

Vera Minerva

Om Anders Sunesøns præsentation af Hexaëmeron som kristent digterværk

Af Jørgen Pedersen

Ærkebiskop Anders Sunesøns kristne epos *Hexaëmeron*, tilblevet i årene omkring 1200 efter forfatterens hjemkomst fra læreårene i Paris og samtidig med hans overtagelse af de højeste administrative og kirkelige poster i hans fædreland, fremstår som et storværk i den fælles-europæiske kristne kultur, et af de få af denne art, som den danske kultur med al sin særprægede rigdom har frembragt. Fra dette og fra Saxo skal man helt frem til Kierkegaard og hans tidsalder for at finde noget tilsvarende. Således som Dante afslutter og fuldender det 13. årh., højskolastikkens store tid, står ved dets indgang Anders ikke uværdigt som et modstykke til *summus poëta*, idet forskellene i anlæg såvel som i oplæg mellem Hexaëmeron og Den guddommelige Komedie tillige afspejler den gennemløbne udvikling, kendetegnet bl.a. ved forskydningerne i kirkens ydre og indre stilling, ved de nationale litteraturers gennembrud og ved enkeltindividets fremtræden i dets personlige skæbne og erfaring. Som enhedskirkens og dannelsens fælles sprog værdsætter med Saxo Anders umiddelbart latinen og ser det som en også litterær og poetisk opgave at udbrede kendskabet dertil, og hovedpersonen («helten») i hans latinske epos, der med sit bibelske og teologiske indhold også deri henter sit perspektiv og sin universalitet, er endnu mennesket, mennesket i dets for alle fælles eksistens som Guds skabning og som sådan set i lyset af den totale forståelse af Gud og af skabningen, der samtidig forklarer og angiver dets vilkår og dets vej i den verden, hvori det er sat, hvori det møder Gud, forstår sig selv og finder sin opgave, men som dog ikke er dets endelige mål. I denne henseende forbliver Anders fortsat en repræsentant for den ubrudte lange linie i den kristne kultur, der efter religionsskiftet i romerriget og siden de store kirkefædres epoke havde behersket vesterlandet og

bestemt dets udvikling, og som her hæver sig til poetisk udtryk og episk form.

På den anden side – og som den direkte baggrund herfor – er dog Anders Sunesøn, med sine personlige forudsætninger, i sit stof og ved sine litterære forbilleder, i høj grad nærværende i sin samtid og står i den som et ægte udtryk for hvad man med så megen ret betegner som det 12. årh.s renaissance, i nogle af dennes vigtigste aspekter. Dette gælder den teologiske opblomstring, inden for hvilken han fandt og også med sikkerhed valgte sine hovedkilder, Lombarden og hans efterfølgere, hvis debat og hovedproblemer han tilegner sig, diskuterer og selv tager stilling til, men også viktorinerskolen og den særlige bibelteologiske retning, hvis hovednavn var Petrus Comestor (dennes *Historia scholastica* var ligesom Lombarderens Sentenser blandt de bøger, han selv ejede). Men denne tilknytning gælder også tidens humane eller humanistiske strømninger, der foruden at præge også teologi og fromhed især fandt udtryk i en varieret latinsk og en begyndende nationalsproget litteratur, herunder den latinske tankedigtning, hvis rige traditioner inden for kristendommen også går tilbage til oldkirken, hvor den slutteligt i Boëthius, i særlig grad åben også for antikkens humane og poetiske arv, fandt et af sine store navne, et forbillede middelalderen igennem og ikke mindst i det 12. årh. Til denne sidste litterære genre er det at Anders som digter knytter sig, men her tillige, som sammenligninger hurtigt viser, på en meget selvstændig måde i forhold til de her især i betragtning kommende navne som Bernhard Silvestris (*De mundi universitate*) og ikke mindst Alanus af Lille (*Anticlaudianus* og *De planctu naturæ*) samt formodentlig også Petrus af Riga (*Biblia versificata*), Alexander Neckham (*De naturis rerum et de laudibus divinæ sapientiæ*) og endelig Stephen Langton, som han selv teolog og digter, ærkebiskop og statsmand. Og om man til storhed eller blot til betydningsfuldhed fordrer en originalitet, som man i nyere tid på hans hele baggrund, såvidt den var påagtet, litterært såvel som teologisk dog har været tilbøjelig til at frakende Anders Sunesøn – måske i en blanding af hjemlig beskedenhed og akademisk klassicisme –, så er det ikke mindst på dette område og i dette forhold, i formningen og i præsentationen af sit stof, at man finder og ser den. Det foreliggende materiale sålidt som de givne stilformer eller de ydre betingelser er jo ingenlunde det samme som den færdige katedral eller det at bygge den. Rigtigere kunde man imidlertid sige, at han med sin konstruktive udtryksform såvel litterært som teologisk i et for kirkens liv og for udviklingen af den kirkelige kultur centralt anliggende har

følt sig som en formidler, hvis opgave også var pædagogisk, og med sin egenart bevarer hans epos i høj grad karakteren af et læredigt. Men hvad ikke mindst det heri præsenterede stof angår, er det det særlige for ham og hans blivende fortjeneste, at det med Hexaëmeron er lykkedes ham at give et samlet teologisk syn og et efter sin egenart givet indhold, hvor hovedopgaven er tilegnelsen og tolkningen, ikke alene den episke stils metriske form, men med den også en poetisk udtryksfylde, der bemærkelsesværdigt adskiller sig fra mere traditionelle skolastiske eller akademiske udtryksformer for således også at placere sig på en gang på et overordnet plan og i et mere direkte og personligt sigte. Vist nok mere end nogen anden i sin samtid (men også i et videre perspektiv) har han hermed forenet den teologiske renaissance med den litterære og dermed også den humane (de to sammenhørende aspekter man specifikt forbinder med begrebet renaissance). Det didaktiske formål udelukker eller overskygger ikke det direkte poetiske udtryk og sigte såldt som de teoretiske problemstillinger det menneskelige anliggende eller den spirituelle og personlige ethos, der hos Anders foruden at udtrykke den klassiske kristne eksistentialisme i dens fundamentale dimensioner samtidig kan siges at afspejle riddertidens idealer.

Den her udkastede opfattelse af Anders Sunesøns værk kan, som allerede antydnet, imidlertid ikke uden videre støtte sig til en almen consensus, bekræftet af historie og forskning. Med en enkelt undtagelse¹ er den ellers så frodige internationale medievestik gået uden om Hexaëmeron, der end ikke nævnes i J. de Ghellincks ellers så detaljerede *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle* (Bruxelles 1946). Men heller ikke for den nationale bevidsthed har værket bevaret sin centrale plads eller den glans, som Saxo i sin dedikation af *Gesta Danorum* til Anders Sunesøn forlenede det med: *mirificum reverendorum dogmatum opus*, »det kostelige Værk, hvori hellig Sandhed er med synderlig Konst indvirket«, som Grundtvig oversætter. For mens endnu den lærde humanismes tidsalder (Erasmus Lætus, Huitfeldt, Stephanius) havde interesse for værket og også søgte det udgivet, er her især oplysningstiden (Suhm bl.a.) og dens arv kommet imellem og har efterladt en større eller mindre aversion mod middelalderens latin, dens poesi og dens skolastiske tænkning, mildnet men ikke overvundet med det 19. og 20. årh.s fornyede interesse også for emner af denne art, for Hexaëmerons vedkommende bl.a. markeret ved P.C. Kierkegaards udgivelse af værkets 10. bog i det tyske Zeitschrift für historische Theologie (hrsg. von Illgen) V, 1835. Denne dobbelthed

gør sig også gældende i den hidtil eneste større monografi om Anders Sunesøn, Fr. Hammerichs fremstilling, der udgør den første del af hans bog fra 1865 *En Skolastiker og en Bibeltheolog fra Norden*, og som på grundlag af den af P.G. Thorsen da forberedte udgave vil komplettere billedet af stormanden fra Danmarks storhedstid også med hans lærdom. Afsluttende hedder det her: »Hans agtværdige Stræben fortjener Paaskjønnelse, om han end ikke hører til de meest fremragende, heller ikke kan det nægtes, at han har opfattet Skolastikken eiendommelig. Sine store Skrøbeligheder deler han med Tiden: Sammenblanding af Tro og Theologi, eensidig, yderst farlig Opfattelse af Kristendommen som en Lære, der skal gjøres takkelig for Forstanden, medens Hjertet forbliver koldt. Hiin Tids Mænd vare ellers af et andet Stof end vore Dages. Han grubler ved Dag og grubler ved Nat og spinder sine Tankers fine Spind, man skulde troe ham fortabt i lutter Grubleri. Og dog styrer han den nordiske Kirke med Fasthed og Værdighed ... Mon vi nuomstunder let træffe paa en Forening af hinanden saa modstridende Egenskaber?«

En delvis rehabilitering opnår Hexaëmeron derimod på nogle områder, da værket omsider, i 1892, udkommer i trykken, i filologen M.Cl. Gertz' højst fortjenstfulde udgave. I sin indledning, der efter omstændighederne bl.a. udmærker sig ved med særligt eftertryk, suppleret med noternes henvisninger, at pege på Anders' kilder i det sene 12. årh. føres han dog samtidigt til mod Hammerich at frakende ham en omend blot relativ selvstændighed i tanke og form; på den anden side fremhæver han, stadig mod denne såvel som mod oplysningstraditionen, kvaliteten af hans latin samt tillige hans poetiske formåen, i al fald i formel henseende. For også for Gertz forbliver den kristne tænkning, især den dogmatiske, og middelalderens skolastik i virkeligheden en ufordøjelig verden, i sin grund absurd og upoetisk. I kommentaren med de ellers nyttige henvisninger stopper han derfor også på to steder helt op, ved afsnittene om treenigheden og om kristologien. »Haec omnia aliis relinquo ... praeterea, ut verum fatear, hae disputationes argutae a meo ingenio abhorrent, ut iis immorari pigeat« (s. 292). Og hvad det specielt poetiske angår, var opgaven trods al metrisk kyndighed og forskellige gode tilløb i virkeligheden også håbløs: »et quod ad poësin quidem attinet, uituperent, si uelint; hoc tamen simul dicendum erat, argumentum operis eiusmodi esse, in quo ne Apollo quidem ipse facultatem poëticam prodere potuerit« (s. XIX). Man bemærker her, at Gertz på dette hovedpunkt, i spørgsmålet om kristendommen og den kristne tænknings forhold til muser-

nes domæne, til den litterære kunst og poesi, i al fald ikke er på linie med Anders selv, men heller ikke med Dante og dennes påkaldelse, da han i *Paradiso* også poetisk bereder sig til den fuldendelse, der på salighedens vej og som højdepunkter på denne rummer den overordnede teologiske anskuelse og erkendelse, og hvor nu begge parnassets toppe er fornødne, ikke alene det guddommelige lys over det dennesidige, men også adgangen til det guddommelige (Par. I, 10-18):

Veramente quant'io del regno santo
 nella mia mente potei far tesoro,
 sarà ora materia del mio canto.
 O buono Apollo, all'ultimo lavoro
 fammi del tuo valor sì fatto vaso,
 come domandi a dar l'amato alloro.
 Infino a qui l'un giogo di Parnaso
 assai mi fu; ma or con amendue
 m'è uopo entrar nell'aringo rimaso.

På Hammerichs linie finder vi siden Vald. Ammundsen, der med den historiske beundring for Anders Sunesøns person og værk samtidig finder, at for nutidslæsere, der savner »Mærket af Forfatterens Personlighed og Nationalitet«, forbliver dog Hexaëmeron »tung og trættende Læsning«, præget som det også er af en »vildt allegorisk Bibelfortolkning« (sml. dog Anders' egen fremstilling af principperne for denne i de smukke vers IV, 1813-21), en spidsfindig systematik og en utroværdig skolastisk tillid til dogmets sandhed og »Tænkningens Evne til at trænge ind i Tilværelsens og Guds Væsens inderste Mysterier« (se *Anders Sunesen*, Kirkehist. Saml. 5. Rk. III, 1905-07, s. 662-64). På samme linie, men Gertz nærmere (og uden religiøs interesse eller egl. filosofisk engagement) står endelig som historiker Sigvard Skov, der i en længere artikel *Anders Sunesøns Hexaëmeron* (Kirkehist. Saml. 7. Rk. II, 1955, s. 281-331) med referencer også til nyere litteratur om epoken uddyber den historiske og den idéhistoriske baggrund for Anders' værk og samtidig i højere grad forsøger at fordybe sig i dets indhold og egenart. Diverse af de traditionelle forbehold og misforståelser kommer dog også her til udtryk, mens på den anden side historien og kunsten (dog ikke Anders' egen digtning, der vurderes ringere end Alanus) får til opgave at forsone læseren med en dobbeltthed, der dog ikke løses: »Anders Sunesøn vidste som middelalderens andre scolastikere med misundelsesværdig sikkerhed, hvad man behø-

vede at vide om livet og om døden, om tilværelsen og den ganske verden. Men uden et historisk perspektiv vil dette sikre system blot frembyde billedet af den menneskelige fornuft på de besynderligste afveje. Knytter man hertil den viden, at den digtning og den blomstring i arkitektur og billedkunst, der også blev frugten af middelalderens besynderlige theologiske konstruktioner, og som næppe helt forstås uden denne tankemæssige baggrund, stadig og med rette formår at fængsle nutidens mennesker, da vil man måske alligevel bøje sig i ærbødighed for den tankeflugt mod det høje, hvori med Yrjö Hirns ord »oändligheten tyckes sänka sig till ändligheten« (s. 330-31).

Hvad man nu af disse perspektiver og problemstillinger, hvori Andes Sunesøn og hans Hexaëmeron møder os, kunde konkludere, var, at med tilsvarende støtte gode kræfter burde forene sig om at tilvejebringe en dobbeltsproget udgave forsynet med en tidssvarende historisk og såvidt muligt også kongenial indledning og en løbende kommentar, der i det historiske sigte, men ikke blot i abstrakt distans tog indholdet med dets problematik og dets dimensioner alvorligt. Hvad end de forskellige tider med forskellig berettigelse måtte mene om værket, så burde i al fald dette monument i den danske ånds historie på denne måde være os fuldt tilgængeligt og netop derved også få lov til at tale for sig selv og ud fra den sammenhæng, hvori det hører hjemme og hvori det blev til, den kristne middelalder. Et ære- eller gravvers over Anders Sunesøn, der findes i den sjællandske krønike, kan betragtes som det eftermæle, denne selv og hans fædreland gav ham (her efter Gertz s. XXIII, hvor teksten bringes i dens helhed):

...

