

N O R S K R I F T

Redaksjon:

Gudleiv Bø
Trygve Skomedal
Åsfrid Svensen
Kjell Ivar Vannebo

Manuskripter kan leveres direkte til disse eller sendes til:

NORSKRIFT
Institutt for nordisk språk og litteratur
Postboks 1013, Blindern
Oslo 3

Manuskriptene bør være skrevet på maskin i A4-format, med linjeavstand 1 1/2, marg ca. 4 cm. og med reine typer på et godt fargeband.

NORSKRIFT er et arbeidsskrift og er følgelig beregnet på artikler av foreløpig karakter. Ved eventuelle henvisninger til disse bør det derfor på en eller annen måte markeres at det dreier seg om utkast. Artikkene kan heller ikke mangfoldiggjøres uten tillatelse fra forfatterne.

Svein Roald Moen:

Skapelse, fall og frelse. En studie i Henrik Wergelands

Skabelsen, Mennesket og Messias

Doktordisputas ved Universitetet i Oslo, 30. januar 1987.

Første opponent, professor Vigdis Ystad, Oslo.

Dagens doktorand har satt seg det ambisiøse mål å analysere den religiøst-filosofiske tematikk i Henrik Wergelands store verk Skabelsen, Mennesket og Messias. Dette første større verk i nyere norsk litteratur, er også en av hjørnesteinene i vår største lyrikers forfatterskap og et av hovedverkene i norsk og nordisk romantisk diktning. Verket hører dessuten hjemme blant verdenslitteraturens store skapelsesdikt. Doktoranden nevner selv noen av dem i løpet av avhandlingen: Miltons Paradise Lost, Byrons Heaven and Earth, Klopstocks Messias, Goethes Faust, Ewalds Adam og Eva. Det er altså ikke noe ubetydelig emne doktoranden har valgt for sin undersøkelse.

Wergelands verk er som tittelen sier en stort anlagt beretning om verdens skapelse og menneskehetens utvikling og frelse. Boken talte 720 sider da den utkom i 1830, i en periode hvor den 22-årige dikteren var inne i sin første store fase av poetisk skaperkraft. Senere ble den omarbeidet og utgitt i den noe forenklete versjon Mennesket (1845). Det er imidlertid i sin opprinnelige utforming verket blir studert i dagens avhandling.

Til tross for at dette verket gjentatte ganger har vært behandlet i Wergelandsforskningen, er det, som doktoranden gjør oppmerksom på, hittil ikke analysert i sin helhet og sin fulle åndshistoriske sammenheng. Blant annet for å fylle dette tomrom

har doktoranden gått til sin oppgave. Og selv om det - med hans egne ord - skjer i en følelse av ydmykhet, er allikevel siktemålet dristig nok: Hensikten er å gi en samlet litterær analyse av verket med større vekt på den åndshistoriske bakgrunn en noen før ham har gjort.

Det er da også det som oppfattes som de bærende dikteriske temaer som blir styrende for undersøkelsen: Nærmere bestemt Wergelands forestillinger om skapelse, fall og frelse. Verkets karakter av kosmogoni og frelseslære settes i idéhistorisk perspektiv ved at de tre hovedtemaer relateres til og forståes i forhold til to store åndsretninger: Henholdsvis platonisme og kristendom, den siste slik den kommer til uttrykk i nærmere angitte Bibelske bøker. La oss kort gå inn på hvordan undersøkelsen er bygd opp og antyde i hvilken retning de valgte synspunkter leder oss.

Avhandlingen åpner med et bredt anlagt kapittel som redegjør for Wergelands mulige møte med platonismen. Her støtter doktoranden seg på tidligere forskning, men bringer også mye nytt materiale frem. Det er gitt form i en dokumentasjon preget av stor soliditet, og betyr et vesentlig bidrag til vår kunnskap om det åndshistoriske klima på Wergelands tid, og til vår viten om dikterens egne impulser. For fremtidige Wergelandsforskere vil dette utvilsomt bli viktig kildetilfang.

I et kort kapittel i det følgende refereres verkets ytre handlingsforløp. Wergelands inndeling av teksten i de tre avsnitt Skabelsen, Mennesket og Messias sies å svare til en

tematisk tredeling med konsentrasjon om henholdsvis skapelses-, dødsfalls- og frelsesforestillinger.

Den videre komposisjon i avhandlingen følger så denne tredeling i Wergelands verk. Gjennomgåelsen av del I, Skabelsen, klargjør de kosmiske forestillinger og det platonisk inspirerte Gudsbegrep som danner verkets utgangspunkt. Behandlingen av del II, Mennesket, gir en fyldig tolkning av åndefallet, der de to himmelåndene Phun Abiriel og Ohebiel senker seg og tar bolig i de første mennesker. Doktoranden går grundig inn på de problemer dette åndefall medfører, og peker på tendenser til en klar dualisme i verket. Men annen del av verket inneholder også en stor verdenshistorisk oversikt, preget av maktforhold og religiøs undertrykkelse. Doktoranden viser hvor problematisk det har vært for dikteren å forene sine historiske og kosmologiske forestillinger.

I analysen av del III, Messias, undersøkes åndelærens og Bibelens betydning som inspirasjonsgrunnlag for fremstillingen av Jesu liv og frelsergjerning. Her peker doktoranden på en motsetning eller dobbelthet i verkets frelsesforestilling. Dels skal frelsen, slik den er tenkt tidligere, bestå i åndens tilbakevenden til den evige guddommelige tilværelse. Men dels skal den også ha form av en rent jordisk frelse, som altså ikke betyr åndens frigjøring fra legemet, men derimot folkenes frigjøring fra kongers og presters tyranni. Og det er denne jordiske frelse som fremheves stadig sterkere i løpet av verkets Messias-del. Analysen fører til ny innsikt i denne tildels meget problematiske del av det fulle verk, og viser at det har vært

vanskelig for dikteren å forene sine historiske idéer med de kristne forestillinger og verkets platoniserte åndelære.

Doktoranden grunner altså undersøkelsen på Wergelands tekst slik den forelå i og med den trykte utgaven fra 1830 - den første fullstendige versjon av verket. Det er en tillatelig begrensning. Men den fastholdes ikke med full konsekvens. Dels tillater doktoranden seg ved flere anledninger å trekke inn partier fra den senere versjon Mennesket som sammenligningsgrunnlag, dels berører han også en eldre tekst som er gått inn i verket i omarbeidet form - nemlig avslutningshymnen. Men han har ikke tatt samlet stilling til verkets tilblivelseshistorie og de enkelte partiers mulige datering. Han har heller ikke noe sted redegjort samlet for forholdet mellom de to trykte versjoner av verket. Dette siste berøres fyldigst i en note, nr. 2, s. 332, hvor det sies at Mennesket bare er trukket inn for å "belyse forestillinger som finnes i 1830-utgaven".

Men det er vanskelig å se noen konsekvens i den parallellføring mellom tekstutgavene som her tilsiktes, og den er i realiteten uten betydning for doktorandens analyse. Man spør seg derfor hvorfor den i det hele forekommer - og må innvende at doktoranden skulle reflektert over dette spørsmål.

La oss kort berøre noen andre sider ved undersøkelsens fundament. I konvensjonell forstand mangler dagens avhandling en egentlig tesis. Det som kommer nærmest er de innledende siders refleksjoner (s. 9 osv.) hvor det hevdes at der fortsatt gjenstår en fullstendig analyse av Wergelands store verk. Det må bety en underforstått antakelse av at der fremdeles kan være mye å

oppdage og forklare i teksten. Videre forutsettes at teksten er av religiøst-filosofisk karakter, og at de tematiske begreper skapelse-fall-frelse virkelig er de mest dekkende for verkets sentrale idéinnhold. Men ingen av disse antakelser blir egentlig diskutert i innledningen. Begrunnelsen for valget av den tematiske treklang som skal undersøkes nærmere uttrykkes bare på s. 10 med ordene om at disse temaene "samler så mye av verkets innhold i seg samtidig som de gir en nødvendig konsentrasjon". At det her dreier seg om meget problematiske begreper nevnes ikke. Diskusjonen av hvilke forståelsesproblemer begrepene reiser, og av hvordan de evt. må tilbakeføres til hver av de to store idétradisjoner avhandlingen forankres i, mangler. I stedet kan vi se hvordan denne problematisering gradvis tar form i gjentatte refleksjoner underveis i de konkrete analyser.

Ved tømringen av sitt eget ståsted kunne nok doktoranden ha hjulpet seg ved å trekke inn den rekke av tidligere forskere som han ganske riktig nevner flere steder i innledningen (eks. s. 9f, s. 14 o.a.st.). Men også når det gjelder dette konvensjonelle krav skuffer doktoranden våre forventninger. Han redegjør således ikke for hvor langt fagets innsikter i utgangspunktet strekker seg mht. Wergelands spesielle kombinasjon av Bibel og platonisme, og heller ikke for de rådende tolkninger av det aktuelle litterære verk. Når tidligere forskning nevnes, får det gjerne et nesten tilfeldig preg, ofte skjer det i form av noter. På den måten kommer doktoranden i skade for å tildekke sentrale tanker hos flere av sine forgjengere. Den vekt f.eks. Daniel Haakonsen legger på skapelsestemaet hos Wergeland¹, eller Dagne

Groven Myhrens understrekning av kjærlighetens rolle i forfatter-
skapet², står ikke frem i sin fulle klarhet. Dette betyr ikke at
doktoranden har unnlatt å kvittere for den betydning forgjengerne
har hatt for hans eget arbeid - kritikken går her snarere på en
noe pregløs og lite understrekende fremstillingsform. La oss
nøye oss med ett eksempel. I avhandlingen s. 12 hevdes det at
verkets utspring har vært "Den unge Digtens platoniske Kjærlig-
hed". Dette er en vidtrekkende påstand som senere får konse-
kvenser for de gjennomførte analyser. Men i forbindelse med
bestemmelsen av eros som selve "grunnvollen", henviser innled-
ningen bare til note 7, side 325. Der kan vi lese at både Aage
Kabell, Bjarne Hamre og Dagne Groven Myhren tidligere har berørt
forestillingen om den platonske kjærligheten og dens rolle for
Wergelands diktning. Vi kunne lagt til at det har også flere
andre forskere vært inne på. Men hvor langt strekker deres
innsikter seg i forhold til det aktuelle verk, og hvor mye er
fremdeles ugjort? En slik sammenfatning mangler i avhandlingen.

Alvorligere er en innvending som gjelder behandlingen av det
idéhistoriske bakgrunnsmateriale, nærmere bestemt det bibelske og
teologiske. Doktoranden henviser såvel til eldre som nyere
kirkehistoriske fremstillinger av rådende teologiske retninger på
Wergelands tid. Det er intet å bemerke til dette. Men når han
går nærmere inn på erkjennelsesmessige og teologiske problemer
med relevans for avhandlingen, ville det også vært på sin plass
med belegg fra primære kilder - svarende til hva som er gjort for
å belegge platonismens utforming i samtiden. Den mangelfulle
behandling av hva vi kan kalle "den teologiske idéhistorie" er

etter mitt skjønn en merkbar svakhet ved avhandlingen. Doktoranden har nemlig i en viss forstand sett bort fra det teologiske aspekt ved sin omgang med Bibelen som kilde til litterær inspirasjon. Han har også kommet i skade for å overse at han selv bygger på en bestemt oppfatning av Bibelen og kristendommen, og at dette ståsted med fordel kunne vært markert. Underveis i analysene kommenterer han nok den rasjonalistiske komponent i Wergelands kristendomsforståelse, men han gir ingen samlet fremstilling av rasjonalistisk teologi, eller for den del av andre teologiske retninger i Wergelands nære fortid og samtid. Dette har faktisk tidligere forskere som Aagot Benterud³ og Aage Kabell⁴ gjort bedre enn doktoranden, uten at det kan sees at avhandlingen fullt ut kvitterer for det. Følgene av denne mangel kommer til uttrykk i analysene, som særlig når det gjelder verkets tredje del ikke alltid makter å sondre klart mellom kristendom og teologi.

Når dette er sagt, er det imidlertid på sin plass å kvittere for det store arbeid doktoranden har utført. Han leverer en overmåte grundig analyse, som går inn på sentrale forestillinger i alle deler av det omfattende verket, og viser hvordan kosmogonien rommer uløste problemer som for en stor del må skyldes vansker med å forene de hovedimpulser verket står i gjeld til. Avhandlingen avslører at dikteren bygger på et platonsk og plotinsk inspirert gudsbegrep hvor Gud dels er sett som aktiv skaper og idéene som begrunnet i hans tanke; dels er han sett som urkilde til stadig emanasjon. "Skapelse" er tilsvarende en sammensatt forestilling som innebærer aktiv skapelse fra intet og

på den annen side: formning av allerede foreliggende materie. Også "Fallet" fremtrer som et problematisk begrep i verket, og omfatter såvel himmelåndenes nedstigning i materien som menneskets syndefall. Det fremgår imidlertid av avhandlingen at ingen av disse "fall" er av avgjørende betydning for frelsen. Og når det gjelder verkets frelsesforestillinger og oppfatningen av Jesus, vises hvordan Wergeland har kalkert ham mer over Johannes-evangeliet enn over synoptikernes fremstilling. Det er videre lagt sterkere vekt på hans forkynnende virksomhet enn i Bibelen. Samtidig avviker dikterens fremstilling fra Bibelens ved at Jesus er et menneske, ikke Gud. Hans virke er nok i viss forstand avgjørende for frelsen, men dikteren har hatt store problemer med å begrunne hans avgjørende frelserrolle. Særlig når det gjelder gjennomgåelsen av verkets tredje hoveddel bringer analysen frem en rikdom av nye innsikter. Ikke minst er parallellføringen av teksten med de Bibelske beretninger av stor verdi. Avhandlingen er et grundig og samtidig dyptloddende arbeid i forhold til et materiale som setter store krav. Den betyr et gedigent bidrag til Wergelandsforskningen.

Avhandlingens progresjon er som sagt tredelt og bestemt av oppbygningen i Wergelands tekst. I hovedsak skyldes nok dikterens disposisjon av stoffet en form for idémessig eller tematisk progresjon. Men det er likevel ikke så enkelt som doktoranden ønsker å gjøre det når han ser skapelsestemaets utfoldelse hovedsakelig i første hoveddel, mens fallet og frelsen fyller de to neste. Skapelsesaspektet er nærværende også i del II, Mennesket, og fallet og frelsen er høyst nærværende forestil-

linger i alle tre hoveddeler av verket. Man savner refleksjoner over dette helt opplagte forhold. Doktoranden har da heller ikke maktet å fastholde tredelingen i form av en systematisk eller treleddet begrepsanalyse. Med den fortløpende teksteksplikasjon som her er valgt, blir det nødvendig med gjentakelser dersom de enkelte emner skal finne en tilfredsstillende behandling.

Det er opplagte farer forbundet med en så tekstnær behandling som den doktoranden har valgt. Den sikrer nok omhyggelig behandling av de problemer teksten reiser. Men den innebærer samtidig en form for tankemessig underkastelse ved at det blir den analyserte tekst som bestemmer måten å stille problemene på. Således finner vi ikke i denne avhandling noe forsøk på å gå under overflaten av de enkelte temaer for å spørre hvilken samlende dikterisk opplevelse som eventuelt styrer eller farger dem. Det kan nemlig tenkes at det i Skabelsen, Mennesket og Messias finnes forestillinger i tillegg til de tre direkte uttalte hovedtemaer som er av mer fundamental karakter enn dem, og som bestemmer hvorfor fallet blir et fall og frelsen en frelse. Doktoranden har ikke spurt slik, og årsaken tror jeg er at han har sett den fortløpende teksteksplikasjon som sitt mål.

La oss vise dette gjennom et konkret eksempel: Det gjelder nettopp en forestilling med avgjørende betydning for verkets kosmogoni. Der finnes ett motiv som berøres påfallende ofte i avhandlingen: Nemlig Wergelands forestillinger om noe vi kunne kalle "det onde". Det sier seg selv at vi her må stå overfor et litterært motiv med avgjørende betydning for de store temaer doktoranden undersøker. Fall og frelse må jo nødvendigvis

relateres til et verdisystem med positive og negative poler. Doktoranden gjør i høy grad også ære på motivet, ved at han gang på gang understreker dets nærvær.

