

DANNELSE OG HUMANISTISK ETIK I ØST OG VEST CA. 900-1100

EN KOMPARATIV TILGANG

■ SIGGA ENGSBRO

Hvorfor er der så store ligheder i forestillinger om lærdom og dens ideelle anvendelse i samfundet blandt den lærde elite i det latinske Europa, Byzans og den islamiske verden? Er det et spørgsmål om kulturel interaktion og/eller en fælles kulturel arv med traditioner tilbage til Platon, der gør sig gældende? Kan man hermed forklare udviklingen i dannelsesidealet i det latinske Europa på en ny og mere nuanceret måde? Dette er store spørgsmål, som jeg vil i det følgende vil forsøge at komme med antydningssvise forklaringer på.

Det er almindeligt anerkendt i uddannelseshistorisk forskning, at curriculum¹ i det tyske område² undergik en ændring fra ca. 950, hvor klassiske forfattere blev inddraget i langt større omfang, end det var tilfældet i karolingisk tid. I denne henseende har Stephen Jaeger argumenteret meget overbevisende for, at en ny og mere sekulær lærdomsmodel blev den dominerende i katedralskolerne fra ca. 950 og derefter bredte sig fra Tyskland til Frankrig.³ Denne lærdomsmodel var tosidig med fokus på erhvervelsen af de syv artes liberales⁴ såvel som moralsk dannelse. Det særlige herved er et nyt fokus på antikke etiske forestillinger og civiliserede manerer i uddannelsesforløbet, indeholdt i det latinske begreb *mores*.⁵

Her anfører Stephen Jaeger, at uddannelsen i *mores* var forbeholdt katedralskolerne.⁶ Dette er dog tvivlsomt, da munkene i klostrene havde så godt indblik i selvsamme tankesæt, at de kunne fremstille idealiserende biografier med fokus på korrekt livsførelse helt i overensstemmelse med antikke dydsforestillinger.

¹ Curriculum anvendes her og efterfølgende i en løs forstand som udtryk for en tekstlig kanon snarere end et fastlagt læsepenum.

² Dvs. det ottonsk-saliske rige.

³ Hermed menes det ottonsk-saliske rige og det capetingiske rige, som var af en noget anden udstrækning end i dag. Efterfølgende vil jeg betegne disse områder som det latinske Europa.

⁴ Artes liberales er den latinske terminologi for de syv frie kunster, som indbefatter trivium: grammatik, retorik og dialektik og quadrivium: geometri, aritmetik, musik og astronomi. Efterfølgende vil jeg benytte de latinske udtryk.

⁵ Jaeger: *Envy of Angels*, s. 2-3, 9-10.

⁶ *Ibid.* s. 74.

Dette tyder på, at der snarere var tale om en generel uddannelsesmodel fremherskende blandt den lærde elite i klosteskoler såvel som katedralskoler.⁷

Årsagen til, at et mere sekulært curriculum med antikke forbilleder vandt indpas i katedralskolerne, forklares af Stephen Jaeger med en bevidst indsats fra Otto den Stores⁸ og hans efterfølgeres side for at implementere et uddannelsesprogram med det formål at uddanne den verdslige gejstlighed til at gøre tjeneste som loyale administratorer i kongens tjeneste. Her var det ideelle produkt en statsmand i ciceronsk forstand, altså en legemliggørelse af humanistiske antikke idealer. Årsagen til det fornyede fokus på antikke forbilleder, særligt Cicero, forklarer Stephen Jaeger dog ikke i dybden, men trækker snarere på traditionelle forestillinger i tysk middelalderforskning, hvilket må betragtes som en problematisk tilgang.⁹

Mia Münster-Swendsen har i denne henseende opstillet en mere troværdig forklaringsmodel for denne udvikling som en længerevarende proces snarere end en bevidst implementering af en lærdomsmodel. Her forstår hun snarere gejstligheden som drivkraften bag denne udvikling.¹⁰

Forandringer i det middelalderlige curriculum forklares dog stadig ofte i latinsk europæisk forskning vedrørende 900- og 1000-tallet ofte med mekanismerne for udbud og efterspørgsel i samfundet. Ifølge denne traditionelle opfattelse ændrer curriculum sig i takt med samfundets udvikling og de deraf følgende krav til de lærdes evner. Her er især behovet for administrative færdigheder blevet set som forudsætning for det øgede fokus på artes liberales. Det bliver dog aldrig eksplicit blevet forklaret, hvad denne administration består i, eller hvordan opfyldelsen af behovet for administrative færdigheder kan forklare interessen for dialektik, quadrivium,¹¹ etik og antikke forfattere som Cicero og Virgil, som afspejles i de middelalderlige tekster.

Denne mekaniske forklaringsmodel om udbud og efterspørgsel som baggrund for ændringer i curriculum kan måske nuanceres og en dybere forståelse af uddannelsens udformning opnås, hvis man inddrager de lærdes eget fokus på det etiske aspekt som formålet med dannelse. Det at stræbe efter en korrekt etisk

⁷ Jf. for et overblik vedr. klosteskolerne Sally Vaughn og Jay Rubenstein: *Introduction: Teaching*, s.1-18.

⁸ Otto d. Store (912-973).

⁹ Ibid. s. 43-49. Specifikt drejer det sig her om ideen om det ottonsk-saliske rigskirkesystem. For en nyere diskussion om det ottonsk-saliske rigskirkesystem og dets eksistens og betydning, jvf. -Reuter: The 'Imperial Church System' the Ottonian and Salian Rulers: a Reconsideration. *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 33. 1982 samt Fleckenstein: Problematik und Gestalt der ottonisch-salischen Reichskirche. Karl Schmid (red.): *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit*. Sigmaringen 1985

¹⁰ Münster-Swendsen: *The Model*, s. 340-342.

¹¹ John Contreni gør dog op med forestillingen om, at quadrivium såvel som dialektik ikke allerede var centrale undervisningsområder i karolingisk tid. Contreni: *The Pursuit*, s. 122-124.

opførsel var klart af stor betydning i de lærde miljøer allerede i 800-tallet og er bl.a. til stede i opbyggelige skrifter om dyder og laster. Ethiske overvejelser omkring værdien af den kristnes offentlige handlinger var et faktum i det latinske Europa allerede fra karolingisk tid. Her eksisterede der nemlig en forestilling omkring aristokratiets etiske ansvar for kristenhedens velbefindende, hvor korrekte etiske handlinger i offentligt øjemed ultimativt førte til frelse.¹² Udøvelsen af offentligt embede kan således forstås som eksemplificeringen af den kristne dyd *caritas* (næstekærlighed). Denne forståelse af *caritas* kan også ses i 900- og 1000-tallet. Mia Münster-Swendsen har i denne forbindelse anført, at lærde under Investiturstriden (1076-1122) hævdede, at samfundet skulle bindes sammen som en harmonisk enhed af *caritas*. Hermed forstås gensidig udveksling af forpligtelser mellem de forskellige grupper i samfundet.¹³

Forestillinger om det ideelle etiske grundlag for ens offentlige handlinger og formålet med dannelse kan også iagttages i biografisk materiale såsom *gestae* og *vitae* vedrørende kongers og gejstliges udøvelse af embede skrevet i 900- og 1000-tallet, hvor det religiøse element dog nedtones og antikke forestillinger dominerer i højere grad.¹⁴

Endvidere er det netop omkring 950, skæringspunktet, som Stephen Jaeger satte for implementeringen af et nyt curriculum i katedralskolerne, at en mere intensiv kontakt mellem Byzans og kejseren i det ottonsk-saliske rige, Otto den Store, kan påvises fx i Liudprands diplomatiske missioner til Byzans i henholdsvis 968 og formodentlig i 972. I denne henseende er det også interessant, at der i ærkebisp Bruno af Kølns *Vita* fra 968-969, som Stephen Jaeger trækker på i sin argumentation for at dokumentere baggrunden for et skift, netop anføres, at ærkebiskop Bruno deltog i diskussioner med lærde grækere og endda modtog undervisning fra grækere.¹⁵

Ved at trække på byzantinsk forskning kan der måske skabes klarhed om forestillingerne om uddannelsens formål og tilsnit i det latinske Europa i 900- og 1000-tallet. I denne forbindelse er byzantinisten, Paul Specks betragtninger vedrørende beskrivelsen af kejser Konstantin Porphyrogenitus¹⁶ indsats for genopblomstringen af lærdom i Konstantinopel i 900-tallet interessante, da udgangspunktet her er diskussionen omkring administratoren og hans uddannel-

¹² Noble: *Secular Sanctity*, s.11-13.

¹³ Münster-Swendsen: *The Model*, s. 339.