Tu uas non uacuum, sed plenum nectare, plenum
uas oleo, retinens balsama, mella, merum.
Es caelum celsum, quia mystica, quae didicisti,
caelica uerba doces, dogmata uera tenens.

...

O felix, qui faece cares foetoreque carnis,
cuius amoena patent, spirat amicus odor!
Felix tu, tellus Syalandia, flore uenusto,
terra ferax, de qua prodiit iste decor.

* * *

Hvad herefter det følgende skal dreje sig om, er alene den indledning, hvormed Anders Sunesøn selv præsenterer sit værk (I, 1-189). Med fornøden klarhed og prægnans, i en central problematik, der tillige har

historisk og principiel interesse, og som en første hovedprøve på sin kunst, fremlægger han her, hvorledes og i hvilke perspektiver han selv ser på sin opgave i dens fundamentale sammenhæng, dens særlige plads og dens endelige grund og rækkevidde. Denne indledning falder i tre hoveddele, men specificeres først gennem de to sidste. Overtemaet i disse eller det *topos*, hvorunder de falder, er den kristne digtnings problem og specielt den litterære digtning, der tillige og eksklusivt, som sin egen, som poesiens højeste opgave og egentlige udfoldelse, har kristendommen selv som sit indhold og sit mål. Hovedspørgsmålet bliver her en sådan digtnings poetiske legitimitet og autenti, et spørgsmål, der gennem en kritisk klaring og en digterisk purificatio først finder sin fulde besvarelse i påvisningen af den dybe samhörighed og det endelige sammenfald mellem dens indhold, dens form og dens inspiration, – tilsvarende formet som en påkaldelse af den guddommelige visdom i Kristus, Guds skabende ord, i treenighedens enhed skabningens grund, dens norm og dens mål, og således også den sande Minerva, foreningen af visdommens og kunstens guddommelige udspring og gave.

Til forskel fra dette i sit oplæg så indholdsfulde problem med dets underliggende historiske og dets stadig potentielle konflikt mellem den »æstetiske« og den »etisk-religiøse« livsholdning, men dog også som den videre og egentlige baggrund for en sådan konflikt, rummes i indledningens første afsnit det episke oplæg, der ikke blot gælder denne og dens særlige problem, men tillige dimensionerne i hele værket og dets sigte. Også særskilt er dette nok værd at bemærke, i sammenligning tillige med de temaer, der iøvrigt anslås i det europæiske epos' store tradition, fra Achilleus' vrede, Odysseus' veje og Roms skæbne frem til det kristne Europas konsolidering og ekspansion hos Ariosto, Tasso og Camoens samt, på det på en gang kosmiske og guddommelige og det indre, humane og religiøse plan, salighedens vilkår og vej og, i de tilsvarende forskellige perspektiver, det vildfarne og faldne menneske hos Dante og Milton, de største af de kristne epikere. Det oplæg derimod, som heroverfor Anders Sunesøn vælger, og som forbliver grundtonen i hans værk og så at sige det dramatiske element også i den bibelske, dogmatiske og antropologiske fremstilling, består i en direkte, men i alt impliceret konfrontation mellem livet og døden, forkrænkeligheden og evigheden, salighedens lykke og ulykken i fortabelsen, mellem de livsholdninger, der samtidig for mennesket udspringer af valget herimellem, og mellem de virkelighedssfærer, der her og i menneskets egen eksistens på én gang mødes og

afgørende skilles. – Teksten selv ledsages her af H.D. Schepelerns oversættelse, velvilligst stillet til rådighed i manuskript:

Aeterna uita nihil est felicius usquam,
 aeterna morte nihil infelicius. Omnem
 haec in laetitia transcendit et illa dolore
 conceptum mentis; neutram comprehendere sensus
 sufficit humanus, neutram describere lingua.
 Hoc praesens saeculum, claudendum fine supremo,
 est quasi momentum, collatum fine carenti;
 sed multo brevius saeculo spatium liquet esse
 humanae uitae, cui mors uel vita perennis
 semper succedit, reprobis mors, uita beatis.
 Quis furor est ergo, qualis praesumptio, quantus
 error, sic aliquem percurrere tam breue tempus,
 ut mors quaeratur et uita beata fugetur?
 Quae mala, quae dura, quae non toleranda flagella,
 aeternae uitae dulcem gignentia fructum?
 quae bona, quae laeta, quae non iocunda cauenda,
 aeternae mortis diras parientia poenas?
 Aetas humana, quamuis prolixior extans
 annorum numerum maris exaequaret harenis,
 dispensanda tamen esset moderamine cauto,
 ut deseruiet aeternae tota saluti,
 debita colligeret, obstantia quaeque cauere,
 ut tandem posset succedere uita perennis;
 sed cum sit tantae breuitatis, cum velut instans
 transeat absque mora, cum praetereat quasi fumus
 ad modicum parens, quis summam deneget esse
 stultitiam solis ipsam consumere uanis,
 seria negligere, nugis intendere, uera
 spernere, falsa sequi, sacra deuitare, profana
 sectari, mores corrumpere, turpia uelle
 caelos despicere, flammis Phlegethontis amare?

Lykken er Livet, som vindes engang i den evige Bolig,
 Ulykken bliver den evige Død: For dem begge det gælder,
 At de gaar langt over al vor Forstand, og at hin ved sin Glæde,
 Denne ved Gru er ufattelig stor for et Menneskes Tanke,
 Ja, at vor Tunge blev lammert og stum, hvis den skulde dem skildre.
 Engang naar Verden til Grunde skal gaa ved sin yderste Grænse,
 er der blot gaaet et stakket Sekund af de evige Tider;
 Yderlig kort er den Tid, hvor et Menneske lever i Verden,
 Derefter hjemfaldent er det til Død eller Livet for evigt.
 Døden er Løn for Fortabelsens Børn, for de salige Livet.
 Man maatte da være gal, fare vild i ufatteligt Letsind,
 Om man benytter saa stakket en Stund til en ørkesløs Flakken,

Hvorved man vinder kun Død og gaar Glip af sin Saligheds Anpart.
 Bør da ej gerne man døje Besvær, lade villigt sig tugte,
 Hvis man med Evigheds liflige Frugt kan engang blive lønnet?
 Kan man ej Goder og Glæder og Guld være gerne foruden,
 hvis deres Pris er den evige Død og de grusomme Straffe?
 Selvom et Menneskeliv blev uendelig længere udstrakt,
 Ja, om ved Sandskorn i Havet dets Aar lod i Antal sig ligne,
 Maatte de dog med vindskibelig Agt og saa varligen bruges,
 Dersom de alle tilgavns skulde tjene den evige Frelse,
 Thi man maa sanke sin skyldige Høst, man maa undgaa at snuble,
 Hvis det skal lykkes det evige Liv sig med Tiden at vinde;
 Hertil nu kommer, at Livet er kort, i et Nu er det borte,
 Næppe det nøler, det gaar som en Røg, og dets Tid er begrænset:
 Hvem tør da nægte, at Vanvid det var, ja den højeste Daarskab,
 Dersom i Tomhed og idelig Tant vi vor Tid vilde tære,
 Alvor foragte, med Smaating og Pjat kun os vilde befatte,
 Sandheden haane, til Løgn fæste Lid, sky Helligheds Veje,
 Verdslighed øve til Sæders Fordærv og kun ønske det onde,
 Vende fra Himlen vor Hu og lefle for Helvedes Flammer?

Er for den menneskelige eksistens livet over for døden, i sejr eller i nederlag, et grundvilkår eller en grunderfaring, som direkte eller indirekte medbestemmer alle former for kultur, tænkning og religiøsitet, så er det givetvis i kristendommen, at denne konfrontation har fundet de radikaleste udtryk og samtidigt også et endeligt og forløsende perspektiv, der begrunder en menneskelig vished over for mysterier, der dog ikke kan fattes, og som også muliggør et meningsfyldt valg, et personligt håb, en egen indsats og stræben, byggende på det kriterium mellem godt og ondt, som de to veje – det af Anders her anvendte *topos* – i en sådan forstået sammenhæng rummer. Men også indoptaget i en sådan sammenhæng forbliver dog konfrontationen en almen erfaring, der ikke på forhånd eller i umiddelbarhed, trods al livets spontane magt, ejer denne form og forankring, og det er i denne sin blivende oprindelighed, at den netop altid i poesien vil bevare sin genklang, samtidig med at på sin side denne bevarer nærheden til det religiøse udtryk og også kan bære dette. Denne oprindelighed forbliver også hos Anders, og netop ved sin poetiske formning af sin optakt – i dennes forskel fra en neutraliserende og indifferent diatribe – er det, at han med sit motiv også fører os derhen, hvor, som det i en lidt anden, men dog middelalderlig forbindelse, er sagt, at man her fornemmer »il senso esatto delle supreme distanze, la vita e la morte, raccolte e affratellate in breve spazio«². I sin totalitet omfatter den menneskelige virkelighed dens modsætninger, som i deres hele betyd-

ningsfuldhed disse momentant kan erfares, men ejer deri dog ingen ligevægt. Det jordiske liv er selv momentant og døden dets sikre slutning, og kun dets negative evighed. For eksistensen i en sådan lukket-hed og for den isolerede erfaring deri er livet dog et liv i døden, i dens nærhed og dens vold, og modsætningerne oplevet og erkendt i deres fulde virkelighed betyder ikke derfor en jævnbyrdighed, der neutraliserende ophæver konflikten eller idealiserer dødens vej. I den kristne struktur og dens rum har derimod erfaringen fundet en ny åbning, hvor modsætningerne udover den konkrete virkelighed, hvor i en ny alvor konflikten beholder sin brod, er ophævede såvel som endeligt adskilte i den evighed, der er ensbetydende med livet i dets umistelighed og salige lykke. Udover afgrundens mulighed forankres i evigheden som virkelighedens fylde og livets hjem også den svindende tid, der selv derved vinder indhold, mening og ånd, og i en sådan evigheds bekræftelse modstår også den dårskab, den forvildelse over for godt og for ondt, det er at søge tilfredsstillelse og lykke i et liv, der dog er død. Og i den timelige stræben, til hvilken mennesket med sit ansvar her er kaldet, bekræftes, kunde man sige, denne såvel som mennesket selv i sin evige gyldighed.

Med konfrontationen mellem livet og døden og ikke mindst i det perspektiv eller de dimensioner, hvori han ser den, og som den for ham implicerer, står Anders endnu og i fornyet tilegnelse i den tradition, der går tilbage til oldkirkens dage, da den sejrende kristendom efter det gamle romerriges forsvinden og hedenskabets opløsning satte sig til opgave »to rebuild the house of life on eternal foundations«³. Og herudfra er det, at den kristne struktur, som vi her benævner den, nærmere er bestemt. Den dennesidige verden, hvori mennesket har sit timelige liv og sin opgave, er ikke sammenfaldende med virkeligheden eller norm for denne og omfatter ikke livet hverken i dets evighed eller dets fylde. Hvad der bestemmer virkelighedens omfang og dimensioner er derimod skabelsen og forholdet til Gud. I Gud har den skabte verden sin grund, sin norm og sit mål og heri begrundet også den samhørighed med ham, som udelukker enhver dualisme, der overlader den til døden og i djævelen ser dens ophav. Men i sin forskel fra Gud, i skabningens afstand fra skaberen, er den underlagt forkrænkelighed og endelighed og den dødens magt, som synden har medført, og derfor er det, som det i *Salve regina* hedder, at Evas landflygtige børn sukker i tårernes dal. Hverken på den ene eller den anden måde, i samhørigheden eller i afstanden, er den fulde virkelighed således at søge i nogen skabning eller i denne verden; i absolut

forstand er den ensbetydende Gud selv, der i sig selv, i sin egen absolutthed og fylde, rummer den verden han skaber (for ellers vilde der jo være en plads for en anden norm eller et andet udspring). Og gælder dette, er det derfor også kun i gudsforholdet, at mennesket finder livet, som skabning ikke i identitet med Gud, men fuldt heller ikke i den skabte verden i dens dennesidige afstand fra ham. Det sande liv, som gudsforholdet muliggør og forjætter, er i sin virkeliggørelse transcendent og tillige hinsidigt, en opfyldelse, der i den oprindelige skabelse er skænket de salige ånder, men som det jordiske liv skiller mennesket fra, og som først døden og opstandelsen åbner for.

Og først med den således forståede kristne struktur, som den med sin transcendent og absolutte referens betinger og bestemmer hans erfaring, er det, at den forvisning, ud fra hvilken Anders taler (og som vel ikke er så enkel og naiv og heller ikke så upersonlig, som den anførte kritik vil lade forstå) får sit afgørende perspektiv, det perspektiv, hvori den bekræfter sig som et gudsforhold, og hvori den med konflikten, og primært i forhold til denne, ejer også dens løsning og samtidig vejen dertil. Som Hexaëmeron med skabelsen handler om skaberen, den treenige Gud, handler den også om genskabelsen og om fuldendelsen deri. Genskabelsens vej beror på den forløsning, som er Guds egen sejr over menneskelig vildfarelse og død, og indebærer dermed den fornyelse af det skabte menneske, der til nyt liv og til evig frelse følger med overvindelsen af synden, men som for Anders tillige rummer den primære skabelsens nådegave, hvori mennesket også på det humane plan først bliver sig selv og i sin bevidsthed og stræben først finder sin menneskelige form (til dette sidste sml. især 1. V-VII). Det er med Hugo af St. Viktor, i højere grad end sin hovedkilde iøvrigt Petrus Lombarden, at Anders strukturerer sit værk og dets indhold efter modsvarigheden mellem skabelsens seksdagesværk og den genskabelse (spec. 1. X-XII), der med skabelsen i dens primære fuldbyrdelse *typisk* og forud er åbenbaret og foregrebet i den tro, der i dets oprindelse, med Adam, allerede er skænket mennesket (jvf. VI, 3180 ff). Og således er det også fortsat, i denne skabelsens og genskabelsens struktur og vej, at virkeligheden for mennesket, i alle sider af forholdet, rummer livet og døden, men – sålidt som dette gælder for skaberen eller for »Guden i Tiden« – nu ikke eller ikke længere som ligeværdige muligheder, hvor tiden og en uforklaret natur på forhånd sikrer døden dens sejr. Livet vil sejre, livet i dets evighed, og for de dødelige og gennem døden er det muligt at have del deri og selv at vælge og at elske det, som de med døden selv kan vælge fortabelsen.