I omtalen av verkets første hoveddel (avhandlingen s. 83-88) understrekes himmelånden Phun Abiriels metafysiske angst. Allerede her finner vi en god nyansering, idet angsten fremstilles som bestemt av to forhold: det er møtet med uendeligheten og opplevelsen av at den disharmoniske død og utslettelse er en del av guddommen som fremkaller den. Ohebiels forkynnelse av kjærligheten og harmonien makter ikke å fjerne eller korrigere Phun Abiriels angst. Annen den av Skabelsen sies av doktoranden å bortforklare Phun Abiriels dilemma ved å innpasse det onde i et platonsk perspektiv. Her gjøres døden til en forutsetning for utviklingen av økende livsfylde og realiseringen av stadig flere av idéene i Gud. En ny dimensjon av noe ondt eller negativt oppstår imidlertid når de himmelske ånder senker seg ned i kjødet - dvs. i de første mennesker. Materien sies her å være åndens motstander, og årsak til disharmoni og ulykke etter åndefallet.

Doktoranden finner likevel at denne forklaringsmåte kompliseres, idet jordånden Obaddon gjøres ansvarlig for moralske onder i mennesket allerede før åndefallet. (Avh. s. 111) Dette er absolutt bemerkelsesverdig - men observasjonen kan ikke sies å bli utnyttet. I stedet reduserer doktoranden dens betydning ved å si at dikteren "gjør forholdsvis lite ut av Obaddons hilsen". Det kan nok så være - Wergeland har selvsagt ikke drøftet det ondes vesen og årsak som intellektuelt problem. Men han har

tross alt beskrevet det onde som noe foreliggende forut for åndefallet - det må vi merke oss.

Etter hvert problematiserer imidlertid doktoranden spørsmål knyttet til menneskelig ondskap, skyld og ansvar videre. Han går grundig inn på Wergelands fremstilling av syndefallet i del II, og finner at dikteren ser den menneskelige viljens frihet kombinert med uvitenheten, som en fare.

Det klargjøres imidlertid at det for Wergeland ikke er syndefallet som fører det onde inn i verden, i stedet har dette sin funksjon ved å gjøre syndserkjennelsen mulig for mennesket. Men også en slik fortolkning reiser problemer som ikke er stilt i relieff hos doktoranden. For det neste spørsmål blir jo automatisk: Dersom synden og det onde ikke skyldes syndefallet og menneskets vilje, hvor kommer det da fra?

I den videre fremstilling er det en tendens til at doktoranden understreker materiens forbindelse med det onde i Wergelands kosmos. Avhandlingen s. 160 taler om at de tilbakevendte ånder Ohebiel og Phun Abiriel først og fremst ser den ondskap som preger Adams og Evas lik. Også på en rekke andre steder i avhandlingen antydes det en så skarpt trukket dualisme hos dikteren at det innebærer at materien i seg selv er ond. Men allikevel er doktoranden reservert overfor å godta en tidligere forsker som Haakonsens antakelse av manikeiske trekk hos dikteren (s. 136).

Så langt kan det altså sies at doktoranden i hovedsak regner med to dimensjoner av det onde i Wergelands univers: dels noe absolutt ondt, som en egenskap ved den skapende åndelige dimen-

sjon forut for materien; dels som en form for manikeisme. Den første av disse oppfatninger kommer til uttrykk hos Phun Abiriel, men blir ifølge doktoranden umiddelbart tilbakevist av verket selv.

Imidlertid går også avhandlingen inn på en annen art ondskap enn disse mer fundamentale - men uten å gjøre klart at det nå må dreie seg om en annen dimensjon av det onde; så å si en ondskap på lavere plan. Jeg tenker på den berettigede kritikk som blir dikteren til del i forbindelse med hans fremstilling av ondskapen slik den utfolder seg i løpet av menneskehetens historie. Doktoranden hevder at det er en unødig og overdrivende opphopning av skildret ondskap i syndflodsberetningen. Avhandlingen s. 167 anfører: "For Wergeland har de verdslige og åndelige herskere hovedskylden for all ondskap og ulykke". Det er et betenkelig reservasjonsløst utsagn, når en husker hvilket perspektiv på det onde som tidligere er rullet opp. Men til tross for denne kritikk av teksten, og til tross for at dikteren også anklages for manglende begrunnelse for hvordan eller hvorfor ondskapen utvikler seg i løpet av den jordiske historie, gjør ikke doktoranden noe forsøk på å forklare årsakene til en slik dikterisk svakhet. Han nøyer seg bare med å kalle det en tankemessig svakhet hos Wergeland når det som skjer av ondt på jorden ikke får noen betydning i det større kosmiske perspektiv, og det kan han jo ha rett i. Den åndelige frelse er nemlig ikke gjort avhengig av moralsk vandel, i og for seg en meget klargjørende observasjon i forhold til det kompliserte tekstgrunnlaget. (eks. avh. s. 160, s. 195, s. 243 o.a.st.). Alle mennesker (dvs. alle

ånder) blir i siste instans frelst ved kjødets død, når ånden slipper frigjort tilbake til det himmelske, uansett hvor onde menneskene har vært i sin jordiske eksistens.

Doktoranden skal ha ros for sin omhyggelige kartlegging av det ondes overmåte sentrale plass i verkets kosmogoni. Det fremstår her i sine mange aspekter tydeligere enn hos de fleste tidligere Wergelandsforskere.

Allikevel tror jeg ikke vi er kommet til bunns i problemet med dette. Mye tyder på at det er minst to former for noe ondt i Wergelands verk. For det første ganske riktig én som ser ut til å være inspirert av rasjonalistisk teologi og som innebærer at det onde er et jordisk-moralsk-menneskelig spørsmål betinget av manglende viten og opplysning. Moralsk ondskap kan være katastrofal, men den er ikke avgjørende for verdensordenen eller frelsen.

Men vi finner også en annen oppfatning hos vår dikter: nemlig opplevelsen av en grunnleggende destruktiv mulighet eller potens i selve guddommen eller verdensordenen. Denne form av det onde har imidlertid doktoranden en tendens til å bortforklare eller gå svært lett over.

Antakelig er avhandlingens manglende klargjøring av denne "dobbelte ondskap", én moralsk og én mer grunnleggende, dikterens skyld. Det er trolig at vi her har å gjøre med de viktigste årsaker til verkets vekslende litterære kvaliteter. Det har seg vel nemlig slik at opplevelsen av noe fundamentalt ondt står i berøring med de dypeste lag av Wergelands dikteriske opplevelse, og det er den som bidrar til å gi kosmogonien dens veldige

dimensjoner. Men det virker samtidig som om dikteren ikke fullt ut makter å erkjenne det onde i denne form, og at han i stedet forsøker å dekke over problemet, blant annet gjennom Ohebiels forkynnelser av kjærligheten og gjennom skildringen av den kjærlighetsfylte, harmoniserende skapelseskamp mellom Cajahel og Obaddon.

La oss nå likevel anta at der er en potens i selve den skapende verdensorden som rommer en trusel mot egentlig eller sann eksistens i Wergelands univers. I denne forbindelse kan det være på sin plass å minne om verkets forhistorie. Det er nemlig grunn til å anta at de historiske avsnitt, dvs. de deler som omhandler det jordiske, moralsk-menneskelige onde, er av yngst dato, mens den innledende og avsluttende kosmogoni er av eldre dato og svarer mer til det som må ha vært dikterens grunnleggende konsepsjon bak verket. Dette uttrykkes f.eks. klart av Aage Kabell, som ser Phun Abiriel som den eneste virkelig interessante figur i verket og hevder at denne ånd sikkert hører til "digtets allerførste elementer"⁵. En slik genese er ikke uten betydning i relasjon til en helhetsfortolkning av teksten. Jeg skal bare antyde i hvilken retning dette kan lede oss.

Skabelsen, Mennesket og Messias åpner med teksten "Til Digteren Henrik Steffens", som vi med sikkerhet vet er av de aller eldste deler av verket⁶. Det er påfallende at doktoranden ikke har gått mer inn på dette dikt enn tilfellet er; han kommenterer det bare kort i sin innledning og hevder der som nevnt at de platoniske kjærlighetsforestillinger i denne tekst må ha vært dikterens utgangspunkt for hele det følgende verk. Også

jeg tror det her dreier seg om en tekst som i en viss forstand foregriper det følgende - men da på en noe annen måte enn hva doktoranden hevder. Diktet handler nemlig ikke bare om platonsk kjærlighet, den platonske kjærlighet er ikke en gang det viktigste i teksten. I stedet handler det om kamp mellom to livsopplevelser. Dikteren har mistet sin Stella, og opplever landskapet omkring seg som øde og kaotisk. Han ser "en hylfuld Ørken /.../ saa tom at ei Dvergmaal boer der, selvom dit Navn du raabte". Tankene på Stellas skjønne legeme endrer karakter, hun blir offer for død og forråtnelse:

Din Barm under Aaget blegner
Hjertet som overvunden Fane henger.

Tønderne - O Palmyras Søiler briste!
de skrangle som flygtende Vogne.
Møllene summe op: nu er det stille!
(s. 4)

Redningen ut fra denne tomhet og dødsopplevelse består ganske riktig i at forestillingen om kjærligheten og den evige himmelske tilværelse bringes inn - dikteren tenker seg forening med sin Stella i evigheten. Men dette er i siste del av teksten fremstilt som en uavsluttet erkjennelseskamp, og mot slutten heter det karakteristisk nok:

Hvi da ... Angst! O Angst!
jeg synes at drukne; thi Altet
Jeg ville skille mig fra
bruser gjennom min Harpe som gjennom Chaos' glødende Port
og hvirvler mig bort, som et Fnug, til Fnug.
(s. 7)

Ikke bedre enn jeg kan se, skildrer denne teksten en opplevelse av meningsløshet og tomhet (med ord og uttrykk som "Ørken", "Anarchie", "Chaos", tomhet, det av møll fortærte). Denne opplevelse leder så til en påfølgende erkjennelse av død og

forgjengelighet i det jordiske liv (Stellas legemlige oppløsning), en rekkefølge som neppe er tilfeldig! Dikteren ønsker deretter å motvirke opplevelsen av kaos og utslettelse ved hjelp av en platonsk farget kjærlighetskraft som skal innta tomhetens plass og skape ny mening. Men han lykkes ikke fullt ut. Løsningen i diktets siste avdeling blir derfor å påkalle dikteren Steffens og filosofen Treschow, for at de kan løse konflikten. ("Svale min Pande med signede Hænder".) Men dette er en utvendig løsning uten rot i tekstens egen erkjennelsesutvikling. Situasjonen blir med andre ord at Wergeland gjennom sitt åpningsdikt presenterer en uløst konflikt mellom noe ondt i form av mangel, oppløsning og kaos, og på den annen side en vilje til å overvinne det onde gjennom platonsk betont kjærlighet. Dette er da situasjonen før Phun Abiriels inntreden på scenen. Han (som ifølge Kabell er verkets "eldste" figur - og vi kan legge til: antakelig av samme alder som innledningsdiktet -) er da utsett til å aksentuere det erkjennelsesmessige problem og bringe uttrykkene for denne opplevelse av det onde et skritt videre.

Det er tydelig at verkets kosmologiske konflikt i det følgende står mellom opplevelsen av verden som øde, uendelig, udifferensiert og meningsløs, og på den annen side av en skapende kjærlighet som gir opphav til organisk sammenheng og mening. Men denne konflikt, representert ved åndene Phun Abiriel og Ohebiel, finner i likhet med i åpningsdiktet heller ikke her noen løsning. I løpet av den innledende dialog fremsetter Phun Abiriel den tanke at hans egen angst og grublen er en del av den gudssjel som har skapt altet.

Jeg er en Tanke i Gudssjelens Angst
 for sine Lemmer sammensamle og
 belive dem paany. Se min Ohebiel
 den store Gaade aaben som et Saar,
 hvor finest Nerve stikker frem, saa du
 kan fjernest Muskel røre! Hvis jeg mægted'
 at Troe som Sandhed dette, var jeg Salig:
 mit Vanvid hopped' paa elastiskt Been
 hver Grændse over (...)

(s. 22)

Om dette tekstparti sier doktoranden (s. 88): "bare hvis han kunne tro at den angst han føler overfor skaperverket, også var Guds egen angst - og at han selv var 'en Tanke i Gudssjelens Angst' og likeledes at skaperverket var som et åpent sår (...) ville han være salig". Men doktoranden hevder at en slik situasjon ikke kan finne noen løsning - og ser i denne omgang ut til å slå seg til ro med det. Her tror jeg han er kommet i skade for å forenkle teksten ut over det forsvarlige. For det første sier vel ikke Phun Abiriel at han ønsker å bli salig ved vissheten om denne angst og død: Han sier derimot at en slik visshet ville gi ham den spesielle form for salighet som kjennetegner vanviddet. Med andre ord: Hans opplevelse av kosmos er slik at han bare kan erkjenne det i vanviddets, dvs. i det meningsløses, kategorier. Hva Phun Abiriels uttrykk om "den store Gaade aaben som et Saar, saa du / kan fjernest Muskel røre" innebærer, går heller ikke doktoranden inn på. I stedet solidariserer han seg med Ohebiels synsvinkel i vurderingen av Phun Abiriels erkjennelse ved å si at den er uakseptabel. Det er etter mitt skjønn en noe lettvtint omgang med en litterær tekst!

Dersom vi velger den fulle dikteriske kontekst som referanseramme blir nemlig bildet et annet. Også Phun Abiriel ser, i likhet med Ohebiel, skaperverket som en organisk totalitet. Men

for den grublende ånd er totaliteten gitt i bildet av et såret legeme - dvs. som en organisme med en avgjørende mangel som del av sitt vesens grunn. Det er med andre ord tilværelsen som sådan som synes såret eller mangelfull: Vi kunne si at den innebærer muligheten av å være grunnleggende ond. Men det må i sin tur medføre at vi her står overfor en uløst konflikt ikke bare for Phun Abiriél, men i verket selv. Det er nemlig ikke verket som sådant som sier at Phun Abiriéls erkjennelse er uakseptabel, men i stedet én stemme innenfor verkhelheten, nærmere bestemt Ohebiél. I verket er derimot Phun Abiriéls erkjennelse høyst reell - og den har sine paralleller på senere stadier.

Etter mitt skjønn må vi ta dette spørsmål alvorlig som én viktig side ved den grunnleggende dikteriske kosmogoni. Wergeland har nok, som avhandlingen overbevisende gjør rede for, rent tankemessig prøvd å bortforklare det grunnleggende onde dels gjennom Ohebiél, dels ved den platonske harmonisering av dødsånden Obaddons virksomhet. Men han har ikke dermed maktet å skjule eller bortforklare sin grunnleggende, dobbelte dikteriske opplevelse. Den uttrykkes ved at begge himmelåndene er like reelle og står for erkjennelser av en slik karakter at noen formidling eller harmonisering mellom dem ikke er mulig. Vegen fra Phun Abiriéls fortvilelse og tomhetsfølelse over til Ohebiéls følelse av kjærlighetsfylt harmoni er bare mulig å gå gjennom et sprang. Disse kosmiske alternativer forutsetter nemlig hverandre, noe jeg straks skal vende tilbake til.

På et stadium da de to jordiske ånder Cajahel og Obaddon på det nærmeste er ferdige med sin skapergjerning, gjenstår bare

skapelsen av mennesket. Umiddelbart før dette har Wergeland plassert skildringen av et brudd på harmonien i form av et snikmord i natten. Cajahel omtaler dette som "Obaddons Højforraad" og som et fundamentalt brudd på "Fred og Orden" (verket, s. 55f). Doktorandens eneste kommentar (avhandlingen s. 109) er at dette "for så vidt ikke er å forstå som en del av skaperordningen. Derimot lar Wergeland det være den umiddelbare foranledning til menneskets skapelse".

Dette må kalles en lettvtint forklaring. Det gåtefulle snikmordet er jo nettopp et tegn på at den skaperkraft Gud kanaliserer gjennom Obaddon allikevel er i stand til å forråde skaperverkets store harmonistrebende tendens! Blod, mørke og kaos bryter igjennom og ødelegger den skapningens kjede som - med dikterens ord - "hæver sig, som Regnbue af en Flod, / og mod Bevidstheds Himmelhvælvning" (verket s. 55). Det er intet i teksten som tyder på at denne ondskap kan ha sin årsak andre steder enn i skaperverket selv. For så vidt er scenen en bekreftelse på Phun Abiriels alternativ: Den sårede eller ufullkomne verdensordning er fortsatt høyst levende som dikterisk opplevelse.