¹⁴ Stephen Jaeger nedtoner betydningen af forestillinger om dyd og etik i karolingisk tid, om end han anerkender eksistensen heraf. Det skyldes formodentlig hans fokus på brud snare end kontinuitet. Jaeger: *Envy of Angels*, s. 21-35.

¹⁵ *Vita Brunonis*, kap. 6-7. Ærkebisp Bruno af Køl'n (925?-965) var Otto d. Stores bror. I forskningen har der ofte været henvist til, at der som oftest er tale om irere, når der henvises til grækere, da disse ofte var i besiddelse af græskkundskaber. Dette vil jeg dog ikke mene, er tilfældet her, da forfatteren til *vitaet* i kap. 7 også refererer til en irsk biskop, og således skelner herimellem.

¹⁶ Konstantin Porphyrogenitus (905-959).

sesforløb. Her tager Paul Speck til genmæle mod forestillingen om, at Konstantin Porphyrogenitus' Magnaura "universitet" havde som formål at uddanne et korpus af administratorer. Det drejer sig ifølge Paul Speck her snarere om genopblomstringen af et alment dannelsesprogram, hvor flere af dem, som modtog en uddannelse på Magnaura universitetet, blev biskopper eller statslige tjenere. I 800- og 900-tallet gennemgik kommende administratorer netop ikke en målrettet uddannelse i Byzans, men en almen uddannelse forbeholdt de højere lag i befolkningen. Man skulle dog normalt have gennemført en almen uddannelse for at opnå et embede.¹⁷

Hvis man overfører Paul Specks betragtninger på det latinske Europa, ville det altså ikke ligge fjernt at definere den højere uddannelse i katedralskoler såvel som klostreskoler i 900-1000-tallet som tiltænkt aristokratiet med et bredt fokus snarere end et administrativt.¹⁸

Således kan ændringen af curriculum i det latinske Europa hen imod en større integration af antikke idealer måske forklares mere tilfredsstillende med en mere kompleks tilgang, nemlig ved udover den traditionelle forklaring omkring stigende administrative behov også at tage kontinuiteten i allerede eksisterende opfattelser af humanistisk etik og spørgsmålet om interkulturelle kontakter i betragtning. Her kunne det være givtigt at se på muligheden for en kulturel interaktion blandt de lærde miljøer i Byzans, den islamiske verden¹⁹ og det latinske Europa som et incitament til ændringer i curriculum. Disse ovennævnte kulturer er karakteriseret ved geografisk at grænse op til hinanden og ved rent kulturelt at være arvtagere til den intellektuelle tradition i det romerske imperium såvel som religiøst ved den judæo-kristne tradition.

Receptionen af antikken bliver tillagt stor betydning i forskningen omkring intellektuelle miljøer i såvel det latinske Europa, Byzans og den islamiske verden. I denne forbindelse understreges betydningen af integrationen af antikke værker såvel som artes liberales for udviklingen inden for uddannelse. Imidlertid bliver lighederne i disse kulturers fokus i deres overtagelse af antikke idealer sjældent berørt i samtidig forskning. Dette på trods af, at humanisme på det nærmeste er

¹⁷ Speck: *Die Kaiserliche Universität*, s. 22-24. Jeg har taget mig den frihed at oversætte "Beamer" med administrator, da ordet "embedsmand" har stærke konnotationer til moderne anvendelse af begrebet.

¹⁸ Lægfolks uddannelsesgang er ikke veldokumenteret for denne periode, bl.a. grundet de få kilder, men lægfolk kan være blevet undervist i eksterne klostreskoler jf. Skt. Gallen. Medlemmer af aristokratiet i 900-tallet kan have været tilknyttet biskop eller abbed som underviser, som det anføres i Vita Brunonis. I vita Bennonis fra det sene 1000-tal lader det endda til, at gejstlige kunne få arbejde mod betaling som underviser i bysamfund.

¹⁹ Jeg vil dog her fortrinsvis have fokus på Bagdad under buyidernes herredømme. Ifølge Joel Kraemer kan man se Bagdad som et mikrokosmos for den islamiske verden. Kraemer: *Humanism*, s. vii.

det dominerende begreb i beskrivelsen de lærde miljøer i forskningen omkring 900-1000-tallet.²⁰

I det følgende vil jeg forsøge at fremhæve lighederne i overtagelsen af antikke idealer i de lærde miljøer i de tre kulturer med fokus på det etiske aspekt, hvor såvel kontinuitet og integration af den antikke arv i uddannelsestraditionen samt interkulturel kontakt er fremtrædende. Snarere end at give en kategorisk forklaring på lighederne vil jeg blot anføre eksempler på ligheder og dermed anspore til, at spørgsmålet om kulturel interaktion undersøges nærmere. Dette kunne måske bidrage til at få et mere nuanceret billede af årsagerne til det ændrede fokus i curriculum i det latinske Europa fra 950 hen imod en mere verdslig og antik influeret tilgang.

ANTIK LÆRDOM I MONOTEISTISKE SAMFUND I DEN JUDÆO-KRISTNE TRADITION

Baggrunden for integrationen af antik lærdom i en kristen religiøs kontekst kan primært begrundes med de troendes behov for at forstå den hellige skrift i en skriftbaseret religion. Således udgjorde arven fra antikken og dens samspil med monoteistiske religiøse forskrifter de vigtigste faktorer i udformningen af curriculum for en højere uddannelse. Her er der særligt fokus på integrationen af artes liberales, men især Platon og Ciceros etiske forskrifter synes også at have vundet indpas.

Antikke modeller for uddannelse fortsatte altså med at dominere strukturen for litterær dannelse i senantikken, selv om nytten af antik lærdom og antikke forfattere i en kristen kontekst var genstand for heftig debat. Tilpasningen af antik lærdom til en kristen kontekst og forståelsen af dens nytte kan ses i såvel græske og latinske kirkefædres skrifter fra 300- og 400-tallet. I henhold til kirkefædrene kunne hedenske tekster stadig anvendes fx som stilistiske eksempler, men ethvert hedensk mytologisk indhold skulle dog ignoreres. Således vedblev den antikke lærdomsmodel med at blive anset for passende for den højere gejstlighed og civile administratorer i en byzantinsk og latinsk europæisk sammenhæng.

Den antikke lærdomsmodel var altså velintegreret i Byzans og det latinske Europa, hvor den ifølge Pierre Riché og Paul Lemerle aldrig helt mistede fodfæste i opposition til teorier om 600-tallet og til dels 700-tallet som "an age of darkness".²¹

Måden hvorpå antik lærdom blev integreret i den islamiske verden adskiller sig fra processen i det latinske Europa og Byzans, hvor det mest afgørende var den sproglige faktor, introduktionen af arabisk.

²⁰ Kraemer: *Humanism*; Lemerle: *Le premier Humanisme* og Jaeger: *Envy of Angels*.

²¹ Riché: *Education and Culture*, s. 340; Lemerle: *Byzantine Humanism*, s. 8.1.

Den første interesse i antik lærdom synes at være betinget af umayyadernes magtovertagelse i Damaskus i 661.²² Her overtog umayyaderne kontrollen med et byzantinsk administrativt system, hvor syriske kristne fortsatte med at varetage ledelsen. Selv det administrative sprog vedblev med at være græsk indtil kalif Abd al-Maliks reformer omkring år 700.²³ Ligesom i Byzans og i det latinske Europa var der dog en forsigtig indstilling til antik lærdom, som muligvis var betinget af de syriske kristnes dominerende position i overleveringen af den antikke lærdom. Dog ændrede dette sig med abbasidernes fordrivelse af umayyaderne og derpå følgende overtagelse af kalifatet i 749. Særligt skal grundlæggelsen af Bagdad, det abbasidiske kalifats hovedsæde, i 762 have bevirket en øget interesse for antik lærdom, hvilket kom til udtryk i den græsk-arabiske oversættelsesbevægelse (762-1000).²⁴

700-tallet opfattes inden for forskningen som vendepunktet per se for integrationen af antik lærdom såvel i den islamiske verden som i det latinske Europa. I det latinske Europa skete en afgørende ændring inden for højere uddannelse, hvor den antikke lærdomsmodel erhvervede en betydelig status som en autoritativ vejledning for lærde studier i kombination med religiøse forskrifter. Denne udvikling er blevet beskrevet som et produkt af kirkereformerne i 700-tallet. Her er der særligt fokus på vigtigheden af at erhverve sproglige forudsætninger for at kunne forstå og videregive de hellige skrifter korrekt. Denne opgradering af værdien af artes liberales danner grundlaget for den såkaldte karolingiske renæssance i 800-tallet.