Bag tilliden trods alle radikale konflikter og modsætninger – *Media vita in morte sumus*, denne kristenhedens »bodssang« (DDS nr. 442) er fra Anders' århundrede – og bag hele det udblik over tilværelsens sammenhæng, mening og mål, som den åbner for og forankrer sig i, ligger for den kristne middelalder, også bag dennes skolastiske og humanistiske universalisme, ikke mindst den kristne opstandelsesforvisning, der i den klassiske påskesekvens – også fra det 12. årh. – får dette udtryk (hos Anders at sammenligne med X, 6288-90):

Victimæ paschali laudes
immolent christiani.

Agnus redemit oves,
Christus innocens Patri
reconciliavit
peccatores.

Mors et vita duello
confluxere mirando,
dux vitæ mortuus
regnat vivus.

* * *

Den direkte exhortatio og advarslen mod dårskaben i valget af dødens vej, som også ligger i konfrontationen mellem livet og døden, mellem lykke og ulykke, således som Anders Sunesøn i sit episke oplæg forstår og formulerer denne, fører samtidigt umiddelbart over til indledningens andet afsnit og gælder også som forudsætning for det her behandlede aspekt i dens tema, som angår den rette brug af digtningen, værdien af den metrisk-poetiske udtryksform og det optimale indhold, der i sidste instans retfærdiggør denne. En sådan retfærdiggørelse er nemlig fornøden, for med digtningen, således som denne i traditionen i særlig grad repræsenterer den isolerede humane idealitet og dens guddomme, foreligger der ikke på forhånd en selvgyldig eller på alle måder åndeligt normativ eller dominerende værdi, men tværtimod en særlig forvildelsens mulighed, som med dens historiske (»klassiske«) forbilleder fuldt ud er bekræftet. Såvel efter dens egenart som set i forhold til den opgave, Anders har sat sig, rejses der, som han med klarhed ser og udreder det, med poesien en kompliceret problematik, der ikke blot er af formel art, og som gør den til mere end et blot æstetisk eller pædagogisk anliggende. Vigtigst er her, at den litterære digtning med fiktionen som sit særegne og karakteristi-

ske område og sit formelement også principielt, men tillige ved sin tradition og med den deri fra hedenskabet nedarvede og af en tilsvarende fiktion bestemt ethos, er, om ikke hjælpeløst hjemfalden til, så dog bestandig udsat for illusionen og dermed for dårskaben og for dødens vej. Og det er dette afgørende aspekt, der er baggrund og tema for digteren Anders Sunesøns første ord om poesien, der begynder og lægger op til hans indlednings andet afsnit og samtidig til den første underdel af dette (a, 32-74):

- 32 Vana poëtarum figmenta quis ambigat esse?
 qui quasi Sirenes demulcent dulcibus aures
 et fallunt animos in uanis saepe morantes,
 donec concipiant culparum uirus amarum;
 nec tantum uana, nil proficientia, tradunt,
 37 sed peruersa docent, mala suadent, turpia tractant.

Poesiens dobbelthed og her i første omgang dobbeltheden mellem den side af dens udtryksform, dens kunstneriske mesterskab og dens umiddelbare behag, hvis værdi og hvis skønhed, omend indetermineret og ofte udvendig, forsåvidt er positiv, og på den anden side de illusioner og afveje, som netop en sådan form indebærer eller fører sine dyrkere til – demulcent dulcibus aures et fallunt animos – er her og i det følgende stærkt og med alvor foruden med ironi udhævet. Poesiens umiddelbare og dens som sådan æstetisk dyrkede skønhed og tiltrækning ligger i første række på fantasiens plan, men, som human aktivitet af immanent inspiration, præges den netop også derfor af en medfødt mangel på den afgørende orientering, der ligger i et virkelighedsforhold i pagt med sandhed og godhed, med livet i dets afgørende og absolutte dimensioner, sådan som disse af samme grund heller ikke kan udledes af poesien selv eller af dens placering i traditionen. – Ligesom det var tilfældet med de to veje står vi her over for et i den kristne litteratur klassisk *topos*, hvis tradition såvel som de af denne overtagne poetiske former og normer dog er hentet udfra og har rod i antikken, i dette tilfælde i den »quarrel of philosophy and poetry«, eller mellem *logos* og *mythos*, der kendetegner den græske filosofi i dens tilblivelse og dens fortsatte udvikling og selvforståelse⁴. Den mytiske forestillingsverden i dens poetisk-fiktive udtryk tilfredsstiller ikke filosofiens krav om en erkendelse bygget på tankens rationelle vished (ἐπιστήμη, scientia) og basis for den etiske dyd, som sand visdom (σοφία, sapientia) og højeste dyd fuldendt i den kontemplative salighed, i sin absolutte form det guddommeliges privilegium og

kendemærke. Den metafysiske opfattelse af skønheden og det skønne, som filosofien selv udvikler den, i frembringelse og i tilegnelse, som refleksen af den intelligible virkelighed og som det harmoniske udtryk for denne, hører især hjemme i de platonsk-pythagoræiske strømninger og kulminerer hos Plotin i en form (det kunstneriske udtryk som en kontemplation, om end af lavere art, på sjælens eget plan), der siden direkte og indirekte har medbestemt den fremblomstrende europæiske kunst og poesi, også den kristne⁵.

Med den tidlige kristendoms skarpe reaktion mod den hedenske kultur, og ikke alene dens poesi, men også dens filosofi, skal man frem til det 4. og 5. årh. for at finde en kristen litterær og sakral digtning, der i de antikke poetiske former som kultur- og dannelsesideal, men med inspiration ikke fra muserne, men i det kristne gudsforhold (– spiritum coelo influentem per medullas hauriens, Prudentius, *Cath.* IX) nu søger at udtrykke kristendommen i dens eget indhold, for også på denne måde, som det hos Juvenius i hans evangeliepos (*Evangeliorum libri* IV, ca. 330) udtrykkes, at iklæde den hellige skrifs guddommelige herlighed det jordiske sprogs skønhed (ornamenta terrestria linguæ)⁶. Men den oprindelige grundkonflikt, således som denne inderst angår poesiens forhold til sandheden og dens værd som vej til denne, består også i den nye sammenhæng, hvor den kristne sandhed er trådt i stedet for den filosofiske, og hvor hermed tillige den bibelske åbenbaring i et nyt perspektiv og for troens vished har afløst den poetiske mythe. Og fortsat også i spændingen mellem den hedenske og den kristne arv og mellem kristendommen som den sande visdom og en human idealitet af heterogen oprindelse og grundkarakter afspejler konflikten vedblivende den aldrig fuldt udlignede dobbelthed i den europæiske kristne kultur, en dobbelthed, der ikke blot gælder forholdet mellem to sameksisterende partnere, men som genfindes i hver af disse selv, i kristendommen i dens egen teologi og fromhed såvel som i den humane og specielt den humanistiske tradition, således som netop i digtning og litteratur denne har sit hovedfundament og sit privilegerede område. Mens inden for den kristne digtning den sakrale lyrik, hymnen og kirkesalmen, i en form der vel var hentet udefra, men som den helt gjorde til sin egen, alligevel når en næsten total integration, ligger netop i den problematik, som Anders, selv tillige hymnedigter⁷, her giver udtryk for, og som han for sin del og for dette sit arbejde søger en løsning for, et vidnesbyrd om, at end ikke et kristent epos i denne den maximale kristne enhedskulturs epoke som en given forudsætning kunde bygge på en tilsvarende for hele den

kristne litteratur fuldbyrdet integration. Omvendt er dette forhold med til ikke alene af historiske grunde at give hans løsning af sit dilemma en særlig interesse, men også som vidnesbyrd om, at dobbeltheden ikke uden videre betyder kristendommens endeligt eller på forhånd fortrænger den fra dens førsteplads.

Mens i sin fulde form og på det højere plan, hvor også her en fuld integration på kristendommens egen grund på sin måde dog bliver mulig, en sådan løsning først kommer i indledningens tredje og sidste afsnit, tjener til forberedelse heraf det andet afsnit foreløbigt til afklaringen af vigtige punkter, der også har selvstændig interesse. Bærer end poesien på en skæbnesvanger arv med fatale følger for den, der hildet af dens tillokkelser søger den vinding i verden, der dog ikke opvejer sjælens skade, så ejer den dog som poesi i sit lerkar en værdifuld skat, omend til yderligere fordærv også for den selv, om den af poeterne misbruges. Indiskutabelt hører til denne skat for Anders, selv barn af den kristne latinske kultur, den *ingens utilitas metri*, hvorigenennem det latinske sprog i dets rette og ædleste form formidles. Og Anders, også barn af dobbeltheden, tænker her i første række ikke på det kirkelige latin som et privilegeret sakralt sprog, men på den sproglige færdighed og udtryksevne, som den intelligente dannelse kræver. Nøje forbundet hermed er den poetiske *dulcor*, den ynde og skønhed, hvis tillokkelser imidlertid gør de poetiske fiktioner dobbelt farlige, især og ikke mindst for den bevægelige ungdom, der endnu ikke er befæstet på visdommens, på Minervas vej, men hvis svage tilbøjeligheder her kun får yderligere næring (a, 38-74).

I den følgende underafdeling af 2. afsnit (b, 75-106) stilles imidlertid heroverfor og i omvendt perspektiv det lægemiddel, der råder bod på den sygdom til døden, som den poetiske fiktion (uana poësis ... mortis genitiua perennis) såvel fremkalder som nærer og øger, og hvis gode og altafgørende virkning samtidig poesien i dens nu mulige rette brug, og selv også bedret hermed, kan fremme:

75 Tot morbis sacra possit scriptura mederi,
si depicta metri vernantis floribus esset.

Med poetisk-åndelig kraft og heller ikke uden den forårets og opblomstringens ynde, som ifølge den teoretiske side af tankegangen således poesien i denne forbindelse ejer, følger herefter en lovprisning af Bibelen, hvori hvert ord og hvert billede har udtryksfylde og vægt – og er de måske ikke alle i betydningen nye og selvopfundne originale, så

er de des mere ved hele den horisont, der her indføres og gøres nærværende. De to veje er atter her det indledende motiv, som vi her må nøjes med:

- 77 Haec animam pascit, uitam disponit, agenda
suadet, omittenda dissuadet, crimina pellit,
uirtutes nutrit, mores informat, honesta
promouet, extollit Auctorem, deprimit Hostem,
gaudia caelorum commendat, Tartara damnat.

Og den afsluttende appel gælder atter den lærende ungdom, hvis gode anlæg Bibelens indhold, i en formende og imødekommende bibelpoesi af denne art gjort lettere tilgængelig, kan fæstne og fremme, til liv og til frelse for mennesket på verdens urolige hav og til blomstring også for poesien selv:

- 99 Unde frequentanda puerilibus esset ab annis,
ut teneris animis doctrinae cuilibet aptis
firmius haerendo longo dulcesceret usu,
per mare mundanum, per tanta pericula mortis
ducens ad portum uitae portumque salutis.
Tam dulcem pareret fructum coniunctio metri:
alliceret iuuenes ad dogma salutis, et esset
utilitas maior, profectus maior utrinque.

Som episk digter har Anders nu klargjort sit ståsted, på én gang fundet sit særlige sigte og emnet for sit værk og samtidig deri, i dets transcendentale og bibelteologiske egenart, også den forankring, der for den grundlæggende episke og eksistentielle konfrontation berettiger og påkalder den poetiske form. Over for sit således forståede stof, som digter og som behandler deraf, er det, at han nu i den sidste part af andet afsnit (c, 107-154) ser sig selv og sin personlige opgave (man sammenligner hermed og i det følgende den i middelalderen traditionelle litterære analyse efter værkets firdelte årsag, dets causa materialis, efficiens, formalis og finalis), som han her vurderer i dens foreløbige aspekt, på det humane og subjektive plan. Med det gennem Bibelen – og dermed, til forklaring af det i værket inddragne stof og dets disposition, hele den teologi, der før den thomistiske opdeling under fællesnavnet *sacra pagina* endnu hørte direkte sammen med denne – vundne perspektiv er det nu, at han for sin del vover sig igang, i tillid til hjælp fra den Gud, der – *expers livoris, ἄνευ φθόνοϋ* hos

Platon og Filon, non æmulus hos Abailard, senza livore hos Dante⁸ – ikke forholder mennesket sine gaver eller nedtrykker dets stræben:

