

**Det indre rum i det 12.  
århundredes lære om sjælen**  
*Bidrag til belysning af middelalderens  
erkendelsesteori*

---

AKSEL HAANING

FILOSOFI OG VIDENSKABSTEORI PÅ  
ROSKILDE UNIVERSITETSCENTER

*3. Række: Preprints og reprints*

2003 Nr. 3

Referee: Jens Høyrup

# Det indre rum i det 12. århundredes lære om sjælen

*- Bidrag til belysning af middelalderens erkendelsesteori*

## Forord

Det følgende er bidrag til en antologi, der er planlagt til udgivelse senere med titlen: *Undervejs mod Gud – Rummet og rejsen i middelalderlig religiøsitet*, red. af Britt Istofft og Mette Birkedal Bruun på Museum Tusulanums Forlag v. Københavns Universitet.

Bidraget er led i en mere omfattende undersøgelse af erkendelsesteoretisk art; første del behandler *De anima* skrifter og kommentarer fra det 12. århundrede. Den sætter sig for at undersøge, hvorledes filosoffer og teologer i den tidlige højmiddelalder inddelte sjælens, eller erkendelses, kapacitet og funktioner – altså i perioden før Aristoteles bliver kendt. Hvordan virker sjælen som det *quo*, hvormed vi erkender, hvorledes foregår erkendelsen egentlig? Det gjorde de sig mange iagttagelser og tanker omkring. Anden del skal behandle udviklingen i det 13. århundrede, herunder især indflydelsen fra araberne og Aristoteles – og dette skal føre frem til en grundig beskæftigelse med Dietrich af Freiburgs skrift *De intellectu et intelligibili* – et erkendelsesteoretisk hovedværk i den vestlige filosofi, udgivet første gang i 1980. Dette skrift har jeg sat mig for at oversætte til dansk og udgive. Selve undersøgelsen skal bringes videre til og med det 17. århundrede. Jeg har i øjeblikket samlet en række materiale og er i gang med første del – sideløbende med Dietrich oversættelsen.

Hertil knytter sig endnu en oversættelse til dansk af *Aurora consurgens*, en højst interessant mentalhistorisk dokument fra slutningen af det 13. århundrede eller begyndelsen af det 14. århundrede – i enkelte håndskrifter tilskrevet Thomas Aquinas, men meget ulig Thomas' sædvanlige stil og fremstilling. Færdiggørelsen af dette oversættelsesarbejde nærmer sig nu sin afslutning.

Det her skitserede arbejde knytter sig til den udvikling af faget filosofihistorie, som jeg gerne vil bidrage til ved Faggruppen for Filosofi & Videnskabsteori på Roskilde Universitetscenter: at vi skal skabe et sted og et miljø, hvor vi kender og underviser i de klassiske tekster, men også et sted, hvor *historieforskningen* trives og hvor de studerende løbende skal orienteres og provokeres af nye perspektiver og synsmåder. Og ikke mindst: præsenteres for nye tekstudgaver og filosofiske forfatterskaber. Hermed skulle der også være grobund for egentlig forskeruddannelse.

AH, marts 2003.

aksel@ruc.dk

## Indledning

I vore dage bliver vi overvældet af informationer, som det så pænt og nydeligt hedder: af reklamer, der appellerer til alle niveauer i personligheden, af nyheder med følelsesmæssig appel, ofte med kalkuleret chokeffekt, ja vi mødes i det hele taget af så mange uopfordrede indtryk fra medier og underholdningsindustrien, at man ikke sjældent ser, at der ligefrem bliver taget rent krigeriske metaforer i anvendelse, når man skal skildre, hvorledes det enkelte menneske skal forsvare eller beskytte sig over for de mange, kalejdoskopiske indtryk, vi udsættes for. Dertil kommer, at det også er blevet almindeligt på arbejdspladsen at blive mødt af mere eller mindre træffende forsøg på individuelle kompetence- og personlighedsprofiler, der skal få den enkelte tilpasset en øjeblikkelig arbejdsfunktion – og det er ikke kun skuldre og ryg, der er tale om, men lige så meget en mental og psykologisk tilpasning eller optimering. De markedsføres som ”selvudvikling” eller ”forandringsparathed,” hævdes det, men skønt moderne psykologer ofte er medvirkende ved konstruktionen af disse ofte ret omfattende skabeloner og personlighedsmodeller, er der også psykologer, der råber vakt i gevær, især dem, der har konsultation, hvor folk efter den mislykkede mentale stropetur skal have professionel hjælp til at bygge sig selv op igen. ”Meget kort sagt er mennesker blevet mere sårbare, fordi de ikke har kontakt med det menneskelige

fundament, der gør, at vi kan klare livet,” udtaler en praktiserende psykolog. ”Hvordan kan man tale om individualisme, når mennesker i den grad programmeres til at identificere sig med holdninger, mål og effektivitet og succeskriterier, der er opstillet uden for dem selv, af arbejdspladsen. De mister jo fuldstændig følingen med deres egen individualitet, deres eget indre rum, det personlige, det der gør, at det er muligt at reflektere over, hvad man selv dybest set har brug for og at foretage selvstændige valg.”<sup>1</sup>

Det er værd at bemærke, at den personlige, stabiliserende faktor betegnes som *det indre rum*. Det bør nok kunne fænge vores interesse, også når vi interesserer os for middelalderens religiøse tænkning, for det, at det enkelte individ, den enkelte personlighed, udgøres af et rum eller en rumlighed, hvori en mental begivenhed, en psykisk aktivitet, et sjæleligt virke, eller hvad vi nu skal kalde det, kan udfolde sig, er ikke uden historisk reference. Det dukker nemlig ofte op, hvis vi forsøger at inddrage et dybere historisk perspektiv i vores nutidige og aktuelle betragtninger og overvejelser. Det skal ikke forstås således, at interessen for de historiske forudsætninger uden videre skal fungere som ly for eller som tilflugtssted fra den nødvendige forpligtelse til at have med vores egen tid og dens problemer at gøre – og også dér ville freden formentlig blive kortvarig – men forestillingen om det en-

---

<sup>1</sup> 'Udbrændthed kan kureres.' Interview med psykolog Nadja Prætorius af Karen Syberg, Dagbladet Information den 5. november 2001. ([www.information/arkiv](http://www.information/arkiv)).

kelte, individuelle menneske som et indre rum er ikke så ny, som man kunne forledes til at tro. Og det er psykologien heller ikke.

Det er vist nok en ret almindelig antagelse, at psykologien opstod i anden halvdel af 1800-tallet og at opdagelsen af den ubevidste del af den menneskelige psyke blev grundlagt med Sigmund Freud (1856-1939) omkring århundredeskiftet og siden fortsat af psykoanalysens talrige forgreninger i det 20. århundrede – i øvrigt en udvikling som er grundigt beskrevet og dokumenteret herhjemme.<sup>2</sup> Men dybdepsykologiens frembrud omkring år 1900 er stadig kun en del af historien. Inden psykologien i det hele taget frigjorde sig som selvstændig disciplin i slutningen af 1800-tallet, var den nemlig en del af filosofien og i mange århundreder en filosofisk disciplin. Psykologi og psykiatri som fag blev etableret som faglige discipliner, men systematisk beskæftigelse med sjælen og indre, sjælelige bevægelser, herunder beskrivelse også af mennesket indre liv og sjælens forhold til kroppen, går langt tilbage, ja faktisk til den europæiske filosofis begyndelse i det gamle Grækenland. I al den tid har psykologien været en del af filosofien – og også psykoanalysen og en begyndende kortlægning af det ubevidste har dybe rødder her. Et bemærkelsesværdigt vidnesbyrd om den forandring, der er på vej, forekommer i selve titlen i C. R. Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten*, et mægtigt og omfangsrigt værk, der udkom første gang i

<sup>2</sup> Jf. Olsen, Ole Andkjær, og Køppe, Simo: *Psykoanalysen efter Freud* bd. 1-2, København, Gyldendal 1995.



