troen og trenger ekstra sanselig verifisering. I stedet viser historien ifølge Scot at Tomas feiler fordi han mistror både sine egne og sine meddisiplers synsinntrykk. Ikke bare behøver han å se, hvor troen i seg burde vært tilstrekkelig – men han må også kjenne, som om det ikke er nok å se. Tomas er en som «would not credit the miracle which was exhibited unto him in most naturall and sensible sort».²³⁸ I tillegg anvender Scot selv en slags erfaringsbasert vitenskap for å styrke egne konklusjoner. Han gjengir en kanonisk fortelling om magikeren Brandon som plasserte en due på et hustak, malte en due på en husvegg, stakk kniven i maleriet mens han utsa magiske ord, og slik fikk duen på taket til å falle død til jorden. Ifølge Scot hadde Brandon i forkant av stuntet gitt duen en dram stryknin som kort tid etter fikk duen til å ramle ned fra taket. I marginen noterer han saklig at «[t]his I have prooved upon crows and pies».²³⁹ Også Perkins tilkjenner stor tro på empirien som kilde til sikker kunnskap. I motsetning til i fiktive vitenskaper som astrologi, må «the rules and conclusions of all good and lawful arts, have their ground in experience, and [be] framed by observation [...]».²⁴⁰ Det er empirien som ligger til grunn for ubestridelige aksiomer, faste holdepunkter som ikke bedrar.

²³⁶ Clark, *Thinking With Demons*, 182-3.

²³⁷ Scot, *Discoverie*, 261.

²³⁸ Scot, *Discoverie*, 77.

²³⁹ Scot, *Discoverie*, 175.

²⁴⁰ Perkins, *Discourse*, 50.

Det virker som at det finnes en viss spenning mellom Scots og Perkins' vilje til å godkjenne øynene som troverdige observatører, og deres overbevisning om at folk blir lurt fordi de aksepterer det tilsynelatende som noe reelt. Dette møtet mellom motstridende empiristiske og skeptisistiske holdninger gjenfinner vi også blant 1600-tallets vitenskapsmenn, og selv empirister som Bacon advarte mot de utrente sansenes upålitelighet.²⁴¹ Kunnskap kunne ikke baseres på hvilken som helst empiri, ettersom «[f]or et utrenet blick fremsto månen som på størrelse med en eplepai, og solen så ut til å gå i bane rundt jorden».²⁴² Empirien måtte kvalitetskontrolleres, og dette kunne gjøres på flere måter. Bacon utarbeidet fremgangsmåter som, hvis fulgt til punkt og prikke, skulle sikre at vitenskapsmannen ga et korrekt bilde av studieobjektet. Erfaring måtte dirigeres med en nøyaktig metode, men derfor også siles ut ifra hvem sin erfaring det var. Ikke alle mennesker var like flinke til å disiplinere sansene sine, og derfor var ikke all empiri like troverdig.²⁴³ Denne disiplinen var heller ikke jevnt fordelt i befolkningen, men tett koblet til sosioøkonomisk status. Naturfilosofen John Wilkins mente for eksempel at det bare var den ulærde, gemene hop som ukritisk aksepterte beskjeder fra sansene, mens de lærde var mer forbeholdne.²⁴⁴ 1600-tallets vitenskapsmenn avviste ikke autoriteter som sådan, men hovedsakelig Aristoteles og skolastikken. Vitner var derfor en nødvendig ingrediens i den moderne naturvitenskapen,²⁴⁵ men de måtte velges med omhu. Legen og fysikeren William Gilbert (1544-1603) var derfor opptatt av kildekritikk i vitenskapelige tekster. Skulle man sitere, måtte man samtidig belegge informantens troverdighet. Man utelukket eventyr og overtro gjennom å forsikre seg om at personen hvis empiri det var snakk om, var autoritativ. Kriteriene for slik autoritet innom naturvitenskapen var imidlertid ikke formelt definert.²⁴⁶

Sansenes relative feilbarlighet er også hos Scot og Perkins en funksjon av hvem man er, og for dem er kriteriene for troverdighet relativt klare. I én forstand er empirien objektiv og gir et korrekt bilde av virkeligheten som alle kan være enige om, men empirien er samtidig subjektiv fordi visse personers erfaringer anses mindre pålitelige enn andres. Ifølge Scot må man være både opplyst og from for at ens observasjoner skal tillegges vekt. Om man i utgangspunktet er en troverdig person som vet forskjell på rett og galt, har man et innebygd vern mot illusjoner. Ettersom djevelen ifølge de heksetroende selv ikke kjenner dypet av menneskets hjerter og vet om de er gode eller onde, burde djevelen udifferensierende fremtre

²⁴¹ Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen*, 98.