Mot denne bakgrunn stiger det nyskapte menneske frem, og Phun Abiriel tar bolig i Adam. På dette stadium, umiddelbart før Ohebiel stiger ned i Eva, finner vi imidlertid et nytt parti i teksten som tar opp igjen et bilde som minner om såret fra den innledende dialog. Fra sitt himmelske utsiktspunkt skildrer Ohebiel den falne ånd i Adams legeme og spør om den smerte ånden vil føle ved den forestående kamp "med Drifters Lyn og Sandse-

Damp". (s. 99) I denne kamp vil han - dvs. Adams himmelske ånd - bli såret i sitt indre, og såret vil lukke seg "svullent om Brodd og Piil". (s. 99)

Doktoranden sier på s. 134 at dette er en "psykologisk forklaring på ondskaper". Fortolkningen kan synes plausibel, men den er neppe omfattende nok. Wergelands perspektiv er trolig større. Det "såret" han her taler om er forårsaket av møtet mellom den himmelske åndskomponent i mennesket og andre sider ved det fulle guddommelige skaperverk, nemlig menneskets jordiske sjel og dets legeme. Det er med andre ord forholdet mellom ulike sider ved skaperverket som resulterer i såret, giften og åndens ondskap. Men når det sies at himmelånden blir "så ond som slangen", kaller Ohebiel det at den har flyttet seg fra det ene til det annet av "Algodheds Bryst"! (Verket s. 102)

På ny uttrykker altså Wergeland en opplevelse av at det onde har sin årsak i verdensordenen, ikke i menneskets psyke. Det er i stedet en ødeleggende potens som utspringer og næres av "Algodheds Bryst".

Angstfylte opplevelser av tomhet og disharmoni setter sitt preg også på den videre fremstilling. Vi må nøye oss med å vise til verkets tredje hoveddel, hvor Jesus blir offer for en ond fristelse i den innledende scenen der han er alene i ørkenen (i seg selv et godt bilde på tomhet og død). Han har følt sitt frelserkall, men gripes av tvil og uttrykker seg da slik:

(.....) O,
hvi er mit Hjerte Mulm i samme Time?
(s. 328)

O, nu synes
en endeløs Ørken rulle ud sig i

mit Indre (...)

(s. 328f)

(...) Himlen luktes, jeg nedsank
 igjen i Tivvlens Afgrund, Dybet greb mig:
 (...) See,
 jeg lugter nu ei Vaaren; smager ei,
 om Druer eller Vand min Tunge lædske ...
 (s. 336)

Doktoranden gir Jesu fristelsesmonolog bred omtale (avhandlingen s. 202-208). Han skiller også mellom den innledende fristelse, karakterisert av tvil og følelse av uvirkelighet, og på den annen side mer menneskelig-moralske fristelser som trang til lunkenhet, ærgjerrighet og maktlyst. Det heter hos doktoranden s. 209 at "det synes som om Wergeland selv til slutt reduserer betydningen" av disse siste fristelser. Det betyr at det er selve tvilen og uvirkelighetsfølelsen som tillegges vekt av dikteren. Der er doktoranden og jeg enige. Hvordan karakteriseres så den egentlige fristelse i avhandlingen? Jo, den sees (s. 208) som en bekreftelse på sammenhengen mellom Jesuskikkelsen og verkets åndelære. Det må bety, uten at det er klart uttrykt, at Phun Abiriels alternativ gjenfinnes hos Jesus i fristelsesmonologen, og her representerer det onde. Men selv om Jesus er utsett til å gjenta Phun Abiriels erkjennende opplevelse av tomhet og meningsløshet, mørke og indifferens, berøres det bare flyktig, og uten at doktoranden egentlig tar det alvorlig og setter det inn i en helhetsforståelse av verkets forhold til "det onde".

Gjennom representanter som Phun Abiriel og Jesus har altså Wergeland skildret opplevelser av det onde i en slik form at det kan sees som utslag av en stadig nærværende mulighet, en tilstedeværende potens forut for og uavhengig av den jordiske tid. Det

onde har altså ikke sitt utspring innenfor den jordiske tid. Dette har sammenheng med at verket ikke ser den jordiske tid primært som noen meningsfylt historisk prosess, men i stedet som evighetens motsetning. Her står vi overfor en side ved det fulle verk som doktoranden nok med fordel kunne berørt nærmere.

En forutsetning såvel for det overordnede episke mønster i verket som for dets grunnleggende tematikk ser ut til å være romantikkens bibelsk inspirerte apokalyptiske tids- og virkelighetsforståelse⁷. Dette innebærer tro på en forandring der jordisk lidelse skal erstattes av meningsfylde gjennom et "nyskapende øyeblikk", en kataklysmisk, altomfattende forandring, der tilværelsen kan vende seg til sin motsetning så å si innenfor ett og samme punkt. I dette perspektiv kan vi se Jesu ord hos Wergeland om at hans blick "kløver Tiden" (s. 324). Jesus taler også om hvordan de historiske aldres lidelser og smerter bare har vært stadige gjentakelser som har avsatt seg i hans erfaring: Erfaringen har

(...) samled ind al Tidens
modne Jammer, thi i hver
en Alders Bølge malte Aandens
mørke Skyflugt, dryppende
af Blod og Graad, det samme Sorgspil
(s. 354)

Jesus taler i pakt med dette om hvordan han selv plutselig bryter inn i tiden som i én tilstand, for å erstatte den med en ny:

jeg som Tidens høie Skjær mig reiser,
som Tidens Fyldepunkt! Se her nedsynker
de gamle Aldres blodigtstribede Bølger!
(s. 330)

En nærmere undersøkelse av verkets tidsbegrep kunne vært overmåte interessant, men må her utstå. Men romantikkens

forestilling om en kataklysmisk omveltning innebærer som vi forstår at noen gradvis utvikling fra den ene kvalitet til den annen ikke kan tenkes: Tilværelsen er enten det ene eller det annet: Enten meningsfull eller meningstom. Disse muligheter eksisterer også som et evig komplementært par innenfor Wergelands kosmogoni. Vi kan si at for ham er hver av mulighetene det som gir motsetningen dens dimensjoner.

Den europeiske romantikk som danner bakgrunnen for Wergelands diktning, rommer en mektig tankeretning som ser løsningen på tilværelsens disharmoni og meningsløshet i en apokalypse ved kjærlighetens hjelp⁸. Her er vi vel på kjent jord, det vil sikkert doktoranden samstemme i. Avhandlingen legger jo avgjørende vekt på kjærlighetens betydning i Wergelands kosmogoni, og ser den som en forutsetning for både skapelse og frelse. Betydningen av kjærlighetsforholdet mellom Cahamel og Obaddon understrekes, og likeledes kjærlighetens rolle i forholdet mellom mann og kvinne: "kjærligheten mellom de to åndene (er presentert slik at den) skal være et avbilde av deres salighet i himmelen", heter det s. 138. Kjærlighetsomfavnelsen er sett som "en hjelp (for mann og kvinne) til å erkjenne seg selv og sin bestemmelse" (s. 142). Ved en rekke opplysende eksempler vises det til at Wergeland søker en syntese av platonisk eros og kristent betont agape (eks. avhandlingen s. 142), og i behandlingen av Messiasdelen legges vekt på hvordan Jesus gjennom Den Hellige Ånd står i kontakt med den evige, guddommelige syntese av frihet, sannhet og kjærlighet, der kjærligheten gjøres til den høyeste verdi og til en forutsetning for frelsen. (s. 237, 246, 248.)

Det er imidlertid en klar tendens til at doktoranden lar Wergeland "velge side" ved å la kjærligheten overta for det onde ved å tilintetgjøre det. Han ser ut til å mene at Wergelands overordnede synspunkter uttales av Ohebiel, Jesus og Messias, og forstår disse som mer egentlige representanter for dikterens virkelighetsopplevelse enn Phun Abiriel med sin tvil og skepsis - en tvil vi ikke må glemme også kommer til uttrykk hos Adam og Jesus. Det betyr altså at doktoranden - uten å ha gjort det klart - påstår at det er kjærlighetstemaet som er det overordnede i Wergelands verk. Denne oppfatning deler han imidlertid langt på vei med tidligere Wergelandsforskere: Vi kan nevne Valborg Erichsen, Harald Beyer, Aagot Benterud, Aage Kabell og Dagne Groven Myhren⁹. Det er en oppfatning som kan ha mye for seg. Men ut fra det foregående tror jeg ikke den er fullt dekkende for den motsetningsfylde som skaper kraften og intensiteten i Wergelands diktning.

Jordånden Cahahels kjærlighetsfylte skapelse er intet annet enn en stadig kamp for å fylle tomheten ved kjærlighetens hjelp: Slik omtaler hun sitt forhold til Obaddon, dødens og mørkets ånd:

min Kraft jeg uaflatelig maa vise,
at jeg mit Væsen ei i dig skal tabe.
Se derfor, mens du drager Aanden for
paany Cahahel favne, for at suge
ved Kys ud Kinden, til den bliver sort
og huul som Graven, strømme Liv
som Elskovssange, fra mit Hjerte

(s. 49)

Intensiteten og den stadig gjentatte skapelse skyldes her nettopp dødskreftenes stadige nærvær - noe også doktoranden har vist meget fint.

Men også Adams kjærlighet til Eva får sin intensitet ved at den stilles i kontrast til sorg, intethet og kaos. Han har lidd ved å være "intet elskende". Nå avløses tomhetsfølelsen av sterk livserkjennelse, mening og lykke:

Thi, nu jeg favner dig, jeg bunden er
til Livets Hjerte. Alting jeg forstaaer;
(s. 125)

Også i del III, Messias, finnes slående uttrykk for denne komplementaritet mellom de to livstilstander. Jesus beskriver kjærligheten nettopp ved hjelp av dens motsetning:

Ei Kjærlighed har noget Tomt omkring sig.
Den fylder Dybet med Velgjæringer
(s. 379)

og han omtaler sin egen gjerning med tilsvarende ord: "Jeg segner ned i Dybet forat fylde det" (s. 391). Kjærlighetens rolle i forbindelse med verkets skapelses- og frelses-problematikk trenger vi altså ikke være i tvil om. Men dens kraft og betydning er ikke enerådende: den kvalifiseres nettopp ved at den står i motsetning til noe som stadig må fylles, noe som på ny og på ny må løftes frem fra gråhet, mørke og død, til synlighet, farger, liv og mening.

Dette er en motsetning med veldige dimensjoner. Hver av tilstandene kan nok bare utfolde seg alene, og forsåvidt er hver av dem absolutte. Men noe endelig valg mellom dem er ikke mulig i den forstand at den ene kan eliminere den annen. De kan erstatte hverandre gjennom brå omveltninger, men er dypest sett komplementære som vrangen og retten av samme vev. Kjærlighetens seier må derfor gjentas og gjentas - likesom skapelsen hos Wergeland aldri kan bli noe avsluttet fenomen.

Denne dobbelthet betyr imidlertid ikke at den dikteriske kjerneopplevelse i Skabelsen, Mennesket og Messias er splittet. Mening og tomhet står i forhold til ett og samme grunnleggende problem i verket. Det er et problem som kan sammenfattes under en filosofisk betegnelse: Nemlig logos. Og her er vel dikterens inspirasjon fra europeisk idétradisjon formelig til å ta og føle på.

Logos er et opprinnelig gresk ord som betyr "ord" eller "fornuft", og det blir gjerne brukt som betegnelse for alle fornuftsyttringer: tanke, tale, lære, visdom osv.. I kristen sammenheng omfatter det også "den guddommelige kraft hvorved verden dannes og opprettholdes". Det er i alminnelig bevissthet særlig kjent fra Johannesevangeliet, hvor logos betegner Jesus i hans evige væren hos Gud før han ble menneske og hvor Kristus identifiseres med "Ordet" som er til fra evighet av, slik det skildres i den berømte prolog til dette evangelium¹⁰.

Begrepet logos er imidlertid ikke opprinnelig bibelsk, men har sitt utspring i gresk filosofisk tradisjon. Der kan man peke på to hovedretninger eller betydningstradisjoner i begrepsbruken. Den ene representeres av filosofien før Sokrates, og innebærer at logos er en erkjennelseskraft som ser at alt har delaktighet i alt. Dvs. den er en sammenbindende eller identitetsskapende erkjennelseskraft som ikke setter noe avgjørende skille mellom erkjennelsen og det erkjente. Men med fremveksten av differensfilosofien får logosbegrepet et innhold som skiller det fra identitetsfilosofenes logos. La oss ta Platon og hans forståelse av logosbegrepet som eksempel på dette¹¹.

Også hos Platon har "logos" en klart erkjennelsesfilosofisk betydning. Særlig kommer dette til uttrykk i verk som Kratylos og Sofisten. Platons forståelse, særlig i det siste av disse verk, bygger på en form for sokratisk kritikk: Der finnes en avgjørende differens i tilværelsen, et skille mellom "det ene" og alt det andre. Dette siste, som i en viss forstand kan kalles "det-ikke-værende", er imidlertid ikke intethet. Det er i stedet relativ eksistens i forhold til "det ene" eller det egentlig værende. Det "ikke-værende" er med andre ord også en form for væren, men da som annethet eller motsetning til egentlig væren. Ethvert egentlig værende omfatter også negering av dette "andre" - og "det andre" er bestemt ved at det er relativt til "det ene". Her ville det også vært nærliggende å trekke inn Parmenides, som doktoranden har omtalt i annen sammenheng i avhandlingen. I Sofisten går Platon inn på logosbegrepet i lys av en slik tenkning. Det heter at ordene, logos, betyr det værende. Men logos kan være falsk, idet den utsier det relative, ikke-værende (dvs. "det andre"). Med Platon oppstår for første gang i vestlig tenkning forskjellen mellom intethet og ikke-slik-væren, dvs. forskjell mellom intethet og annethet - det siste innebærer nemlig også en form for væren. Forskjellen mellom det værende og "det andre" blir da ikke forskjellen mellom eksistens og intethet, men forskjellen mellom to ulike eksistensformer. Det komplementære til å være blir som "det andre" i forhold til "det ene". Og ifølge Platon er altså den erkjennende logos av den karakter at den griper og er i stand til å erkjenne begge disse former for væren.

Logos betyr altså i platonisk forstand ikke bare en identitetsstrebbende eller harmoniserende virkelighetserkjennelse. Logos omfatter også erkjennelsen av det uegentlige - og erkjennelsen av at den erkjennende ånd selv står utenfor "det ene" som all sann erkjennelse i siste instans streber etter å nå.

Platonisk inspirert logosfilosofi og senere logos-mystikk fikk enorm betydning for europeisk romantikk¹². Romantikernes forståelse av språket og diktningens erkjennelsesskapende kraft, dens "energeia", avhang nettopp av en grunnleggende følelse av tilværelsens dobbelthet. De så sin oppgave som en gjentatt skapelse av mening og egentlighet i en virkelighet som var truet av det uegentlige, og hvor den menneskelige erkjennelse selv stod i stadig fare for å bli det uegentliges fange. Ved sitt logos-filosofisk inspirerte program for diktningen mente de å bidra til den apokalyptiske forandring av tilværelsen som vi tidligere har vært inne på. Wergeland danner her intet unntak. Den vekt han tillegger logos - eller, vi kunne oversette det med et mindre filosofisk begrep: den vekt han legger på virkelighetserkjennelse ved språkets og diktningens hjelp - er såvel platonisk som klart romantisk inspirert.

Vi setter altså at "virkelighetserkjennelse" er dekkende som betegnelse for kosmogoniens kjerneproblem - en betegnelse som er ment å romme betydninger analoge med en platonisk forstått logos.

Også doktoranden har vært meget opptatt av verkets erkjennelsesproblematikk, ja, han ser i virkeligheten erkjennelsesproblemet som avgjørende for innholdet i den tematiske treklangskapelse, fall og frelse. På s. 82 anføres en parallell mellom

Guds skapelse og Åndens gudserkjennelse, og på s. 175 heter det at det "ved åndefallet oppstod en splittelse i mennesket som måtte heles ved selverkjennelse". Frelsen omtales s. 85 som en skuen av det øverste "'Begreb'" og som "sluttpunktet på en lang erkjennelsesvei". På s. 248 heter det at "forestillingene om frelse og selverkjennelse" er en viktig del av frelsesbegrepet; og på s. 289: Åndens gradvise utvikling på åndestigen er (...) avhengig av at den når stadig lenger i erkjennelse og innsikt".