Leipzig i 1869, ligesom Harald Høffding (1843-1931), den navnkundige professor i filosofi gennem en menneskealder ved Københavns Universitet, ligeledes var en autoritet inden for psykologi – og det ser man tydeligt, hvis man gennemgår blot titlerne på hans talrige skrifter.<sup>3</sup> Filosofi og psykologi var endnu ikke adskilt, og først i 1886 – i øvrigt på Høffdings initiativ – oprettedes et Psykologisk Laboratorium ved Københavns Universitet, stadig under faget filosofi, med Alfred G. Lehmann (1858-1921) som ordinær professor (efterfulgt af Edgar Rubin), hvorefter det fra 1919 udskiltes som selvstændigt institut. I psykoanalysens barndom citeres Høffding som autoritet og forfatter – vel at mærke til datidens psykologiske lærebøger. Freuds elev, lægen og psykiateren C. G. Jung (1875-1961), senere grundlægger af den analytiske psykologi, citerer Høffding, f.eks. i sin doktordisputats om *Dementia praecox* fra 1907,<sup>4</sup> og i sit første, senere hovedværk, *Psychologische Typen* fra 1921, henviser Jung blandt andre til Høffding, når han skal begrunde *følelsen* som en selvstændig bevidsthedsfunktion.<sup>5</sup>

Hvis vi ser på middelalderen som helhed og de tusindvis af skriftlige kilder, er der næppe en mere gennemgående titel

<sup>3</sup> F.eks. *Psykologi i Omrids, Psykologiske Undersøgelser og Det psykologiske Grundlag for logiske Domme* fra 1890'erne og *Den store Humor. En psykologisk Studie* fra 1923.

<sup>4</sup> Nu i *Collected Works* eds., Sir Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard D. Adler, London, Routledge 1957 f., Vol. 3 § 170 (s. 84).

<sup>5</sup> *Ibid.*, Vol. 6, § 723 (s. 433-34). Om følelsen som bevidsthedsfunktion jf. den danske udgave: Bojesen, Lars Bo (Red.): C. G. Jung: *Den analytiske psykologis grundlag og praksis*, København, Gyldendal 1993, især s. 22-45.

end *De anima*, om sjælen, og det gælder også mange oversættelser fra arabisk, og spørgsmålet om sjælen, dens natur og sammensætning, dens begrænsning og rækkevidde, er et af periodens mest omdiskuterede emner – og det gælder i øvrigt også i langt senere epoker, såvel renæssancens århundreder og rationalismen i 1600-tallet som oplysningstiden – og fremmed for romantikken er det jo langt fra. Det første systematiske skrift om sjælen, vi har kendskab til, stammer fra det 3. århundrede f.v.t., og det er den græske filosof og videnskabsmand Aristoteles' skrift, der som regel nævnes under den latinske betegnelse: *De anima*, men hvis græske titel er *Peri Psychés*, egentlig: *om psyken*, så nogen moderne opfindelse er psykologien som lære om sjælen bestemt ikke.

Aristoteles' skrift blev oversat og kendt i vesten omkring år 1200, og den diskussion og fortolkning, der fulgte heraf, fik talrige forgreninger også inden for beslægtede discipliner, og den provokerede og befrugtede filosofferne flere århundreder frem. Faktisk fremprovokerede dette skrift nogle af de dybeste og mest perspektivrige udviklinger såvel inden for den arabiske som inden for den vestlige filosofi og erkendelsesteori, ikke mindst i høj- og senmiddelalderen (ca. 1150-1400), som forskningen, ud over en snæver, faglig kreds, i vestens filosofi- og idéhistorie først de seneste 20 år for alvor er blevet opmærksom på. Til gengæld er

det en forskning, som nu heldigvis er i støt vækst.<sup>6</sup> Men også inden Aristoteles' skrift blev oversat, udgjorde skrifter om sjælen en udbredt og højt udviklet disciplin inden for den monastiske kultur eller klosterkulturen, som vi også kalder den, og det er træk af denne, det 12. århundredes udvikling, altså udviklingen inden Aristoteles oversættes, vi efter nogle indledende betragtninger skal se lidt nærmere på i det følgende.

### Sjælens status

Der er en særlig grund til, at spørgsmål om sjælen optog de kristne filosoffer, og det hænger naturligvis sammen med sjælens unikke status inden for den vestlige, kristne kultur. Det gælder dels sjælens status i sig selv, dels dens virksomhed i forhold til legemet, fordi kristendommens lære er centreret omkring sjælens frelse og det evige liv. Sjælen er så at sige hovedpersonen i den kristne tænkning. Og som følge deraf gælder det, at sjælen opfattes som menneskets essens, dets inderste og allermest dyrebare og uundværlige kerne; sjælen er i slægt med det højeste, og dermed i stand til at forbinde mennesket med verdens ophav og den gud-

<sup>6</sup> Oversigt hos Libera, Alain de: *Introduction a la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, J. Vrin 1984. Centralt står udgivelsen af Dietrich af Freibergs samlede værk, *Opera omnia* bd. 1-4, udgivet under ledelse af Kurt Flasch, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1977-1985; jf. Flasch, Kurt: *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart Reclam 1995, s. 394-406. Talrige *De anima*-kommentarer (*Questiones de anima*) er udkommet de seneste tyve år.

dommelige skaber, Gud selv. ”Gud troner over al natur,” hedder det karakteristisk hos kirkefaderen Prudentius, ”Den sande Gud, der på én gang omfatter og udfylder alle ting i verden.”<sup>7</sup> Derfor er sjæletabet eller den blotte mulighed for at miste eller fortabe sin sjæl – for slet ikke at nævne muligheden for at sælge eller ødsle den bort, hvor fristende tillokkelses der end stilles i udsigt – også det mest forfærdende og skræmmende perspektiv det kristne menneske kan forestille sig. Og man kan jo også pege på, at livet eller tilværelsen selv, herunder den praktisk og moralsk rigtige livsførelse i overensstemmelse med de kristne bud og leveregler netop sigter mod at bevare sjælen intakt og sikre dens forbindelse til sin skaber og ophav.