107 His animata mea praesumit Musa subire
pondus difficilis operis ...

Med den vildførende poesi er altså ikke derfor Musen forjaget, men som hos Boëthius, der også i filosofien selv tjente den, kun de verdslige muser (hæ scenicæ meretriculæ, *Cons. phil.* I, pros. 1). Og den muse, der her er tale om (også 144 samt 120, Thalia), og som for den kristne epiker stadig og ikke mindst er fornøden, er med den kristne digtnings oprindelige tradition selvsagt ikke længere identisk med en hedensk, heterogen inspiration, men på det plan, Anders her stiller sig, samtidig heller ikke en guddom eller en sublimering af den menneskelige digterånd. Forfatterens her uundvigelige understregning af sin egen begrænsning, i sine evner og over for dybderne i det skriftens hav, hvis lavere strande han derfor må lade sig nøje med at befare – den skrift, om hvilken han dog også ved, at den er som den på en gang lave og dybe flod, i hvilken en elefant kan svømme, men også lammet vade (83-84) – går i ét med en personliggørelse af musen som udtrykket for digterens egen ideale stræben og betingelser, hans genius eller hans dybere selv, der kalder på hans formåen og bestemmer dens retning. Og tillige tjener i dette afsnit denne sammenstilling til at markere distansen i forhold til den klassisk-antikke digtnings prætentioner, fremmede og irrelevante for denne sammenhæng og det med skriften givne indhold og mål. Med den nye og højere opgave bliver der dog ikke tale om nogen konkurrence mellem den kristne og den ikke-kristne digtning eller med de fra denne sidste videreførte idealer, for såvidt de stadig genlyder af den selvbevidste Apollons lyre. De digtere, der med de vældige og klingende ord søger parnassets tinde, behøver ikke at lade sig udfordre, og Anders dæmpede røst, svarende til hans evner såvel som til hans emne, skal ingenlunde vække deres misundelse, men snarere tværtimod deres tilfredshed, ja endog deres kærlighed, idet de til smigrende fremhævelse af deres egen og digtekunstens storhed her finder en baggrund af modsat eller lavere art (– udførligt belyses dette tema med både rammende og morsomme billeder, hvor heller ikke sammenstillingen mellem svanesangen og gæssene mangler). Men for Anders' muse og for hans opgave er det ikke den blot poetiske eller blot humane visdom og ikke parnassets formelle fuldkommenheder, det gælder. Emnet og sagen selv er vigtigere end

med ordenes vellyd at bejle til tilhørernes gunst, og en misforstået stræben efter kunstnerisk brillans som en norm i sig selv skal ikke belaste det skriftens skib, der hen over verdens havefulde hav fører til et andet mål:

142 Non in Parnasi me iacto cacumine corde
omnem Cirrhaei fontis potasse sophiam;
nec sapit insipida puerili carmine Musa
vel Phoebi pectus uel gnarum Nestoris aeuum;
nec de sermonis prodit confisa lepore;
plus ad materiam – quae res, non uerba, requirit –
respicit, affectans potius prodesse saluti
nuda materia quam mendicare fauorem
verborum phaleris solas pascentibus aures.
Per scelerum Syrtes, per saeua pericula mundi
deducens homines non est oneranda saburra
verborum sacrae scripturae nauis, ut ipsa
154 cuncta pericla leuis pertranseat absque periclo.

* * *

Med dens tredje og sidste hovedafsnit (155-189) er vi herefter nået til indledningens kulmination, der samtidig formet som den hele værket foranstående invokation, tillige i sig selv udgør en sluttet helhed, berettiget til omtrent på linie med hymner og andre liturgiske led, eller om man hellere vil i al fald med Boëthius' berømte *O qui perpetua*, at benævnes efter de første ord: *O Noys alma* (... uera Minerva ... esse uelis faulrix operis praesentis). Uden tvivl har med denne komposition Anders også nået et af højdepunkterne i sin kunst, båret som den er deraf, at det med denne kunst her er lykkedes for ham i én, kort sammenhæng, men såvel i dens grund og dens udspring som i dens hele omfang og struktur, at formulere den anskuelse af tilværelsen, han havde tilfælles med den kristne middelalder og dens bærende, men endnu ikke udlevede eller udtømte tradition. Det tankemæssige grundlag, hvori denne anskuelse hviler, udtrykt i den dogmatiske og metafysiske begrebsverden, hvori den for skolastikken – samt for den større sammenhæng, denne i historien tilhører – var liv og formidler af sandhed af ikke blot læremæssig, men også spirituel gyldighed, fremtræder her i en poetisk fortætning og med plastisk form og udtryksfylde, svarende til den rolle, som Anders tildeler poesien i forhold til den gudgivne bibelske sandhed; sammenfattet i de hovedpunkter, hvori denne foreligger i kirkens lære og i sin teologiske udformning sættes disse på en sådan måde i et særligt relief, og teksten bliver hermed

også et locus classicus for sammenhængen mellem den kristne skabelses- og treenighedslære og mellem den heri begrundede metafysiske exemplarisme og trinitariske symbolik, der var Augustins arv til middelalderen, og som da også hos Dante indgår i den salige erkendelse som centrum i denne (se især *Par. XXXIII*, 82 ff). Og den enhed, hvori helheden heri, i evigheden såvel som over for tiden, hos Augustin er sammenfattet, begrundet såvel som udtrykt, denne enhed, som er Guds evige visdom i Kristus, genfindes på samme måde hos Anders. Denne er det han som Guds tankes dyb, virkeligheden i dens absolutte udspring og fylde, *alma Noys*, og i den form, den meddeler, den *sande Minerva*, på dette sted påkalder og som for ham er identisk med Kristus, Guds billede lige med Gud og hans ord, ved hvem verden er skabt. Guds visdom er Kristus, hans søn, i treenigheden som person forskellig fra Fader og Ånd, men ikke derfor ved visdommen udskilt fra væsensenheden med Gud. Som alene i denne Guds visdom skabningen har sin kilde, sin norm og sit mål, er det også deri, at den menneskelige tilværelse og menneskets stræben og værk har sin mulighed, sin mening og sin opfyldelse og udfriet af kaos formes til liv og til salighed, som genkommende grundtanke hos Anders axiomatisk bekræftet i en anden sammenhæng, i hans formulering af den klassiske bibelallegoris tydning af livets træ i det jordiske paradys (X, 6056-57):

Est lignum uitae compar Sapientia Patri,
quam qui comprehendit teste est Salomone beatus.

Og derfor, i denne samme visdom i dens trefoldige struktur, hvori den manifesteret i Kristus og givet i ham afspejler den ene og den treenige Gud, er det nu også, at Anders i sidste, men samtidig i højeste og første instans, finder den egentlige og fulde inspiration, han søger som digter, eller rettere i en total forstand det guddommelige udspring for sit værk, hvis grundkende, i den grad det lykkes, derfor bliver det præg, som det deraf bærer, i dets tilblivelse, i dets egenart eller form og i det mål, som det peger på for selv derved at fuldbyrdes. Således, som »hellig sandhed med synderlig kunst indvirket«, har han herved hævet sin tankes indhold såvel som sin poesi og sin poetiske stræben op på et nyt plan, svarende til hans gudsforhold og hans bibelske syn. Den integration, der i hymnedigtningen nåedes og implicit fortsat består, foreligger også i tankedigtningen – i al fald momentvis og som det overordnede perspektiv –, men på dette sted også i eksPLICIT form. Anders, som nævnt selv hymnedigter, tilhørte allerede dermed selv en

tradition, der forbilledligt mestrede også den dogmatiske tankepoesi.
 – Men teksten til Anders' påkaldelse kræver nu og før yderligere kommentarer i sin helhed at gengives:

- 155 O Noys alma, Patris quae condidit omnia dextra,
 a deformis hyles elementa recisa tumultu
 in mundi fabricam coniungens pace perenni,
 quam nullus sensus pertransit, uera Minerva,
 unius usiae cum Patre et Pneumate sacro,
 160 aeterni compar Genitoris imago, perenni
 compar Spiritui sancto, quem cum Patre spiras,
 scrutans corda Deus et renes, omnia cernens,
 quaelibet innumera numerans, intermina claudens,
 cui nil difficile, nihil esse potest graue, cuius
 165 omnis ad effectum uenit absque labore uoluntas:
 esse uelis faultrix operis praesentis, ut a te
 inceptum per te procedat tramite recto
 debita complectens et singula uana relinquens,
 donec felici claudatur fine, quod aurem
 170 mulcens informet mentem uirtutibus, auri
 existens dulce mentique salubre legenti
 profectum pariat, Patri, tibi cum Patre Proli
 Spirituique sacro communem laudis honorem
 ac indiuisum, quibus est operatio semper
 175 indiuisa tribus, maiesta una, potestas
 ars bonitas una, licet ipsa potentia Patri,
 ars Proli, bonitas ascribi saepius almo
 Spiritui soleat; ne Gignens debilis, eius
 Filius insipiens credatur, Spiritus acer.
 180 Patris in hoc opere laudetur mira potestas
 arida doctrinae fecundo rore rigantis
 labra mihi, sicut de petra flumina traxit
 et brutam Balaam facundam fecit asellam;
 tali compositum compareat arte legenti,
 185 quod fateatur opus sibi te, Noys alma, fauorem
 inpendisse stilumque manus duxisse pauentis;
 utilitas operis collaudet Pneuma benignum,
 multis hoc opere uirtutum munera, multis
 post largiturum caelestis dona salutis.

Har vi her talt om en integration, så forbliver den også på dette den poetiske påkaldelses plan eksplicit åbenbar, kendetegnet ved sammenstillingen af de filosofisk-poetiske prædikater *alma Noys* og *Minerva* samt også *ars* med Guds skabende ord og hans billede og yderligere ikke mindst ved den anskuelsen berigende sammensmeltning derimellem, i hvilken det for differentieringen legitimerende (*vera Miner-*

va) og enende fællesbegreb er Guds visdom, hans evige tanke og forbilledlige kunst – ét med den treenige Gud i hans ene væsen, men i treenighedens indre liv og i personernes indbyrdes forhold såvel som i dens forhold til verden *approprieret* Gud søn og tillige ét af hans navne. Fordi Kristus i egentligste og fuldeste forstand er visdom, og fordi denne visdom er Gud og visdommen selv, er det, at også et begreb som Noys, hentet fra en anden og oprindelig fremmed sammenhæng, men med de aspekter af visdommen, det i sig rummer, dog med rette og til særlig fremhævelse kan bruges om ham. På den anden side er der imidlertid – vel at mærke – i dette enheds- og fællesbegreb selv en integration, der så at sige på forhånd muliggør en udvidelse som denne og samtidig legitimeringen af den. Med Bibelen er sammen med Logos og Verbum også visdommen en betegnelse for Kristus, der åbenbarer Guds visdom og i hvem den i sin sandhed og sin fylde er (sml. 1 Kor. 1,21 og 30, 2, 6-7, Ef. 3,10-11, Kol. 2,3 samt Luk. 11,49 og Rom. 11,33 og 16,27 og iøvrigt den gammeltestamentlige visdomslitteratur⁹). Men i den teologiske og dogmatiske forståelse og uddybning af den betydningsfuldhed, der ligger heri, og som hos kirkefædrene gør visdommen til et hovedbegreb (således fx. også under den arianske strid), indgår siden apologeternes og alexandrinernes dage og de store dogmedannelsers tid på forskellig måde, men i en uløselig sammenhæng også en arv overtaget fra den σοφία, efter hvilken den græske filosofi tog navn, og som for den forblev et begrundende ideal, en σοφία, som på sin side igen bl.a. integrerede λόγος og νόμος, også i betydningen af idéverdenen i dens enhed og som identisk med Guds tanke¹⁰. En fuld integration mellem den filosofiske og den kristne σοφία eller *sapientia* og den, der for vestens vedkommende blev grundlæggende, finder man hos Augustin, hos hvem den begrundes med de kristnes gudgivne ret til al sandhed (*De doctrina christiana* II, 40,60), idet den for ham samtidig som antydning (se også ndf.) begrundes helheden i hans tankes syn. Beriget med yderligere aspekter især hos Boëthius (filosofiens tilknytning til den guddommelige visdom som en oplysning fra denne og en kærlighed dertil, og enkeltvidenskabernes (artes) som dens trin) og Eriugena (metafysik og spiritualitet med indslag fra østen) formidles denne den augustinske visdomssyntese til middelalderen og indgår i de fleste af de forskellige retninger inden for dennes opblomstring. Og med kulminationen i det 13. årh. bekræfter den fortsat sin frugtbarhed og sin stilling som det overordnede synsfelt, hvortil de store skolastikere med indledninger og prologer til deres hovedværker knytter. I de følgende årh. er det især den

spekulative mystik, den præger, for ikke mindst hos Nicolaus Cusanus at nå et nyt højdepunkt, men også ud over middelalderen gør den sig gældende i nye sammenhænge.

I vekslende tydninger og forskellige grader af integration præger denne syntese også det 12. årh.s renaissance, komprehensivt således hos viktorinerne¹¹ og i en mere eksklusiv form hos cistercienserne, hos hvem det er visdommen i dens affektive og religiøse indhold, der især betones (den menneskelige sapientia ikke som tankefylde, men som *sapor* og hermed erfaringen som det afgørende i forholdet til Verbum og Sapientia). Men syntesens styrke viser sig herudover bl.a. deri, at en tænker som Abailard også hertil i sidste instans kan knytte den logik, hvormed han på én gang udfordrede, men også bragte fornyelse til sin samtid. Ikke blot i bøn, men ved dialektiske tankegrunde skal vi modbevise hæretikere og hedninger, siger han, »et tanto Christi, qui veritas est, discipuli memores erimus, quanto veritate rationum amplius pollebimus ... Cum ergo Verbum Patris Dominus Jesus Christus λόγος Græce dicatur, sicut et σοφία Patris appellatur, plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia, quæ nomine quoque illi sit conjuncta, et per derivationem quamdam a λόγος logica sit appellata; et sicut a Christo Christiani, ita a λόγος logica proprie dici videatur. Cujus etiam amatores tanto verius appellantur philosophi, quanto veriores sint illius sophiæ superioris amatores. Quæ profectu summi Patris summa sophia, cum nostram indueret naturam, ut nos veræ sapientiæ illustraret lumine et nos ab amore mundi in amorem converteret sui, profecto nos pariter Christianos et veros effecit philosophos« (Ep. XIII, PL 178, col. 355). – Den kristne filosofi i denne forstand forhindrer dog ikke Abailard i at anerkende også visdommen hos de ikke-kristne tænkere, iøvrigt allerede en oldkirkelig tolkning af Guds visdom i dens universalitet. Men samtidig markerer han en særlig konsekvens heraf, for også kristendommens centrale lære, treenigheden, havde i kraft deraf de bedste af disse foregrebet, en tankegang, der i Abailards skole (*Sententiæ Parisienses*) foreligger kort sammenfattet således: »Quod Plato vocavit Deum »to agaton«, »noin« vero vocavit mentem ex eo natam et hic est sapientia Dei. Illud vero, quod vocavit animam mundi, quæ omnium rerum vivificatrix est, Spiritus sanctus est«¹².