I den græsk-arabiske oversættelsesbevægelse er den første bølge af oversættelser karakteriseret ved en interesse for det, vi i dag ville definere som naturvidenskab såsom det teoretisk orienterede quadrivium og praktisk såsom lægekunst og arkitektur. Det er ikke før sidste halvdel af 800-tallet, at der kommer fokus på oversættelser af filosofiske værker. Her drejer det sig overvejende om værker af Platon, Aristoteles og nyplatonikere samt kommentarer til Aristoteles og Platon.²⁵ I Byzans lader det dog ikke til, at der sker et signifikant brud i curriculum's udformning. Dog betragtes 800- og 900-tallet som en opblomstringsperiode for genoptagelsen af antikken, traditionelt betegnet som den makedonske renæssance.

²² Umayyaderne ledede kalifatet med sæde i Damaskus 661-749. Herefter blev de fordrevet af abbasiderne. I Spanien grundlagde et undsluppet medlem af denne slægt i 755 et umayyadisk dynasti i opposition til abbasiderne.

²³ Abd al-Malik herskede 685-705. Gutas: *Greek Thought*, s. 17.

²⁴ Gutas: *Greek Thought*, s. 17-18. Gutas argumenterer i dette værk ligeledes ud fra en mekanisk nytteorienteret forståelse af Bagdads grundlæggelse som incitament for den stigende interesse for antikke værker, men det forklarer dog ikke oversættelsen af etiske filosofiske skrifter, som er et faktum fra den sidste halvdel af 800-tallet. Abbasidernes dynasti herskede som kaliffer fra 749-1258.

²⁵ Gutas: *Greek Thought*, s. 186.

Antikke værkers hedenske oprindelse blev dog stadig anset for problematisk i en islamisk såvel som i en kristen kontekst i det latinske Europa og Byzans. Om end 800-tallet karakteriseres ved en mere tolerant vurdering af antik filosofi i de lærde miljøer, så dominerer den generelle opfattelse af antik lærdom stadig som redskab underordnet religiøse formål.

I den islamiske verden kan forståelsen af de græske videnskaber som redskab i teologiens tjeneste eksemplificeres ved indførelsen af den dialektiske metode i studiet af teologi, som tager fart i 800-tallet. Dog synes der i den islamiske verden at være en vedvarende diskussion af, hvorvidt hedensk filosofi er kompatibel med studiet af religion, en forestilling som ikke var anerkendt før 900-tallet med Al-Farabi og Ar-Razi.²⁶ I den islamiske verden er der desuden en forståelse af filosofi som vejen til frelse udviklet i 900-tallet inden for kredsen af "Renhedens Brødre".²⁷ Dette er et synspunkt som ligeledes kommer eksplicit til udtryk i det latinske *Gesta Chuonradi* fra 1000-tallet, hvoraf det fremgår, at filosoffer har belært om, at det evige liv vil blive givet i belønning til dem, som har været til nytte for fædrelandet og har holdt loven i hævd.²⁸

Den voksende positive evaluering af antikke værker i 1000-tallet og forståelsen heraf i en byzantinsk kristen kontekst kan illustreres med et citat fra et digt skrevet af biskoppen Johannes Mauropous. Digtet handler om Platon og Plutarch og understreger deres forenelighed med kristendommen. "Hvis du min Kristus skulle ønske at undtage nogen af de fremmede fra dine trusler, så skulle du for mig undtage Platon og Plutarch. For begge er af naturen i tanke og karakter meget tæt på dine skikke."²⁹ Opfattelsen af antikke moralforestillinger som anvendelige i en kristen kontekst synes altså at være etableret i Johannes Mauropous' digt, både i Platons og Plutarchs værker er der fokus på etik og dyd, hvor Plutarch er stærkt påvirket af platonske dydsforestillinger.

Til forskel fra 800-tallet synes antikke værker at have opnået en værdi i sig selv. Endvidere lader de middelalderlige kilder til at afspejle en mere antropocentrisk forståelse af livet og menneskets pligter. Denne udvikling er fuldt tilendebragt i slutningen af 1000-tallet i Byzans og det latinske Europa, mens dette synes at være sket tidligere i den islamiske verden.

SKITSERING AF DEN ANTIKKE LÆRDOMSMODEL I EN MIDDELALDERLIG KONTEKST: PLATON, ARISTOTELES OG CICERO

Paideia³⁰ er den terminologi, der i den hellenistiske verden blev anvendt til at beskrive uddannelse eller dannelse. Denne antikke uddannelsesmodel (paideia) var

²⁶ Watt: *Islamic Philosophy*, s. 48; Al-Farabi: *Ihsa al-Ulum*.

²⁷ I arabisk terminologi Ikhwan as-Safa. Kraemer: *Humanism*, s. 104.

²⁸ Wipo: *Gesta Chuonradi*, prologen.

²⁹ Lagarde: *Iohannis Euchaitorum*, s.24.

³⁰ Παιδεία.

særdeles velintegreret i curriculum for højere uddannelse i middelalderen i Byzans, den islamiske verden såvel som i det latinske Europa. Om end der er udbredt anerkendelse af overtagelsen af den antikke uddannelsesmodel, problematiseres det ikke i forskningen vedr. 900-1000-tallet, at der var to fremherskende opfattelser af uddannelse og dens værdi i antikken, da begrebet paideia kan dække over såvel en mekanisk opfattelse af uddannelsesgangen såvel som en etisk opfattelse af uddannelse, nemlig dannelsen af det hele menneske. Mere eksplicit drejer det sig i det førstnævnte om den sofistiske model, hvor uddannelse bliver anset for at være et værktøj med en rent praktisk værdi med fokus på færdigheder til personlig fremme og opnåelse af verdslige goder uden hensyn til sandheden. Ophavsmanden til den anden fremherskende model er Platon, hvor der er fokus på indlæring af etik som formålet med dannelse. Her bliver uddannelse værdsat som et middel til at forme mennesket i henhold til de fire kardinaldyder. Menneskets korrekte etiske fremfærd i verden til gavn for samfundet fører ultimativt til gavn for sjælen, og det enkelte menneske opnår herved lykke.

En endelig struktur for en litterær uddannelse opnås ikke før den hellenistiske æra, traditionelt opfattet som perioden 323 f.Kr.-31 f.Kr. Curriculum havde på dette tidspunkt udviklet sig til at omfatte artes liberales såvel som moral.³¹ På grundlag af denne uddannelse kunne man begå sig som taler eller filosof. Rent skematisk beskæftigede talere sig med lov og ret, mens filosoffer underviste.

Platons teorier om uddannelse og korrekt etisk opførsel havde stor indflydelse på idealer om læring i middelalderen generelt. Specifikt for 900-1000-tallet må dette tilskrives receptionen af Platons værk *Staten*³² både via indirekte og direkte adgang til værket. I dette værk beskæftiger Platon sig primært med det reciproke forhold mellem opretholdelsen af den etisk set bedste regeringsform med udgangspunkt i de fire kardinaldyder. Her drager Platon overordnede paralleller til det enkelte ideelle individs styring af sin krop. Forestillingen om det ideelle menneske såvel som den ideelle bystat er således nærmest uadskillelige.

For herskeren i den ideelle bystat og hans rådgivere er såvel indlæringen af teoretisk lærdom i form af artes liberales samt udviklingen af dyd af central værdi, således at bystaten kan holdes i balance og dermed opnå lykke og tilfredshed. I denne henseende danner kardinaldyderne, retfærdighed, visdom, mod og må-

³¹ Marrou: *A History*, s. xiii.

³² Jeg anvender her Loeb's udgave, hvilket jeg også vil gøre ved andre referencer til antikke og senantikke værker.

Den traditionelle danske oversættelse af πολιτεία som Staten er en smule misvisende, da dette snarere betyder by/bystat end staten, men jeg vil holde mig til den danske terminologi, da den er gængs inden for en dansk referenceramme. Undertitlen til dette værk af Platon, nemlig περί δικαίου, πολιτικός, nævnes typisk ikke, men kunne oversættes med "omkring retfærdigheden i forhold til byen". Dog skal det bemærkes, at det er omdiskuteret i forskningen, hvorvidt den græske titel på Platons værk oprindeligt var πολιτεία, men der kan ikke herske tvivl om, at værket omhandler byens/bystatens ideelle udformning.

dehold, rettesnoren for menneskelig adfærd, hvor retfærdighed i forening med visdom dominerer som det vigtigste princip i opbygningen af den perfekte by/bystat.