Nogle forudsætninger gør sig gældende. Vi skal kort se på et par af de vigtigste, en antik og en kristen. Det karakteriserer vist nok den græske filosofi i den første blomstring i perioden før og under Platons virke i Akademiet (4. århundrede f.v.t.), at der sker en polarisering mellem to mere eller mindre adskilte verdener, to væsensforskellige niveauer i alvirkeligheden eller alnaturen, hvis man må anvende et lidt gammeldags ord: På den ene side fremstår enhed, guddommelighed eller gudernes verden, det himmelske, det højeste og det fuldkomne, og det modsvares på den anden side af mangfoldighed, menneskelighed eller menne-

<sup>7</sup> ”Deus verus ... praesedit omni naturae, qui cuncta simul concludit et implet.” Prudentius (4.-5. århundrede): *Contra Symmachum*, Migne, J.-P.: PL 60, col. 118; jf. også Wallace-Hadrill, D. S.: *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester 1968.

skenes verden (herunder de dyriske eller animalske), det jordiske, det laveste og det ufuldkomne. Mennesket tilhører egentlig enheden og den guddommelige verden – eller rettere sagt: menneskets sjæl gør. Mennesket i dets skrøbelige jordiske skikkelse udgør en fortætning eller en kompliceret sammensætning af begge verdener, hvor det eksplicit bliver menneskets mål og stræben at forbinde sig med sit oprindelige hjemsted og dermed i den legemlige tilstand så vidt muligt at genetablere forbindelse til enheden og den guddommelige verden. Denne polaritet er ledsaget af en almen værdiladning, hvor alt det nedre, det ufuldkomne, og alt, hvad der tilhører den jordiske verden, det vil kosmologisk sige under månens bane, af natur stræber efter det øvre, det himmelske og det fuldkomne, ligesom den søfarende stiler mod en havn og fast grund under fødderne eller den vejfarende længselsfuldt spejder efter byens port, når dagen går på hæld. I græsk mytologi og mysteriereligion som f.eks. den, som er knyttet til den mytologiske skikkelse Orfeus,<sup>8</sup> der lærte om sjælens udfrielse fra legemet, – og som flere af Platons dialoger tydeligt er inspireret af, hvis ikke beslægtet med, er der tale om, at denne polaritet skærpes til en egentlig dualisme. Men også inden for den mere rationelle tænkemåde og inden for denne generelle tilværelsesorientering er der således en slags mental geografi, hvor det guddommelige og

---

<sup>8</sup> Jf. Jensen, Povl Johs.: "Græsk religion" i Asmussen, Jes. P. og Læssøe, Jørgen (red.): *Illustreret religionshistorie* bd. 3 København, Gad 1968, s. 121-192, især s. 183-191; Eliade, Mircea: *De religiøse ideers historie* 2, København, Gyldendal 1983, s. 155-168.

det fuldkomne tilskrives himlen og det himmelske, hvorimod den sekundære, det jordiske og det ufuldkomne gælder livet på jorden.<sup>9</sup> Dertil kommer underverdenen og en mental underjordisk geografi, som også det græske menneskes fantasi og forestillingsverden befolker med skygger og fabelagtige væsener, med dødsriget og et mylder af væsener i alle mulige skikkelser, ja selv Platons ofte højstemte dialoger udmaler disse underjordiske billeder med stor digterisk kraft, f.eks. den afsluttende myte af dialogen *Faidon*, der ellers handler om – og med Sokrates' ord – sætter sig for at bevise netop sjælens udødelighed.

Kort sagt: Der er i den klassiske, græske tænkning en sjælens geografi, en langt fra værdifri, vertikal orientering, hvor det, som er oppe, det øvre, er bedre og mere fuldkomment end det nedre. Billedligt kan det vel nærmest ses i forlængelse af det forhistoriske "menneske," *homo erectus*, det oprejste menneske, der nu, kultiveret som filosof i den græske bystat, med fødderne plantet på jorden løfter hovedet og dag og nat vender blikket mod det himmelske, hvis grænse og egentlige natur kun den luftige sjæl kan nå. Hos Platon formuleres også den tanke, at sjælen har eksisteret, før den blev født i legemet, hvor den stadig forbliver en gæst. Sjælen kan imidlertid erindre, eller rettere: generindre, sin tidligere eksistens, hvilket i sidste ende er identisk med sand erkendelse – men generindringslæren er imidlertid en udtryksmåde,

<sup>9</sup> Jf. Johansen, Karsten Friis: *Platons filosofi. Udvikling og enhed*, København, Gad, 1965; København, Hans Reitzel 1997, s. 112 f.

de fleste i dag vel nok har mistet enhver betydningsbærende forbindelse til; den skal altså ikke blot fortolkes, men formentlig omskrives helt for at blive forståelig igen. En egentlig sjælelære har Platon ikke, bortset fra det afgørende, at sjælens bevægelse i og med dens oprindelse er retningsgivende: *opstigning* fortolkes positivt som stigende afklaring mod det egentlige og oprindelige; *nedstigning* fortolkes negativt som en bevægelse mod det falske, det grumsede, det legemlige, der tynger sjælen og holder den fast mod dens naturlige ønske og vilje.

Denne tænkemåde angriber allerede Aristoteles, og det er en af de vigtige punkter i hans kritik af Platon, hans egen vist nok højt respekterede læremester. Aristoteles stiller spørgsmål ved, om sjælen og sjælens virksomhed – som hos Platon – kan forstås ”lige som styrmanden på et skib.”<sup>10</sup> Denne metafor vil grundlæggende udtrykke, at sjælen *er* mennesket og omvendt, at mennesket er identisk med sin sjæl; kort sagt udtrykkes her den opfattelse, at sjælen midlertidigt bor i eller opholder sig i et legeme, og at dette for så vidt tilfældige legeme ikke nødvendigvis er en forudsætning for, at sjælen kan eksistere; en grundopfattelse af sjælen, som kristendommen overtog: Sjælen frelses, stiger til himmels, legemet sænkes ned, jordfæstes i forventning om at skulle genopstå. Selv vil Aristoteles gerne begrunde det synspunkt, at sjælen virkeliggør eller aktualiserer legemet – som det

---

<sup>10</sup> *De anima* II, 1; 413a.

hedder i Aristoteles' egen terminologi og dermed at sjæl og legeme udgør en ontologisk enhed. Alt, hvad der eksisterer i verden, kan hos Aristoteles inddeles i 'form' og 'stof,' to grundbegreber der ledsages af begreberne 'virkelighed' og 'mulighed,' eller aktualitet og potentialitet. Overført på sjælelæren vil det sige, at sjælen er legemets *form*, den virksomhed, der strukturerer stoffets mulighed for at blive realiseret, og som sådan kan sjælen ikke tænkes at eksistere separat uden for legemet, for form og stof udgør en enhed. Helt så enkelt er spørgsmålet dog ikke, ikke når begreberne anvendes *peri psychés* (om sjælen), heller ikke for Aristoteles, for han er sandelig opmærksom på, at sjælen i erkendelseshandlingen beskuer eller har berøring med evige og guddommelige tanker eller principper. Men i hvert fald er den individuelle sjæl bundet til legemet, og noget liv efter døden forekommer ikke hos den hellenske filosof.<sup>11</sup> Det forhindrer dog ikke Aristoteles i at ligge under for den samme betagelse af det himmelske som det guddommelige eller ordret som det 'overnaturlige' og dermed også det overmenneskelige, og derfor arver han måske lidt mere af sin læremesters tankestruktur, end han egentlig bryder sig om.<sup>12</sup> Som udpræget forstandsmenneske udtaler han sig nødigt om guddommens natur som sådan, men tilskriver alment guddommens

<sup>11</sup> Der er en eksemplarisk gennemgang af Aristoteles' sjælelære hos Johansen, Karsten Friis: *Den europæiske filosofis historie* bd. 1. *Antikken*, København, Busck 1991, s. 418-428. Aristoteles' skrift om sjælen er oversat af Poul Helms, København, Arnold Busck 1953; på ny af Søren Porsborg, København, Det lille Forlag 1998.