Hvad der ligger bag ved dette specielle resultat af integrationen og den her fremhævede assimilation af treenigheden, der samtidig trinvis differentieres, genkendes umiddelbart som et hovedtema i en anden af det 12. årh.s store strømninger, Chartresskolen, kendetegnet foruden

ved sin humanisme ved sin naturfilosofiske og kosmologiske skabelseslære¹³. Det grundlag, den for denne især byggede på, var en sammenstilling mellem skabelsesberetningen i *Genesis* og kosmogonien i Platons *Timaios*, hvis grundbegreber således også kom til at præge tydningen af treenighedslæren for på en vis måde herved at inddrage den treenige skaber i den kosmiske proces og realitet, således at visdommen eller noys eller mens repræsenterede dels demiurgen, dels verdens gudgivne ideale aspekt, og Helligånden på sin side, som ånden i naturen eller verdenssjælen, det immanente naturliv i dets udfoldelse indefra. – Ligesom nu Anders Sunesøn i denne Chartresskole har kunnet finde forbilleder for sin litterære form, er det imidlertid i samme sammenhæng, at han umiddelbart har fundet de specifikke betegnelser for Kristus-Visdommen, som i hans påkaldelse indgår i hans integration og giver denne en særlig karakter og farve. Yderligere bidrager hertil, at der i selve anslaget desuden er indbygget et direkte citat – eller rettere de første liniers tiltale til Noys-Minerva er formet direkte i referens til et af Chartresskolens mere markante skrifter, det nævnte *De mundi universitate sive megacosmus et microcosmus* af Bernhard Silvestris¹⁴. Forholdet indbyder i høj grad til en sammenligning og Bernhards original lyder (I, 1-6):

Congeries informis adhuc cum silva teneret
 Sub veteri confusa globo primordia rerum,
 Visa Deo natura queri mentemque profundam
 Conpellasse noym: Vitae viventis imago
 Prima noys Deus orta Deo substantia veri,
 Consilii tenor aeterni, mihi vera Minerva.

Som senere hen hos Alanus af Lille er der her tale om en *planctus naturæ* med henblik på en formning af materiens kaotiske elementer (silva = hyles) efter ideale normer, sådan som naturen selv kan ane og se hen til den, men ikke på sit eget plan tilvejebringe, og det er den allegorisk personificerede natur, der som hos Alanus optræder og træder frem for den »dybe ånd«, den guddommelige verdenstanke, noys (55 også *alma noys*), udsprunget af den levende Gud og hans billede, virkeligheden i dens sande fylde og evige form, for hos denne at udbede sig et sådant initiativ. Resultatet af dette er det derefter, der i det følgende skildres, først for kosmos' og derefter for menneskets vedkommende, endende ikke med den himmelske salighed, men med den optimale verden og den hensigtsmæssige fysiske indretning af mennesket i dets lemmer og fysiske funktioner. – Anders' forlæg på

dette vigtige sted er således åbenbart, men ligesåvel hans transformation deraf, der viser, at han ingenlunde er fanget af sit citat, men tværtimod højst selvstændig i sin brug og sin udnyttelse deraf. Hos Bernhard er der ikke i egentlig forstand tale om en skabelse, men om en formning, alene et *opus artificis* og ikke (samtidig) et *opus creatoris*, og perspektivet er heller ikke »fra oven« mod den tilblivende verden, men fra denne som given materie og naturkraft mod en udvikling af de former og den højere bevidsthed, som naturen selv ikke på forhånd bærer i sig¹⁵. Giveren heraf, alma noys, er her selv en allegorisk person, som sapientia guddommelig, men ikke identisk med Gud eller lige med ham. Og den trehed, der således også her findes, Gud, ideen og naturen, er med dette helt forskellig fra den treenighed og den trinitariske struktur, hvortil Anders knytter, og i sammenhæng med hvilken han tolker sin Noys, for hvilken ikke Chartresplatonismen, men den augustinske kirkelige tradition, ikke blot formelt, men også spirituelt fuldt opfattet og produktivt tilegnet, udgør legitimeringen og betinger forståelsen¹⁶. Spørger man herefter, hvorfor da Anders ikke »nøjedes« med den augustinske sapientia og ars, så er svaret digterens eget, men man kunde gætte på, at den kosmisk-poetiske fornemmelse og vision, man møder i Bernhards i sig selv interessante værk, for ham har været en impuls netop i denne sammenhæng, hvor han for anskuelsen skulde sammenfatte og fremstille en central åndelig struktur og tilblivelse, der også omfatter naturen og dens udfoldelse, men hvor i skabelsesforholdet denne på den anden side ikke behøver nogen emancipation. Samtidig kunde man også henvise til hans og Bernhards fælles tilknytning til Boëthius' digte, ikke mindst det nævnte *O qui perpetua mundum ratione gubernas* (*Cons. phil.* III, 9, se også II, 8 og IV, 6).

Uden at bryde den integration, som den kristne *sapientia* rummer og muliggør, og uden at gøre sig afhængig af divergerende tolkninger har Anders i dens enhed og fællesskab således kunnet medtage Noys og *Minerva*. Og med den impuls og det syn, han i disse betegnelser finder, indgår deri også den tolkning, hvori han til opbygningen og til udbygningen af sin påkaldelses særlige sigte transformerer dem og direkte knytter dem til den visdommens trefoldige struktur, hvori den manifesterer den treenige Gud og tilhører ham. Men med dette fremtræder imidlertid denne visdom ikke alene som det enende og integrerende fællesbegreb for forskellige traditioner og for enkelte anskuelser inden for disse, men i dets egenart tillige selv som en egen tankestruktur eller tankeform, og i dette aspekt ikke mindst er det, at et begreb

som dette også på kristen grund og som kristent kriterium har vundet så central en plads, selvgyldigt og bærende – dog ikke i abstrakt isolation, men religiøst og eksistentielt forankret – i kristen teologi, metafysik og fromhed, i videnskab og ethos, og som vi her ser det også i kunsten.

Søger man også historisk den særlige baggrund for visdommen som en sådan tankeform og det specifikke indhold i denne, er en sådan først og fremmest at finde i begrebets egen oprindelige betydningsfulde, hvori det samtidig ikke på forhånd er bundet til en bestemt kulturkreds eller ideologi, om end det i sin første udvikling i særlig forstand er knyttet til grækerne. Hos disse såvel som i det gamle testamente er denne betydningsfylde i første instans knyttet til visdommen som betegnelse for den praktiske kyndighed og indsigt, der kendetegner mennesket som håndværker og kunstner, som frembringer i den verden det lever i, og som former også af sin egen tilværelse og sin søgen efter sandhed for tanken – i den visdom, der i sig selv og på forhånd forener indsigt og dyd¹⁷. σοφία er τέχνη og *ars*, og *homo faber* er fader også til *homo sapiens*. Og med denne betydning er det, at visdommen som begreb herefter udtrykker og betegner den fundamentale og produktive sammenhæng, der er mellem tanken og virkeligheden i dens form og dens betydning, men dermed også i dens gyldighed, i den kvalitet eller godhed, der kendetegner frembringelsen om den lykkes og ved formen når også sit mål, sin finale bestemmelse – eller som det sammenfattet i den klassiske treklang hedder sammenhængen mellem væsen, sandhed og værd, mellem virkelighed, tanke og ethos. Men som produktiv er denne sammenhæng på én gang perfektibel og grænseoverskridende, for rummer visdommen i denne sin indre struktur en søgen eller stræben efter fuldkommenhed, der samtidig gælder alle dens relationer, forudsætter den også en sådan, en primær meningsfylde og et kosmos der for den enkelte i hans begrænsning gør den mulig og hvori den forankres. Den visdom, mennesket søger, er ikke blot og i sin gyldighed ikke alene en menneskelig fuldkommenhed, men fremstår samtidig i sin guddommelighed og primært som et guddommeligt privilegium, hvori mennesket i sin egen søgen i større eller mindre grad har del. Gud alene er vis og er det i egentlig forstand, fremhæver såvel Sokrates som Aristoteles, bekræftet heri ved den pythagoræiske maxime om filosofien som kærligheden til visdommen, ikke denne selv – og over for den menneskelige dårskab og prætenderede visdom også af Paulus. »Den ene vise Gud, ved Jesus Kristus, ham være ære i evighedernes evighed«, således lyder slutningen af Romerbrevet. –

Den samme guddommelige prioritet for visdommen i dens trefoldige struktur som tankeform og samtidig dermed i dens fulde kristne integration er i højmiddelalderen et hovedmotiv især hos Bonaventura, der bl.a. på den byggede sit Hexaëmeronværk (*Collationes in Hexaëmeron*, 1273): »Hæc enim sapientia radiat super animam, quia assistit præ foribus, ut se, inquit, prior illis ostendat«. Henvisningen er til Salomons Visdom 6,14.

Men på kristendommens grund og i den kristne tænkning er også i denne henseende Augustins eksempel og hans indflydelse afgørende. I sin søgen efter lykken og det sande gode ser man ham allerede i sit først skrift *De beata vita*, 385, nå frem til den visdom, der i sin fylde er absolut, og som i sin transcendent sandhed indbefatter uforanderlig væren og evig opfyldelse, men dermed samtidig afspejler treenigheden såvel som den genspejler sig i den menneskelige søgen efter del i Guds fylde, i det gudsforhold, der bæres af troen, af håbet og af kærligheden. Visdommen er sandheden i den manifestation, i hvilken det højeste gode i dets sande væren erkendes og besiddes, hedder det tilsvarende i *De libero arbitrio* (II,13,36). I samme sigte er det, at han i *Bekendelserne* (VII, 9, 13 ff) assimilerer det plotinske *voûç*, den anden hypostase, den guddommelige og forbilledlige ide- og værensfylde, med det kristne Verbum, som Gud ét med Guds væsen for dermed samtidig at transponere tydningen deraf i overensstemmelse med dens kristne treenheds- og skabelseslære. I den treenige Gud og hans udelte fylde er der ingen emanativ trinstige og heller ikke mellem Gud og skabningen, der i Guds Ord har sin evige grund (exemplarismen) og i hans visdom finder den sandhed, der oplyser ethvert menneske, der kommer til verden (illuminationen – visdommen som *lumen mentis*), og som inkarneret i Kristus for det er vejen til frelse i tiden og i evigheden (– ut *infantia nostra lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia*, VII,18,24). De plotinske emanationer, for så vidt de med det guddommelige også omfatter det menneskelige, trin i sjælen betinget af dens egen udvikling og dens forhold til verden, er hermed afløst at et direkte og umiddelbart forhold mellem Gud og den menneskelige ånd (*mens*), også i det mål, hvori denne sidste har overtaget træk, der hos Plotin tilhører *voûç*.

Den hermed fæstnede tankestruktur forbliver hos Augustin fundamental. I *De civitate Dei* kan man således pege på det afgørende sted (VIII, 1 f), hvor han samtidig med ud fra skriftens og dogmets vidnesbyrd at identificere visdommen med Gud selv, – ikke som en egenskab, han besidder, men i identitet med hans væsen –, udtaler sin

anerkendelse af de platonske filosofers metafysiske tankeform og dermed også den *theologia naturalis*, hvormed de fordelagtigt udskiller sig såvel fra den poetisk-mytologiske fiktion (*theologia fabulosa*) som samfundskulten (*theologia civilis*). Men er det med dette visdommen selv, som filosofferne søger, så gælder det også, som Augustin konkluderer, at den sande filosof er den der elsker Gud – *verus philosophus est amator Dei*. Og specifikt beror netop platonikernes fortrin på, at de i højere grad end andre har peget på den guddommelige visdom, på Gud selv som virkeligheden i dens absolutte integration og dermed også som al virkeligheds tredobbelte årsag, dens udspring, dens norm og dens mål, *et causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi* – »*quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere. Si enim homo ita creatus est, ut per id quod in eo excellit, attingat illud quod cuncta præcellit, id est unum verum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quærat, ubi nobis secure sunt omnia, ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia, ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia*« (VIII, 4). – Og i *De Trinitate* er det i værkets slutning atter visdommen med den for den egenartede tankeform, der fremtræder som hovedbegrebet. Her skildres først fuldendelsen af det trefoldige åndelige gudsbillede i sjælen som den kontemplative visdom, der af mennesket kun ejes, for så vidt den – på samme måde som retfærdigheden – tillige og i egentligste forstand er Guds – »*et non sua luce, sed summa illius lucis participatione sapiens erit, atque ubi æterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam Dei sit. Tunc enim vera est; nam si humana est, vana est*« (XIV, 12,15). I den 15. bog er det derefter den absolutte visdom selv og ikke længere dens afledte billede eller analogi, der bliver erkendelsens mål og tillige dens grund. Som indbegrebet af hans væsensfylde i dens enhed og af hans egenskaber i de tredelinger, hvori disse hører sammen, er Guds visdom her tillige det spejl, hvori også hans personlige treenighed i nogen måde og i dens egen analogi med sit billede i mennesket fremtræder for den menneskelige indsigt i dens bestandige søgen og for den menneskelige kærlighed i dens tilbedelse.

* * *

Selv om hele den dialektiske og den indre åndelige spænding, der hos Augustin og i hans trosindsigt med dens vide horisonter koncentrerer sig i fastholdelsen og udformningen af visdommen som enhedsbegreb

og som tankeform, ligger bag ved Anders, så er med traditionen i dens fornyede opblomstring i det 12. årh. dog frugten deraf – omend ikke i sin totalitet, så dog i det centrale anliggende og i væsentlige træk – nærværende hos ham og bevarer for ham sin eksistentielle, tankemæssige og religiøse gyldighed. Bemærkelsesværdigt er det således, hvorledes det med integrationen i dens store traditioner også er visdommen som tankeform i dens augustinske grundkarakter, i dens enhed og trehed, fastholdt og i visse henseender videreudviklet i det 12. årh., der præger opbygningen af hans poetiske påkaldelse af den sande Minerva, – der båret heraf samtidig forbliver det enkelte menneskes bøn og lovprisning. Den falder hermed i to dele, forenet ved den fælles tiltale og ved den måde, de med de enkelte bestemmelser, men i et differentieret sigte reflekterer sig i hinanden. I den første del, til og med den fælles overgang (172-79), gælder med tiltalen og medbestemt ved betegnelserne Noys og Minerva også sigtet direkte Kristus-Visdommen, men dog ikke dermed i nogen udsondring i forhold til treenigheden. I dens væsensenhed og dens lighed (compar) med den treenige Gud ses derimod her visdommen i Kristus som en absolut bestemmelse, kendetegnet ved sin oprindelige enhed og trehed, men derved atter pegende hen på treenigheden i dens personlige fællesskab. I den anden del og udspringende heraf indgår heroverfor denne visdom blandt de med den selv differentierede væsenssegenskaber, hvis trehed som *appropriationer* – fælles væsenssegenskaber, der dog på en særlig måde modsvarer de tre personer i disses særegenskaber (*propria*) bestemt ved de irreduktible udspringsrelationer (origo), der i den augustinske treenighedslære er det personkonstituerende (175-79) – enkeltvis og specielt dog tillægges Faderen, Sønnen, Ånden. Med dette er det her trilogien Guds almagt, Guds visdom og Guds godhed, der træder frem, og som Anders – ligesom ovenfor visdommen i dens egen trehed – i sin lovprisning slutteligt applicerer på sit eget værk.