Den bedste regent er i denne optik en filosof, en polyhistor, der søger efter sandheden om væren. Med henblik herpå fungerer dialektik som det primære værktøj til at opnå den sande opfattelse af verden og dermed til at blive en filosof. Anvendelse af dialektisk metode gør det muligt at gøre kærlighed til visdom til en kontrolleret undersøgelse af sandheden.³³ Således er det rationelle væsen den sande bidragsyder til orden og harmoni i byen/bystaten.

Opfattelserne i Platons *Staten* vedrørende den perfekte regeringsform såvel som etik og den ideelle uddannelse var til en vis grad inhærent i hver kultur både direkte overleveret i Byzans og den islamiske verden, samt gennem de primære formidlere af hans moralfilosofi og anskuelser omkring politik, nemlig Cicero i det latinske Europa og Aristoteles i Byzans og den islamiske verden.³⁴

Her er de ideer, som bliver udtrykt i Platons *Staten* også særligt genkendelige i Aristoteles *Nikomæchaiske Etik* og i Ciceros *Om Pligter*. Referencer eller allusioner til disse tre værker synes endvidere at være hyppigt forekommende i middelalderlige kilder. Derfor har jeg begrænset min undersøgelse til receptionen af ovennævnte tre værker.

Det skal dog tages med i overvejelserne, at der er nogle vigtige forskelle inden for disse tre filosofers anskuelser fx vedrørende monarki som regeringsform samt nytteværdien af retorik og poesi. Monarki bliver såvel af Platon og Aristoteles anset som den bedste styreform, mens Cicero kun sporadisk beskæftiger sig med monarki som styreform, da han snarere fokuserer på statsmandens ansvar for ledelsen af republikken.

Mens nytten af retorik i Platons optik vurderes med forbehold i henhold til etik, så er der en mere positiv holdning til retorik hos Cicero og Aristoteles, om end retorik stadig skal anvendes inden for en etisk korrekt ramme.³⁵ Studiet af artes liberales var endnu ikke udviklet til et stringent curriculum inden for højere uddannelse på Platons og Aristoteles tid, men af deres værker kan udledes en klar vægtning af værdien af quadrivium samt dialektik. Snarere end at levere en specifik beskrivelse af curriculum, bygger ovennævnte forfatteres moralfilosofi på en sammenlignelig forståelse af lærdom, hvor samspillet mellem artes liberales og etik er af central betydning.

Dette uddannelseskoncept var baseret på en aristokratisk opfattelse af pligt og mental overlegenhed. Således forventes det af den frie mand, at han er indbe-

³³ Dialektik er en metode til at opdage den skjulte sandhed ved hjælp af diskussion og logiske argumenter, hvor man overvejer ideer, der er i opposition til hinanden.

³⁴ Anastos: *Byzantine Political*, s.17.

³⁵ Dette fremgår dog særligt mht. Aristoteles i hans værk *Retorikken*, mens det ikke er tydeligt i den *Nikomachæiske Etik*.

grebet af dyd og vedgår sig ansvaret for de mindre velstillede både i intellektuel og i materiel forstand. I denne forbindelse tillægges to måder at leve på betydelig værdi, nemlig enten et liv i fordybelse eller et aktivt liv dvs. *vita contemplativa* eller *vita activa* i latinsk terminologi.³⁶ Men det er *vita activa*, snarere end *vita contemplativa*, som formidles som den mest rosværdige livsstil. Her er det forestillingen om den aktive gerning til gavn for ens medmennesker, som dominerer. Således sætter denne moralfilosofi menneskets korrekte handlinger i centrum, hvor efterlevelse af de indlærte kardinaldyder er en forudsætning herfor. Baggrunden for anvendelsen af antik lærdom i denne tradition er i sin essens dermed en antropocentrisk måde at anskue verden på. Her er mennesket defineret som et *zoon politikon*³⁷ på græsk eller på latin som *vir civilis* – det vil sige et væsen forbundet til samfundet/byen i sin mest basale fortolkning.

Der var en varieret anvendelse af ovennævnte forfattere i middelalderen og deres værker blev integreret i forskelligt omfang i hver af disse kulturer såvel direkte som formidlet gennem andre forfattere. Til en vis grad kan de forskellige niveauer af integration af disse filosofers tankegods i hver kultur forklare variationer i synet på etik og uddannelse. Dog skal også anerkendes, at der var en markant forskel i tilgængeligheden af antikke værker generelt.

Ligeledes må det fremhæves, at Platons værker nok umiddelbart var mere tilgængelige for de monoteistiske kulturer i middelalderen, da Platons fremstilling af verdens skabelse af en monoteistisk entitet og dens dualitet har mange lighedstegn til fælles med den judæo-kristne verdensopfattelse. I Ciceros *Diskussioner i Tusculum* kan man dog observere en lignende verdensopfattelse i tråd med Platon.³⁸ Her må det dog bemærkes, at Ciceros værker kun var anvendt i det latinske Europa, da han skrev på latin – et sprog, som i denne periode ikke blev studeret i større omfang i hverken Byzans eller i den islamiske verden.³⁹

I 900-1000-tallet var anvendelsen af Ciceros skrifter almindelig i det latinske Europa, selvom Platons indflydelse må siges også at have været signifikant og i mindre grad aristotelisk tænkning, mens Platon og Aristoteles opfattes som de vigtigste filosoffer i henholdsvis Byzans og den islamiske verden.⁴⁰

³⁶ Efterfølgende vil jeg anvende de latinske begreber *vita activa* og *vita contemplativa*, som er den gængse terminologi. På græsk er de ækvivalente begreber βίος πρακτικός og βίος θεωρητικός.

³⁷ ζῷον πολιτικόν.

³⁸ Dette værk var meget anvendt i det 1000-tallet i Vesteuropa, men er også kendt i 800-tallet, hvor Einhard bl.a. refererer til det i *Vita Karoli*.

³⁹ Dog blev studiet af latin tillagt en vis betydning i forbindelse med retlige studier i Byzans i 1000-tallet. I Psellos' værk *Chronographia* nævnes i forbindelse med beskrivelsen af Kejser Romanus III (1028-34) uddannelsesforløb studiet af italiensk litteratur dvs. latinsk. Psellos: *Chronographia*, vol. 1, s. 32.

⁴⁰ Specifikt tænker jeg her på anvendelsen af Aristoteles' *Kategorierne* i Boethius' version i det latinske Europa. Aristoteles' *Kategorierne* var også udbredt i Byzans såvel som i den islamiske verden.

KONCEPTET FILOSOFKONGE, EN ALLUSION TIL PLATONS *STATEN* I DE LATINSKE KILDER?

Middelalderlige kilder indeholder ofte allusioner til tekststeder eller regelrette citater fra antikke værker. Dog angives det sjældent i disse kilder, hvor citatet eller allusionen stammer fra. Der kan endda være tale om flere mellemlid i transmissionen af den oprindelige antikke reference. Det er derfor vanskeligt at afgøre, hvorvidt middelalderlige kilder refererer direkte til et antikt værk eller om den middelalderlige forfatter har haft adgang til et andet senere værk. Dette er et centralt spørgsmål i diskussionen af, hvorvidt man allerede i 1000-tallet har haft direkte adgang til Platons værk *Staten* eller om der snarere er tale om referencer til Boethius' værk *Filosofiens Trøst* fra 500-tallet, som var vidt udbredt i den tidlige middelalder i det latinske Europa.

Begrebet filosofkonge er en konstruktion med en ganske tydelig reference til Platons *Staten*.

Det er derfor tankevækkende, at biskop Benzo af Alba⁴¹ i sit værk *Syv Bøger til Kejser Henrik IV* fra ca. 1080-1085 gentagne gange opfordrer kongen til beskæftigelsen med filosofi som nyttigt for staten. "Det er nemlig at gå den rette vej, når man holder samtale med filosofien to gange om dagen. For således regeres staten godt, når *filosoffer hersker og kejsere filosoferer*."⁴² Dette citat kan forstås som en klar allusion til Platons *Staten*. Der er nemlig to fraser, som lader til at være overtaget direkte fra Platons "Staten" om end oversat fra græsk til latin, nemlig efter min danske oversættelse fraserne "filosofferne hersker" og "kongerne/magthaverne filosoferer".⁴³ Dog må det medgives at første del af det anførte citat fra Benzo af Albas værk kan være en allusion til Boethius dialog med filosofien i *Filosofiens Trøst*. For de andre tekststeder med henvisning til herskeren som filosof gælder dog, at de lader til udelukkende at være en gengivelse af ovennævnte fraser fra Platon. Imidlertid henfører Hans Seyffert allusionerne i sin udgave af Benzo af Albas værk til Platons begreb om filosofkongen som et eksempel på Boethius' indflydelse som formidler af forestillinger i Platons *Staten*.⁴⁴

Det er i denne forbindelse følgende citat fra Boethius' ovennævnte værk, som bliver fremhævet som kilde til Benzos beskrivelse af filosofkongen. "Og du for-

⁴¹ Benzo (1010-1089/90) blev biskop af Alba i Italien før 1059 og havde tilknytning til de saliske kejsere. Man ved ikke meget om hans baggrund. Han kan have været syditaliener, men lader også til at have haft stort kendskab til Norditalien såvel som det saliske hofkapel. Jf. Seyffert i indledningen til Benzos værk s. 15-19.