<sup>12</sup> Som i øvrigt også Friis Johansen bemærker i en anden sammenhæng, se *Den europæiske filosofis historie* bd. 1, s. 412.



bolig eller sæde til himlen og i det hele taget himmelregionen som gudernes verden: "Alle mennesker antager, at der er guder, og alle, både barbarer og hellener, tildeler de guddommen det øverste sted."<sup>13</sup> Også i et ungdomsskrift beskriver han, hvorledes naturens storhed og herlighed, ja det hele sammenhængende kosmos, set i løbet af døgnets skiftende skue mellem nat og dag, naturligt får menneskene til at tænke på mægtige guder. Hvis mennesker pludseligt kom op på jordens overflade, forestiller han sig, "og så nattehimlen med alle de glimtende stjerner og så det skiftende lys fra månen, der glider over nattehimlen, og planeternes evige og uforanderlige baner, så ville de nok tænke, at der findes guder og at disse vidunderlige ting er gudernes værk."<sup>14</sup>

### Det indre rum

Til denne vertikale – og for så vidt også mentale – geografi tilføjes med kristendommen en ny dimension. Det forekommer muligvis mange steder i hellenismen, men hos en enkelt får det en helt særlig virkningshistorie – og det er hos Paulus, og med ham mystikken, og det vil sige den personlige, religiøse *erfaring* – som

<sup>13</sup> Citeret fra Høffding, Harald: *Religionsfilosofi*, København, Gyldendal 1924, s. 24.

<sup>14</sup> "...tum caelum totum cernerent astris distinctum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilosque cursus – quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur." *Om filosofi*, fragment citeret fra Cicero, *De natura deorum*, II, xxxvii, 95. (egen oversættelse).

vel at mærke er noget andet end en trosakt, hvor inderlig eller uadvendt denne end måtte efterleves eller udføres. Som en slags prototyper på formidlere af denne art fremtræder allerede profeterne i Det gamle Testaments skrifter. De tolker og forkynder som individer på forskellig måde guddommens udsagn og hensigter og henvender sig direkte til deres medmennesker, dels med vidnesbyrd om deres egne oplevelser, dels som forkyndere af bevægelser i den guddommelige verden – eller i Gud selv. Men bortset fra enkelte skriftsteder står profeterne ikke rigtigt aftegnet som individuelle personer – modsat apostelen Paulus, der til gengæld er så skarpt profileret, at næsten alle har en mening om ham.

Paulus har erfaret Kristus på vej til Damaskus (ApG 9,1-9) som en skelsættende og forfærdende oplevelse, hvis virkning han i brevene, der er skrevet 10-20 år senere, på enkelte, afgørende steder vender tilbage til.\* Erfaringen har gjort ham ydmyg. Den har givet ham en ny indstilling, fordi han i sig selv har mærket det virke, som er større end ham selv. Han udtrykker det blandt andet med de enkle, men dybsindige ord, at *han* ikke længere lever, men Kristus lever i ham (Gal 2.20); noget andet er trængt ind, har gjort sig gældende, og herefter forstår han sin individuelle selvfølelse i forhold til det, som nu vedvarende er til stede i ham – og hermed genkendes en struktur fra andre såkaldte mystiske oplevelser eller fra tilsvarende beskrivelser af lignende

---

\* Bemærk at der her og i det følgende citere fra autoriseret oversættelse af 14. juni 1948.

karakter. Der er tale om et principielt forhold, som f.eks. er beskrevet og fortolket af dybdepsykologien, der beskæftiger sig med lignende alment menneskelige erfaringer også fra østens mystik og filosofi:

”This new state of consciousness born of religious practice is distinguished by the fact that outward things no longer affect an ego-bound consciousness, thus giving rise to mutual attachment, but that an empty consciousness is no longer felt as one’s own activity, but as that of a non-ego which has the conscious mind as its object. It is as if the subject-character of the ego has been overrun, or taken over, by another subject which appears in place of the ego. This is a well-known religious experience, already formulated by St. Paul. ... *It is not that something different is seen, but that one sees differently.*”<sup>15</sup>

Denne nye relation skildres hos Paulus også som momentvis at være én ånd med Herren (1 Kor 6,17). I samme forbindelse, altså i samme brev (*ibid.* 6, 6-16), taler Paulus mere objektiverende her-

<sup>15</sup>Jung, C. G.: ”Foreword to D. T. Suzuki’s *Introduction to Zen Buddhism*,” i *Psychology and Religion: West and East, Collected Works* bd. 11, s. 546; jf. Suzuki, D. T.: *Zen buddhisme*, København, Hans Reitzel 1962, s. 21-22.

om og inddrager forestillingen om *visdommen*, der ikke stammer fra denne verden.

”Den har Gud åbenbaret for os ved Ånden. Thi Ånden randsager jo alt, endog Guds dybder. Thi hvilket menneske ved, hvad der bor i mennesket, uden menneskets ånd, der bor i ham? ... Men vi har ikke fået verdens ånd, men Ånden fra Gud, for at vi kan lære at kende, hvad Gud i sin nåde har skænket os; og derom taler vi ikke med ord, lærte af menneskelig visdom, men med ord, lærte af Ånden.”

Og kort efter kommer så den afgørende sprogbrug, når Paulus taler om mennesket som Guds tempel. Han siger: ”Ved I ikke, at I er Guds tempel, og at Guds Ånd bor i jer? Hvis nogen ødelægger Guds tempel, skal Gud ødelægge ham; thi Guds tempel er helligt, og I er jo hans tempel!” (1 Kor 3,16-17).

En vældig tanke dæmrrer: at mennesket er det sted, det tempel eller det indre rum, hvor Gud eller Guds ånd har sit virke. Dermed rummer mennesket selv det sted, hvor Gud og menneske mødes og hvor den religiøse dimension udfoldes. Det forhindrer ikke ydre ceremonier eller en arrangeret, fælles kult, men det at Gud stiger ned i kraft af inkarnationen, betyder, at mennesket op-højes som et *indre* rum, der bliver skueplads for en relation, hvori

mennesket selv tager del – og forvandles. Det sker ifølge skriften som en kollektiv og skelsættende begivenhed i pinseunderet (ApG 2,1-13), hvor Helligånden virker ekstatiske i alle disciplene samtidigt, men hermed åbnes også principielt for den individuelle oplevelse – et forhold, som kirken som institution, også den lutherske, reformerte kristendom, traditionelt – og måske med god grund – har nedtonet og prioriteret lavt. Men historisk er det betydningsfuldt, for hermed får mennesket selv en ny status, en ny selvforståelse. Hos den græske filosof og kirkefader Origenes fra Alexandria (3. århundrede) kommer det ret enestående til udtryk i en folkelig prædiken på den måde, at mennesket selv udgør ”en lille verden,” et lille kosmos, og det fremgår i øvrigt også, at der med dette udtryk er tale om noget relativt nyt: ”Du må forstå, at også inde i dig er himlens fugle. Du skal ikke forundres over, at jeg siger, at disse ting er i dig selv. Forstå, at også du udgør en mikro-verden; i dig er også solen og månen og alle stjernerne.”<sup>16</sup>