Erkjennelsesproblemets betydning i teksten er vi altså enige om - langt på vei. Men ser vi nærmere på hva doktoranden oppfatter som erkjennelse, og hvordan han i enkelte tilfeller forbinder erkjennelsesspørsmålet med et logosbegrep, avsløres en form for forenkling eller ensidighet som jeg finner det riktig å kommentere. Han velger nemlig Ohebiels synspunkt og avviser Phun Abiriels. Når det s. 82 heter at åndens tankemakt er å forstå som en avspeiling av Guds, fortsettes det s. 83 med følgende bestemmelse av erkjennelse: "den forutsetter nemlig at skaperverket er harmonisk og skjønt og på den måten åpenbarer Gud." Lignende heter det s. 237 om den sanne erkjennelse: "Det var vel en slik holdning Ohebiel hevdet Phun Aribiel manglet"!

Hva er da erkjennelsen kvalifisert ved ifølge doktoranden? Jo, ved den éne verdipol i verkets kosmogoni. Erkjennelse betyr å oppleve mening og sammenheng ved kjærlighetens hjelp. I avhandlingen s. 141 sies den platonske eros å være avgjørende for erkjennelsen. "I denne sammenheng vil kjærligheten mellom mann og kvinne bli av sentral betydning." (Jfr. s. 147, 159, 168, der det samme gjentas.) Ren forstandsmessig skuen er nemlig ikke

nok: erkjennelse er, som det sies s. 237, avhengig av at "Ånden må elske og tilbe skaperverket". Og s. 240: "Nettopp gjennom den kjærlighet som består i streben etter å nærme seg Gud, økes (...) åndens erkjennelsesevne." Det ser altså ut til å være doktorandens oppfatning at kjærlighetens meningsfylde er en nødvendig del av enhver virkelighetserkjennelse. Men dette minner om et erkjennelsesbegrep mer i slekt med identitetsfilosofenes enhetstenkning enn med Platons logos.

Nå er det som nevnt også eksempler på at doktoranden knytter erkjennelse sammen med et logos-begrep - skjønt ofte skjer det ikke. Men begrepet berøres med referanse til Stenersens kirkehistorie i avhandlingen på s. 34, der logos ifølge kristenplatonisk tradisjon sies å være "nøkkelen til å forstå forholdet mellom Gud og verden"! (Jfr. ds. s. 30). Det er ikke små ord. En må derfor undre seg over at en avhandling som tar for seg en kosmogoni bygget på kombinasjonen av kristendom og platonisme ikke har funnet grunn til å gå nærmere inn på dette såkalte "nøkkel"-begrep. Når logos likevel enkelte ganger nevnes, har det et tilfeldig preg og begrepets innhold blir ikke bestemt. Dette skjer overraskende nok heller ikke i den brede presentasjon av platonismen, avhandlingen s. 17-44.

Dersom doktoranden hadde forfulgt sin observasjon fra s. 63 om ordets og språkets betydning for skapelsen i Wergelands univers, ville det kanskje også vært naturlig å reflektere over eventuelle logos-forestillinger senere i verket hvor det handler om ulike livs- og virkelighetserkjennelser ved språkets og ordets hjelp. Det avsnitt hvor avhandlingen tar for seg fremstillingen

av menneskets språkevne, kunne f.eks. vært av stor interesse i logos-perspektiv.

Mer påfallende blir det at eventuelle logos-forestillinger ikke drøftes eksplisitt i forbindelse med Jesu såkalte "Logos-tale", behandlet i avhandlingen s. 220-232. Åndens skapende og erkjennende kraft er her fremhevet som det sentrale. Det sies (s. 228f) at "'I begyndelsen' var ånden hos Gud i fullkommen erkjennelse av sitt eget vesen". Og det hevdes at når Jesus plasserer den grunnleggende åndelige kvalitet hos Gud, så er det en understrekning av "det sterke erkjennelsesmessige preg som det er over skildringen av preeksistensen i verkets første del" (s. 223).

Doktoranden går videre inn på Wergelands påfallende lysmetaforikk i denne del av verket, men synes ikke å se at dette nettopp kan skyldes forbindelse med logos-tenkning og logos-mystikk i større europeisk sammenheng.

Redegjørelsen viser allikevel at erkjennelsesspørsmålet kanskje er verkets mest sentrale anliggende. Men tekstens underliggende logosproblematikk er altså bare sett som den éne side ved erkjennelsen. Phun Abiriels alternativ er eliminert, og gis ikke rom innenfor den begrepsforståelse vi kan skimte i avhandlingen. Det må karakteriseres som en mangel at denne side ved platonsk filosofi så å si er utradert - da den etter mitt skjønn er tilstede som en nødvendig impuls bak den fulle kosmologi. Verkets erkjennelseskamp er jo gitt uttrykk i form av en strid mellom komplementære livsopplevelser på alle nivåer: Kjærlighetens meningsfylde mot "det onde, mørke og meningsløse".

Erkjennelsen kan nemlig også være som Phun Abiriels: preget av angst; av usikkerhet ved egen eksistens; av følelse av grenseløs, meningsløs utbredelse uten påviselige indre årsaker.

Den livsopplevelse som innebærer tvil overfor det guddommelige Ene, og som karakteristisk nok setter spørsmålsteget ved realiteten av egen erkjennelse, vender lys til mørke. En slik selvreflekterende bevissthet er det som har fått slike fantastiske, genialt-dikteriske uttrykk gjennom Phun Abiriels monologer i verkets innledning:

(...) jeg krøb som endeløs Slange
ind i den nye Evighed for at
leve af sorte Gaader (...) og
ikke som før af regnumalt Drøm ...
(s. 15)

(...) min Forstand kun faae Skridt lyser foran,
saa svagt som om en Taare var dens Blus.
Selv Phantasien (...) daler mat,
fortvivlende, som Fugl i Ørken, om
at gjennemflyve alle Evigheder,
som, skjønndt enhver er lys, i saadan Dynge
optaarne sig, at deres Dybde sortner (...)
(s. 17)

Erkjennelsen kan være som Adams før han møter den beåndede Eva: personligheten eller erkjennelsesevnen er uegentlig; tilværelsen er grå, kjærlighetsløs og meningstom. Den kan være som den ene side ved Jesu livserkjennelse i ørkenen: usikkerheten ved erkjennelsens realitet gjør verden flat, grå, uten mening. Mens livserkjennelsen under kjærlighetens merke er av motsatt karakter: Middelet til kontakt med "Det Ene", med guddommen og verdens mening. Dette uttrykkes anskuelig gjennom dikterens billedbruk, som synes velkjent i logosfilosofisk sammenheng. Sann livserkjennelse, dvs. innsikt i guddommens vesen, preges av lys. Den er en "livsensstråle" som forbinder ånden med lysets

urkilde. Selvbevisstheten springer ut av den grunnleggende erfaring av å være til. Men denne sanne livserkjennelse må stadig tilstrebtes aktivt, i evig kamp med mørket. Slik uttrykkes denne aktive tilkjempelse av ånd i verkets første hoveddel gjennom Cahahels ord om mennesket:

(...) Eftertanken,
 som Nordlys blussende i dette Chaos,
 (...) flagrende over Modsætninger
 til den rette, til den sande Pol,
 magnetisk bøjer sig.
 (...)
 Og Alvor griber da hvad Eftertanken
 omslyngede (...)
 (...)
 Han rykker op den Pol, hiin Nordlystanke
 fandt Fæste paa (...)
 (...)
 og sætter den som Demant midt i Skjoldet,
 (s. 59f)

Aktiv tilkjempelse av sann erkjennelse skjer altså under utfordring av motkraften: fristelsen til å erkjenne det meningstomme, uendelige, grå og utslettende - det som i Wergelands kosmogoni betyr det onde. Slik frelses Adam gjennom erkjennelsens lys i verkets annen hoveddel:

Da Alt fra-uden vilde knuse mig,
 og Alt, jeg saae, ved Straalens Lys, bag Øjet,
 mig vilde sprænge her fra-inden: da
 af Livsensstraalen (...)
 (...)
 jeg fik min Frelse. Thi den trængte sig
 igjennem al min Angest, op mod Læben
 og toned - ha, det under! - ud i Luften
 lidt efter lidt fra Tungen, og om Alt
 jeg talte da; og - o et større Under! -
 (...)
 Alt hvad jeg nævned' kom i Orden flux
 (s. 119)

Og som en følge av denne erkjennelsesevne kan så Adam rope: "Jeg seer! Jeg er!".

Erkjennelsesproblemet - som er nært knyttet til hva vi kan kalle "den dobbelte livserkjennelse" - ser altså ut til å bli stående som det fundamentale tema i Henrik Wergelands store ungdomsverk Skabelsen, Mennesket og Messias. Og det er trolig spennvidden i dette tema, med dets uforsonlige motsetninger, som bidrar til å gi verket dets veldige dimensjoner - og, må vi legge til: også dets klare dikteriske svakheter, det siste på grunn av at forfatteren selv ser ut til å vike tilbake for å gi den mørke pol sin fulle og rettmessige utfoldelse innenfor verkets totale kosmogoni.

Dette siste synspunkt leder oss da over til noen avsluttende kommentarer. Doktoranden har i innledningen redegjort for at hans siktemål med arbeidet er å gi en litterær analyse anlagt ut fra en klar åndshistorisk synsvinkel. Han har således (s. 10) ikke sett noen hensikt i å begrense analysen til å gjelde de dikterisk forløste partier av teksten: Hensikten er, som det uttrykkes (s. 15) å legge "grunnlaget for en best mulig forståelse av verket" - det vil vel si: en rent intellektuell forståelse av verket. Denne spesielle idéhistoriske tilnærming til litteratur er selvsagt helt i sin orden: diktning kan studeres uavhengig av dens kvalitet, og sees som en sammenkjedning av tanker, idéer eller forestillinger. Men det er kanskje en noe begrensende form for analyse. Den reduserer betydningen av at diktning også er noe annet enn sammenkjedning av bevisste tanker. Der rommes i et ekte diktverk idéer av en slik karakter at de så å si transcenderer det enkelte tekstparti. Dette er idéer eller livsopplevelser av en slik art at de syntetiserer de ulike lag av

verket så å si innenfor hvert enkelt punkt eller parti av teksten: de kan med andre ord ikke gripes i sin fylde uten å sees på tvers av verkets lineære forløp. Sann diktning er nemlig en annen form for erkjennelse enn den logisk-tankemessige: Alle forestillinger i et verk forutsetter hverandre i samtidighet.

Det er med grunnlag i en slik forståelse man må se den kritikk som er reist mot avhandlingen i det foregående. Jeg tror ikke det er fullt mulig å gripe Wergelands totale kosmogoni med dens veldige dikteriske spennvidde utelukkende ved å analysere dens enkeltstående forestillinger gjennom et lineært forløp. På den annen side er dette nødvendig som basis for ethvert seriøst arbeide med teksten, og doktorandens analysemåte må sies å være fullt akseptabel som eksempel på såkalt idéhistorisk tekstanalyse.

Det er da på tide å avrunde. La meg få takke doktoranden for det arbeid han har nedlagt i studiet av Wergelands store ungdomsverk. Det er ikke hver dag man presenteres for avhandlinger med et så lødig emne og med så vidtrekkende problemer som denne. Det er også grunn til å glede seg over at Henrik Wergeland igjen ser ut til å være aktuell som inspirasjon for forskningen. Og doktoranden har bidratt til å flytte vår viten om Wergelands forfatterskap et godt skritt fremover.

Jeg vil også gratulere doktoranden med at han gjennom dette har nådd det vitenskapelige nivå som vi ved Det Historisk-filosofiske fakultet ved Universitetet i Oslo hittil har regnet som det egentlige doktorgradsnivå. Det er av stor betydning at faget fortsatt kan motta nye tilskudd i form av arbeider på dette

nivå - noe det er en glede å kunne markere i form av den akademiske fest som enhver tradisjonell doktordisputas innebærer. Lykke til i det videre arbeid som litteraturforsker!

1. Daniel Haakonsen: Skabelsen i Henrik Wergelands diktning. J.W. Cappelen, Oslo 1951

2. Dagne Groven Myhren: blomsten og stjernen. En kritisk imøtegåelse av 'Eros og Mytos'. En studie i Henrik Wergelands ungdomslyrikk av Odd Martin Mæland. Universitetsforlaget, Oslo-Bergen - Tromsø 1974

3. Aagot Benterud: Henrik Wergelands religiøse utvikling. En litteraturhistorisk studie. Dreyer, Oslo 1943

4. Aage Kabell: Wergeland I-II Skrifter utgitt av det Norske Videnskapsakademi i Oslo II. Hist.Filos. Klasse 1956. No. I 1957. No. 1 i kommisjon hos Ha. Aschehoug & Co. (W. Nygaard). Oslo 1956-57

5. ibid. I, s. 159

6. Vedr. dateringen av innledningsdiktet: Se Herman Jægers redegjørelse for tekstens mulige genese i: Henrik Wergeland. Skabelsen/Mennesket/og Messias. Utgitt med innledning og opplysninger av Herman Jæger. Steenske forlag, Kristiania 1921. Forordet, I-II. Jfr. Didrik Arup Seip og Leiv Amundsen: Henrik Wergeland og boktrykkerne, Oslo boktrykkerforening, Oslo 1958, s. 21-30. Jfr. H. Beyer op.cit. s. 152-159

7. M.H. Abrams: Natural Supranaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature. W.W. Norton & Company, New York-London 1973

8. M.H. Abrams: op.cit.
9. Se Valborg Erichsen: op.cit.; videre Harald Beyer: op.cit., videre Aage Kabell: op.cit., videre Dagne Groven Myhren: op.cit.
10. Artikkell av Leiv Amundsen: "Logos" Aschehoug og Gyldendals Store Norske Leksikon, Kunnskapsforlaget, Oslo 1982, bd. 7, sp. 2 s. 658.
11. Fremstilling av logos-problematikken grunnes i hovedsak på følgende verk: Egil Wyller: Enhet og annethet. En historisk og systematisk studie i HENOLOGI I-III. Dreyer, Oslo 1981.
 Eugenio Coseriu: Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht. (Teil I: Von der Antike bis Leibniz Vorlesung gehalten im Winter-Semester 1968/69 an der Universität Tübingen. (Tübingen 1969) s. 53-56.
 Johann Gottfried Herder: Sprachphilosophische Schriften Aus dem Gesamtwerk ausgewählt, mit einer Einleitung, Anmerkung und Registern versehen von Erich Heintel. Verlag Von Felix Meiner, Hamburg 1964. (Se innledningene s. XX-XXXI.)
 Gerald L. Bruns: Modern Poetry and the Idea of Language. A Critical and Historical Study. Yale University Press, New Haven and London 1974.
12. Se Gerald L. Bruns: op.cit.; særlig kapittel I,2: "Energeia: The Development of the Romantic Idea of Language", samt kap. III,2: "Poetry as Reality: The Orpheus Myth and Its Modern Counterparts".

Svein Roald Moen:

Skapelse, fall og frelse. En studie i Henrik Wergelands
Skabelsen, Mennesket og Messias

Doktordisputas ved Universitetet i Oslo, 30. januar 1987

Annen opponent, professor Otto Krogseth, Oslo

Det er nok grunn til å frykte at disputasens annen del vil oppleves som det rene "åndefall" (fritt etter Wergeland!) etter den åndfulle tankeutveksling som vi har vært vitne til i første del. Her får det være en trøst at annen-opposisjoner tradisjonelt tilstreber et noe lavere "ånds nivå" - man forlater ofte de store og helhetlige perspektivene til fordel for mer trivielle enkeltproblemer. Et forhold som det bør tas tilbørlig hensyn til - som også har med "åndefall" å gjøre - er tilhørernes synkende ånds nivå ut over formiddagen. Taletrengte annen-opponenter tærer ofte utillatelig på tilhørernes tålmodighet.