²⁴² Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen* 98.

²⁴³ Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen* 99.

²⁴⁴ Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen* 99.

²⁴⁵ Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen* 93.

²⁴⁶ Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen* , 94.

for alle typer mennesker. Han burde altså fremtre kroppslig ikke bare for overtroiske og hekser, men for rettskafne menn med godt rykte, men ingenting tyder ifølge Scot på at dette noensinne har skjedd.²⁴⁷ Synet er til liten nytte så lenge tanken ikke er slipt, dannet og opplyst i tråd med Scots syn på Gud og naturen. Perkins gir uttrykk for samme innstilling i sine instruksjoner for riktig gjennomføring av hekseprosesser. Kun vitneobservasjoner fra «men of honesty and credit»²⁴⁸ skal gås videre med. I det den optiske prosessen blir mentalisert, går en disiplinering av tanken forut for bruken av øynene som en sikker kilde til kunnskap. Selv om sansene rent fysisk fungerer på samme måte hos alle mennesker, varierer tolkningen av inntrykkene med hvordan sanseren tenker. Slik kan et overtroisk tenkesett lede til overtroiske visjoner, som igjen gir næring til den opprinnelige overtroen. Det virket vrient å bryte denne negative sirkelen, men det var ikke umulig.

4.3. Forløsende metoder

Både Scot og Perkins synes å mene at sansenes ufeilbarlighet kan sikres kollektivt gjennom spredning av Guds ord. Overtro og illusjoner er mer utbredt der man praktiserer feil religion, og de kan derfor motvirkes med skriften. Scot hevder gjentatte ganger at spredning av protestantismen har fordrevet slike vrangforestillinger.²⁴⁹ Der hvor den rette tro finnes, er også illusjonene færre, for «now the word of God being more free, open and knowne, those conceipts and illusions are made more manifest and apparent, &c.»²⁵⁰ Utryddelsen av såkalt falske religioner som katolisisme fører til færre illusjoner, og Scot viser til flere rapporter om at visjoner av ånder og djevligheter nærmest har opphørt i Tyskland under Luthers innflytelse.²⁵¹ Også for Perkins har trolig spiritualiteten til folket som helhet betydning for illusjonenes utbredelse, for «[w]hole Countries, and Kingdoms are freed and cured specially by one means: The publishing and embracing of the Gospell».²⁵² Den felles kuren mot hekseri, illusjoner og overtro består i en slags mental korrigerende. Innom vitenskapen blir metoden på 1600-tallet det som løser opp spenningen mellom pessimistisk skeptisisme og optimistisk søken etter sann kunnskap. Metodens sentralitet bevitnes av at «Bacon, Descartes, Hobbes, Hooke og mange med dem, uttrykte en uforlignelig tillit til at kunnskap om naturens årsaksmessige strukturer kunne forankres med sikkerhet, *hvis bare sinnet ble veiledet og disiplinert av en*

²⁴⁷ Scot, *Discoverie*, 7.

²⁴⁸ Perkins, *Discourse*, 108.

²⁴⁹ Scot, *Discoverie*, 87.

²⁵⁰ Scot, *Discoverie*, 269.

²⁵¹ Scot, *Discoverie*, 87.

²⁵² Perkins, *Discourse*, 120.

korrekt metode».²⁵³ Tilsvarende er det mulig å spore en lignende «metode» hos Scot og Perkins. Brillene som skal rettlede menneskets upålitelige øyne, er Guds ord. Utøylede forblir øynene villedende, forsvarsløse som de er mot ulike former for bedrag. Men om man tenker riktig, ser man riktig, og formodentlig gjelder samme logikk også resten av sanseapparatet. Philip Almond beskriver Scots skepsis som grunnfestet i vissheten om at bare et menneske veiledet av den hellige ånd kan skille det gode fra det onde, og det sanne fra det falske.²⁵⁴ En slik oppfatning stemmer overens med Calvins syn på skriften som det brilleglass som korrigerer svaksyntes perspektiv på skapelsen. Mens gamle og andre med dårlig syn ikke kan skille ut to etterfølgende ord i den vakreste bok, men bare så vidt kan skimte at noe står skrevet deri, vil de ved hjelp av briller kunne lese utmerket. På samme måte vil Bibelen kunne fokusere tåkete inntrykk av Gud til et krystallklart bilde.²⁵⁵