⁴² Benzo af Alba: *Ad Henricum IV. Imperatorem libri VII*, 1. bog, kapitel 1. Andre referencer ses i bog 1, kap. 3, 5. bog kap. 1 og 2 og 6. bog, kap. 6.

⁴³ Platon, *Staten*, 5. bog, kapitel 18 "οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν" og "οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι". I Benzo af Albas værk er de ækvivalente fraser "impe-rant phylosophi et phylosophantur imperatores".

⁴⁴ Seyffert: *Sieben Bücher*, s. 108-109, fodnote 120 og 121. Der refereres her typisk til, at Boethius har overtaget Platons tankesæt i *Staten*, 5. bog, kapitel 18. Seyffert angiver dog ikke, hvilken udgave af Platons *Staten*, han refererer til.

ordnede denne sætning via Platons mund: at staten vil være lykkelig, hvis den regeres af dem, som enten er ivrige efter visdom eller den blev overtaget af de herskere, som ville stræbe efter visdom.⁴⁵

Men hvis man ser på det rent lingvistisk, så nævnes filosofi ikke eksplicit i dette uddrag fra Boethius' værk, mens filosofi nævnes konkret hos Benzo af Alba. Der er også større overensstemmelse rent semantisk og syntaktisk mellem uddraget fra Platons *Staten* og Benzo af Albas værk end med Boethius' værk. Det ville altså være mere sandsynligt rent lingvistisk, at der i Benzo af Albas værk er tale om en direkte allusion til Platons *Staten* end til Boethius' *Filosofiens Trøst*.

For at øge forvirringen udgør de gentagne hentydninger til begrebet filosofkonge i Benzo af Albas værk også et interessant træk i forhold til spørgsmålet om interkulturelle kontakter, særligt til Byzans. I denne forbindelse er det tankevækkende, at Benzo lader til at have haft et særdeles højt kendskab til græske ord.⁴⁶

Forestilling om filosofkongen som den ideelle udøver af embede var allerede til stede i 900-tallet i Byzans, hvilket kan ses i ærkebiskop Arethas af Caesareas panegyriske tale til kejser Leo den Vise i 902.⁴⁷ Her er der ligeledes en allusion til Platons *Staten* til præcis det samme sted vedrørende filosofkongen, som Benzo af Alba anvendte, hvor der også rent lingvistisk er overensstemmelse både semantisk og syntaktisk med Platons *Staten*.

Men Platon søn af Ariston, idet han spekulerede med skarphed i tanken på det, som var til fælles nytte for alle mennesker, viste, at livet besidder de bedste kvaliteter, når *filosoffer hersker* eller *konger filosoferer*⁴⁸ Og denne udtrykte således dette meget vist og systematisk, men vi er de første til at afprøve det, han sagde. Vi ser dig som en konge, som blander filosofi med kongemagt, ikke nogen nem ting for de fleste mænd, og som retter manglen i den ene med det gode i den anden, således at kongemagten på grund af magten hverken rystes på slet vis eller filosofien trykket af uvirksomhed afventer virkeligheden inaktivt.

Således er du snarere en kongelig filosof end en filosofisk konge, i den grad at du overgår alle de konger før dig, hver og én, på bedste vis, ligesom de også adskilte sig fra deres undergivne med deres rigdom.⁴⁹

Forestillingen omkring filosofi som et vigtigt aktiv i herskerens udøvelse af magt fremstår ligeledes ganske tydeligt i værket *Chronographia* omkring 14 herskeres

⁴⁵ Boethius: *Philosophiae Consolationis*, 1. bog, kapitel 4. "Atque tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti: beatas fore res publicas, si eas uel studiosi sapientiae regerent uel earum rectores studere sapientiae contigisset."

⁴⁶ Seyffert: *Sieben Bücher*, s. 2-3, 26-27.

⁴⁷ Kejser Leo den Vise (866-912). Ærkebisp Arethas af Caesarea (860-940).

⁴⁸ "ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἢ οἱ βασιλεῖς φιλόσοφῶσιν". Senere i samme tale gentages en variation over denne frase endda.

⁴⁹ Arethas: *Scripta Minora*, bind 2, s. 24-25. Arethas af Caesarea (850-944).

styre af den byzantinske Michael Psellos, som var samtidig med Benzo af Alba.⁵⁰ I begge personers værker fremgår det eksplicit, at filosofiske studier bidrager til, at herskeren opnår de bedste forudsætninger for at udøve sit embede.

Denne forestilling om den ideelle forbindelse mellem udøvelse af magt og filosofi er ligeledes repræsenteret i den islamiske verden i Al-Farabis filosofiske værk *Om principperne i idealbyens indbyggers meninger* fra 900-tallet.⁵¹ Her opfattes regeringen af den ideelle by som umulig uden tilstedeværelsen af dyd hos herskeren. Det er igen forestillingen om filosofkongen, der skinner gennem.⁵²

Forestillingen omkring filosofi som en gyldig beskæftigelse for herskere i henhold til Platons værk *Staten* fremgår ifølge Joel Kraemer også i Tawhidis værk *For nøjelse og Selskabelighed* fra 983-985, hvor en diskussion mellem Tawhidi og vesiren Ibn Sa'dan omkring herskerens beskæftigelse med filosofi er nedskrevet.⁵³

Politisk motiveret moralfilosofi i Platons tradition synes altså at have haft en vis indflydelse på forestillinger om herskeridealet i 900- og 1000-tallet i det latinske Europa, Byzans såvel som i den islamiske verden, hvor en elitær forståelse af ansvaret over for ens undergivne såvel som forestillingen af filosofis gavnlighed for udøvelse af godt lederskab præger skildringer af herskere.

Studiet af filosofi og ideelt herredømme er således begreber, som er tæt forbundet blandt den lærde elite i det 900- og 1000-tallet, hvor Platons indflydelse er særdeles tydelig i deres overtagelse af begrebet filosofkongen. Det lader dog til at være en forestilling, som er både mere velintegreret i Byzans og den islamiske verden og på et tidligere tidspunkt end det er tilfældet i det latinske Europa.⁵⁴

ETIK OG RELATIONEN TIL ARTES LIBERALES

For 900- og 1000-tallet gælder, at vidnesbyrd omkring uddannelsens tilsnit og formål til vores rådighed udelukkende er formuleret af den lærde elite. I denne henseende synes uddannelsen at blive formet efter en platonsk skabelon, hvor de fire kardinaldyder og filosofiske studier indtager en central rolle. Det synes her at være den etiske opfattelse af uddannelsens værdi, som er det centrale omdrejningspunkt blandt de lærde i såvel Byzans, den islamiske verden som det latinske Europa. Stephen Jaeger er alligevel kun en af de få, som har understreget den eti-

⁵⁰ Michael Psellos (1017-1078?).

⁵¹ Al-Farabi (870-950) er primært kendt som filosof. Han blev født i Turkistan og opholdt sig en stor del af sit liv i Baghdad, hvor han angiveligt modtog sin uddannelse i arabisk og gjorde filosofiske studier. Det menes, at han skrev størstedelen af sine skrifter i Baghdad. Han var senere hen tilknyttet Sayf ad-Daulas hof i Aleppo. Jf. Fakhry: *Al-Farabi. Founder*, 2002.

⁵² Al-Farabi: *Mabadi Ara Ahl* kap. 15, paragraf 14.

⁵³ Kraemer: *Humanism*, s. 205. Den arabiske titel på værket er: Al-Imta' wa-l-mu'anasa. Desværre har jeg endnu ikke haft adgang til denne kilde. Tawhidi (930-1023) var bl.a. beskæftiget som sekretær ved hoffet i Baghdad.

⁵⁴ Dette begreb kan dog allerede have været kendt i Vesteuropa i 800-tallet, da Walter Berschin har anført, at der i et senkarolingisk vita skal være en reference til filosofkongen på latin "rex philosophus". Berschin: bind 3, s. 359.

ske del af uddannelsen som den strukturelle ramme for indlæring af artes liberales i det latinske Europa.⁵⁵ Ellers er der typisk fokus på teoretiske færdigheder indeholdt i artes liberales som det centrale i uddannelsen både i latinsk europæisk, byzantinsk og islamisk forskning.