Dette tilsier en temmelig streng begrensning fra min side, både tidsmessig og tematisk. Jeg velger å holde meg primært til avhandlingens innledningsdel, med bare et oppsummeringsblikk på den tredje Messias-delen. Det betyr at jeg opptre i rollen som idehistoriker - "åndshistoriker" burde vi kanskje kalle det i vår sammenheng - og ikke i rollen som teologiserende kritiker.

Moens avhandling presenterer seg innledningsvis som en litteraturanalyse på idehistoriske premisser. Wergelands verk analyseres som et "religiøst-filosofisk verk" - forfatteren anlegger en, med hans egne ord, "klart idehistorisk synsvinkel". Det idehistoriske stoffet, heter det (på side 15), skal "legge grunnlaget for en best mulig forståelse av verket". Tematisk konsentrerer verk-gjennomgåelsen seg om "hovedlinjen" skapelse - fall - frelse.

Allerede det siste momentet medfører visse problemer med hensyn til problemstilling, avgrensning og komposisjon. Tema-preciseringen "religiøst-filosofisk verk" er ikke akkurat egnet til å avgrense - og "hovedlinjen" følger nokså passivt verkets egen linje - uten at avhandlingen søker å samle, systematisere eller strukturere stoffet ut fra egne, selvstendige synsvinkler. Dette forårsaker at leseren lett føler seg noe forvirret og fortapt - det kjennes nesten som om hans ånd er falt ned i en "uformet materie". Avhandlingen taper i alle fall på denne måten

* Det er nødvendig å gjøre oppmerksom på at disputasen opprinnelig hadde en dialogform - med 3-4 avsnitt som munnet ut i spørsmål - som nå er erstattet med en monologisk fremstilling.

både selvstendighet når det gjelder perspektivene og leselighet når det gjelder ordnet oversikt.

Men selv om Wergelands verk, som doktoranden selv understreker (s.313), "handler om Alt" - og hans egen avhandling (som følge av manglende perspektivering og avgrensning) handler om nesten alt, så forsøker likevel innledningskapitlet seg på en avgrensning. Doktoranden fremhever som det karakteristiske ved verket "harmoniseringen av Bibelen med en del sentrale platoniske forestillinger"(s.11) - syntesen av kristendom og platonisme altså. Her gjør han i innledningens annet hovedkapittel (s.17f.) fortjenstfullt rede for Wergelands - mulige eller sannsynlige - kjennskap til Platon og platonismen. Han gjør også, kortfattet, men konsist og presist, rede for innholdet i noen sentrale Platon-verker, særlig i lys av emnene skapelse, sjelfallsmyte, gjenerindring og kjærlighet.

Her oppstår imidlertid et annet problem: Doktoranden velger - etter min mening med svak begrunnelse - å holde seg til platonismen og kristendommen i deres "urutgaver", og lar det alene utgjøre det idehistoriske forutsetningsmaterialet for den senere verk-gjennomgåelsen. Det som dermed utelates, er intet mindre enn hele den mellomliggende tradisjon og virkningshistorie, fra nyplatonismen og oldkirken helt frem til romantikken.

Nå skal det imidlertid i nøyaktighetens navn nevnes: Noen tenkere og noen tankemotiver fra tradisjonen berøres her og der, men bare svært flyktig og i forbifarten. Der hvor forfatteren går noe mer detaljert til verks - f.eks. når han forholdsvis utførlig behandler ideen om den store livskjeden ("The Great Chain of Being"), så virker det noe tilfeldig og umotivert, både i relasjon til den påfølgende verk-gjennomgåelsen og i forhold til de mange andre like viktige idehistoriske motivsammenhengene som ikke behandles.

Inntrykket av tilfeldighet i idehistorisk temavalg bekrefte også gjennom delkapitlet om kirkehistorien (oldkirken). Her nevnes riktig nok viktige emner som logos-begrepet og gnostisismen. Men det sies nesten bare at disse tanketradisjonene er viktige, ikke hvorfor med henblikk på verket. Det hevdes at der skjedd en sammensmeltning av platonisk og kristent tankegods, men det kommer ikke frem at denne syntesen har en lang og interessant historie frem til Wergeland og romantikken. Her som ofte

ellers serveres små smakebiter som stimulerer en sult som leseren ikke får mettet.

Et sted gis en begrunnelse for å utelate idehistorien mellom nyplatonisme og romantikk, men begrunnelsen er heller uklar: På den ene side sies det at Wergelands kontakt med "tradisjonens seneste utløpere" ikke behandles fordi den er "dels allerede overskuet av forskningen". På den annen side heter det at den er "til dels fortsatt helt uoverskuelig" (s.15). Altså både overskuet og uoverskuelig - hvordan kan det henge sammen?

Vi skal gå litt videre med det samme problemet. Det kunne nevnes mange eksempler på ideer og emner som bare flyktig berøres, uten å gjøres til gjenstand for idehistorisk behandling, ikke en gang gjennom kortfattede oppsummeringer av tidligere forskning. Tar vi som et eksempel androgynitetstanken, så nevnes den såvidt i forbindelse med Platon, men den behandles ikke idehistorisk i lys av dens betydning innenfor den (for Wergeland og romantikken så viktige) mystiske-teosofiske tradisjonen. Tilsvarende med kjærlighetstanken i alle dens kosmiske og metafysiske dimensjoner - og betydning innenfor den platonsk-spiritualistiske åndstradisjonen. Delkapitlet "Indirekte formidling av platonsk tankegods" holder dessverre ikke hva det lover. Det sies at Wergelands Platon-forhold "har vært preget av den senere tradisjon" (s.20f.), men ikke hvordan. Viktige emner som utviklingstanken og organismebegrepet behandles flyktig med et par linjer bare. Navn som Shaftesbury og Leibniz berøres så vidt, men ikke Spinoza, Rousseau, Herder m.fl.

Mye mangler altså når det gjelder idehistorisk forutsetningsmateriale i avhandlingens innledningsdel. Så kunne man kanskje håpe at noe av det forsømte ble tatt igjen når vi kommer til selve verk-gjennomgåelsen. Men det skjer heller ikke. Utviklingstanken berøres som nevnt så vidt (s.66f. og 103f.), men nesten bare i tilknytning til værenskjede-motivet. Det nevnes bare kort (s.105) at utvikling i romantikken ble forstått som utfoldelse av det transcendentente i det immanente.

Tilsvarende også med naturforståelsen. Det refereres så vidt (s.63) til den platonsk-kristne forestillingen om "skapelsen som tankeakt", om Gud som kunstner og om verden som kunstverk (som avspeiling av ideene eller det guddommelige). Men igjen savnes en idehistorisk belysning med særlig vekt på

motivets utformning i romantikken.

Den hermetiske tradisjonen nevnes bare som term (s.67), det sies intet om innholdet i denne interessante og viktige tradisjonen.

Et siste lite eksempel: Vi registrerer (s.116) den interessante observasjonen - som kommentar til verket - at "I mennesket har skapningen nådd et bevissthetsnivå som gjør at gjennom det taler Gud tilbake til seg selv". Igjen et viktig romantisk-idealistisk tankemotiv, særlig tydelig filosofisk utformet hos Hegel, som vi gjerne skulle hatt et idehistorisk perspektiv på.

Her må det poengteres at selv om noe av det her etterlyste er behandlet av andre forskere, så er det ikke noen grunn til å la være å referere eller rekapitulere det. Dette ut fra den anvendelsesverdien forutsetningsstoffet har i forhold til tekstanalysen - som altså skulle skje på idehistoriske premiser. Setninger av typen: Her må det "henvises til foreliggende litteratur"(s.26), godtas ikke. Det gir ingen hjelp for leseren som trenger stoffet som fortolkningsredskap i forhold til verket.

Dette må imidlertid ikke mistolkes i retning av en etterlysning av idehistoriske bakgrunnsanalyser av hele verkets ide- og tankeinnhold. Men siden platonismen er spesielt nevnt i sin allianse med kristendommen, så burde i alle fall dens tradisjon bedre påaktes. Vi har jo som kjent platonisme ikke bare i antikken, men også i middelalderen, i renessansen (i Italia), og vi har den engelske Cambridge-platonismen. Vi har viktige allianser av platonisme med mystikk, teosofi, spiritualistisk filosofi, osv. - og da ikke minst i romantikken.

Et savn som kanskje fortjenes særlig å nevnes, er den historiefilosofiske syntesen av kristendom og platonisme. Det såkalte "alexandrinske verdensskjema" - ulike utforminger av historiens gang som treleddet skjema eller kurve - fra opprinnelig paradisisk fullkommenhetstilstand, via fall og frafall, frem til en restituering av fullkommenheten, ble jo selve grunnmodellen for historiefilosofien gjennom hele den europeiske åndshistorien, forøvrig også i senere sekulære videreføring. Romantikken formelig vrimler av slike historiemodeller, og selv om Wergeland også er påvirket av opplysningstidens historie- og

utviklingstenkning, så danner jo modellen mønster for hele verkets hovedlinje: skapelse - fall - frelse. Dette skjemaet er altså ikke bare kristent inspirert, også platonisk arv gjør seg gjeldende: fra Det Ene, via emanasjon ned i den endelige tilværelse til remanasjon tilbake til den guddommelige enhet.

Enda et savn og en etterlysning: En stor del av de platonisk inspirerte diktere som Wergeland var påvirket av, er utelatt (eller nevnes bare kort og "bortgjemt i noteapparatet) sammen med det øvrige tradisjonsmaterialet. Jeg tenker da på Miltons "Paradise Lost", på Johannes Ewalds "Adam og Eva", Klopstocks "Messias" og Byrons "Heaven and Earth". Også Goethes "Faust" kunne med fordel trekkes inn i et sammenligningsperspektiv - det er ikke vanskelig å finne Faust-trekk hos Phun Abiriël, eller Gretchen-trekk hos Ohebiel.

Det er vanlig å hevde, også med gyldighet for vårt verk, at Wergeland skaper en selvstendig syntese av innflytelsesmomenter fra opplysningstid og romantikk. 1700 talls-arven er vel tydeligst i hans politiske og religiøse anskuelser - i hans engasjement for opplysning, frihet og toleranse, dessuten i den rasjonalistiske dogmekritikk og generelle antiklerikalisme som utfoldes særlig i verkets tredje del. Wergelands kristendom er åpen og udogmatisk, liberal og humanistisk. Menneskets oppgave er ikke primært å vekkes til tro og frelse i tradisjonell kristen forstand, men vel så mye å forbedres moralsk, frigjøres platonisk fra legemets herredømme og opplyses til sann erkjennelse.

Men samtidig er han også typisk romantiker. Det viser seg i synet på mennesket og naturen (og forholdet mellom dem), og i synet på kunsten og på kunstneren. Disse motivene er sørgelig sparsomt omtalt i Moens avhandling. Romantikens kunstmetafysikk og kunstnerdyrkelse, dyrkelsen av fantasien og drømmen, av de sjelelige marginaltilstandene, synet for sammenhengen mellom geni og vanvidd, alt sammen sentrale romantikk-motiver med stor relevans for Wergelands verk. Når det gjelder den romantiske forståelsen av naturen, så savnes en skikkelig tematisering av kosmos-tanken, av panenteismen, av spenningen mellom monisme og dualisme. Også tanken om verden som kunstverk, som guddommelig

symbol- eller chifferskrift, som "Guds Sprog" som Wergeland selv sier, hadde fortjent en kortfattet presentasjon, gjerne med en tilbakeføring av disse motivene på mystikk- og teosofitradisjonen (Boehmes signatur-lære, osv).

Mens vi er inne på romantikken: organisme-tanken - et nøkkelmotiv både for natursyn og historieoppfatning - nevnes også bare såvidt. Her burde vi i det minst fått en kortfattet karakteristikk av hva organisk oppbygning og organisk utvikling går ut på (intern helhet/del-dialektikk, polaritetens lov osv).

En siste enkelt-etterlysning når det gjelder romantikken: Ideen om en indre dobbeltnatur av godt og ondt, av lys og mørke, i guddommen selv (og som så reflekteres og utfoldes i skaperverk og historie) - som i romantikken særlig utformes av Schelling i avhengighet av Boehme og teosofitradisjonen - fortjener ikke den en viss oppmerksomhet i forbindelse med vår dikter?

Når det gjelder denne dobbelte innflytelse fra opplysnings-tid og romantikk (med mest vekt på romantikken), savnes ikke bare tankestoffet i og for seg, men også en behandling av formidlingsveier og innflytelse på Wergeland. Det gjelder ikke minst via skikkelser som Treschow og Steffens. Disse er nevnt, særlig i noteapparatet, men jeg savner i det minste korte resy-méer av tidligere forskning (f.eks. av H.Beyers svært informative "Henrik Wergeland og Henrich Steffens" fra 1920).

En avhandling som søker å eksplisere tankeinnholdet i et religiøst-filosofisk verk på idehistoriske premisser, burde kunne tilby en samlet og systematisk - gjerne kortfattet - behandling av Henrik Wergeland som romantiker og som opplysningsrasjonalist.

Tidsfaktoren tillater ikke noen egen behandling av avhandlingens Del III. Men det bør oppsummerende nevnes at doktoranden i sine tekstanalyser av denne delen får god ut-telling for sine solide teologiske kunnskaper. Her gir også den dobbelte synsvinkelen Platon/Bibel god avkastning i verk-gjennomgåelsen. Det øvrige idehistoriske forutsetningsmaterialet savnes ikke så sterkt, fordi det sentrale perspektivet er sammenligningen av Wergelands Messias-fremstilling med de nytestamentlige forfatternes bilder av Jesus.

Noen generelle momenter av formell og metodisk art til slutt. Det har allerede vært fremhevet som en svakhet ved avhandlingen at den følger verkets egen utvikling "i tykt og tynt"- uten selvstendige og systematiserende temabehandlinger. Dette er et metodisk valg som utvilsomt får konsekvenser når det gjelder avhandlingens spenst og selvstendighet.

Ved siden av de mange innholdsmessige mangler, må nok innledningsdelen også tåle kritikk for måten den er disponert på - det gjelder ikke minst for mangelen av et metodisk delkapittel. Det savnes en klar presentasjon og avgrensning av avhandlingens problemstilling innledningsvis, gjerne med noen prinsipielle betraktninger omkring litterær analyse - f.eks. angående forholdet mellom historiske forutsetninger og verkanalyse. Også forskningshistorien er for knapt behandlet i innledningskapitlet, både for den informasjonsverdi det ville ha, og som forutsetning for en bedømmelse av hva som er doktorandens eget og hva som er lån eller fellesgods. Dette gjøres delvis i noteapparatet, men da gjennom spredte streif og ikke samlet og systematisk.

Når det gjelder de mer formelle aspekter, kunne også en del småpirk vært nevnt. Hvorfor benyttes ikke forholdsvis viktig sekundærlitteratur i original, heller enn å siteres hos andre (f.eks. Treschow, som siteres gjennom Paulus Svendsen)? Ikke alle de verkene som benyttes og refereres til er tatt med i bibliografien (f.eks. mangler Kofods leksikon). Men slike formelle feil er der slett ikke mange av, og trykkfeil finnes nesten ikke.

Denne øpposisjonen har hittil - ut fra sitt begrensede siktemål: det idehistoriske forutsetningsmaterialet og bruken av det - inneholdt mer av kritikk enn av komplimenter. Det er som det pleier å være ved disputaser og avstedkommer ikke den slutning at vi her har å gjøre med en slett avhandling. Generelt er der grunnlag for mye ros til doktoranden - for pålitelige tekstanalyser, solide Wergeland-kunnskaper og stor innforlivelse i verket. Jeg gratulerer doktoranden med en verdifull Wergeland-avhandling.

TILSVAR TIL OPPONENTENE

Jeg takker redaksjonen av Nor-Skrift for anledningen til å gi et skriftlig tilsvare til opponentenes innlegg. Samtidig ber jeg om forståelse for at dette føles litt vanskelig nå snart tre år etter at disputasen fant sted og fire-fem år etter at selve arbeidet med avhandlingen ble avsluttet. For det første var trangen til å svare også skriftlig større i tiden like etterpå, noe som nok har fått følger for "temperaturen" i tilsvaret. Dessuten har jeg problemer med å huske særlig detaljert hva jeg i disputasens hete sa. Hertil kommer så at svaret er skrevet på grunnlag av notater fra selve disputasen og reservasjonene bedømmelseskomiteen gjorde gjeldende da den i sept. 1986 fant avhandlingen verdig til å forsvares. Disse reservasjonene gikk dels på avhandlingens disposisjon og dels på behandlingen av det idihistoriske stoffet og det var langt på vei de samme reservasjonene som ble utdypet i opponentenes innlegg. Følgelig er det disse reservasjonene jeg nå vil konsentrere meg om.