Scots og Perkins' tekster kan ses som et par sekundære, supplerende briller. De tilbyr ekstrahjelp til de som selv ikke med Bibelens i hånden makter å skille mellom noe egentlig og noe tilsynelatende. Slik sett er de i sine forsøk på å løse ukyndige gjennom sanseverdenen, en form for opplysningsmanualer som avdekker bakenforliggende årsaker og forkaster den for mange mest intuitive forklaringen. Scot avdekker for eksempel naturlige årsaker til sykdom og død som ellers tilskrives hekseri og konstaterer at det er onde humorer, og ikke merkelige ord, hekser og ånder som står bak.²⁵⁶ Han henger ut overtroiske i den hensikt å blottstille hva de fantastiske fenomenene egentlig er. Det er talende at tittelen er *Discoverie*, der «discoverie» er brukt i den bokstavelige betydningen «avsløring», og ikke «oppdagelse» som i moderne engelsk. Avsløringsretorikken er stadig tilbakevendende, som i oppfordringen «let us unfold the deceit».²⁵⁷ Han kroner kapittelet med Jesu ord om at ingenting er så hemmelig at det ikke skal bli kjent,²⁵⁸ men for øvrig er han mest glad i metaforer som har å gjøre med lys og mørke. Alt som har blitt forsøkt skjult og skyggelagt, vil bringes frem i lyset²⁵⁹, og «[w]hat thing soever snowe dooth hide/ Heat of the sunne dooth make it spide».²⁶⁰ For ettersom vise, lærde og fromme personer forstår at heksetro er oppspinn,²⁶¹ må løsningen på hekseproblemet bestå i å opplyse folket i naturens og Guds mekanismer. Perkins' *Discourse*

²⁵³ Shapin, *Den vitenskapelige revolusjonen*, 97.

²⁵⁴ Almond, *England's First Demonologist*, 191.

²⁵⁵ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc., 2008), 26.

²⁵⁶ Scot, *Discoverie*, 5.

²⁵⁷ Scot, *Discoverie*, 251.

²⁵⁸ Scot, *Discoverie*, 272.

²⁵⁹ «[A]nd be they with never so much cautelousnesse and subtill circumspection clouded and shadowed, yet will they at length be manifestlie detected by the light». Scot, *Discoverie*, 272.

²⁶⁰ Scot, *Discoverie*, 272

²⁶¹ Scot, *Discoverie*, 274.

er enda mer eksplisitt utformet som håndbok, for på flere steder gir han detaljerte instruksjoner i hvordan man kan skille sant og guddommelig fra usant og djevelsk. Blant annet instruerer han i hvordan man sorterer guddommelige drømmer fra de diabolske. Drømmer sendt fra Gud kjennetegnes av innholdet, i og med at de handler om vektige temaer som Messias, kongedømmenes vekst og fall, og avsløring av antikrist.²⁶² Dessuten er de oftest lette å tolke, som drømmene til Marias ektemann Josef. Er de vanskelige å tolke, kan de i stedet identifiseres ved at Gud sender en fortolker til drømmeren. Det var tilfelle da Josef i det gamle testamente ble sendt for å tolke Faraos drømmer som i utgangspunktet var «dark and hidden».²⁶³ Perkins gir også veiledning i hvordan man kan sile guddommelige fra demoniske profetier. De første kjennetegnes av at den som faller i transe beholder alle mentale og kroppslige evner, mens under en djevelsk ekstase kastes personen ut i vilt, ukontrollert vanvidd.²⁶⁴ I tillegg blir mange som har vært i djevelens vold merket for livet med skjemmende arr og føflekker. Det var vanlig under hekseprosessene å saumfare særlig de minst tilgjengelige stedene på heksens kropp etter slike tegn på at hun var hans medsammensvorne, for «[s]o kind is Satan to his friends, that he will leave his tokens behind him where ever he comes in this sort».²⁶⁵ Perkins vil i alle tilfeller at hans bok skal fungere som instruksjon i hva som er hva. Et sterkt ønske om å opplyse de uvitende, uttrykt i troper om lys og mørke, og viljen til å fortrenge gammel overtro med fornuftig sannhet, er altså ikke forbeholdt 1700-tallets opplyste enevelde, men er høyst nærværende i en tekst som med den nye opplysningens øyne skulle utdefineres som barbari.