Det er som skaberens hånd, men i hans enhed med Gud selv Gud og selv skaber, at Anders i første del påkalder Guds søn og med ham den evige visdom som det ord, ved hvilket alt bliver til, og i hvilket alt hvad der er, er liv (– quod factum est, in ipso vita erat, således læstes Johs. 1, 3-4). Forankret i treenigheden og dens enhed anskues således her den absolutte visdom primært i det forhold til verden, der som produktiv tankefylde karakteriserer den, men som i den augustinske tradition – til forskel fra nyplatoniske og hegelianske opfattelser – ikke derfor betinger eller konstituerer den. Gud er ikke afhængig af den verden, han skaber, og når ikke først gennem denne sin fylde, heller

ikke den godhed, i hvilken Gud selv – *expers livoris* – bevæges til at frembringe en virkelighed uden for sig selv, der derfor i denne selv har sit mål. Karakteristisk for denne sammenhæng og dens skabelsesvision er imidlertid, at netop i dette forhold til verden afspejler sig i Guds egen visdom uberoende den tankeform, der også i sin oprindelighed forener enhed med trehed. Af skabelsens virkeliggørelse fremgår med dens kosmiske form (*mundi fabricam*) også og blivende dens harmoni og dens fred. Og som i sin uskabte uendelighed Guds tanke i dets grænser også omfatter, måler og bestemmer altet (jvf. hos Augustin *De civ. Dei* XII,18 og XI,10,3), såvel som han kender menneskets indre, således rummer den med en sådan erkendelse samtidig og uhindret sin virkning og sit mål. – Hvad med dette Anders' bøn altså gælder, er, at hvad der i Gud, i den uskabte visdom, er absolut, og hvad der som sådan afspejles og virker i skabningen i selve dens eksistens, dens sammenhæng og dens liv, på samme måde og i et direkte forhold også må gælde og præge hans værk, så med sit guddommelige udspring (*per te inceptum*) dette samtidigt i sin vækst må vinde sin rette og dækkende form og dermed nå frem til en lykkelig afslutning. Og svarende til dette dets forønskede vilkår og karakter, skal, om målet ret nås, også dets virkning være. Den æstetiske form og den poetiske vellyd, hvormed det oplader øret og fryder det, skal samtidig (– og nu ikke i modsætning dertil) befæstede dyden og det vil sige bidrage til den åndelige form, uden hvilken den menneskelige tilværelse også som natur er ufuldbåren (*sml.* atter her 1. V-VII). Følger med sødmen for øret også næring for ånden, fremmes den vækst og den fremgang, der dog ikke, i forglemmelse af sit udspring og forbillede, forbliver ved det blot menneskelige perspektiv eller mål, men som udmunder i den personlige lovprisning af treenigheden, med Sønnen tillige Faderen og Ånden, men med de personlige sondringer her i det forenende fællesskab, der modsvarer treenighedens udelte virke i verden (dette sidste også et hovedpunkt i augustinsk treenighedslære).

Den moderne læser, for hvem hele dette syn og dets indre mening måtte være blot fjernhed og tilbagelagt historie, og som heller ikke måtte have øre eller sans for sødmen eller næringen i Anders Sunesøns værk, kan dog atter mindes om, at historien også bærer sine frugter med sig, om end udspringet eller blomstringen er glemt eller ikke umiddelbart forståelig. Men søger man, også for en sådan historisk forståelse, endnu levende tilknytninger, kunde man ved dette som ved andre temaer, specielt, men ingenlunde alene, hos os selv henvise til

den Grundtvig, der sensibel over for de store motiver i den kristne tradition ofte også vidste at indoptage og gengive dem. Hvad her – i den trinitariske forståelse og med blik på skabningen, dens liv og dens endelige forløsning – er visdommen, den »dybe ånd«, som Bernhard sagde, *alma Noys*, i dens rigdoms fylde midtpunkt også for skabningen, er hos Grundtvig, med direkte forlæg i den med Anders omtrent samtidige *Salve mundi salutare*, »den dybe Sammenhæng«; »tu abyssus es sophiæ« hedder det i originalen, og også den tredobbelte prædikation, der kendetegner visdommen og forholdet til den, kan man, om man vil, genkende i Grundtvigs bekendte vers (livet, hjertet, tanken). En kristen visdom med en tilsvarende integration i tankeformen, set i det trinitariske perspektiv og med gammelkirkelig og middelalderlig tradition, i sin absolutte referens, sin realisering og sit mål, forstået som Helligåndens gave finder vi imidlertid eksplicit i pinsesalmen *Talsmand! som paa Jorderige* (GSV I,393, DDS 251):

Kun hvad Du har seet, Du maler,
O vær Du vor store Taler,
Kiærligheds og Sandheds Aand!
Du, som skiænker hvad Du nævner,
Gjør os, trods de svage Evner
Visere end Salomon:
Visere til Daad at øve,
Visere til Aande-Prøve,
Visere til Salighed!

Blandt andre eksempler på temaets forekomst og brug i dets forskellige aspekter kan også og især fremhæves den mindre kendte salme *Skabt er baade Jord og Himmel* (1853; GSV IV,239), der i et helt forbavsende omfang knytter de særlige grundtvigske lærdomme til visdomstemaet i dets karakteristiske middelalderlige accentueringer (– et direkte forlæg burde her kunne findes). Som et kendt, men vel næppe bemærket eksempel på en opdeling, der bygger på de tre allerede fremhævede appropriationer, der iøvrigt oftere genfindes hos Grundtvig, bl.a. også i den nævnte salme, kan endelig peges på *Giv mig, Gud, en Psalme-Tunge* (GSV I,62, DDS 4, v. 3-5; sml. også Brorsons *Op al den Ting*). Jævnstillet med Guds miskundhed og uforandrede godhed og med den almagt, hvori han i »grundfast Guddoms-Vælde« evig består, prises midt herimellem og helt i det autentiske augustinske perspektiv Guds visdom som evig skabelsesgrund og som den definitive og afgørende orientering for den menneskelige ånd:

Hvert dit Værk er stort Vidunder,
 I din Viisdom Ingen bunder,
 Som af den har øst,
 Kun en Daare tør det nægte,
 At hos Dig er Alting ægte,
 Alting mageløst!

Til den nærmere bestemmelse af de trefoldige appropriationer, som for sit vedkommende Anders nu med den anden del af sin påkaldelse er kommet til, knytter der sig en særlig interesse, historisk såvel som i hans brug deraf. Med den augustinske treenighedslære og dens metafysiske, psykologiske og spirituelle aspekter forbinder sig som nævnt også en treenighedssymbolik, ikke blot som en retorisk eller poetisk iklædning, men som en væsentlig del af dens udtryksform og samtidig i nær tilknytning til visdommen som tankeform. Omfattende allerede hos Augustin selv præger den i høj grad middelalderens forestillingsverden og blandt tænkerne især Hugo af St. Viktor og Bonaventura samt i dennes følge bl.a. Raimund af Sabunde, der videregiver den til eftertiden, hvor den på forskellig måde gør sig gældende, i mystiske retninger især, men også midt i oplysningstiden. Den augustinske grundtanke er til denne symbolik at henføre alle de treheder, der i den skabte verden kan påvises, og omvendt at forklare denne i lyset af treenighedens spor i verden, på et tilsvarende grundlag stadig gjort gældende af Grundtvig:

Skabt er baade Jord og Himmel
 Af Guds Tanker, ved Guds Ord,
 Af Guds Skaber-Kraft, af Aanden
 I al Skabning findes Spor.

Ved treheder af denne art bestemmes selve det værendes struktur (unum, verum, bonum; esse, vivere, intelligere), og de genfindes i den eksisterende natur i dens tilblivelse, former og udvikling (grundlæggende er her det bibelske pondus, numerus og mensura) og ikke mindst i det åndelige gudsbillede i sjælen (memoria (Dei), intellectus, voluntas), i selve gudsforholdet og tilsvarende i Guds gaver. Og tilsammen udgør alle disse en fylde af analogier, der direkte og indirekte viser hen, ikke alene til visdommen i den trehed, denne selv indbefatter, men til den personlige treenighed, – analogier altså, der for anskuelsen går ud over, hvad tanken kan fatte, men som samtidig i begrebsmæssig form giver denne et rigt stof. Også Guds egne primære egen-

skaber fordeler sig i tilsvarende treheder, i *De Trinitate* som nævnt med *sapientia* som det integrerende overbegreb, der her på dette plan repræsenterer den enhed og trehed, der er den nærmeste modsvarighed til forholdet mellem Guds ene væsen og de tre personer. Et særligt magnifikt eksempel på denne symbolik er iøvrigt også slutningen af *De vera religione*.

Men modsat af hvad der i al fald delvis var tilfældet hos viktorinere og franciskanere (således heller ikke i scotisme og occamisme) dominerer dette tema eller dette overgribende aspekt af visdommen som tankeform dog ikke på samme måde i middelalderens skolastiske sentenser, summaer og kommentarer. En vigtig undtagelse er der dog, der til gengæld får central betydning og historisk eftervirkning langt ud over skolastikken. Da *Abailard* i sin logisk-dialektiske nyformning af teologien retter blikket mod dennes hovedlære, treenigheden, og herunder især mod dennes erkendelighed ud fra dens for den menneskelige tanke forståelige prædikationer (men ikke derfor til reduktion af trossandheden) er det treklangen Guds almagt, Guds visdom og Guds godhed, *potentia*, *sapientia*, *bonitas* (benignitas, voluntas), han til sin belysning udvælger¹⁸ – henført til (begrebet om) Gud som det højeste Gode og med forlæg iøvrigt i den augustinske og vel også i den siden Eriugena forstærkede nyplatoniske tradition, samt ikke mindst Chartreskolens filosofiske tyding af treenigheden, uden at dog treheden i netop denne formulering trods de mange ækvivalenter eksplicit kan påvises hos Augustin. Abailard anklagedes bl.a. for en truende forveksling af disse prædikationer og det indbyrdes forhold, hvori han så dem, med de guddommelige personer selv og de direkte til personforholdet svarende bestemmelser; den udvalgte begrebsstruktur blev imidlertid stående og gjorde sig gældende ikke alene hos Abailards elev Lombarden, men også hos viktorinerne samt i Chartresfilosofien, her dog især som en væsensbestemmelse, der tillige havde værdi som treenighedssymbol¹⁹, for efterhånden alment at accepteres. Klassisk bliver den i første omgang i den skolastiske behandling af Guds egenskaber, især i hans forhold til verden, og følger dermed hos Lombarden og hans efterfølgere efter læren om Gud og om treenigheden og de personale bestemmelser (Sent. I, d. 35 f). Med dette kan den siden indgå som et foretrukket tema i den »naturlige teologi« i dennes forskellige strømninger (fx hos Leibniz), men axiomatisk gør den sig også i vid udgældende gældende i fromhed og i tænkning af anden art, som ovenfor set således hos Grundtvig og hos Brorson, ja tillige endnu hos Kierkegaard (således fx i Enten-Ellers Ultimatum, SV II, 375-77).

Også hos Anders Sunesøn er det i denne allerede da traditionelle form, at vi her og i denne centrale sammenhæng finder de tre appropriationer, – således dog, at der på dette sted i det andet led i stedet for *sapientia* – men som kontrast til insipiens og som præciserende korrelat til Noys og Minerva – er substitueret *ars*, visdommen som kunst og denne kunst i dens særlige guddommelige udspring og forbil- ledlighed. Ikke mindst *ars* var for Augustin blandt de foretrukne ækvi- valerende korrelater til visdommen som den produktive tankefyldte, der i Gud og manifesteret i Kristus er udspring og norm for den menneskelige sandhedserkendelse og samtidig forbilledet for *homo faber* i hans frembringelse, herunder inkluderet kunstneren og hans værk (se således bl.a. *Conf.* XI,5,7). Med Augustin og med dette særlige aspekt i den augustinske tradition²⁰ kan Anders for sin del, i implicit medviden, kunde man sige, fremhæve visdomsbegrebet i dets grundbetydning såvel som i dets specielle anvendelse på den åndeligt betingede frembringelse i dens eget perspektiv, således som en sådan udsondring yderligere understreges ved den differentiering mellem appropriationerne, hvori *ars-sapientia* her indgår. Mens i første del af påkaldelsen visdommen var det overordnede enheds- og fællesbegreb, der omfatter tilblivelse, form og mål, er det her formningsprocessen alene, som i sit specielle sigte *ars* gælder, – uden dog derfor, som det ses (185) at opgive sin identitet med *Noys*. Denne udsondring eller specificering af *ars* er på den anden side dog ikke ensbetydende med en isolering af kunsten, for mens i første del, kan man også sige, han på sit eget værk har appliceret sin hele skabelsesvision og dermed betragter det i dets virkelighed eller dets eksistens og som det med sin udformning og sit mål indgår i skabningen og i tilværelsen, så tager han her i den anden del, der med differentieringen heroverfor gælder værket i dets litterære karakter og vilkår, alligevel sigte på den helhed, hvori også den poetiske udformning indgår. Og med appliceringen af den differentiering, som den approprierede trehed begrunder, kan han inden for denne og uden at bryde den tillige opsummerende son- dre mellem den poetiske inspiration, der muliggør hans værk, den kunst- neriske form, hvori det skal fremtræde, og dens fuldbgyrdelse, den ethos og med denne det himmelske endemål, der skal være dets frugt.