Den første reservasjonen komiteen gjorde gjeldende og som 1.oppoent gjentok og utdypet, gikk altså på den disposisjon jeg hadde valgt og da på det at jeg lar Wergelands komposisjon bli overordnet også komposisjonen i avhandlingen. Denne komposisjonen innebærer nemlig, ble det pekt på, dels en fare for gjentakelse og dels at de store erkjennelsesmessige problemer i verket ikke alltid trer klart nok frem.

Til dette er for det første å si at disposisjonen har voldt meg besvær. Og jeg har vært oppmerksom på de farer den løsning jeg valgte, innebar. Jeg presiserer likevel at selv om jeg har lagt meg nær opp til verkets komposisjon, betyr ikke det at avhandlingen er disponert som en rent fortløpende analyse. Jeg innleder analysen av Skabelsen med kapitlet "Gud og kosmos" hvor jeg søker å bestemme det dikteriske univers vi settes inn i, med vekt på Guds-begrepet og på oppfatningen av verden. Nå er ikke dette et forsøk på å systematisere en "lære" om Gud og verden. Likevel er kapitlet lagt til dels systematisk opp ved at jeg tar utgangspunkt i de veldige perspektiver som vel er det første som slår en ved lesningen av Skabelsen. Fra de veldige perspektiver det er over universet, går jeg videre til de perspektiver det er over den Gud som har skapt dette universet og som det er en avspeiling av. Deretter prøver jeg å bestemme Guds-begrepet og oppfatningen av verden nærmere ved å vise hvorledes dikteren er inspirert dels av bibelsk skapertro og dels av kristen-platoniske forestillinger slik disse er formidlet av en årtusen lang tradisjon. Kapitlet munner ut i en påpekning av at det Guds-begrep og det syn på verden dikteren opererer med, byr på store erkjennelsesmessige problemer, og dette leder så over til neste kapittel hvor jeg går tilbake til verkets første sider for å følge Phun-Abiriels erkjennelseskamp fra vi møter ham grublende over den nyskapt jord.

Fra nå av blir fremstillingen i store partier en fortløpende analyse av utviklingen i verket. Men denne disposisjonen ble naturlig p.g.a. at jeg ønsket å gå gjennom hele verket- jeg ønsket å følge de store temaene og se hvorledes de kommer til uttrykk, se konsekvensene av harmoniseringen av bibel-platonisme. Gjennom en fortløpende analyse kunne jeg vise hvorledes bla.a. de forskjellige sider ved skapelses-fallskomplekset ble utviklet. Snart dominerer fallstanken, snart skapelsestanken, og som det er gjentakelser f.eks. i Ohebiels lange monolog over den falne Phun-Abiriel, blir det gjentakelser i min analyse. Likevel har det ut fra min synsvinkel en verdi å følge teksten så nært som jeg gjør, for dermed ser vi konsekvensene av dikterens opplegg klart, brytningen mellom de

forskjellige tendensene trer frem.

Problemet med disposisjonen følte jeg naturlig^{nok} ekstra sterkt i forbindelse med de verdenshistoriske partier i Mennesket og i analysen av Messias-delen. Jeg kunne jo ikke ta side for side i den verdenshistoriske fremstillingen. Iste- denfor å innføre en annen disposisjon her, valgte jeg å ta med et utvalg av de tekstene jeg fant mest aktuelle og så sette disse inn i sammenhengen. I Messias- delen var imidlertid en mer systematisk disposisjon et naturlig valg ved at jeg her kunne ta for meg Jesu person, hans gjerning som forkynner og korsdøden.

En av farene ved avhandlingens disposisjon var, ble det sagt, at de store erkjennelsesmessige problemene i verket ikke kom klart nok frem, og I.oppo- nent pekte i denne forbindelse på det ondes problem.

Opponenten slo her ned på kanskje det største problem Wergeland kjemper med i verdensdiktet, og i og med at min behandling av dette var et så sentralt punkt i disposisjonen, tillater jeg meg nå først å oppsummere de viktigste elementene i dikterens behandling av det og som jeg tar opp på forskjellige steder i ana- lysen.

La meg begynne med å si at Wergeland også etter mitt syn har erkjent ond- skapen som noe grunnleggende ved mennesket. Under disputasen viste jeg til den erfaring han selv synes å ha gjort og som kommer til uttrykk i diktet "Min lille Kanin" fra samlingen Digte. Første Ring, som til dels er blitt til parallelt med verdensdiktet. I avhandlingen går jeg imidlertid ikke inn på verkets genesis, men viser til eksisterende behandlinger av denne, f.og fr. hos Aage Kabell og Dagne Groven Myhren.

Og så til kosmogoniens "forklaring" på det onde:

1. Jeg slår fast at helt avgjørende i denne er åndefallsmyten med dualismen ånd/legeme og ånde verden/sanseverden. Nå er jo ikke dette slik å forstå at legemet er "ondt", sanseverdenen "ond". Men hvorledes er da det onde ved men- nesket knyttet til åndefallet? Vi kan vel si at vi får å gjøre med flere "for- klaringsforsøk", og at et av disse i alle fall går ut på at ånden i sansever- denen glemmer sin opprinnelse og dermed sitt vesen og sin bestemmelse. Sansene sløver, og på den måten blir en del av "forklaringen" uvitenhet.

2. En viktig side ved Wergelands versjon av åndefallsmyten er, viser jeg, dette at det er to ånder som stiger ned og at det er til Phun-Abiriel det onde knyttes. Samtidig er det klart at Phun-Abiriel ikke er ond. På den annen side: det er en splittelse i ham, markert gjennom navnet, altså mellom en Phuniel-side og en Abiriel-side, og gjennom store deler av verket knyttes det onde til Phuniel- siden. Allerede i oversikten over de "Handlende" får vi vite at Phun-Abiriel "betyder en tvivlfuld, dristig Aand eller Engel", og Phuniel representerer da tvilen. Men også andre trekk ved ham blir snart tydelig, f. og fr. opprørs- trang og utålmodighet. Det går frem at Phun-Abiriel skiller seg ut fra de andre åndene ved at han nekter å følge "den gamle Aandevei", men forlanger allerede som "Aandebarn" å se Gud. Dette "opprøret" henger imidlertid nøye sammen med den veldige erkjennelsestrangen, med lengselen etter å se Gud, dvs. med Abiriel-siden ved ham.

3. Videre peker jeg på at Phun-Abiriels erkjennelsesproblem i høy grad er knyttet til skaperverkets gåter, og da f.og fr. til dødens og ødeleggelsens rolle. Phun-Abiriel gjør nok opprør, men det han nekter å akseptere, er Obaddon som Guds medhjelper. Dvs. at Wergeland gjennom Phun-Abiriel også kjemper med "det ondes problem" i betydningen "de naturlige onder", og Phun-Abiriels kvaler viser at dette er en svært alvorlig kamp fra dikterens side. I analysen av Obaddons "hil₃sen" til det nyskapte mennesket, viser jeg så at enda en "løs- ning" antydes, nemlig at Obaddon er ansvarlig også for moralske onder.

4. Når Phun-Abiriel stiger ned, skyldes nok det at han er trett av sin grublen over Gud og over skaperverkets gåter. Men han fristes også av Cajahels, av skaperverkets skjønnhet. Og samtidig som "fallet" slik gjøres psykologisk

motivert, opererer dikteren med tanken at nedstigningen er villet av Gud, er en del av Guds skaperplan. Med andre ord: Jeg viser hvorledes på den ene siden trekk ved Phun-Abiriel som er viktige for at han stiger ned, blir del av "forklaringen" på ondskapsen ved mennesket, og på den annen hvorledes det at nedstigningen er villet av Gud, innebærer at Gud selv får "skyld" i ondskapsen.

5. Wergeland søker imidlertid ikke bare å forene åndefallsmyte og bibelsk skapertro, men også å harmonisere fallstanken og dualismen ånd/legeme med bibelens syndefallsberetning og kristendommens vekt på at mennesket ble skapt med en fri vilje og at synden skyldes misbruk av denne frie viljen. Også dette går jeg inn på, samtidig som jeg viser hvorledes dikteren gjennom enda en bearbeidelse av en bibel-fortelling, denne gang Kain og Abel-historien, gir ytterligere fasetter til problematikken.

6. Selv om ikke Phun-Abiriel følger "den gamle Andevei" og ikke er representativ for åndene, peker også jeg på at synd og ondskap er noe vi hører om på andre kloder enn vår. Jeg viser her bl.a. til at Messias har frelst en annen forvillet slekt, og til at vi i forbindelse med skapelsen av Cahahels menneske hører om mennesker med "større Sjel" hvor sorgene snor seg "som Afsinds Slinger", og hvor hevnfølelsen fordi de se at de ikke er den Allmechtige, trykker andre ned i blod og trelldom, osv.

7. I behandlingen av den verdenshistoriske delen viser jeg så hvorledes Wergeland forener forestillingen om det onde ved mennesket som knyttet til Phun-Abiriel, med et syn på historien som gir konge-og prestedømmet skylden for menneskehetens forvilelse. Og ikke minst. Jeg søker å vise at samtidig som dikteren forteller ondskapsens historie på vår jord, fastholdes perspektivet av vår klode som et støvkorn i uendeligheten av kloder som blir til og forgår i en evig vekslen. Og til tross for redslene, vil alle ånder vende tilbake og nå "målet".

Det jeg da har ønsket å få frem gjennom min disposisjon, er hvorledes Wergeland kjemper med problematikken, hvorledes han søker å forene og harmonisere de forskjellige aspektene. Jeg har ønsket å vise spenningene som må oppstå i teksten, se hvorledes idéene brytes mot hverandre. Et viktig poeng for meg har nettopp vært å vise hvorledes de forskjellige utsagn må tolkes ut fra sin sammenheng. F.eks. hvorledes vi finner utsagnene som kunne tydes i mer manikeisk retning f.og fr. i Ohebiels situasjonsbestemte monolog før hun stiger ned og hvorledes Messias' ord her må tolkes ut fra at de skal forberede hennes nedstige. Et annet eksempel. Jesu utsagn om fallet og ondskapsen blir forskjellig bl.a. etter hvilken bibelt tekst som ligger under. Tilsvarende får vi demonstrert vanskelighetene dikteren står overfor når han skal holde fast ved f.eks. androgynitetsaspektet ved åndefallet. Verdenshistorien blir f.og fr. Abiriels historie i mindre grad Ohebiels. Og - samtidig som det onde er blitt knyttet til Phuniel-siden ved ånden, ser vi at Jesus også kan tale om hvorledes Abiriel bader jorden i blod. Slik har jeg da følt at det nettopp er den valgte disposisjon som er mest tjenlig for mitt formål, altså for å lese verket i sin sammenheng. Og dette bringer meg så over på den andre hovedreservasjon mot avhandlingen.

Komiteens andre hovedreservasjon gjalt som nevnt den idéhistoriske redegjørelsen som den fant kunne vært mer urførlig. Denne reservasjonen ble utdypet av begge opponenter, og andre opponenter gjorde den til det sentrale i sitt innlegg.

La meg her begynne med å si at jeg ikke avviser at jeg burde ha utbygget den idéhistoriske redegjørelsen noe. Dette ble for det første klart for meg under 1. opponertens dyptpløyende og spennende utredning om logosfilosofien og dens betydning for verdensdiktet. La det også være sagt at jeg ser denne utredningen som en verdifull utfylling av min analyse. Senere er logosfilosofiens betydning blitt ytterligere klarlagt av Dagne Groven Myhren i hennes dok-

toravhandling.

Også 2. opponentens innlegg, som altså så å si i sin helhet dreide seg om min behandling av det idéhistoriske stoffet, var opplysende på flere punkter og utfyller dermed avhandlingen. I forbindelse med dette innlegget kaller jeg likevel et sterkere behov for å "forsvare" meg og at vi i høyere grad hadde å gjøre med forskjellige oppfatninger av hvor stor plass det idéhistoriske stoffet burde ha i avhandlingen.

Tar jeg igjen utgangspunkt i komiteens vurdering, heter det her bla.a. at avhandlingen "er anlagt som en kombinert idéhistorisk og litterær analyse". Men nå presiserer jeg i innledningen at det er en litterær analyse jeg skriver. (S.10) På den annen side hjelper det jo lite å hevde dette hvis det bare blir en påstand.

Nå er som kjent "Filosofi i dikt", for å gjøre bruk av en kapitteloverskrift i Sven Linnérs bok om vitenskapelig metodepraksis¹, et omdiskutert fenomen, og jeg innser at jeg både kunne ha drøftet dette nærmere på prinsipielt grunnlag og at jeg kunne ha definert begrepet litterær analyse slik det er brukt hos meg, bedre. Det var nok ikke uten grunn at jeg føte det var nødvendig å presisere at det her dreide seg om en litterær analyse. For det idéhistoriske stoffet er jo viktig i analysen.

Slik jeg redegjør for oppgaven, går den ut på å gi "en analyse av Skabelsen, Mennesket og Messias som religiøst-filosofiske verk". Videre sier jeg at "jeg har anlagt en klart åndshistorisk synsvinkel for analysen". (S.10) Men dette betyr etter mitt syn ikke helt det samme som at jeg skriver en "kombinert" idéhistorisk og litterær analyse. Spørsmålet meldte seg derfor under 2. opponentens innlegg om han har ment at det idéhistoriske stoffet har krav på en mer selvstendig behandling enn den jeg har funnet det naturlig å gi det.

Opgaven jeg satte meg, var altså å lese verdensdiktet i sin sammenheng, gi en helhetlig analyse av det, noe som inntil da ikke var gjort. Likevel ville jeg begrense oppgaven - å ta opp alle sider ved det ville sprengte rammen. Jeg valgte å skrive en tematisk analyse, og da med vekt på de tre hovedtemaene: skapelse, fall og frelse. Dette er de store bibelske temaene, og verket må kunne karakteriseres som et bibel-dikt. Dermed måtte jeg se Wergelands fremstilling i lys av bibelens. Samtidig er noe av det mest karakteristiske ved Skabelsen,.... at dikteren søker å harmonisere bibelen med en del sentralt platonisk tankegods slik som idélæren, forestillingene om sjelens preeksistens og fall og om dens lengsel tilbake til og gjenerindring om den tidligere tilværelsen, ^{platoniske} og nyplatoniske forestillinger om skapelsen o.a. Det vil si at jeg satte meg som mål å studere hvorledes bibelen er harmonisert med f. og fr. dette tankegodset. Og spørsmålet ble: hvor mye var det formålstjenlig for denne oppgaven å ta med om det samme tankegodset, om Wergelands kristendomsforståelse o l.? Dette måtte bygge på skjønn, med de farer det innebar. Jeg tok med det jeg følte hjalp meg i tilegnelsen, og det idéhistoriske stoffet var et redskap til å lese verket. Jeg ønsket å følge de store temaene som slås an, se hvorledes de utvikles og hvorledes Wergeland søker å skape sin syntese av ideer som har vært blant de bærende gjennom vår søtt hele vår åndshistorie. Jeg ønsket, for å bruke noen ord, ^{ny} ^{Rene Wellek} å legge hovedvekten på "how ideas actually enter into literature", og da å se hvorledes bla.a. bibelens skapertanke og platonismens idélære og sjelefallssmyte harmoniseres og brytes mot hverandre, hvorledes Wergeland kjemper for gjennom denne harmoniseringen å finne løsning på de store livsspørsmål. Jeg ønsket å se hvorledes skapelses- og fallstemaet søkes forent med en fremstilling av menneskehetens histor² og hva slags frelserskikkelse dikteren måtte få når bibelens Jesus skulle komme i forlengelsen av de to foregående delers fremstilling av skapelsen, av åndehistorien, av menneskets utvikling osv. For mye idéhistorisk stoff, føte jeg, kunne tyngte fremstillingen unødig. Selvfølgelig beklager jeg de tilfeller hvor en fyldigere idéhistorisk bakgrunn

ville ført til en "riktigere" lese måte, men jeg tillater meg likevel å nevne at det idéhistoriske stoffet ble skåret ganske mye ned under arbeidets gang samtidig som noteapparatet ble noe utbygget med henvisninger til og sitater/referat fra foreliggende litteratur. Likevel valgte jeg å plassere et nær 30 siders kapittel før analysen hvor jeg tar med f. og fr. det som andre ikke har behandlet så grundig, nemlig hva vi vet om Wergelands lesning av Platon selv og om det kjennskap han kan ha fått til den kristen-platoniske tradisjon gjennom bla.a. sin kirkehistoriske lesning. Jeg går også noe inn på hvorledes de aktuelle forestillingene er formidlet av tradisjonens seneste utløpere og viser bla.a. til Aage Kabells redegjørelse og hans ord om at veiene dette tankegodset har nådd Wergeland på, dels er overskuet av forskningen og dels er uoverskuelige.³⁾ Videre tar jeg opp det Platon-bildet vi kan lese ut av presentasjonen av hans filosofi mot slutten av verkets andre del, og legger hovedvekten på å vise hvorledes det Guds-begrep som her presenteres som Platons, er den viktigste nøkkel for å forstå verkets harmonisering av kristendom og platonisme. Noen grunn til å redegjøre mer detaljert for Platons (den historiske) filosofi fant jeg derimot ikke i og med at jeg kunne henvise til foreliggende litteratur og også fordi de platonske forestillingene Wergeland f. og fr. gjør bruk av, hører til de mest sentrale og således måtte kunne forutsettes kjent. Tilsvarende fant jeg det unødvendig å gå så grundig inn på tidens "rasjonalistiske kristendomsforståelse" som opposenten tydeligvis har ment at jeg burde. Selv om jeg flere steder henviser til denne kristendomsforståelsen i analysen, er den nøye utredet av forskningen slik at jeg kunne referere til denne. Likeledes mente jeg at de sentrale elementene i denne kristendomsforståelsen med troen på "Gud, dyd og udødelighet", med oppfatningen av Jesus som "lærer", med en "naturlig" forklaring på underne, etc. måtte kunne forutsettes tilstrekkelig kjent.