5. Avslutning

Tross at Scot og Perkins var sterkt uenige når det gjaldt heksejakt, delte de en lignende misjon. Begge så seg kallet til å bistå de uopplyste i å skille det ekte fra det uekte, og slik ville de forhindre at enda flere ble trukket inn i en destruktiv spiral av overtro og illusjoner. Måten man så verden på, mente de, var en funksjon av måten man tenkte på, og omvendt. Den intime forbindelsen mellom illusjon og overtro var dermed et spesifikt uttrykk for den mer generelle forbindelsen mellom sansning og tenkning. Denne var i sin tur grunnleggende også for tidligmoderne vitenskapsmenn. I Foucaults 1600-tallsepisteme, som hos Scot og Perkins, fantes det en diskrepans mellom ord og ting der menneskets indre bilder, også de språklige,

²⁶² Perkins, *Discourse*, 60.

²⁶³ Perkins, *Discourse*, 61.

²⁶⁴ Perkins, *Discourse*, 72.

²⁶⁵ Perkins, *Discourse*, 72.

ble kun abstrakte, subjektive representasjoner, og ikke nøyaktige gjengivelser av virkeligheten. Den hittil selvsagte koblingen mellom det man erfarte og det som faktisk var, forsvant nå i en epistemologisk avgrunn mellom subjekt og objekt. Bevisstheten om denne avgrunnen kan benevnes virkelighetens *som-om-dimensjon*. Denne dimensjonen ville Scot og Perkins tydeliggjøre for de antatt uvitende massene som var blinde for den, og som ukritisk anså det tilsynelatende som noe egentlig og derfor henfalt til falske forestillinger.

Som-om-dimensjonen er slik sett nøkkelen til å besvare mitt innledende spørsmål om hvordan Scot og Perkins forstår overtro i de utvalgte tekstene, for den berører både overtroforståelsens «hva» og «hvorfor». «Hva» er den overtroiskes misforståtte antakelser om hvordan verden fungerer og skyldes ifølge begge tenkere en manglende erkjennelse av forskjellen mellom indre forestillinger og den ytre verden disse gjengir. Språk og verden sammenfaller i overtroens forvirrede syn på årsak og virkning; ord opptrer som ting som igjen opptrer som ord. Menneskets og naturens språk er ett, og innsikten om at virkeligheten kan forvrenses er fraværende. Derfor er man ute av stand til å orientere seg i jungelen av illusjoner, og desto mer mottakelig for overtro. Overtroforståelsens «hvorfor», dens årsaker og botemidler, handler nettopp om å erkjenne som-om-dimensjonen, å innse at et mentalt bilde ikke nødvendigvis samsvarer med den avbildede tingen. Scot og Perkins føler at de har plikt til å beskytte mennesket ved å opplyse om dette manglende samsvaret. Den grunnleggende lærdommen deres avsløringsmanualer gir, er at menneskelig subjektivitet står utenfor den verden som prosesseres, og at det man sanser, ikke nødvendigvis er sant.

Scots og Perkins' korstog mot dem som forvekslet mentale fordreininger med faktisk virkelighet, og deres opptatthet av bruddet mellom subjektiv representasjon og det representerte objektet, er uttrykk for strømninger som skulle gjøre seg gjeldende i enda større grad etter deres død og innom helt andre områder enn hekseteori. Innledningsvis spurte jeg om i hvilken grad Scots og Perkins' overtroforståelser kan anses for å være tidstypiske, og hvordan de kan anvendes for å belyse forholdet mellom teologi og vitenskap. I kortform er svaret at språksynet som ligger til grunn for deres overtroforståelser, er typisk for Foucaults 1600-tallsepisteme og at subjektivering av erkjennelsesprosessen som dette innebærer, også preget den fremvoksende vitenskapen i tidligmoderne tid. For Scot og Perkins, som for vitenskapsmenn som Descartes og Bacon, ga sansene ingen direkte tilgang til verden, men var i utgangspunktet primitive instrumenter, upolerte råvarer som måtte raffinere for å fylle sin funksjon. Sansningen foregikk, som Sigurdsson har vist, ikke bare i sanseorganer som øynene, men også på et cerebralt plan, og som Clark påpeker hang en slik mentalisering av synssansen sammen med en relativisering som var både visuell og politisk. Tanken om ett