Denne udvikling betyder, at sjælens vertikale geografi fra den ydre verden føres over i den indre. Når sjælens bevægelse, dens opstigning eller nedstigning, ikke længere forstås i det ydre, åbnes der mulighed for, at oppe og nede i det indre rum omtolkes, således at der i stedet for op- og nedstigning bliver tale om forandring – og forvandling. Denne hele psykologi, hvis man må kalde det sådan, understøttes yderligere af prologen til Johannesevange-

---

<sup>16</sup> *Homilia in Leviticum*, Migne, PG 12, col. 449.

liet, hvor "Kristus," der fremstod som en overvældende stemme i Paulus' vision, skildres som Ordet og som "det sande lys, som oplyser ethvert menneske, som kommer til verden,"<sup>17</sup> et ofte citeret udsagn, der lægger op til og blev læst som kilde til individuel "oplysning" indefra, i sjælens eget rum, nu dyrebart potenseret som personlighedens kerne. Dette skriftsted og dets særlige udsagn bliver senere udviklet hos Augustin (354-430) i en omfattende illuminationslære – men principielt er der tale om en virksomhed, der stadig i sin struktur følger Paulus' oplevelse på vej til Damaskus og hans egen senere fortolkning af den.

Med denne udvikling frem mod det indre rum – som jo her blot er skitseret – har vi berørt et hyppigt motiv i middelalderens psykologi og kontemplation. Hos f.eks. Anselm af Canterbury (1033-1109), der jo ofte fremhæves inden for filosofiens og teologiens historie, fordi han som en af de første rationelt forsøger at begrundes sit *credo* ("jeg tror") uden henvisning til skriftlige autoriteter, forekommer det i en klassisk position. Hans *Proslogion* med det berømte, såkaldte ontologiske gudsbevis, indledes nemlig med en opfordring til at gå ind i *sit eget indre, mentale rum* og for en stund lukke verdens virvar ude; *Intra in cubiculum mentis tuae*, træd ind i dit indre, mentale lønkammer, som det kan oversæt-

---

<sup>17</sup> Citeret fra *Vulgata*, Joh 1, 9: "Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum."

tes.<sup>18</sup> Men derudover – og nu forlader vi Anselm igen – gælder for det første, at sjælen og sjælens evner inddeles i niveauer, der går fra det nederste, det legemlige niveau og gradvist stiger mod det ulegemlige og det åndelige, som også er vejen mod det guddommelige eller den livsnødvendige forbindelse til det; for det andet at den gradvise opstigning, selve bevægelsen fra trin til trin, opleves og tolkes – man kunne også sige forstås – som forandringer og erkendes som forvandlinger af sjælen selv, og det vil i denne sammenhæng også sige af personen selv, ”det indre menneske.” Som det prægnant hedder hos Augustin: ”Gå ikke ud i det ydre, men vend tilbage i dig selv; sandheden bor i det indre menneske.”<sup>19</sup> Hermed udvikles i ret stort omfang et psykologisk sprog eller måske rettere: et begrebsapparat til beskrivelse af sjælelige processer, der samtidig tjener den underliggende antagelse, at erfaring heraf er en forudsætning for sand og autentisk erkendelse. Ja, man kan for så vidt sige, at erkendelsesteori – ordret forstået – i denne sammenhæng er en logisk umulighed. Det er derfor heller ikke så sært, at mystikken og ikke mindst skildringen af den mystiske erfaring, allerede i den tidlige middelalder opfattes – og

<sup>18</sup> Bemærk i øvrigt Regin Prenter: *Guds virkelighed. Anselm af Canterbury: Proslogion oversat og udlagt som en indførelse i theologien* Fredericia, Lohses Forlag 1982. (Latin-dansk tekst).

<sup>19</sup> ”Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas.” *De vera religione*, her citeret fra Jørgen Pedersen: *De store Tænkere: Augustin*, København, Berlingske Forlag 1965, s. 232. Bemærk at ”in interiore homine” ikke skal oversættes med ”menneskets indre,” som det af og til og lidt for moderniserende forekommer; i så fald skulle der have stået *in interiore hominis*, og så bortfalder den afgørende distinktion mellem jeget og ikke-jeget.

yderligere udvikles – som en erkendelseshandling, der er karakteriseret ved ikke kun at være intellektuel eller begrebslig, men at den i sin egentlige virkeliggørelse nødvendigvis inkluderer forvandling af den erkendende selv – og at dette implicerer en emotionel kvalitet.

Bernhard af Clairvaux (1090-1153) f.eks. siger om den mystiske erfaring til brødrene, ”at disse ting er sket også for mig. Jeg tilstår så, at Ordet (*Verbum*) [Joh 1,1-4] er kommet også til mig, og det er sket mange gange.” Brødrene vil vide hvordan, og Bernhard forklarer så blandt andet:

”Det er levende, og det er virksomt i mig, og straks det er kommet i mit indre, opvækker det min slumrende sjæl. Det bevæger, blødgør og gennemtrænger mit hjerte. Det begynder med at rive ned og bygge op, derefter begynder det at bygge, at beplante mit indre og vande det; at væde det tørre, oplyse det mørke, åbne det låste, varme, hvor der er koldt og jævner det knortede og ujævne ... Så ofte er Ordet som brudgom trådt ind i mig, og dog har Det [eller Han] aldrig tilkendegivet sin indtræden ved noget tegn. Ingen tale, ingen bevægelse afslørede Dets komme; ikke gennem nogle af mine sanserne naturlige veje er Det kommet igennem; kun lige-



som varslet gennem hjertes rørelse blev jeg klar over  
Dets nærværelse... ”<sup>20</sup>

Her skildres menneskets indre og de sjælelige bevægelser metaforisk som en aflukket klosterhave – altså et indre rum, hvori det udefrakommende usynligt træder ind og virker forandrende og befordrende for de endnu ikke virkeliggjorte udviklingsmuligheder. Denne affektive og ofte følelsesfulde monastiske teologi og mystik bliver med sin vægt på fordybelse (*contemplatio*), bøn (*oratio*) og hengivelse (*devotio*) ofte stillet op som modsætning til samtidens begyndende og mere rationelt betonedede skolastiske tænkning, der betoner *lectio* (læsning), *questio* (spørgsmål) og *disputatio* (diskussion / problemløsning) f.eks. som denne bestræbelse ofte personificeres hos Pierre Abélard (1079-1142). I den forbindelse risikerer netop det følelsesfulde, og hvad det egentlig indebærer for den søgende tanke, at blive banaliseret i forhold til den afklarende rationalitet. Men forskellene til trods er modsætningerne næppe fuldstændige, for begge disse vældige traditioner

<sup>20</sup> Fra Bernhards prædiken over Højsangen, *Opera omnia*, II, ed. Jean Leclercq s. 242-243: "Vivum et efficax est, moxque ut intus venit, expergefecit dormitantem animam meam; ... coepit quoque evellere et destruere, aedificare et plantare, rigare arrida, tenebrosa illuminare, clausa reserare, frigida inflammare ... Ita igitur intrans ad me aliquoties Verbum sponsus, nullis umquam introitum suum indiciis innotescere fecit: non voce, non specie, non incessu. Nullis denique suis motibus compertum est mihi, nullis meis sensibus illapsum penetralibus meis: tantum ex motu cordis, sicut praefatus sum intellexi praesentiam eius;" jf. Marcus, Aage: *Kristelig Mystik, Verdensreligionernes Hovedværker* bd. 12, København, Gyldendal 1953, s. 54-56 og præsentation i Haaning, Aksel: *Den kristne mystik – fra middelalderens verden*, København, C. A. Reitzel 1999, s. 73-78.