Med dette er Anders dog ingenlunde endt blot med en slags poetisk fænomenologi eller en litterær teori, han som digter ønsker at leve op til. Han glemmer ikke, at den litterære analyse og det ideale billede af digteren hviler i den sammenhæng, hvori de tilsammen fremkommer, eller at det er i en applikation heraf, at de har deres begrundelse og

horisont. Idet han fastholder dette, når han samtidigt en virkning, der tværtimod at lade poesien forsvinde i tanken og teologien også poetisk øger værdien af dette hans afsnit, sådan som dette tillige kan betragtes som et enkelt og i sig selv afsluttet digt. – Med appropriationerne ses treenighedens ene og fælles virke i de tre (til visdomsbegrebet stadig svarende) grundaspekter, hvori de i verden afspejler ikke blot tilsvarende væsenssegenskaber i Gud – den ene Gud i den trefoldige enhed af hans egenskaber –, men samtidigt den til disse egenskaber i deres indbyrdes forhold svarende sondring mellem de tre adskilte personer i Gud, hvem disse egenskaber også personligt og særskilt kan tillægges. Værd at bemærke, også i sammenligning med den samtidige skola-stik²¹, er nu, at det er dette sidste aspekt, Anders især gør til sit, og det, hvori hans digt munder ud. Appropriationerne er for ham mere end blotte begreber eller upersonlige bestemmelser, hvis betydning særskilt og adskilt overføres på Gud, eller som enkeltvis og isoleret kan tages op til behandling som punkter i et didaktisk system. Som personlige egenskaber eller kendemærker, ja som personlige navne abstraheres eller skilles de ikke fra den treenige Gud. *Faderens* underfulde almagt er det Anders' værk skal bevidne og prise, *Sønnen* selv i hans visdom, der former altet og også det enkelte menneskes værk, og *Ånden* selv i den godhed, på hvis gave eksistensen i tiden beror og som skænker den evige frelse. – Som holdepunkter for tanken og for fremstillingen er de tre appropriationer et genkommende motiv i Hexaëmeron, såvel når det gælder skabelsen (således I, 256-59) som forløsningen (VII, 4075-79) og genskabelsen (X, 6033-55).

I *Faderens* »Bliv«, i begyndelsens skabelse, ser således Anders også den oprindelse, i hvilken hans eget værk bliver til, og hvis ophav hans lovprisning gælder. Men at denne skabelse også med det indhold den rummer, »kundskabens frugtbare dug«, er og forbliver en inspiration og erfares som sådan, som et nyt skabelsens under, det fremgår tilsvarende af de følgende billeder, vandet, der underfuldt fremsprang af klippen, og det stumme Bileams æsel, som Gud selv gav mæle. Det litterære Parnas er her forsvundet, ser man, og digterens billeder er bibelske. Med Bileamsunderet i denne sammenhæng kan man iøvrigt sammenligne den tilsvarende hos Dante, der som billede på inspirationens komme og dens ekstase bruger den fløjtespillende Marsyas, som Apollon udrev af hans egen hud (*Par.* I, 19-21):

Entra nel petto mio, e spira tue,
 sì come quando Marsia traesti
 della vagina delle membra sue.

Billederne har forskellig oprindelse, men hos Anders såvel som hos Dante er integrationen fuldbyrdet, hos Anders primært, hos Dante i en proces, der med digtet selv foregår.

Er med den skabende og undergørende almagt også det digterværk, der ved den bliver til, således at tilskrive Faderen, er det i sin opbygning og sin skønhed et vidnesbyrd om den evige visdom som den ideale og forbilledlige kunst, der i sin absolutte form og sin egenart tilhører Guds søn, ved hvem verden er skabt, og hvem den skylder sin skikkelse og sammenhæng, og som derfor også er kunstens kilde. Dens særlige forhold til Sønnen og hans virke i verden som dens former, men også som hjælper og retleder for al menneskelig stræben, gælder også udførelsen og kunstneren selv over for sin opgave. Den menneskelige formåen er også her, og her på en særlig måde, skrøbelig og usikker, om ikke en højere magt styrer hånden. Om kunstnerens bæven over for sit ideale forbillede, som han bærer i sit sind, taler også Dante, hvor han i et berømt billede i en egen brug og transformation af Chartresmotivet, sammenligner naturens, de sekundære årsagers, manglende formåen til i stoffet at indpræge og gengive det himmelske forbillede med den bæven eller den forsagen, der over for udførelsen og det ideale værk griber også den inspirerede kunstner eller den, hvis formåen ikke svarer til hans sind eller hans syn (*Par. XIII, 76-78*):

ma la natura la dà sempre scema
 similemente operando all'artista
 c'ha l'habito dell'arte e man che trema.

Ingen visdom er der, heller ikke en kunstens visdom, i dens praksis og dens værk, som er uden mål, og som ikke deri indbefatter sin åndelige kvalitet og det positive sigte, uden hvilken den vilde være ufuldbåren. Det er således heller ikke som en udvendig, moralsk eller pragmatisk vedføjelse til sin inspiration og sin kunst, men inden for rammen af sin totalanskuelse, som han her giver den udtryk, at Anders til sidst peger på den frugt, den utilitas eller den praktiske værd, der i dets fuldstændighed skal præge hans værk, og i lovprisning henfører denne til Heligånden, Guds godhed og hans gave også i personlig forstand. Det mål, som Anders her ser for sit værk, er ikke det pædagogiske eller

didaktiske, men på én gang religiøst og human og gælder mennesket i tiden og i evigheden, ikke alene det enkelte menneske, men de mange (multis), som det her fremhæves. Helligånden er kærlighedens bånd, i Gud selv og mellem Gud og verden, og dens gave gælder fællesskabet og præger dem, der i deres eget liv og til virkeliggørelse deraf modtager dens bistand (virtutis munera). Men i sit udspring såvel som i den fylde, den skænker (caelestis dona salutis) tilhører den ikke dennesidighedens verden eller dens stræben. – »Persona trina consonat/unus Deus per omnia«, således slutter en tidlig epifanihymne, og med alt hvad der ligger i de differentieringer, som Anders på de forskellige planer her bruger, er det den treenige Gud og treenigheden i dens personlige fællesskab, han også med dem påkalder. Ligesom i liturgien hymnerne slutter med en trinitarisk dokologi, kan man også, indbygget og ekspliceret i dens slutningstema, i Hexaëmerons poetiske påkaldelse *O Noys alma* genfinde modsvarigheden dertil. Den ledsagende illustration tages derfor her ikke fra Dante^{21b}, men fra en anden af de oldkirkelige hymner, *Christe cunctorum dominator alme* (7. årh.):

Gloria summum resonet Parentem,
gloria Natum, pariterque sanctum
Spiritus dulci modulemur hymno
omne per ævum.

* * *

Læst og betragtet i dens eget syn og som et vidnesbyrd i dens historiske kontekst fremstår hos Anders Sunesøn hans *O Noys alma* som et af den kristne middelalders betydeligste og mest ægte udtryk for den visdommens syntese, den »dybe sammenhæng«, hvorpå dens tænkning byggede, og som den med denne i dens højdepunkter tilstræbte. I al fald på dette sted indgår dette hans udtryk værdigt i den tilsvarende række, der fra Augustin og Boëthius går frem til Bonaventura og Thomas Aquinas og til sidst til Nicolaus Cusanus, ligesom det i hans egen tidsalder stiller ham på linie med Hugo af St. Viktor. Men sit syn har han til forskel fra disse udtrykt i vers og samtidig tillige i en begrundelse for den poetiske kunst i dens ægthed som autentisk udtryksform for kristendommen i dens bibelske og teologiske indhold og set i lyset af tilværelsens eksistentielle og episke dimensioner, eller rettere for denne selv som disses egentlige grund og deres forklaring. Med dette og ikke mindst i kraft af den integration, hvori han i dets endelige forankring i den treenige Gud anskuer sit tema og udtrykker

det, er han tillige den, der i middelalderen smukkeste og dybest har set og forstået den integrale visdom også i dens sammenhæng med kunsten og ikke blot med den plastiske kunst, som det med traditionen lå nærmest, men også med den poetiske. Som *sapientia* er *ars*, den produktive indsigt og kunnen og ethos også, og i alle dens vilkår, som kunst, er den *sande Minerva* også for kunsten dens forbilledlige udspring og kilde og påkaldes af digteren såvel som af tænkeren. Denne så vigtige nuance i Minervas betydning – men i virkeligheden en restituerende – er historisk set nok også at betragte som et særegent udtryk for, at den renaissance, der bar Anders Sunesøns tid, også var litterær og et poetisk gennembrud, samt måske også for, at han selv vilde fastholde denne kunst i dens grund, i den fælles og bærende syntese, på samme måde som Hugo før ham og Bonaventura et slægtled senere i sin *Hexaëmeron* (samt i *De reductione artium ad theologiam*) gjorde den gældende over for videnskaberne og filosofien.

Temaet i dette sidste aspekt giver samtidig anledning til at fremhæve et særligt træk, der kendetegner syntesen i den form, Anders giver den, en begrænsning i én henseende, og en koncentration i en anden. Som i den samlede tradition visdomsbegrebet har taget form i en særlig sammenhæng med den filosofiske tanke og med den menneskelige erkendelses vækst, som den samtidig har fastholdt i sin egen integrale helhed og i dens *Sitz im Leben*, har den også i kristendommen og med fremkomsten af den kristne kultur i dens integration bevaret en tilsvarende tilknytning, bestemt ved det uopløselige forhold mellem den guddommelige og den menneskelige visdom. Er filosofien en søgen efter visdom, er, som Augustin fastslog det, den sande filosof den, der elsker Gud. Og mens for ham på det samme grundlag al sandheds-erkendelse beror på sandheden selv, på den *illuminatio* eller oplysning, hvori den evige visdom i det indre umiddelbart er nærværende for den menneskelige ånd, sonderer han samtidig mellem dens to perspektiver. Den menneskelige visdom (*sapientia*) er frugten af dens åndelige tanke eller den indsigt (*intellectus*), der søger det evige i det eviges eget lys, og tilhører derfor det kontemplative liv, mens heroverfor videnskaben (*scientia*) består i den rationelle og vurderende erkendelse af det timelige, der, livsførelsen og troen selv indbefattet, tilskrives det aktive liv, men som i den rette søgen (*conversio*) på sin side dog kan blive en vej til visdommen – forbilledligt exemplificeret i Kristus, der i sig, i tiden og i evigheden, forener videnskaben og visdommen²². Udbygget ikke mindst hos Boëthius og i den ham følgende tradition er det i dette forhold, at visdommen for middelalderen

og dens fornyede kultur (som vi også så det hos Abailard) assimileredes med filosofien og de enkeltvidenskaber, *artes*, den omfatter, og fremstår som alle videnskabers og alle erkendelsesformers krone og moder. At de enkelte videnskaber danner en trinstige til filosofien og med denne til visdommen er et udbredt motiv også i middelalderens symbolik, ligesom Kristus som Visdommen afbildes tronende blandt videnskaberne som dens syv døtre²³.

Hele denne side af temaet, som en etape på videnskabens vej mod andre mål for eftertiden måske det mest iøjnefaldende og interessante, medtages imidlertid ikke direkte hos Anders, selv om hans udformning af syntesen ingenlunde behøvede at udelukke den, så lidt som den udelukker kunsten. Anders' interesse er ikke erkendelsesteoretisk – også den augustinske illumination er tilbagetrædende – og gælder ikke videnskaberne i disses eget sigte eller universalitet, men derimod med teologien og dens mangfoldige problemstillinger særskilt det humane og det religiøst-eksistentielle aspekt, og hans fortjeneste er, at han med sin syntese og med formningen af sit stof har kunnet gøre dette gældende i en tid, der iøvrigt prægedes af en voksende intellektuel dominans og samtidig en begyndende opdeling, der også indebar muligheden af en filosofisk og videnskabelig emancipation, hvis konsekvens det vilde være at overtage eller helt at udskyde visdommen og overlade den alene til fromhedens sfære og til en symbolik, der havde mistet sin rod.

På den anden side kan man imidlertid heller ikke karakterisere skolastikeren Anders Sunesøn som antiintellektualist, og sandhedsforholdet forbliver for ham et væsentligt element i hans tanke, forankret i sandheden selv, i *alma Noys*, i den evige kunst. Fremfor videnskaben er det derfor også den kontemplative erkendelse, der er tankens mål og dens endelige fuldbyrdelse, i sidste og egentligste forstand først nået i det salighedens skue ansigt til ansigt, hvor det åbenbare lys skal afløse troens vej, og for hvilket Anders med traditionens genklang kan bruge klassiske udtryk: »Nullis lucebunt quoque sol et luna beatis/... Domino fruituris luce perenni/... Et non lux tantum, sed in omnibus omnia sanctis/ ipse Creator erit ...« (XII,8008-10, 31-32). Uden at fremgå af en videnskabelig udvikling eller af nogen *scientia* (– for Thomas Aquinas er derimod såvel metafysik som teologi på én gang videnskaber og visdomme) forbliver i denne horisont den menneskelige visdom, som Anders forstår den, af kontemplativ art. Men hertil kommer, at ligesom i kunsten visdommen forbinder sig med *ars*, er den som menneskelig fuldkommenhed ikke blot af »teoretisk«, men

tillige af praktisk art, ikke blot en *theoria*, men tillige en *virtus*, en dyd og ensbetydende med den højeste dyd. Og som for Augustin ingen menneskelig visdom var sand, om den ikke tillige var Guds, er for Anders den humane visdom heller ikke et blot humant ideal²⁴. Som al dyd også i dydens humane aspekter for Anders beror på Guds nådes gave, placerer han også og med traditionen visdommens dyd blandt Helligåndens gaver, det »hellige syvtal« (sacrum septenarium), der med den kulminerer. Men idet visdommen også på dette sit spirituelle plan fortsat beholder sin trefoldige struktur, tager den her form af en på én gang kontemplativ og affektiv dyd, der i sin virkelighed samtidig rækker ud over mennesket selv og dets egen stræben og ethos, en forvandling imidlertid, hvor det også først finder sig selv og sejrrikt modstår den »fremmedgørende« dødssynd. Og således rummer visdommen her en indre enhed og en erfaring, den har tilfælles med mystikken – med den mystik, der har hjemme i Anders Sunesøns egen tradition, og som med linien fra Augustin over Gregor den Store fører frem til det 12. årh.s viktorinere og cisterciensere. – Også en sådan visdom formår Anders med sin poesi at udtrykke (VII, 4429-36):

Informata Dei dono sapientia uirtus
est, qua mens hominis hominem transcendit et artem
contemplans tantum summae deitatis amore
ipsius ignescit et delectatur in ipsa.
Mentem dulcificans, motus quoscumque rebelles
pacificans pacem producit pectoris et, quæ
per desiderium totam se colligit intus,
uitat luxuriam, ne eneruiter effluat extra.