Her er det imidlertid nærliggende å bringe inn også det momentet at man vel ikke bør overvurdere den betydning kunnskap om tidens teologi kan ha for å forstå en dikter med en innbilningskraft så sterk at han kunne "klatre til Himelen paa en Spindelvestraad". Under disputasen henviste jeg i denne sammenheng til Aagot Benteruds bok om Henrik Wergelands religiøse utvikling hvor hun bla.a. peker på at det var først da kjærligheten for alvor kom inn i dikterens liv at hans religiøse interesse våknet og brakte ham langt utover den "noe tørre forstandspregede kristendom han var oppdratt i"⁴⁾ Slik sprang Gudsopplevelsen ut av kjærlighetsopplevelsen, og han så kjærligheten som Skaperens innerste vesen. Ja gjennom kjærligheten opplevde Wergeland

(...) det sagte
 Stød, som bragte
 Verdnerne i Sving, som lod
 Sole gløde, Bølger svulme
 af Prometheus' Ild, som ulme
 maa i Plantens blege Blod!

5)

(Jfr. også Aage Kabell: "Wergelands rationalisme er ikke det lille snusfornuftige oppør med aabenbaringen, som Bastholm og hans tid havde ekscelleret i. Den er i seg selv en aabenbaring, en vision i Steffens format, og den udelukker ikke, at Wergeland gerne fortaber sig i grænseløs begejstring, naar aanden er over ham."⁵⁾)

Om jeg har vanskelig for å se at behovet for en grundigere utredning om Wergelands "rasjonalistiske kristendomsforståelse" skulle være så stort som opposenten synes å ha ment, har jeg lettere for å akseptere at jeg burde gått noe mer inn på dikterens forhold til den tyske idealisme og romantikken. Når 2. opposent viser til Harald Beyers bok om Henrik Wergeland og Henrik Steffens

og mener at jeg i høyere grad kunne bygget min redegjørelse på denne, minner jeg om at jeg tross alt refererer til Beyers bok flere ganger, og s. 335, note 35 går jeg inn nettopp på forfatterens behandling av utviklingsbegrepet hos Niels Treschow og Henrik Steffens og peker på at Beyer finner at dikteren hva dette angår, måtte være mest tiltalt av Henrik Steffens. Likeledes fremhever jeg i forbindelse med kjærlighetsbegrepet Steffens som formidler av romantikkens tankegods til Wergeland og viser igjen til Beyers bok foruten til Valborg Erichsons. (S.340,note 68) Videre vil jeg på bakgrunn av påpekingen om at jeg burde gått nærmere inn på dikterne som kan ha påvirket Wergeland, få minne om at også forholdet til tidens diktning naturlig nok er grundig utredet av bla.a. Aage Kabell, som jeg også i denne sammenheng refererer til. (Jfr. ellers hans påpeking om at det er "meget begrænset, hvad han kan faa ud af den klassiske tyske litteraturkreds fra Lessing til Goethe og Schiller, (...) " 7)

Helt til slutt noen ord om mitt valg av A.O.Lovejoys bok The Great Chain of Being. Under disputasen uttrykte jeg at jeg hadde vanskelig for å forstå ut-sagnet om at min bruk av denne boken virket tilfeldig. Jeg vil fremdeles holde fast ved at Lovejoys redegjørelse for livskjedetanken og dens bakgrunn i Platons to gudsforestillinger og den senere tradisjons videreutvikling av disse både er aktuell i forbindelse med verdensdiktet og at den nevnte bok har vært et nyttig redskap i analysen. (Jeg tillater meg for øvrig å ta Dagne Groven Myhren til inntekt for et slikt syn når hun i boken blomsten og stjernen uttaler at hun "tror det kunne vært fruktbart å undersøke Wergelands Guds-forestillinger med utgangspunkt i Lovejoys idéhistorie" og at spørsmålet om "hvordan Wergeland kombinerer disse Gudsforestillinger er et spennende emne". 8)

Så står bare tilbake også her å takke opponentene for særdeles grundig og spennende opposisjon. De har i høy grad gjort sitt til at Wergelands hovedverk skulle få en så grundig behandling som mulig, og jeg beklager igjen at jeg ikke har hatt anledning til å gå inn på alle sider ved deres opposisjon.

Noter:

1. Linnér, Sven: Litteraturhistoriska argument. Studiet i en vetenskaps metod-praxis. 1964
2. Wellek, René, and Warren, Austin: Theory of literature, New York 1956, s.112
3. Kabell, Aage: Wergeland I, Oslo 1956, s. 118.
4. Benterud, Aagot: Henrik Wergelands religiøse utvikling, Oslo 1943, s. 40.
5. Fra "En Sangfuld Sommermorgen Paa Skreya", Digte.Første Ring
Se også Benteruds boks.30.
6. N.v.s. 301.
7. N.v.s. 336.
8. Myhren, Dagne Groven: blomsten og stjernen. En kritisk imøtegåelse av "Eros og Mythos", Oslo 1974,s.24.

Svein-Roald Moen
Svein-Roald Moen

Dagne Groven Myhren:

Kjærlighet og logos. En undersøkelse og en sammenligning av Henrik Wergelands verdensdikt: Skabelsen, Mennesket og Messias (1830) og Mennesket (1845).

Doktordisputas ved Universitetet i Oslo, 17. september 1988. Første opponent, professor emeritus Örjan Lindberger, Stockholm.

Den avhandling som Dagne Groven Myhren har lagt fram heter Kjærlighet og logos. Titeln markerar doktorandens viktigaste tes: att Henrik Wergelands stora verdensdikt Skabelsen, Mennesket og Messias från 1830 präglas av en syntes av föreställningar om kjærlighet och logos. Kjærlighet betyder något som främst svarar mot agape; logos står för anslutning till en filosofisk riktning, som har sitt ursprung i grekisk spekulation, särskilt stoikernas begrepp om logos spermatikos. Sådana idéer har Wergeland kombinerat med Platons eros- och återerindringsläror.

Den karakteristik som doktoranden har givit av idéinnehållet i verket förefaller mig i huvudsak riktig. Då det gäller det platoniska inslaget har hon jämsides med en annan forskare, Svein-Roald Moen, kommit till i huvudsak samma resultat. På denna punkt bekräftar deras undersökningar varandra. Deras påvisande av hur Wergeland tillägnat sig Platons idéer stämmer också väl inbördes. Hur Wergeland i övrigt kommit fram till sin åskådning, t.ex. i den del som doktoranden kallar den logosofiska, är endast ofullständigt belyst. Här återstår åtskilliga frågor, och jag kommer i fortsättningen av mitt inlägg att diskutera några av dem.

Avhandlingen är utformad som en explication de texte. Denna är gjord med omsorg och i regel mycket lyhörd, då det gäller att finna innebörden i diktarens ofta komplicerade språkgestaltning. Eftersom diktverket är mycket omfattande, har

också explikationen blivit vidlyftig. Detta är i och för sig förklarligt. Ändå vill jag säga, att jag skulle ha föredragit en framställning som varit dels kortare, dels mer överskådlig för läsaren. Något som ideligen bryter tråden är de återkommande jämförelserna mellan Skabelsen, Mennesket og Messias och den senare omarbetade versionen Mennesket. Jag förstår att doktoranden har uppfattat dessa jämförelser som en betydelsefull del av sitt arbete. Likafullt tror jag, att framställningen hade blivit klarare, om undersökningen inriktats enbart på Skabelsen, Mennesket och Messias, med begagnande av jämförelser med Mennesket endast i de fall då uteslutningar och ändringar i den senare versionen kan bidra till att kasta ljus över den ursprungliga.

Jag tror vidare att framställningen hade kunnat göras mer överskådlig genom att i ett sammanhang redogöra för Messias' återkommande monologer. Doktoranden nämner på s. 4, att Messias fungerar som en "himmelsk kommentator", men fullföljer inte denna iakttagelse. Monologerna fungerar i kompositionshänseende som en diktarens fortlöpande kommentar till det som han berättar om; de är ett av de medel som används för att binda samman verkets olika delar.

Vid analysen har doktoranden gått till väga så, atthon valt ut vissa textpartier, som hon kallar "knutepunkttekster" - alltså sådana textpartier som hon funnit särskilt betydelsefulla. Flera av Messias' monologer har betraktats som "knutepunkttekster", men inte alla. I detta ligger en viss undervärdering av deras funktion. Av den monolog, som följer efter skildringen av silveråldern (s. 199-202 i SS) har doktoranden på s. 347 citerat några rader, som talar om hur friheten sålts till tyranner och sanningen har förräts. Men fortsättningen, som förkunnar att detta endast är "bedre Tidens Vaar" har inte behandlats. Där står:

Da løfter Eder Millioner!
 Abirieler, Aander stærke,
 bag Fortids Grave og Mindesmærker
 haster at Aaget kaste!
 Da skrømmer med brudte Lænkers Rasl

de blege Tyranner fra deres Throner;
 de Brødre, som Tusinders Frihed tvinge
 ind vilde inden en Krones Ringe!
 Da bryder Svøben! da knækker Spydet!
 da knuser Altret, hvor Præsten bød,
 og Blodet af Eders Afkom flød!
 da lyser med Fakler i de Orakler,
 hvis Huler vare det Mulms Cisterner,
 der overskyllede Eders Hjerner!

O Menneskehed,
 knæl da, Broder ved Broder, ned!
 bryd da, Læbe mod Læbe, ud:
 "Himlen meer ei deles efter
 Altrenes Qvadrater; Jorden kløves
 ei og røves meer af Tyranners Sceptre.
 Blodige Kroner, Bøddelstaal,
 Trældomsfakler og Offerbaal
 glimte meer ei over Jorden!
 gennem Præstemulm, gennem Kongetorden
 Frihedens Morgenrøde,
 Sandheds lyse Dag
 straaaler under Himlen, nu eet Tempeltag;
 daler ned paa Jorden,
 nu et Altar vorden
 for Brødrekjærlighed.
 Jordens Aander gløde
 i friske Hjerter nu:
 Frihed er Aanders Hjerte, Sandhed Aanders Hu!
 Jordens Aander alle
 ned i Støvet falde
 den Evige paakalde:
 hver sin Thronehimmel i sin egen Pande har,
 hver i eget Hjerte har Alter og Offerkar:
 Drot er hver for Jorden, Præst er hver for Gud!

De tre avslutande raderna får på diktverkets sista sida återupprepas av mänskligheten, vilket doktoranden har noterat på s. 677. Upprepningen är i och för sig ett tecken på att denna monolog är betydelsefull. Och vad säger den? Jo, den är en förkunnelse av franska revolutionens ideal om frihet, jämlikhet och broderskap, försedd med i någon mening kristet religiösa förtecken. Man kan observera att t.ex. raderna

Jordens Aander alle
 ned i Støvet falde
 den Evige paakalde

ansluter sig till ett känt mönster från psalmboken.

Långt fram i avhandlingen, på s. 678 på tal om den politiska tendensen i Messias-delens slut, har doktoranden påpekat att slagorden från franska revolutionen kan förnimmas i den profetia som avslutar del II. Men detta kommer inte fram i analysen av del II. Om man vid behandlingen av denna del uppmärksammar både Messias monolog och denna slutprofetia, framgår att Wergeland redan i och med utformningen av monologen var på det klara med hur han skulle teckna historiens slutliga mål. Det som återstod för honom att visa var att Jesu liv och offerdöd innebar ett avgörande steg på vägen till målet. Den man som profeterar i slutet av del II får säga:

Og dette Daggrye, rødmende paa de
beskjæmmede Præster, Tegnudlæggerses Kinder,
hvor skulde jeg vel ønske, at det oprandt
naar ikke i mit Fædreland, i Juda?

Daggryningen har ju hittills skymtat i visa män från andra regioner, främst hos vissa grekiska filosofer. Men genombrottet skall alltså ske i Juda land.

Den lärdom som kan dras av detta exempel är, menar jag, att om doktoranden översiktligt hade följt Messias' monologer, så hade gången av diktarens sätt att komponera sitt verk kunnat framställas klarare.

Så något om det biografiska sammanhang, i vilket Skabelsen, Mennesket og Messias på något sätt hör in. Doktoranden har på s. 27 citerat Wergelands not från Mennesket, där han tillbakablickande säger att prologen innehåller nyckeln till verkets tillblivelse. Han pekar där dels på förbindelsen mellan "den unge Diktars platoniske Kjærlighed" och hans beslut att dikta verket, dels på att han kände sig överväldigad av sitt stoff, av att "Altet bruste ind paa ham". Doktoranden har också klart insett, att det finns ett nära samband mellan Stella-diktningen och verdensdiktet.¹ Parallellerna mellan Stella-

¹ Detta påpekas redan i doktorandens tidigare arbete Blomsten og stjernen (1974) t.ex. på s. 59. Där sägs också, sammanfattande men riktigt: "Av brevene til medlemmer av familien Malthe og til Elise Wolf framgår det at dikterens personlige

dikterna och skildringen av Adams och Evas kärlek framhålls t.ex. s. 249. Det påpekas på tal om Ohebiel, att genom hennes handling att ta sin boning i Eva "er den jordiske kjærlighet velsignet idet det er etablert et berøringspunkt mellom jordisk og himmelsk kjærlighet" (s. 190). Men kanske hade det ändå varit på sin plats att påminna om den konkreta bakgrund som fanns, i första hand Wergelands obesvarade kärlek till Hulda Malthe. En som har gjort det är Emil Bødtker. I den korta men innehållsrika inledningen till hans kommentar står bland annat: "Det er mulig at han fra først av har næret et svakt håp om å kunne vinne sin elskede gjennom denne sin diktning. En mann som på én gang var et dyr og en kerub skulde frelses ved en edel kvinne som hjalp keruben i ham til seier, og hennes offer skulde finne sin forklaring i at de to hadde elsket hinannen i en tidligere tilværelse" (Edda 1936, s. 488). Delvis rör det sig om en hypotes, men Bødtkers syn på Ohebiels offer innehåller nog en hållbar kärna. Hon gör det som Hulda Malthe inte kunde eller inte fick göra: möter sin manliga motpart med en kärlek som omfattar både kropp och själ. Att i dikt gestalta en sådan uppfattning av kärleken var ett av de syften som Wergeland hade med Skabelsen, Mennesket og Messias.