Indholdet af en højere uddannelse i 900-1000-tallet kan siges at indeholde såvel elementer fra en etableret læseplan for litterære værker såvel som en overordnet konstruktion af moralfilosofi stærkt influeret af Platon. Uddannelse var altså tosidig og bestod såvel af de teoretiske artes liberales som rent praktisk etik i form af de såkaldte kardinaldyder. Den etiske side af uddannelsen kan eksemplificeres ved studiet af filosofi såvel som anvendelsen af historie som et exemplum, hvor læsning af biografiske værker havde funktion af moralsk opbyggelighed. Når studierne inden for artes liberales var afsluttede, så fulgte de filosofiske og teologiske studier. Dette var en uddannelse, som var den frie mands domæne.

I forbindelse med anvendelsen af terminologien artes liberales synes der at være en konsensus omkring, hvad man skulle undervise i såvel som positionen af de forskellige artes i forhold til hinanden. Grammatik og retorik er de artes som blev anset for primære, dvs. basisviden, hvorfra man bevægede sig til studiet af quadrivium og dialektik, som var forbundet med filosofiske studier og teologi.⁵⁶

Det er især med hensyn til indlæringen af retoriske færdigheder, man kan eksemplificere relationen til etiske overvejelser i uddannelsesøjemed. Med hensyn til undervisningen i retorik lægges der netop stor vægt på at understrege den korrekte anvendelse heraf. At være i besiddelse af korrekt etisk dømmekraft synes netop at være af afgørende betydning i forhold til udøvelsen af retorik – i dette afspejles netop Platons syn på retorik. Der ligger i beskrivelsen af retorikeren ofte implicit en forståelse af, at han er en sofist. Han misbruger altså sine retoriske evner uden tanke for sandheden.

Retoriske færdigheder tillægges en meget høj værdi i 900-tallet, men det synes at være anset for at være mere problematisk end i 1000-tallet. Udtryk for forbeholden over for anvendelsen retorik synes dog ofte at være ambivalent i løbet af 1000-tallet. I kilderne kan vigtigheden af at distancere sig fra sofister i stil med Platon ofte iagttages.

Fraværet af den rette moralske dimension i udøvelsen af embede fremhæves ofte som sofisme i opposition til filosofi. Dette forekommer især i forbindelse med diskussionen af retorik og fremstår som misbrug af retorik, da det ikke er en fremstilling i overensstemmelse med sandheden.

I beskrivelsen af Gerbert af Aurillacs undervisning, begrundes Richer i sit værk *Historia* fra slutningen af 900-tallet Gerberts brug af en sofist til at opøve sine elever i retorik med et nytteorienteret argument, nemlig så de kan blive for-

⁵⁵ Jaeger: *Envy of Angels*, s. 118. Heriblandt kan dog også nævnes Münster-Swendsen: *Medieval 'Virtuosity'*.

⁵⁶ Grammatik og retorik blev i den islamiske verden betragtet som arabiske videnskaber.

beredt på juridisk argumentteknik, altså retorikerens primære arbejdsområde i antikken.

HVORFOR HAN GAV DEM EN SOFIST. Da de var instrueret på denne måde, gav han dem en sofist; hos denne blev de trænet i juridisk debat, og de skulle med udgangspunkt i denne kunst begå sig sådan, at de så ud til at udtrykke sig helt uden kunstfærdighed, hvad der anses for at være retorikerens største bedrift.⁵⁷

I Gerbert af Aurillacs egne breve ser det også ud til at have været af stor betydning at understrege at retoriske studier er forenelige med studiet af den rette moralske levevis, hvor det dog pointeres, at etiske studier besidder en højere værdi end retorik.⁵⁸

I Byzans anvendes begrebet sofisme også med klart negative konnotationer i forbindelse med retorik. I Niketas Magistros' brev vedrørende en retssag og dens forventede udfald fra ca. 938-940 kan man se et eksempel herpå: "Så hvordan vil du undslippe faren, hvordan du vil slippe udenom gælden, hvordan du vil svare på anklagen for bedrag, når du nu ikke længere har et påskud til dit forsvar. For jeg vil hverken finde mig i en retorisk eller sofistisk overtalelsesevne".⁵⁹

Der er imidlertid en klar tilslutning til retorisk praksis i selve brevet, hvor forfatteren demonstrerer sine egne retoriske evner måske som et middel til at understrege, at han ikke kan bedrages.

I den islamiske verden er man også optaget af at pointere det negative i sofistisk anvendelse af retorik. I Al-Farabis *Katalog over Videnskaberne* fra 900-tallet behandles begrebet sofisme også i relation til brugen af retorik. En sofist er tydeligvis ikke at blive betragtet som filosofens ligemand eller vis i det hele taget. Nemlig, en sofist beskrives som en person, der fordrejer sandheden i modsætning til en filosof.⁶⁰

Opfattelsen af retoriske evner som mindre værdifulde i forhold til filosofi i 1000-tallet er også tydelig i Psellos' *Chronographia* om patriarken Konstantin. "Dog gjorde hans moderede liv ham i stand til både at håndtere al mulig præcision og al administration. Han håndterede disse ting som en filosof og ikke en retoriker."⁶¹ Typisk for Psellos er dog, at han lægger stor vægt på retoriske evner og netop søger at påvise deres forenelighed med filosofi i *Chronographia*. Det fremgår altså heraf, at den korrekte anvendelse af retorik i henhold til etik og moral er central for vurderingen af dens værdi. Denne opfattelse af relationen mellem

⁵⁷ Richer: *Historia*, 3. bog, kap. 48.

⁵⁸ Gerbert af Aurillac, *Correspondance*, bind 1, s. 106.

⁵⁹ Nicetas Magistros: *Lettres d'un exilé*, s. 91.

⁶⁰ Al-Farabi: *Ihsa al-Ulum*, s. 39-40.

⁶¹ Psellos: *Chronographia*, vol. 2, s. 123.

etik og en teoretisk færdighed kan dog også observeres i opfattelsen af de andre artes liberales.

Selve opfattelsen af indlæringen af dyd og etik som en integreret del af uddannelsen er overbevisende beskrevet af Stephen Jaeger som et dominerende træk ved højere uddannelse i det latinske Europa på baggrund af en omfattende mængde af kilder, primært bispevitae og brevmateriale.⁶² Dette er en opfattelse, der også kan genkendes i kilder fra Byzans og den islamiske verden fx i Psellos' værk *Chronographia*⁶³ og i Miskawayhs værk *Moralens Afretning*.⁶⁴ I denne forbindelse er det bemærkelsesværdigt, at den dydsforestilling, som Stephen Jaeger udlægger som typisk for den verdslige gejstlighed er eksplicit til stede i Miskawayhs værk. Her er efterlevelsen af kardinaldyderne og deres underordnede dyder hos det enkelte individ essensen af etik. Det særlige ved fremstillingen af dyderne i dette værk af Miskawayh i forhold til Stephen Jaegers fremstilling er Miskawayhs fokus på gavmildhed (as-sakha) som ligestillet med de fire kardinaldyder.⁶⁵ Dette er en dyd som fremstår som vigtig i Stephen Jaegers værk, men ikke udskilles som sådan. Vurderingen af dyderne i relation til hinanden er dog heller ikke eksplicit udtrykt i de latinske kilder, om end der er et tydeligt fokus på kardinaldyderne og deres efterlevelse.

Kardinaldyderne og deres underordnede dyder samt gavmildhed kan i henhold til Miskawayh læres gennem praktisk filosofi, hvorigennem menneskeligheden og dyderne vil blive fuldkommengjort i den enkelte.⁶⁶ I det latinske Europa kan man også se forestillinger om filosofi som et opdragende element - et synspunkt, der kan eksemplificeres via et citat fra Vita Brunonis.⁶⁷ "Og jeg har allerede længe bedømt, at du ikke savner de ædle kunstners moder selv, og den sande filosofis dyd, som har opdraget dig til denne beskedenhed og sjælelige storhed."⁶⁸

Her fremgår det ligeledes, at det at besidde en ædel karakter synes at have været af afgørende betydning, hvor karakteren blev formet til perfektion. Denne opfattelse genspejles også i Miskawayhs værk *Moralens Afretning*:

Og vi undersøger efter dette det, idet vi går frem mod målet, som er en ædel karakter dvs. som giver os ædelhed i karakteren, som er virkeligt. Ikke på den måde som er tilfældig, ustabil og uvirkelig. Med det sidstnævnte, mener jeg det, som er vundet gennem rigdom og væksten eller magt og konkurrence eller aftale og situation.⁶⁹

⁶² Der er dog hos Stephen Jaeger snarere fokus på høviske manerer som det fysiske udtryk for indlæringen af kardinaldyderne, særligt mådehold. *Envy of Angels*, s. 76-117.