har en del af den anden i sig – som det i øvrigt fremhæves i et moderne hovedværk om klosterkulturen og teologien af Jean Leclercq, der selv tilhører traditionen, og som et nøjere studium af f.eks. Abélard og den affektive side af hans forfatterskab med bønner og sekvenser også ville tilkendegive.<sup>21</sup>

### **Liber de spiritu et anima.**

Fra denne periode – og som et eksempel på at den systematiserende tanke også forekommer inden for klostertraditionen – stammer det mere beskrivende end analyserende skrift med titlen: *Bog om ånden og sjælen*. Skriftet stammer fra ca. 1150 og har traditionelt ikke haft særlig høj status, fordi det i forhold til perioden som sådan ikke regnes for at være originalt, hverken i gennemgang af traditionen eller i den mere formelle fremstillingen. Til gengæld tjener det vores formål ganske godt, for det giver en oversigt over sjælens egenart og virke ud fra netop de autoriteter og tilgængelige kilder, som klosterkulturen er baseret på, og som sådan er *Liber de spiritu et anima* typisk og karakteristisk for det 12. århundredes opfattelse af sjælen før de nye oversættelser af

<sup>21</sup> Jf. Leclercq, Jean: *L'amour des lettres et la désir de Dieu*, Paris, J. Vrin 1957; findes også på engelsk, *The Love of Learning and the Desire for God*, New York, Fordham University Press 1982. Et nyere hovedværk, der indsigtfuldt beskriver og behandler forholdet mellem klostertraditionen og den filosofiske tradition er Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik* bd. I-IV, München, C. H. Beck 1993-2001.

Aristoteles og de arabiske filosoffer og kommentatorer af Aristoteles.<sup>22</sup>

Skriftet er ret omfattende og skal ikke her gennemgås i sin helhed, blot afslutningsvis og sammenfattende tjene som eksempel på nogle af de temaer, vi har berørt i det foregående.

Der er en almen og lige fra begyndelsen underliggende tilskyndelse til selverkendelse; – uvidenhed, også om sig selv og sjælelige forhold, er bestemt ikke et gode; ”Eftersom det er sagt mig, at jeg skal kende mig selv, udholder jeg ikke at være uvidende,” som det indledningsvis hedder.<sup>23</sup> Det er yderligere udtryk for *negligentia*, ligegyldighed eller ignorans, ikke at ønske at vide og lære såvel det himmelske og ophøjede som det dybe og dunkle, der omgiver os, at kende. Samtidig gøres det klart, at ”det er med sjælen / ånden vi lærer disse ting at kende (*animus est quo ista sapimus*),” hvorved der straks igen fokuseres på afhandlingens emne.

Sjælens geografi, dvs. erkendelsens indre, vertikale struktur ligger umiddelbart fast. Mennesket kan, i kraft af sjælen, med selverkendelse hæve sig og skue Gud og den himmelske, åndelige virkelighed og dermed det fædreland (*patria*), hvor sjælen (*animus*) egentlig hører hjemme. Sanserne tynger og hæmmer

<sup>22</sup> Skriftet findes i Migne: *Patrologia Latina* 140, col. 779-832 og tilskrives der Alcher af Clairvaux; tidligere i middelalderen cirkulerede det i Augustins navn. Der er en kort, systematisk omtale i Gilson, Etienne: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, Sheed & Ward 1955, s. 169 og 632.

<sup>23</sup> ”Quoniam dictum est mihi ut me ipsum cognoscam, sustinere non possum ut me habeam incognitum.” (*Praefatio*, Migne: PL 140, col. 779).

sjælen, og det at søge mod det sanselige er at søge i den forkerte retning. Menneskets højeste mål er gudserkendelse, og den opnår man ved at søge indad i sjælen selv. Sjælen er skabt i Guds billede og har engang haft fuld klarhed over, at den har – eller havde – del i Guds visdom. Viden om dette oprindelige forhold og tingenes – eller rettere sjælenes – nuværende tilstand er fundamental, for har sjælen ikke denne viden om, hvor den skal søge, nemlig indad og opad, i sig selv, farer den vild og søger forgæves i det ydre.

Sjælen selv inddeles i en række forskellige kognitive funktioner, men som syntetisk enhed, hvormed vi erkender, betegnes den som *animus*. Hertil er knyttet *ratio* og *rationatio*, som vi nok bør oversætte med ”tanke” og ”tankevirksomhed” frem for automatisk (via oplysningstidens *raison*) at oversætte *ratio* med ”fornuft.” Men allerede på dette almene niveau gør teksten klart, at der er et vigtigt principielt forhold at tage hensyn til, nemlig ”at sjælen, oplyst af visdom, ser sin oprindelse i bakspejlet, og erkender sig selv.”<sup>24</sup> – Jeg ville omskrive det med ”individuel selvfølelse uden at være enerådende eller selvtilstrækkelig.” Med andre ord: bevidstheden opfatter sin egenart og selvstændighed, bevidsthed om sig selv, men erkender samtidig sin oprindelse og fortsatte eksistens i forhold til psyken som helhed. Teksten fortsætter, at som følge deraf, ”forstår (*intellegit*) sjælen, hvor

<sup>24</sup> Ordret for en god ordens skyld: ”Animus sapientia illustratus et suum principium respicit et se ipsum cognoscit...” (*ibid.*, col. 781 a)

upassende det er at søge uden for sig selv, hvad man kan finde i sig selv,”<sup>25</sup> – hvilket er en ret dyb selverkendelse, ja vel nærmest selve indbegrebet af selverkendelse, samtidig med at det må læses som udtryk for en evne til at gennemskue projektioner.

Forholdet til legemet er i denne sammenhæng karakteriseret ved, at i forbindelse med legemlige tilskyndelser (*corporeis passionibus*) glemmer sjælen sin viden om, hvad den egentlig er eller var; det vil sige, at den glemmer sit himmelske *patria*, sit fædreland og sit slægtskab med det overjordiske rige. Og så følger en bemærkelsesværdig sætning: ”Og fordi sjælen ikke husker at have været andet [dvs. end den sammenblanding med legemet, som udgør den nuværende tilstand], tror den ikke at være andet, end det der ses – eller hvad den synes at være.”<sup>26</sup> Det kan se ud som et forsvar for metafysik – eller som et *statement* om det ubevidstes eksistens, skønt begreber herfor endnu ikke er udviklede. Men formaningen er klar nok: Forholder du dig kun til de legemlige, biologiske side af sjælens virke, glemmer du, hvad sjælens egentlige karakter er – det gælder også i erkendelse af verden og i viden om den sjæls natur, hvormed du erkender og orienterer dig i verden. Sjælen er med andre ord objektiv, eksisterende, og i stadig virksomhed også uden for den øjeblikkelige bevidsthedstilstand. Den tolkning af teksten synes således at tale for – eller om

<sup>25</sup> ”... et quam sit indecorum ut extra se quaerat quod in se possit invenire, intelligit.” (*ibid.*)

<sup>26</sup> ”Et quia nihil aliud se meminit, nihil praeter quod videtur esse credit.” (*ibid.*)

man vil: understøtte tesen om – at det det ubevidste i det 19. og 20. århundredes videnskab om sjælen<sup>27</sup> er en *opdagelse*, ikke en opfindelse og da slet ikke en konstruktion.