1. cf. P Lehmann, *Skandinaviens Anteil an der lateinischen Literatur und Wissenschaft des Mittelalters*, Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., München 1936.
2. B. Sanminiatoello, *L'esilio di Dante*, i: *Dante*, a cura di U. Parricchi, Rom 1965, s. 32.
3. C. Dawson, *Medieval Essays*, New York 1959 (London 1954), s. 32.
4. Se hertil bl.a. F.M. Cornford, *Principium Sapientiæ. A study of the origins of Greek philosophical thought*, Cambridge 1952, New York 1965, samt E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2. ed. Bern 1954, s. 210 ff, 221 ff. – Hos A. Teilgård Laugesen, *Middelalderlitteraturen*, Kbhvn. 1966, hvor Anders Sunesøn iøvrigt ydes minimal opmærksomhed, synes (s. 285 f) for kristendommens vedkommende den litterære tolkning i for høj grad blandet sammen med bibelforståelsen. Trods en relativ sammenhæng er dette dog hos Anders to forskellige spørgsmål, og bibelallegorierne er ikke det samme som den form for litterær allegori, ved hvis

hjælp filosoffer og oplyste humanister fra Homertolkningen til Johannes af Salisbury kunde retfærdiggøre poesien: mendacia poetarum inserviunt veritati. Sådanne mendacia accepteres ikke hos Anders, heller ikke i allegorien. En vigtig bemærkning skal dog fremhæves (s. 291): »Vi oplever her (ved bl.a. Jean de Meung, Marie de France og med opfattelsen af Dante hos hans samtidige) i middelalderen det, at den oprindelige konflikt mellem poesi og filosofi ikke blot bilægges, men ender i sin modsætning: sammensmeltning«. – Til emnet se også J. Huizinga, *Über die Verknüpfung des poetischen mit dem theologischen bei Alanus de Insulis*, Med. d. kngl. Akad. v. Wetsch., Afd. Lettk. 74,6, Amsterdam 1932, s. 89-198. Det er dog ikke her de principielle spørgsmål, der har hovedinteressen.

5. cf. bl.a. E.F. Carrit, *Philosophies of beauty, from Socrates to B. Bridges*, Oxford 1931; – E. Krakowski, *Une philosophie de l'amour et de la beauté, l'esthétique de Plotin et son influence*, Paris 1929; – K. Svoboda, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris 1933; – Særlig betydningsfuld er E. de Keyser, *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin*, Louvain 1955. Således s. 116: »L'art, lié à l'Ame qui se penche vers le monde, a, chez Plotin, l'aspect d'un élan qui reste fragile et prêt à s'interrompre, l'artiste et celui qui contemple son oeuvre prennent leur vol vers l'intelligible sans cesser cependant d'être attiré vers le bas. L'art n'atteint qu'un premier degré de purification, il montre la voie à suivre, mais pour atteindre les sommets de l'amour, la contemplation de l'être et de l'Un, il faut s'en détourner. ... La valeur méthaphysique accordée à l'art dans le système de Plotin est loin d'être la plus haute que l'homme puisse atteindre, cependant elle dépasse tout ce que les auteurs précédents avaient donné à l'art et surtout à l'art plastique. Pour la première fois, l'acte de l'artiste, quels que soient ses moyens d'expression, trouve son origine dans la contemplation d'un être transcendant. Il s'en suit que de son oeuvre peut naître, non seulement cet amour que porte deux êtres humains l'un vers l'autre, mais même cette passion du beau qui se tourne tout entière vers les intelligibles. L'art ne peut mener jusqu'à Dieu, mais il se situe sur la voie qui y conduit ...«.
6. Herom se især F.J. Raby, *A history of Christian Latin poetry from the beginnings to the close of the middle ages*, 2. ed. Oxford 1953, samt bl.a. også P.G. van der Nat, *Divinus vere poeta. Einige beschouwingen over ontstaan en karakter der christelijke latijnse poëzie*, Leiden 1963, og J. Pedersen, *Den latinske hymne i tusind år*, Hymnologiske Meddelelser VII, 1978 og VIII, 1979.
7. cf. Aa. Kabell, *Über die dem dänischen Erzbischof Anders Sunesen zugeschrieben Sequenzen*, Archivum Latinitatis Medii Aevi, Bruxelles 1958, s. 19-30, hvor de to hos Gertz gengivne eksempler dog frakendes Anders.
8. Anders har sikkert udtrykket fra Bernhard Silvestris, *De mundi universitate* I, 12, fra hvilket værk han gengiver et vigtigt citat, se ndf. note 14.
9. cf. bl.a. L. Bouyer, *Le trône de la sagesse*, Paris 1961.
10. Om nogle af de betydningsfulde aspekter i denne proces og dens eftervirkninger i filosofiens historie se H.A. Wolfson, *Extradeical and intradeical interpretations of Platonic ideas*, i: *Religious philosophy*, Cambridge (Mass.) 1961, s. 27-68.
11. Se J. Pedersen, *La recherche de la sagesse d'après Hugues de Saint-Victor*, Classica et Mediaevalia XVI, 1955, s. 91-133.
12. A. Landgraf, *Ecrits théologiques de l'école d'Abailard*, Louvain 1934, s. 5. Hos Abailard se især *Theologia christiana* I, 5, PL 178, col. 1140. Man kan formode, at noys ikke mindst skylder den hermetiske tradition sin popularitet i det 12. årh., cf.

- ibid. col. 1141. – Om Alanus af Lilles *Anticlaudianus* siger E Gilson, *History of Christian philosophy in the middle ages*. London 1955, s. 175: »The academic commonplaces of the twelfth century fill the work, not forgetting the unavoidable »Noys« who, by order of the creator, prepares for Nature the Idea, or model, of the perfect human mind that is to be created«.
13. Foruden J.-M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris 1938, se ikke mindst T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1953.
 14. ed. C. Barach og J. Wrobel, Innsbruck 1876. – Gertz, der dog uden at fæstne sig derved, bringer den sidste halvdel af citatet efter Hauréau, har oversat denne udgave og gentager forvekslingen af Bernhard Silvestris med Bernhard af Chartres. Om værket se især E. Gilson, *La cosmogonie de Bernhardus Silvestris*, Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge III, 1928. s. 1-28.
 15. sml. note 12, citatet fra Gilson.
 16. Anders' tekst vidner selv herom, om end en reminiscens af en urmaterie kan synes at foreligge, – dog ikke ud over hvad man tilsvarende finder hos Augustin, hvor det som her er en fremhævelse af *opus artificis* det gælder (cf. Conf. XIII, 2,3). Heroverfor står også med Alanus som repræsentant hvad Gilson (op.cit. s. 176) kalder det 12. årh.s kristne naturalisme, i hvilken den afgørende accent dog ofte kom til at ligge på naturen selv, cf. T. Gregory, *Platonismo medievale*, Rom 1958, s. 54-55: »... nel XII secolo quando si venne elaborando, soprattutto per opera dei maestri di Chartres e nell'ambiente culturale formatosi attorno alla grande scuola cattedrale, l'idea di una natura autonoma o meglio cooperative – ma perciò stesso dotata di reali capacità causativa – dell'opera del Creatore il quale alle cause seconde, come appunto si legge nel *Timaio*, lascia di completare e propagare l'opera sua; ed è significativo che proprio da Calcidio vengano mutuati i termini per definire l'*opus naturae*, distinto dall' *opus creatoris* e dall'*opus artificis*.«
 17. Blandt den herhenhørende litteratur kan henvises til B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim 1965. En fremstilling af begrebets videre historie i dens helhed mangler dog, og de forskellige forfattere anskuer det derfor ofte i partikulære aspekter og med et tilsvarende sigte.
 - 17b. Tilsvarende gælder det for opfyldelsen og derfor også som selve definitionen af den evige gudsstad: »Inde est civitatis sanctæ, quæ in sanctis angelis sursum est, et origo et informatio et beatitudo. Nam si quærat unde sit, Deus eam condidit; si unde sit sapiens, a Deo illuminatur; si unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhærens jucundatur; est, videt, amat; in æternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet«, *De civ. Dei* XI, 24.
 18. cf. *Introductio ad theologiam* I,6, PL 178, col. 988-89: »Hæc autem fidei summa circa unitatem ac trinitatem proposita, superest ut adversus inquisitiones dubitantium congruis etiam similitudinum exemplis defendamus atque astruamus. Quid enim ad doctrinam loqui proficit, si quod docere volumus, exponi non potest ut intelligatur?« – *Theologia christiana* I,2, ibid. col. 1125: »Tale est ergo tres personas, hoc est Patrem et Filium et Spiritum sanctum, in divinitate confiteri, ac si commemoraremus divinam Potentiam generantem, divinam Sapientiam genitam, divinam Benignitatem procedentem. Ut his videlicet tribus commemoratis summi Boni perfectio prædicetur, cum videlicet ipse Deus et summe potens, id est omnipotens, et summe sapiens, et summe benignus ostenditur. De genitura autem hujusmodi seu processio-

one in sequentibus, prout poterimus et ipse Deus annuerit, imo gratia sua dederit, aliquid per quascunque similitudines assignare tentabimus».

19. sml. således Johannes af Salisbury, *Polycraticus* VII,5, PL 199, col. 645-46: »Dum causas mundi subtilius investigat (nemlig Platon i Timaios), manifeste videtur exprimere Trinitatem, quæ Deus est, efficientem causam constituens in potentia Dei, in sapientia formalem, finalem in bonitate quæ sola induxit eum ut omnem creaturam bonitatis suæ participem faceret, prout natura cujusque capax beatitudinis esse potest. Unam tamen in his visus est intellexisse et docuisse substantiam, dum opificem universitatis et formatorem Deum unum esse asseruit, quem ob insigne bonitatis et dulcis affectus dixit omnium genitorem, quem propter infinitatem majestatis, potentiae, sapientiae et bonitatis suæ tam est invenire difficile, quam inventum digne profari impossibile«. – Man ser således her forbindelsen mellem Chartresskolens og Abailards fremhævelse af den platonske parallel til treenheden og appropriatio-nerne som tolkning af denne.
20. For kunsten og især for den bildende kunstners stigende selvbevidsthed blev denne artifex-model et stående topos. Med en betænkning af Calderón afgivet til retten bringer E.R. Curtius, op.cit. s. 541-51, et interessant eksempel på henvisningen til Guds skabende visdom som kunstens forbillede, som retfærdiggørelse af dens særlige værd og som begrundelse for såvel dens udskillelse fra *artes mechanicae* (eller serviles) som for dens forrang blandt *artes liberales*. – Men også en eksistensfilosofisk betragtning giver temaet den ideale baggrund for, i en potensering, hvis mulighed samtidig synes bristet, uovertruffent grebet af Campanella i hans *Modo di filosofare* (The Penguin book of Italian verse, 1960, s. 203):

Il mondo è il libro dove il Senno eterno
scrisse i propri concetti, e vivo tempio
dove, pingendo i gesti e'l proprio esempio,
di statue vive ornò l'imo e'l superno;
perch'ogni spirto qui l'arte e'l governo
leggere e contemplar, per non farsi empio,
debba, e dir possa: – Io l'universo adempio,
Dio contemplando a tutte cose interno.

Ma noi, strette alme a' libri e tempî morti,
copiati dal vivo con più errori,
gli anteponghiamo a magistero tale.
O pene, del fallir fatene accorti,
liti, ignoranze, fatiche e dolori:
deh torniamo, per Dio, all'originale!

Om middelalderens forståelse af kunsten (ars) i dens forskellige former og i dens forhold til erkendelse og ethos samt om den historiske strukturering af de forskellige artes se iverigt (foruden note 5) især E. de Bruyne, *L'esthétique du moyen âge*, Louvain 1947; J. Maritain, *Art et scolastique*, Paris 1935; E. Panofsky, *Gothic architecture and scholasticism*, New York 1957; P. O. Kristeller, *The modern system of the arts*, i: Renaissance thought II, Papers on humanism and the arts, New York 1965, s. 163-227.

21. samt fremstillingen deraf, se således Johs. Schneider, *Die Lehre vom Dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*, München 1961.
- 21b. Den relevante parallel, med treheden i enheden, finder man her *Par. XXXIII*, 67-72:

O somma luce che tanto ti levi
da'concetti mortali, alla mia mente
ripresta un poco di quel che parevi,
e fa la lingua mia tanto possente,
ch'una favilla sol della tua gloria
possa lasciare alla futura gente.
22. »Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergitur ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam: ab uno tamen eodemque Christo non recedimus, in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi«, *De Trinitate* XIII,19,24.
23. se M.-Th. d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge XX, 1953, s. 31-81; – id., *La Sagesse et ses sept filles*, Mélanges Félix Grat I, Paris 1946, s. 245-78.
24. I udviklingen af et sådant er det derimod, at Eugene J. Rice efter en fyldig gennemgang af de mange i det 16. årh. debatterede alternativer, heri inkluderet forskellige aspekter af den middelalderlige arv, ser såvel det historiske som det ideale mål for visdommen; se *The Renaissance idea of wisdom*, Cambridge (Mass.) 1958.