enkelt perspektiv som det riktige – en slags optisk gullstandard som alle andre betraktningmåter måles opp mot– ble stadig vanskeligere å forsvare i det skeptisismen truet med å knuse tilgangen til sann kunnskap. Samtidig kunne empirien forbli sentral takket være metoden, selve løsningen på kunnskapsspørsmålet, og som Shapin har demonstrert ble metoden et helt sentralt akkompagnement til den basale sansningen. Sansene måtte veiledes av et disiplinert sinn. Når sansene ble tøylet av et skarpt hode, var de uvurderlige. I sin uskolerte, naturlige form var de derimot villedende, som hos barn, kvinner og feminine menn. Personer som var for jordnære, for intuitive og ikke lot umiddelbare inntrykk ta omveien om rasjonell prosessering, ble avfeid som overtroiske av Scot og Perkins, og innenfor Foucaults 1600-tallsepisteme ble deres tenkesett ansett for å være mer forenlig med galskap enn med viten.

Hekseskeptikeren og heksejegeren fra 1500-tallet avspeilet tendenser som, om man skal tro Foucaults epistemiske oppdeling, ikke først og fremst lå i tiden, men i fremtiden. Disse tendensene gjorde seg riktignok gjeldende både i Scots og Perkins' samtid og fortid, men som definerende rammer for en epokes kunnskapssøken, skulle de særprege 1600-tallet og perioden etter Scots og Perkins' død. Det var da den menneskelige erkjennelsen for alvor ble subjektivert, og alt fra språklige kategorier til sanseintrykk ble ansett for å ha en variabel dimensjon som lett kunne huse illusjoner. Helst skulle denne dimensjonen kontrolleres og standardiseres ved hjelp av en metode, den være seg vitenskapelig eller, som for Scot og Perkins, religiøs. Gjennom å plassere heksetro i en bred historisk kontekst av epokers grunnleggende antakelser om språk, sansning og illusjoner, har jeg villet dempe den ellers skarpe kontrasten som tradisjonelt tegnes mellom skeptikeren og demonologen. Slik har jeg også villet vise at heksetro ikke var et fremmedartet avvik fra den øvrige historiske utviklingen, men tvert imot hadde en naturlig plass i sin samtids intellektuelle klima.

5.1 «Oppløst barbari»

Oppgavens tittel henspiller på tre ulike forhold avhengig av hvem sitt perspektiv man antar. For det første fanger ordvalget hvordan Scot og Perkins med sine avsløringsmanualer selv mener å kaste lys over det de på hver sin kant oppfatter som barbarisk. I Scots bok er det hekseprosessene, og i Perkins' er det hekseriet. For det andre betegner tittelen en spenning i moderne rettopperspektiv. Selv om Perkins forfekter mange ideer som i dag regnes som opplyste og knyttet til en rasjonell og vitenskapelig tenkemåte, settes teksten hans som regel i bås med fortidens barbari. For det tredje viser tittelen til mitt eget opplysningsprosjekt, der jeg forsøker å endre dypt befestede oppfatninger av heksetro som metafor for nettopp

bakstreversk barbari. Tittelens selvmotsigende karakter er ment å påpeke det relative ved termene «opplyst» og «barbarisk» og sette dem i usynlige, men lett ironiserende hermetegn. I Scots og Perkins' felles overtroforståelse ligger samtidens intellektuelle problemer innbakt, og disse har ingen iboende kobling til heksespørsmålet. Denne innsikten forblir imidlertid skjult så lenge man fastholder at Scot og Perkins er motpoler og tolker deres bøker kun som uttrykk for ytterliggående posisjoner i Englands heksedebatt. Det er når man ser forbi forfatterne egne intensjoner om å bli lest som slike motpoler, at samstemmigheten blir tydelig. Først da er det mulig å trekke meningsfulle paralleller fra Scots og Perkins' overtrokritikk til 1600-tallets rasjonalistiske språkforståelse, samt til utviklinger innom tidligmoderne kunnskapsproduksjon. Slike koblinger forutsetter at man som historiker handler en anelse kontraintuitivt. Man nærmer seg heksedebatten ved å legge til side nettopp debattantenes uenigheter om hekser.