Sjælen som helhed i sig selv betraget – som *animus* i det foregående – omtales og gennemgås senere i teksten også med andre betegnelser, men benævnes fælles som *vires animae*, sjælens evner, måske fordi forfatteren ønsker at opsummere traditionen. Den betegnes som *anima*, og defineres som sådan som et afbillede (*imago*) af den treenige Guds ånd; som *spiritus* (ånd) og i tillæg hertil betegnes sjælen som en ”gnist” (*scintilla*), og der forekommer også et udtryk for sjælens evne og karakter som *mens rationalis*, der nok kunne oversættes med ”evne til at tænke fornuftigt,” eller næsten ordret som ”intellektuel mentalitet.” Som enhed betegnes *mens* også som ”sjælens øje” (*oculus animae*), hvormed mennesket erkender Gud, og det vil sige erkender ”Gud” som en mental realitet, der overgår sjælen selv og er en forudsætning for den. Sjælen – eller ånden – som *mens* indtager i det hele taget en særlig stilling: den er *mens universorum capax et omnium rerum similitudine insignata*, det vil sige, at sjælen rummer, eller giver adgang til, den ånd i mennesket, der principielt er i stand til at begribe alt og *ved lighed* er indskrevet med alle materielle ting, der findes i verden. Det vil sige sjælen har en potentiel evne til at forstå og begribe alt, hvad der findes i verden – og så at sige er

<sup>27</sup> Jeg tænker her først og fremmest på dybdepsykologiens klassiske discipliner, Sigmund Freuds *psykoanalyse* og C. G. Jungs *analytiske psykologi*.

tilpasset denne verden og denne verdens ting og vilkår; man kunne sige, at sjælen på forhånd er tilpasset til at eksistere i naturen – hvilket ikke udelukker, at sjælen også rækker ud over den og er i stand til at hæve sig mod den uskabte natur. Videre betegnes denne *mens*, som ”et rationelt og intellektuelt lys, hvorved vi har evnen til at tænke, hvormed vi begriber og samler erfaret viden ... denne *mens* bryder frem som en kapacitet i sjælen,”<sup>28</sup> hedder det ganske betegnende.

I bogen findes også en forholdsvis systematisk gennemgang af de trin, hvormed sjælen gradvist forandrer sig og derigennem gradvist stiger op mod fuld eller fuldstændig erkendelse. Denne går fra *sensus*, herunder perception, til *imaginatio* – mentale billeder baseret på sanseerfaring; dvs. huskede sanseindtryk, der samtidig eksisterer i sjælen, når perceptionen er ophørt, til *ratio*, en syntetisk, fornuftbaseret ordning af sanseindtryk og de ledsagende mentale billeder; videre til *intellectus*, måske det vanskeligste begreb at indkredse, fordi det er en erkendelse, som er i slægt med fornuft, men også noget mere – idet den fører sjælen frem til det terminologisk beslægtede *intelligentia*, den højeste, fuldkomne erkendelse eller indsigt, der alene er i stand til at fatte det uskabte. Det er imidlertid vigtigt at fastholde, at disse sjælens evner også inkluderer en *amor* (kærlighed) og en række følelses-

<sup>28</sup> ”Mens universorum capax etc ... Rationale et intellectuale lumen, quo rationinamur, intelligimus et sapimus, mentem dicimus ... Mens enim ex eo dicta est quod emineat in anima.” (*ibid.*, col. 786 [c-d.] )

fulde, ofte sanselige udtryk som *sapor* (smag), *odor* (duft), *dulcis* (sødme) m.fl. og relationen mellem erkendelsens niveauer beskrives med ord som "omfavne," "hengive," "elske;" udtryk, som minder om, at beskrivelsen af sjælens evner og erkendelsens muligheder er ledsaget af følelse eller affekt og til dels anvender emotionelle metaforer for kognitive processer. Inden for dette mentale rum, hvor så mange begreber er i spil, og med den åbenbare vertikale struktur in mente, kan og skal evnerne anvendes på rette måde – og det vil sige: Hvis den intellektuel kapacitet knyttes til en emotionel, kan den forvandles og stige opad mod det egentlige. Eller omvendt: kun hvis en følelsesmæssige relation er erkendt og etableret, har sjælen, eller selverkendelsen, mulighed for at forstå den forvandling, der foregår med opstigning.

Dette forhold genfinder vi i et kontemplativt hovedværk fra det følgende århundrede, nemlig Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum* (*Åndens vej til Gud*; bemærk nøgleordet *mens*) fra ca. 1270, hvor netop erfaringerne fra den monastiske erkendelsesteori fra det 12. århundrede resumeres og udvikles videre i relation til den i mellemtiden opdukkede aristotelisme og aristoteliske thomisme, og her bliver dette emotionelle element i sjælelæren og i sjælens opstigning til Gud understreget allerede i prologen: "Der er ingen læsning uden indvielse, betragtning uden andagt, granskning uden beundring, eftertanke uden betagelse, flid uden fromhed, kundskab uden kærlighed, indsigt uden ydmyghed, studium



uden Guds nåde, ingen erkendelsens spejl uden visdom indgivet af Gud.”<sup>29</sup>

### Afslutning

Vi har et nogenlunde indtryk af den rationelt orienterede retning i middelalderens filosofi, der udgår fra Anselm, fra det 12. århundrede og den tidligere skolastik. Et sådant overblik kan man få i enhver god og kortfattet filosofihistorie.<sup>30</sup> Men den ledsagende monastiske tradition spiller indtil videre ikke samme rolle i filosofiens eller erkendelsesteoriernes historie. – Som tidligere antydnet, har den været overset eller er blevet banaliseret som følelsesfuld og irrationel, hvis den ikke ligefrem bliver stillet op som egentlig modsætning til hovedstrømningen i den skolastiske tænkning. Men – som tidligere antydnet – også den monastiske kultur og dens intellektuelle kendetegn rummer en teori eller en tilstræbt erfaring i intellektuel eller sjælelig retning. Men indholdet heraf er ofte udtrykt i et halvvejs glemt religiøst sprog, som måske ikke umiddelbart taler til eller forekommer tilgængeligt i vore dage. Til gengæld er det en opgave at tolke dets udsagn og om muligt at

<sup>29</sup> "...speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione etc." *Itenerarium mentis in Deum*, eingeleitet von Julian Kaup, München, Kösel Verlag 1961, s. 48; da. udg.: Pedersen, Jørgen: *Vissdommens veje. Bonaventura i dansk oversættelse*, København, Platonselskabets skriftserie, Museum Tusulanums Forlag 1992, s. 199.

<sup>30</sup> Hvad dette aspekt angår f.eks. Justus Hartnack: *Filosofiens historie*, København, C. A. Reitzel 1992.

omskrive til brugbare begreber i vor egen tids sprog og begrebsverden; hvad betyder f.eks. "andagt" i denne sammenhæng? Hvad mener Bonaventura med, at der ikke er granskning uden betagelse? Hvordan skal vi forstå udtrykket fra *Liber de spiritu et anima* om "visdom indgivet af Gud," hvis det skal fortolkes og forstås i relation til moderne psykologi, erkendelsesteori eller kognitions-lære? Og i sjælelæren, hvordan skal vi da forstå forskellen på skabt og uskabt natur, hvis det ikke skal forblive en ren ontologisk overvejelse?