⁶³ Psellos: *Chronographia*, vol. 2, s. 124.

⁶⁴ Miskawayh: *Tahdhib al-Akhlaq*, s. 4-5.

⁶⁵ Ibid. s. 22-2.3

⁶⁶ Ibid. s. 10-11.

⁶⁷ Bruns Vita betragtes generelt som udtryk for en ny bispetype i det ottonsk-saliske rige, hvor filosofi og gerninger til gavn for staten beskrives i et positivt lys.

⁶⁸ Ruotger: *Vita Brunonis*, kap. 20, s. 206.

⁶⁹ Miskawayh: *Tahdhib al-Akhlaq*, s. 3.

Indlæringen af etiske forestillinger om dyd forekommer altså som det centrale i uddannelsen og livet generelt. Og det er i denne henseende den enkeltes aktive indsats for at blive et godt og dannet menneske ved hjælp af moralfilosofi, som understreges.

ADMINISTRATION OG ANTIKKE IDEALER FOR LIVSFØRELSE?

Der var stor lighed mellem opfattelsen af herskerens ideelle undervisningsgang og den lærde elites som sådan. Højere uddannelse i denne form synes at udgøre forudsætningen for en karriere i de administrative hverv ved herskerens hof i Byzans, den islamiske verden såvel som det latinske Europa. Det vil sige de hverv, som primært havde til opgave at fordele ressourcer inden for deres specifikke område, styre deres undergivne på korrekt vis og opretholde ro og orden – måske kunne det også defineres som en hersker i mindre målestok.

Det er inden for dette segment af lærde involveret i administrative opgaver, at forestillingen omkring individets pligt over for staten/ens medmennesker ser ud til at være mest dybt rodfæstet dvs. det kan ses i forventningerne til den ideelle udøvelse af embede. Her varierer pligterne alt efter ens position i samfundet.

Kekaumenos, en byzantinsk aristokrat fra 1000-tallet angiver meget klart sin opfattelse af de pligter, som det enkelte individ bør efterleve overfor det omgivende samfund i sit formanende værk *Strategikon* til sin søn. Her udpensler han, hvorledes hans søn bør udføre sine pligter søn i henhold til det erhverv, han vælger at udøve. I det konkrete eksempel drejer det sig om hvervet som underviser.

Hvis du er grammatiker eller filosof, så bestræb dig også på at demonstrere din viden gennem din adfærd og dine ord, gennem dine handlinger og ved disse ting at demonstrere, at dit studie og lediggang ikke var forgæves. Vær økonomisk og politisk, med politisk mener jeg ikke en efterligner eller spøgefugl, men med politisk mener jeg, din formåen til at undervise hele byen i at gøre gode gerninger samtidig med, at du driver det onde væk fra den. Så vil ikke kun dem, der ser dig, elske dig og vise dig agtelse, men også dem, der hører om din dyd og din forstand. Gør altså således din viden synlig gennem handlinger, idet du er stræbsom.⁷⁰

Det er således *vita activa*, som er i centrum i dette moralske formanende værk af Kekaumenos, altså i den forstand at kardinaldyderne efterleves aktivt. I dette uddrag er det ligeledes tydeligt, at viden besidder værdi i og med at den anvendes. Det er en anskuelse, som også er central i Miskawayhs filosofiske værk *Moralens Afretning*. Her beskriver Miskawayh viden som en begyndelse og handling en ende, hvor viden er spildt, hvis den ikke tages i brug.⁷¹ Yderligere opfattes tilbage-trækning fra verden som uønsket, da det betragtes som i modsætning til efterle-

⁷⁰ Kekaumenos: *Strategikon*, kap. 23.

⁷¹ Miskawayh: *Tahdhib al-Akhlaq*, s. 40.

velsen af de fire kardinaldyder og de deraf følgende pligter over for menneskeheden. Denne opfattelse kan eksemplificeres ved følgende uddrag fra Miskawayh.

Og det er derfor vi kritiserer dem, der er uden ære i deres afkald på verden, når de isolerer sig fra folk og opholder sig i bjerge og huler. Og vælger den barbariske tilstand, som er modsat civilisationen. For de giver afkald på alle de moralske dyder, som vi har optalt enhver af. Hvordan kan man være mådeholden, retfærdig, generøs og tapper i separation fra folk, idet man holder sig væk fra dem og mister sine moralske dyder? Ville man ikke være i kategorien for de livløse eller døde?⁷²

Dette kunne anskues som om, Miskawayh her fremsætter kritik af den anden idealforestilling om filosofien som tilbagetrukket fra verden i kontemplation?

I 900-1000-tallet ligesom i Platons tradition er der to værdsatte måder at leve livet på nemlig som et aktivt liv eller et kontemplativt liv i den lærde terminologi. Disse topoi synes at være af enorm betydning i middelalderens skrifter fra 900-1000-tallet. Her er aspektet af pligt ofte understreget som årsag til at leve et aktivt liv i samfundet. Det fremgår dog ikke helt klart af kilderne, hvilken form for livsstil der tilskrives den højeste værdi. Det kontemplative liv kan forstås som absorption i filosofiske sysler eller religiøs/monastisk fordybelse i det latinske Europa såvel som i Byzans, mens sondringen mellem religiøse sysler og filosofiske er mere eksplicit i den islamiske verden. Her er synspunktet på den filosofiske måde at leve på helt klart af en positiv karakter i Ibn Nadims *Indeksbogen* og Miskawayhs værker, men det kan være i betydningen af en lærer med "disciple" snarere end et liv i ensom kontemplation. I gejstlige byzantinske og latinsk europæiske kilder særligt i breve og panegyriske kilder beskrives kampen mellem efterlevelsen af den kontemplative og aktive livsform ofte, hvor det opfattes som mindre attråværdigt at deltage i sekulære beskæftigelser dvs. det aktive liv, mens det opfattes som et positivum at trække sig tilbage til et liv i fordybelse og asketisk afholdenhed. Dog er opfattelsen af pligten til den kristne menneskehed det dominerende element, hvorfor disse gejstlige beskrives i konteksten af det aktive liv.⁷³

I et af Johannes Mauropous' breve fra 1000-tallet kan man netop erkende forståelsen af det aktive liv som problematisk inden for den gejstlige sfære. Der er dog her en uoverensstemmelse mellem hans understregning af ønsket om det monastiske liv i fordybelse og hans optagethed af verden og forfattere i antikken såsom Platon og Plutarch, forfattere som netop understreger værdien af det aktive liv.

⁷² Ibid., s. 168.

⁷³ Mia Münster-Swendsens betragtninger omkring askese og det kontemplative liv indenfor de lærde miljøer ca. 1000-1230 er i denne henseende interessante. Münster-Swendsen: *Medieval 'Virtuosity'*, s. 46-48

Min gode ven vælger mig som chartofylax? Han bringer mig ind i offentlige anliggender og holder mig frem for dem som fællesskabets vogter? Jeg, som skyer at være i begivenhedernes centrum ... Du holder mig for at være meget ærgerrig eller for at beundre magt eller for at være stimuleret af magtbesiddelser, troner og æresbevisninger. Jeg, for hvem hele livet langt et lille hjørne og at være vendt mod mig selv og Gud altid var tilfredsstillende?⁷⁴

Der er altså lignende opfattelser af forbindelsen mellem moral og korrekt adfærd i livet, hvor diskussionen af værdien af det kontemplative og aktive liv følger samme retningslinjer. I den henseende er det nytte for menneskeheden og det enkelte menneskes lykke, der definerer den ideelle beskæftigelse i embedet, hvor det er værdien af det offentlige liv, det aktive liv, som understreges.

Der er et fokus på menneskets handlinger i den materielle verden til gavn for det guddommelige. Således er menneskets verdslige tiltag i denne verden blevet af konsekvens for evalueringen af et dydigt levned. Menneskets frie vilje og evne til at bidrage til velfærd i samfundet ser ud til at være af central betydning, hvor det er essentielt, at han er formet på korrekt vis med det formål at føre et aktivt liv til gavn for sine medmennesker i stedet for at sætte sin lid til Guds indgriben.