Jeg forsøkte innledningsvis å skissere noen mulige årsaker til hvorfor en monolittisk kontrastering av Scot og Perkins og andre ytterpunkter i så stor grad har fått bestå i historiografien. Jeg foreslo semantisk ekspansjon som faktor i sammenblandingen av begreper som for eksempel «overtro» eller «fortrollning» med «religion», og at resultatet er en slags teoretisk blokkering mot å ta kristen overtrokritikk på alvor. Kanskje kan dette delvis forklare hvorfor Scots overtrokritikk har fått langt større oppmerksomhet enn Perkins', selv om overtro har minst like stor betydning hos sistnevnte. Overtroens og fortrollningens stadig større definisjonsområde kan kobles til opplysningstidens og, mer generelt, et moderne ønske om å distansere seg fra en religiøs og antatt uopplyst fortid. Denne distansen gjør at teologisk overtrokritikk mister sin verdi fordi den per definisjon anses å falle inn under (opplysnings)rubrikken «overtro». Overtroens rolle i teologisk hekseteori har lenge vært underkommunisert fordi demonologenes overtrokritikk ikke ble regnet som «avansert» nok etter moderne standard. Når opprinnelige forbindelser mellom kristendom, heksetro og overtrokritikk mistes av syne, viskes arven fra fortiden selektivt ut. Faren er at den moderne tid får æren for å være *sui generis* opphav til ideer vi liker å tenke på som progressive. Det er forståelig at man kvier seg for å anerkjenne likheter mellom heksejegernes overtrokritikk og den fremført av en av prosessenes mest innbitte motstandere. Men den historiografiske skjevhet som denne motstand har resultert i, blir ikke mindre villedende av den grunn. Tross økt oppmerksomhet om denne skjevheten i senere tid, lever bildet av heksetro fortsatt videre som epitomien av vankunne og fremskrittffiendtlighet. Dette gjelder særlig i populærkulturen, men også i store deler av academia består 1500-tallets heksetro som en tilsynelatende uforklarlig anomali og en atavisme i en ellers stadig mer rasjonell tidsalder.

Ved å velge overtrokritikk som inngangsport til en studie av heksedebatten, har jeg ønsket å foreslå et alternativt syn på heksetro som komplementerer, om ikke erstatter, det fordomsfulle bildet som fortsetter å dominere moderne tenkning. I den siste problemstillingen presentert innledningsvis stilte jeg spørsmålet om hva en studie av Scots og Perkins' overtrokritikk kan ha å tilføre dagens bilde av heksetro, gitt at kritikken avspeiler fremvoksende heller enn utdøende tankemønstre. Ovenfor, og gjennom oppgaven som helhet, har jeg villet vise at heksetro for demonologene var selve antitesen til overtro, og at den således var intellektuelt beslektet med utviklinger i språk teori og kunnskapssøken som vi i dag betrakter som forløpere til moderne vitenskap. Overser man heksetro som et uttrykk for fremtidsrettet overtrokritikk, risikerer man å overdrive avstanden mellom to tenkere som Scot og Perkins og samtidig miste av syne den sentrale rollen kristendommens egne opplysningsprosjekter har spilt for utviklingen av vår egen tids tenkning. Dermed blir motsetningen mellom teologi og vitenskap urettmessig forsterket. Man er nødt til å skille mellom heksejegerens gjerninger og tenkemåte. Deres teoretiske begrunnelser må kunne granskes uavhengig av de groteske assosiasjoner og følelser som heksejakten vekker.

Hvis barbari betegner rå hjerteløshet, var heksejakten visselig barbarisk. Derimot er det misvisende å avfeie demonologenes hekseteori som ukultivert og uopplyst, ettersom den siktet mot nettopp en økt spiritualisering og avnaturalisering av mennesket, og mot en rasjonalisering av menneskets måte å erkjenne verden på. Det overtroiske mennesket skulle abstraheres ut av sin jordbundethet og lære at erfaringen ikke kunne være umiddelbar og sanselig, men måtte styres både av rasjonell viten og religiøs tro. En slik agenda var felles for hekseskeptikeren Scot og heksejegeren Perkins. I deres overtrokritikk inngår ulike syn på hva som er opplyst og barbarisk, men de trekker begge linjen like skråsikkert. Den enes opplysning er den andres barbari, og slik bidrar Scot og Perkins selv til å relativisere merkelappene som moderne mennesker bruker til å skille dem fra hverandre.