At komme med seriøse bud og tolkninger er en stor opgave, og det kræver naturligvis også metodiske overvejelser. Et yderligere problem stiller vanskeligheder i udsigt: Hvis vi vil undersøge Kants kategoriske imperativ eller et andet centralt emne inden for filosofiens historie, f.eks. den transcendentale filosofi i det hele taget, så erfarer vi, at hvor vanskeligt det end forekommer, og hvor megen filosofisk debat og diskussion det end er omgivet af, så har vi hjælpemidler i form af leksika, faglitteratur og opslagsværker i det hele taget. Studerende kan desuden gå på opdagelse i speciale- og opgavekataloger eller henvende sig til lærere og vejledere. Endelig er der en omfattende, faghistorisk tradition at trække på.

Hvis vi derimod vil læse de monastiske tekster og de mange *De anima*-skrifter, jeg nævnte indledningsvis, og gerne vil undersøge indholdet i en erkendelsesteoretisk og filosofihistorisk

sammenhæng, f.eks. i forbindelse med en fortolkning af sjælens opstigning eller forvandling, er vi langt mere isolerede, fordi relevante leksika endnu ikke findes, fordi en egentlig faglitteratur først nu er ved at blive etableret, og fordi der kun findes få eller ingen henvisninger i den almene, orienterende litteratur om emnet og perioden. Det står i beklagelig – og ved nærmere eftertanke også i besynderlig – modsætning til det forhold, at den vestlige kultur i virkeligheden rummer en kolossal filosofisk og psykologisk tradition, hvis omfang, indhold og natur vi endnu slet ikke eller kun sporadisk kender – skønt vi alle lever på en mere eller mindre vellykket videreførelse af den. Men det er tankestrømninger og vel også indvundne erfaringer, der trods det religiøse eller semireligiøse og inderlige sprog bør tages frem, læses og fortolkes og placeres i den sammenhæng, de hører til og er skrevet ind i, nemlig som en lære om sjælen som det *quo*, hvormed vi erkender – og dermed i relation til filosofi og psykologi og til de erkendelsesteoretiske, pædagogiske og kognitive discipliner, der i øjeblikket udfylder rummet derimellem. At filosofi og psykologi som klassiske discipliner siden ca. 1900 ofte er gået hver sin vej, kan teksterne og traditionen jo ikke gøre for.

Hvad angår temaet omkring opstigning og nedstigning, sjælens indre rum m.m., er der tale om et hyppigt motiv, der forekommer i talrige tekster og optræder i mange forskellige sammenhænge gennem hele middelalderen og langt ud over den. At

kortlægge eller fortolke dette yderligere er ikke hensigten i denne sammenhæng; her vil jeg blot gerne pege på, at der sandsynligvis forekommer en betydelig rokering på overgangen mellem antikken og middelalderen, og at mystikken – som den personligt, erfarede religiøse tanke eller mentale begivenhed, eller hvad vi nu skal kalde det – spiller en rolle, fordi det enkelte menneske, det enkelte individ, overtager en del af ansvaret for den religiøse begivenhed og bliver det sted, Guds virke udfolder sig. – Det gælder ikke mindst, når det med kristendommen understreges, at ”Gud” defineres som ånd og når forholdet til ”Gud” som den højeste virkelighed defineres som en entydigt mentalt eller åndeligt, sjæleligt anliggende. Hermed rykker sjælen, som noget individuelt og samtidig noget, der er mere end det, i centrum. Hvis denne individuelle selvfølelse ikke forekommer, eller ikke forekommer særlig ofte i de skriftlige vidnesbyrd, vi har fra den antikke verden, kan vi vel formode, at der med middelalderens begyndelse var ved at udvikle sig noget nyt.

**Primær litteratur:**

Alcher af Clairvaux (?): *Liber de spiritu et anima*, i Migne, J.-P. (ed.): *PL* 140, col. 779-832.

*Anselm af Canterbury: Proslogion oversat og udlagt som en indførelse i theologien* i Prenter, Regin: *Guds virkelighed Anselm af Canterbury: Proslogion oversat og udlagt som en indførelse i theologien* Fredericia, Lohses Forlag 1982. (Latin-dansk tekst).

*Aristoteles' skrift om sjælen*, oversat af Poul Helms, København, Arnold Busck 1953; *Aristoteles: Omsjælen*, oversat af Søren Porsborg, København, Det lille Forlag 1998.

Bernhard af Clairvaux: *Sermones super cantucum*, i Leclercq, Jean (ed.): *Opera omnia*, II, Rom

Bonaventura: *Itenerarium mentis in Deum*, Kraup, Julian (ed.), München, Kösel Verlag 1961.

Cicero, *De natura deorum*, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press 1933.

Origenes: *Homilia in Leviticum*, Migne, J.-P.(ed.): *Patrologia graeca*, Paris 1877 f. tom. 12.

Prudentius: *Contra Symmachum*, Migne, J.-P. (ed.): *Patrologia latina*; Paris 1855 f. (PL) tom. 60.

**Sekundærlitteratur:**

Eliade, Mircea: *De religiøse ideers historie 2*, København, Gyldendal 1983.

Gilson, Etienne: *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, Sheed & Ward 1955.

Haaning, Aksel: *Den kristne mystik – fra middelalderens verden*, København, C. A. Reitzel 1999.

Jensen, Povl Johs.: "Græsk religion" i Asmussen, Jes. P. og Læssøe, Jørgen (red.): *Illustreret religionshistorie* bd. 3 København, Gad 1968.

Johansen, Karsten Friis: *Platons filosofi. Udvikling og enhed*, København, Gad, 1965; København, Hans Reitzel 1997.

Jung, C. G: *Collected Works* eds., Sir Herbert Read, Michael Fordham and Gerhard D. Adler, London, Routledge 1957 f. Jf. Bojesen, Lars Bo (Red.): C. G. Jung: *Den analytiske psykologis grundlag og praksis*, København, Gyldendal 1993.

Leclercq, Jean: *L'amour des lettres et la désir de Dieu*, Paris, J. Vrin 1957; *The Love of Learning and the Desire for God*, New York, Fordham University Press 1982.

Marcus, Aage: *Kristelig Mystik, Verdensreligionernes Hovedværker* bd. 12, København, Gyldendal 1953.

Olsen, Ole Andkjær, og Køppe, Simo: *Psykoanalysen efter Freud* bd. 1-2, København, Gyldendal 1995.

Pedersen, Jørgen: *De store Tænkere: Augustin*, København, Berlingske Forlag 1965.

Pedersen, Jørgen: *Vissdommens veje. Bonaventura i dansk oversættelse*, København, Platonselskabets skriftserie, Museum Tusulanums Forlag 1992.

Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik* bd. I-IV, München, C. H. Beck 1993-2001.

'Udbrændthed kan kurreres.' Interview med psykolog Nadja Prætorius af Karen Syberg, Dagbladet Information den 5. november 2001. ([www.information/arkiv](http://www.information/arkiv)).

ISSN 0902-901X