SAMMENFATNING

Hvad der kan udledes af ovenstående må være, at der blandt den lærde elite i både det latinske Europa, Byzans og den islamiske verden er påfaldende ligheder i opfattelsen af ideel livsførelse med fokus på filosofiens rolle som opdrager i moralsk forstand. Der er lignende opfattelser af uddannelsesforløbet og dets formål, hvor det er mest eksplicit udtrykt i kilder vedrørende herskeridealer og ideelle etiske retningslinjer. Heraf fremgår en fælles forståelse af værdien af filosofi i Platons tradition. Dog med det forbehold, at der er en vis tidslig forskydning i og med, at integrationen af Platons syn på uddannelse og politik formodentlig er af tidligere dato i Byzans og den islamiske verden. Dette gør det måske dog yderligere sandsynligt, at de lærde i det latinske Europa blev påvirket af tanker i Byzans eller den islamiske verden omkring filosofiens gavnlighed både hvad angik etiske forestillinger om korrekt livsførelse og dens ideelle forbindelse med udøvelse af offentligt embede?

⁷⁴ Maupous: *The Letters*, s. 51.

LITTERATURLISTE

Bøger

- Berschin, Walter: *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, bind 3, *Karolingische Biographie 750-920 n. Chr.*, Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag, 1991.
- Gutas, Dimitri: *Greek Thought, Arabic Culture*, London/New York: Routledge 1998.
- Fakhry, Majid: *Al-Farabi. Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford: Oneworld 2002.
- Jaeger, Stephen: *The Envy of Angels. Cathedral schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1994.
- Kraemer, Joel L.: *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden: Brill 1986.
- Lemerle, Paul: *Byzantine Humanism. The first phase. Notes and remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th century*, overs. H. Lindsay og A. Moffat, Canberra: Australian Association for Byzantine Studies 1986.
- Marrou, Henri-Iréné: *A History of Education in Antiquity*, overs. G. Lamb, 2. udgave, London: Sheed and Ward 1977.
- Riché, Pierre: *Education and Culture in the Barbarian West. From the Sixth through the Eighth Century*, overs. J. Contreni, Columbia: University of South Carolina 1976.
- Speck, Paul: *Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1974.
- Watt, Montgomery: *Islamic Philosophy and Theology*, 2. udgave, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

Artikler i antologier

- Anastos, Milton: "Byzantine Political Theory: Its Classical Precedents and Legal Embodiment" i *Aspects of the Mind of Byzantium: Political Theory, Theology and Ecclesiastical Relations with the See of Rome*, Aldershot: Ashgate Variorum 2001, kap. I, s. 13-53.
- Contreni, John: "The Pursuit of Knowledge in Carolingian Europe", i Sullivan, R. (red.): *The Gentle Voices of Teachers. Aspects of Learning in the Carolingian Age*. Michigan: Ohio State University Press 1995, s. 106-141.
- Münster-Swendsen, Mia: "Medieval 'Virtuosity': Classroom Practice and the Transfer of Charismatic Power in Medieval Scholarly Culture c. 1000-1030" i Bruun, M.B. og Glaser, S. (red.): *Negotiating Heritage. Memories of the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2008, s.43-63.
- Münster-Swendsen, Mia: "The Model of Scholastic Mastery in Northern Europe c. 970-1200" i Vaughn, S. og Rubenstein, J. (red.): *Teaching and Learning in Northern Europe, 1000-1200*, Turnhout, Brepols 2006, s. 307-42.
- Noble, Thomas: "Secular Sanctity: Forging an Ethos for the Carolingian Nobility" i Wormald, P. og Nelson, Janet L. (red.): *Lay Intellectuals in the Carolingian World*, Cambridge/New York: Cambridge University Press 2007, s. 8-36.
- Vaughn, Sally og Rubenstein, Jay: "Introduction: Teaching and Learning from the Tenth to the Twelfth Centuries" i Vaughn, S. og Rubenstein, J. (red.): *Teaching and Learning in Northern Europe, 1000-1200*, Turnhout, Brepols 2006, s.1-18.

Trykte kilder

- Arethas: tale i Westerink, L.G. (red.): *Arethae Scripta Minora*, bind. 2., Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft 1972.
- Aristoteles: "Ethikon Nikomacheion" i Gold, G.P. (red.): *Aristotle in Twenty-Three Volumes. XIX The Nichomachean Ethics*, overs. H. Rackham, Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd 1968.
- Benzo af Alba: "Ad Henricum IV. Imperatorem libri VII" i red. Seyffert, H. (red.): Benzo von Alba: *Sieben Bücher an Kaiser Heinrich IV*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1996.
- Boethius: "Philosophiae Consolationis" i Stewart, H.F. og Rand, E.K. (red.): Boethius: *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd 1962.
- Cicero: "Om Pligter i: De Officiis" i Warmington, E.H. (red.): *Cicero in Twenty-Eight Volumes, XXI De Officiis*, overs. W. Miller, London/New York: Harvard University Press 1975.

- Al-Farabi: "Kitab Ihsa al-Ulum" i Palencia, A.G. (red.): *Catálogo de las Ciencias*, 2. Udgave, Madrid: Imprenta y Editorial Maestre 1953.
- Al-Farabi: "Fi mabadi ara ahl al-madina al-fadila" (Om principperne i idealbyens indbygges meninger) i Walzer, R.: *Al-Farabi on the perfect state*, Oxford: Clarendon Press 1985.
- Gerbert af Aurillac: brev i Riché, P. og Callu J.P. (red.): *Gerbert d' Aurillac. Correspondance. Lettres à 129*, vol. 1, Paris: Les Belles Lettres 1993.
- Mauropous, Johannes: digt i: *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in in codice vaticano graeco 676 supersunt*, red. P. de Lagarde, Göttingen: Königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1882.
- Mauropous, Johannes: Breve i Karpozilos, A. (red.): *The Letters of Ioannes Mauropous Metropolitan of Euchaita*, Thessaloniki: Association for Byzantine Research 1990.
- Kekaumenos: "Strategikon" i Wassilewsky, B. og Jernstedt, V. (red.): *Cecaumeni Strategicon*, Adolf M. Hackert: Amsterdam 1965.
- Miskawayh, Abu Ali, Tahdhib al-Akhlaq i: Tahdhib al-Akhlaq (red.), C.K. Zurayk, Beirut: American University of Beirut 1967.
- Ibn al-Nadim: "Kitab al-Fihrist" (Indeksbogen) i Flügel, G. (red.): *Kitab al-Fihrist*, Leipzig: Verlag von F.C.W. Vogel 1872.
- Niketas Magistros: breve i Westerink, L.G. (red.): *Lettres d'un exilé*, Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1973.
- Platon: "Politeia" i Warmington, E.H. (red.): *Plato in 12 Volumes V-VI The Republic*, 2 vols., overs. P. Shorey, Cambridge, Massachusetts/London: Harvard University Press/William Heinemann Ltd 1982
- Psellos: "Chronographia" i Renauld, E (red.): *Michel Psellos. Chronographie ou Histoire d'un siècle de Byzance (976-1077)*, vol. 2, Paris: Les Belles Lettres 1928.
- Richer: "Historia" i Latouche, R. (red.): *Richer Histoire de France (888-995)*, vol. 2, Paris: Les Belles Lettres 1964.
- Ruotger: "Vita Brunonis" i Ott, Irene (red.): Rudolf Buchner, *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts*, overs. H. Kallfelz, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973, s. 178-261.
- Wipo: "Gesta Chuonradi" i Trillmich, Werner: (red.): R. Buchner, *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hammaburgischen Kirche und des Reiches*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968.

SIGGA ENGSBRO
 PH.D.-STIPENDIAT
 INSTITUT FOR KULTUR, HISTORIE
 OG SAMFUNDSBESKRIVELSE
 SYDDANSK UNIVERSITET

ABSTRACT

Receptionen af antikken bliver tillagt stor betydning i forskningen omkring intellektuelle miljøer i såvel Vesteuropa, Byzans og den islamiske verden. I denne forbindelse understreges signifikansen af antikke værker ofte som forbillede for højere litterær dannelse. Imidlertid bliver lighederne i disse kulturers fokus i deres overtagelse af antikke idealer sjældent berørt i samtidig forskning. Dette på trods af, at humanisme på det nærmeste bliver anvendt som et slagord til at beskrive de lærde miljøer i forskningen til 900- og 1000-tallet.

I det følgende vil jeg forsøge at fremhæve lighederne i overtagelsen af antikke idealer i de lærde miljøer i de tre kulturer med fokus på det etiske aspekt, hvor såvel kontinuitet og integration af den antikke arv i uddannelsestraditionen samt interkulturel kontakt er signifikant. Snarere end at give en fiks og færdig forklaring på lighederne vil jeg blot anføre eksempler på ligheder og dermed ansøre til, at spørgsmålet om kulturel interaktion undersøges nærmere. Dette kunne måske bidrage til at få et mere nuanceret billede af årsagerne til det ændrede fokus i curriculum i Vesteuropa fra 950 hen imod en mere verdslig og antik influeret tilgang.