Litteratur

Primærtekster

- Perkins, William . *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1608). Redigert av Thomas Pickering. Calgary: Theophania Publishing, 2012.
- Scot, Reginald. *The Discoverie of Witchcraft* (1584). Redigert av Rev. Montague Summers. New York: Dover Publications Inc., 1972.

Sekundærtekster

- Almond, Philip C. *England's First Demonologist, Reginald Scot and 'The Discoverie of Witchcraft'*. New York: I.B. Tauris, 2011.
- Ankarloo, Bengt. *Satans raseri, En sannfärdig berättelse om det stora häxoväsendet i Sverige och omgivande länder*. Stockholm: Ordfront, 2007.
- Bertram, Benjamin. *The Time Is Out of Joint, Skepticism in Shakespeare's England*. Newark: University of Delaware Press, 2004.
- Bever, Edward. *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe, Culture, Cognition, and Everyday Life*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc., 2008.
- Cameron, Euan. *Enchanted Europe, Superstition, Reason & Religion, 1250-1750*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Clark, Stuart. *Thinking With Demons, The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. New York: Oxford University Press, 1997.
- _____. *Vanities of the Eye, Vision in Early Modern European Culture*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Deacon, John og John Walker, *Dialogicall Discourses of Spirits and Divels* (1601). Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum, 1976.
- Duffy, Eamon. *The Stripping of the Altars, Traditional Religion in England 1400-1580*. 2.utgave. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Estes, Leland L. «Good Witches, Wise Men, Astrologers, and Scientists: William Perkins and the Limits of the European Witch-Hunts». I *Hermeticism and the Renaissance, Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Redigert av Ingrid Merkel og Allen G. Debus. Washington: The Folger Shakespeare Library, 1988.
- Foucault, Michel. *Tingenes orden, en arkeologisk undersøkelse av vitenskapene om*

- mennesket*. Oversatt av Knut Ove Eliassen. Oslo: Aventura forlag, 1996.
- Gaskill, Malcolm. «The Pursuit of Reality: Recent Research Into the History of Witchcraft». *The Historical Journal* 51, nr 4 (Desember 2008):1086, doi:10.1017/S0018246X0800719X.
- Greene, Thomas. «Language, Signs and Magic». I *Envisioning Magic, A Princeton Seminar & Symposium*. Redigert av Peter Schäfer og Hans G. Kippenberg. Leiden: Brill, 1997.
- Jay, Martin. *Downcast Eyes, The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- King James. *Daemonologie* (1597). Milton Keynes: Aziloth books, 2012.
- Liedman, Sven-Eric. *I skuggan av framtiden*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1997.
- Pickering, Thomas. «Dedication». I William Perkins' *A Discourse of the Damned Art of Witchcraft* (1608). Redigert av Thomas Pickering. Calgary: Theophania Publishing, 2012.
- Reventlow, Henning Graf. *History of Biblical Interpretation, Volume 4*. Oversatt av Leo G. Perdue. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Russell, James C. *The Germanization of Early Medieval Christianity, A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Shapin, Steven. *Den vitenskapelige revolusjonen*. Oversatt av Vidar Enebakk. Oslo: Spartacus Forlag, 1999.
- Sharpe, James. «The Debate on Witchcraft». I *A Companion to English Renaissance Literature and Culture*. Redigert av Michael Hattaway. Chichester: John Wiley & Sons, 2008.
- Sigurdsson, Ola. *Himmelska kroppar, Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta Produktion, 2006.
- Summers, Rev. Montague. «Introduction» (1930) i Reginald Scots *The Discoverie of Witchcraft* (1584). Redigert av Rev. Montague Summers. New York: Dover Publications Inc., 1972.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic*, 2. utgave. London: Penguin Books, 1991.
- Valletta, Frederick. *Witchcraft, Magic, and Superstition in England, 1640-70*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2000.
- Walsham, Alexandra. «The Reformation and 'the Disenchantment of the World' Reassessed». *The Historical Journal* 51, nr 2 (Juni 2008): 508. doi:10.1017/S0018246X08006808.

Wootton, David. «Reginald Scot/Abraham Fleming/The Family of Love». I *Languages of Witchcraft, Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. Redigert av Stuart Clark. Basingstoke: Macmillan Press Ltd, 2001.