Att verket i sin första konception var alltigenom erotisk framgår av den förhandspresentation, som Wergeland ger i sitt brev till Elise Wolff i september 1828. I jämförelse med huvudsyftet, som är att förhålliga kärleken till Stella, är världshistorier med "Ideernes og Folkenes Udvikling imod Frihed, kun [...] en Scene". Det är säkerligen med detta brevuttalande i tankarna som Bødtker skriver: "Oprinnelig var

kjærlighetsoplevelser må ha bidratt vesentlig til det kjærlighetssynet som kom til å bli en bærebjelke i kosmogonien, Skabelsen, Mennesket og Messias" (s. 44). Tyvärr hade jag inte möjlighet att före disputationen ta del av Blomsten og stjernen. I efterhand kan jag konstatera, att doktoranden hade haft skäl att i avhandlingen åberopa detta sitt arbete. Men min läsning av detta har inte ändrat min uppfattning, att doktoranden också, såsom jag i det följande argumenterar för, hade haft skäl att åberopa Emil Bødtker.

det tänkt som et kjærlighetsdikt med Stella som midtpunkt; men det blev til et verdensdikt med Kristus som helt. Forelskelsen i en kvinne blev sublimert til kjærlighet til menneskeslekten. Men dikteren har ikke kunnet utslette den karakter som diktet fra først av hadde [...] det er opfyldt av billeder og forestillinger tat fra forholdet mellem de to kjøen i alle dets former" (s. 487).

I diktverkets första del är det påfallande att skapelsen sker genom att de två andarna Cahahel och Obaddon å ena sidan skildras som två motsatta krafter, å andra sidan förenas i en rad kärleksakter. Ur deras famntag växer skapelsens mångfald fram. Detta skeende upprepas flerfaldiga gånger. Jag in-skränker mig till att citera några rader från s. 39:

Vai som et Bryllupsblus min Morgenrødme
 fra Jøklen! Lægg, jomfruelige Dag,
 ned der din Krands af Aftenrødme
 før, med sin stjernehvite Brynde,
 med Maanering, berust af Storm og Taage,
 din Brudgom i sin nøgne Sorthed kommer!
 Som glindsende Hærold i Himlens Fest:
 den lyse Dag, staa unge Ceder,
 og vederqvæg med al din Vellugt
 de dansende, kaade, blomstrende Skyer
 [...]

Naturens företeelser: månen, stormen, träden, skyarna är på samma gång spiritualiserade och starkt sinnligt erotiserade. Detta dubbla drag finns genomgående i Wergelands lyrik, när den är som bäst. För Skabelsen, Mennesket og Messias galler, att så länge han kan hålla detta grepp består den poetiska förtrollningen. Den finns där i Skabelsen och den finns i början av Mennesket, i skildringen av Adam och Eva. Men i fortsättningen blir det en historisk-politisk dikt, mycket ojämn, och med stora partier som är tröttsamt deklamatoriska och grovt agitatoriska. Det är en avsevärd skillnad i estetisk kvalitet mellan olika delar av verket. Där om sägs just ingenting i avhandlingen. Doktoranden har inriktat sin uppmärksamhet på att följa de idétrådar, som verkar sammanbindande - och detta är i och för sig en förtjänstfull insats - men därigenom får man ett intryck av att verket är mer

homogent än vad det faktiskt är, i varje fall från estetisk synpunkt.

Också en annan biografisk-psykologisk aspekt förtjänar att uppmärksammas lite mer. Det är Wergelands upplevelse av sin egen fantasikraft, av sin enorma kapacitet som diktare. Doktoranden har på s. 183 ff. uppmärksammat Cajahels skildring av titanandarna. Det sägs om en sådan ande att den, ställd inför upplevelsen av allt, känner raseri och "digter [...] sig frem en Afgrund". Digter - det finns skäl att betona det. Att det finns något destruktivt i en sådan ande framgår av ordet "Afgrund". Men det finns från Wergelands sida också något av uppskattning och gillande av den titaniskakraften. Cajahel säger om sin människa:

Mit Menneske blot synger, grubler ei.
 Det Højeste, hans Sjæl sig hæver til,
 Vil Indsiget blive af sin egen Ringhed.

Wergeland menar uppenbarligen, att en sådan människa är på något vis ofullständig. Hon ställs också omedelbart i kontrast till "Mennesker med Større Sjæl", sådana som inte har små sorger, utan upplever dessa som "Afsinds Slange, Kummers Scorpion". Det är de titaniska andarna. Att Phun-Abiriel är i släkt med dem har doktoranden med rätta påpekat. Hon skriver på s. 195: "Phun-Abiriels lidenskap og dristighet har en god del til felles med titanåndenes. [...] Også Phun-Abiriel hadde trang til å dikte seg inn i en tilstand der han kunne nå sine overmodige ønskers mål".

Detta titaniska drag hos Phun-Abiriel leder honom till beslutet att ta sin boning i den sovande Adams kropp - det har doktoranden också pekat på. Hon understryker att denna handling vittnar om andligt högmod. Men det är inte hans enda motiv, och jag tycker att doktoranden i sitt referat på s. 192 ff. av Phun-Abiriels långa monolog har undervärderat dem. Hon säger att "de må tolkes i lys av Phun-Abiriels behov for å idyllisere". I någon mån kanske, men inte alltigenom. Phun-Abiriel säger till barnaanden, som sover i Adam:

Jeg synder ikke mod dig: hvis jeg synder,
 jeg synder mot mig Selv. Ha, Dyr,
 jeg bringer dig en Aand til Morgengave [...]

Vad Phun-Abiriel vill skänka Adam är en rad gåvor: kraft -
 "nu skal du tøile Elementer" -, förstånd, förmåga av åter-
 erinring - "Forskriovning på Guds Udødelighed" -, så att han
 kan gripa "Scepteret over Jorden, og mane Himlens Verdner ned
 i Tanken" och sist men inte minst fantasi:

Jeg Billedet af Himlens Herlighed,
 af Stjernefrugt og Skyblad, Dyreblom
 og Planteknop: af hele Livets Træ,
 der Roden, sort som Snog, i Muld nedsank,
 men Stammen gennem Evigheder, blank
 som Stjernerader, snoer mot Toppen, der
 er rød i Guds Udødelighets Skjær,
 skjøndt Ingen denne Livsenslue seer,
 der lokker Blomst af Mulden frem
 og Aand igjen af Blomsterhjem..
 .. sligt Billed vil jeg flette i min Væv.

Adam är, innan Phun-Abiriel tar sin boning i honom, begränsad på det sätt som Cahahels människa är det. Phun-Abiriels nedstigande är ett fall, men det tillför samtidigt människan vissa gåvor, som utgör endel av förutsättningarna för hennes fortsatta utveckling. En del av dem, ty andra kommer genom att Ohebiel nedstiger i Eva. Men Wergelands uppfattning är ganska säkert den, att båda delarna är nödvändiga. Framför allt har han en hög skattning av den fantasi, den diktarförmåga, den visionära kraft, som kommer människosläktet till del genom Phun-Abiriel. Denna uppfattning återspeglar hans upplevelse av sig själv som en poet med suverän skapande förmåga.

Visserligen tycks det, som han själv sagt i sin efterhandskommentar, ha varit så att han först kände sig överväldigad då "Altet bruste ind paa ham". Den situationen finner man - vilket doktoranden har påpekat - i verkets prolog, när det heter:

jeg synes at drukne, thi Altet
 jeg vilde skille meg fra
 bruserigjennem min Harpe, som gjennem Chaos'
 glødende Port.

Man finner den också i Phun-Abiriels första monolog, då han
 grubblar över den "skyhyllede, dampende, øde Jord":

o fra Stjernehoide
 af denne Klump maa Aanden slæbes ned
 (thi den kan ei begribe: maa dog tænke
 [...])
 den slæbes ned i Afsinds Dybder...

Det sätt på vilket Wergeland kunde bemästra denna upplevelse
 blev likafullt genom dikten, genom det skapande ordet. Detta
 framträder särskilt tydligt i Adams monolog på s. 119 i SS.
 Han befann sig under trycket av en oerhörd upplevelse av
 allt, han kände att

Alt fra-uden vilde knuse mig,
 og Alt, jeg saae, ved Straalens Lys, bag Øjet,
 mig vilde sprænge her fra-inden
 [...]

Men då frälstes han av språkets gåva:

Alt hvad jeg nævned' kom i Orden flux,
 som om af Talen Alting blev belyst,
 som om de Syner, der nys trængte mig,
 for Tungens Klang flux fløi til deres Sted,
 som om jeg ved min Tunge Alt behersked'.

Ordet blir ett nyckelbegrepp i den världsbild, som tecknas i
 diktverket. Världen blir, som det står i Messias' monolog i
 slutet av Skabelsen, "Guds Sprog", och människan i världen
 "Guds Sprog til sig selv". Jag menar alltså att det fanns en
 personlig bakgrund till att Wergeland attraherades av och
 sökte sig till en logos-filosofi. I den fann han ett hjälp-
 medel, och ett viktigt sådant, i sin strävan att bringa ord-
 ning i kaos; föreställningen om det sädesaktiga eller alst-
 rande ordet eller förnuftet.

Jag går så över till ett par idéhistoriska aspekter. Först något om Volney. Beträffande uppslag som Wergeland kan ha fått från honom finns det en ganska lång lista i Bødtkers kommentar. Doktoranden har tagit fasta på dessa uppgifter, byggt ut dem med en mer omfattande analys och fogat till något. På vissa punkter är framställningen utmärkt: som exempel vill jag peka på s. 689 ff. som belyser Volneys betydelse för gestaltningen av slutscenen i Messias.

Ändå skulle jag gärna önskat att doktoranden sett lite mer kritiskt på förhållandet mellan Wergeland och Volney. Det sägs på s. 318 att "Volney har ganske sikkert skjerpet Wergelands syn for de store linjene i den historiske utvikling", och det kan i någon mån vara riktigt. Men samtidigt har Volney lockat Wergeland till en utförlighet i skildringen av tyranni och särskilt av prästers bedrägeri, i vilken det finns mycket patos och förhållandevis litet poetiskt liv.

Interasset för Volney har ibland avlett doktoranden från annat, som kunde vara av betydelse. På s. 295 står följande:

"Allerede i prologen til verdensdiktet synes det å være forbindelseslinjer til Volneys verk. I prologen forestiller Wergeland seg hvordan Stellas skjønnhet en dag vil forgå, og sammenlikner Stellas tenner med ruinene av Palmyras søyler:

Tänderne - o Palmyras Søiler briste! -
de skrangle som flyktende Vogne.
Møllene summe op: nu er det stille!"

Det är Kabell som först har framkastat en gissning om att orden om Palmyras Søiler skulle kunna tyda på läsning av Volneys bok, eftersom den börjar med en betraktelse bland Palmyras ruiner. Men faktiskt förhåller det sig så, att vi inte har några externa belägg för att Wergeland har läst Volney. Likväl tror jag att vissa av de andra paralleller, som först Bødtker och sedan doktoranden har pekat på, kan tjäna som bevis. Dock knappast den här passagen i prologen. Den är i stället av intresse på annat vis, och den kunde ha

förtjänat lite mer uppmärksamhet i det avsnitt på s. 18-27, där doktoranden behandlar Prologen - "Nøglen til Digtets Tilblivelse". Jag citerar åter, nu lite utförligare:

Rimhvide Dage komme.
Din Barm under Aaget blegner
Hjertet som overvunden Fane hænger.

Tænderne - o Palmyras Søiler briste! -
de skrangle som flygtende Vogne.
Møllene summe op: nu er det stille.

Slutet är i själva verket en parafra på ett par verser i kap. 12 av Salomos Predikare, om ålderdomen. Det talas där om att tänderna, som liknas vid mjölnare, lossnar, och att kvarnen tystnar. Detta bibelställe är ett led i Predikarens betraktelser över alltings fåfänglighet, och det utmynnar i attstoffet måste åter komma till jord igen så som det varit haver.

Med de nyss citerade raderna i prologen har Wergeland anslagit ett tema, som sedan spelar en stor roll i Skabelsen, nämligen förgänglighetens realitet och dödens närvaro i världen. Detta är något som Phun-Abiriel omedelbart kommer in på. Redan i femte raden av sin första monolog börjar han tala om universum som

denne Forraadnelsens øde Triumphport.
opreist - Af Hvem? - til en Dødens Fest, som snart
begynder med første Græs, der reiser sig som Livets
blomstrende Fane,
med Skabningens stolte Hær
som Offerrækker imidten af Toget,
og ender med vrimlende Ormes
Seirherre-følge.

Det är tydligt att frågan om döden var något som berörde Wergeland djupt, och jag skall senare återkomma till hur han i sitt diktverk vill förklara och motivera dess närvaro.

Men åter till Volney. Jag skulle gärna ha sett lite mer preciserade uppgifter om honom och hans bok Ruinerne. Doktoranden nämner ganska allmänt att han företräder 1700-talets rationalism och betecknar honom vid ett tillfälle som deist.

Det var han möjligen, om man gör en rymlig definition av begreppet deism, men därav ser man mycket litet i hans skrift. Originalupplagan av Ruinerne gavs ut 1791, under slutet av franska revolutionens första fas, alltså före skräckväldet. Under det blev Volney kastad i fängelse på grund av sina girondistiska sympatier. Dessförinnan hade han varit medlem av nationalförsamlingen och medverkat tillförändringen av författningen. De nya bestämmelserna hade avskaffat ståndssamhället, utvidgat rösträtten, reducerat den kungliga makten till ett suspensivt veto och givit folket rätt att självt välja präster. Både kungen och prästerskapet ogillade förändringarna och sökte motarbeta dem. En befarad reaktion utgör en del av bakgrunden till den skarpa kritik mot kungar och präster som genomsyrar Ruinerne. Efter den tablå i slutet på boken, som tydligt syftar på 1789 års revolution - vilket doktoranden noterat - utbrister författaren: "O konungar och präster! wäl kunnen I någon tid hindra naturlagarnas högtidliga publication; men det står nu mera ej i er magt at dem hvarken om intet göra eller vanställa." (Cit. efter den svenska översättningen, 1800, s. 128.) Ordet "naturlagarna" är värt att lägga märke till. Det ger en vink om Volneys filosofiska ståndpunkt. Han umgicks som ung mycket med encyklopedisterna, och alldeles särskilt beundrade han Holbach. Hans historiesyn bygger väsentligen på Holbachs idéer. Det gäller att klargöra att ingenting annat verkligt existerar än naturen och naturlagarna. Därför måste man befria människorna från den vidskepliga tron på en översinnlig värld och återföra dem till naturen. Man kan tala om Gud, men det är i så fall bara ett sätt att beteckna den aktiva naturen. Även moralen regleras av enkla och naturliga komponenter, främst egoism, kärlek och hat. Den farligaste fienden till denna sanna världsförklaring är religionerna och prästerskapet. Volneys genomgång av religionernas uppkomst och av de olika religionssystemen baserar sig på dessa idéer. Han hävdar i Ruinerne att den viktigaste orsaken till förtryck ligger just i religionen. När något ont inträffade, valde man att skjuta skulden på "den dolda öfvermakten [...] Och här föddes den bedräfliga läran, det bedräfliga och verldsföragtande Religionssystemet,

som målade gudarna lika arge och avundsjuke . som tyrannerna. Och för blidka dem, upppoffrade människorna åt dem alla sina nöjens föremål [...]" (a.a s. 33). Målet är alltså att avskaffa religionen och få människorna att inse att kraven på égalité, justice och liberté bottnar i rent fysiska lagar. Man kan utan överdrift säga att Volney företräder en materialistisk historieuppfattning.

Det är på ett sätt förvånande, att Wergeland utnyttjat denna skrift i så stor utsträckning som han tycks ha gjort. En del av förklaringen ligger troligen i hans sympatier för franska revolutionens idéer om jämlikhet, frihet och broderskap, vilka åter hade hög aktualitet i den politiska tidsatmosfär som rådde åren före julirevolutionen 1830. Men detta är bara en del av förklaringen.

Doktoranden har på flera ställen framhållit att Wergeland skiljer sig från Volney, samtidigt som han utnyttjar stoff från denne (se t.ex. s. 325, 333 och 693). Men jag har inte funnit det tillräckligt klart utsagt, att detta utnyttjande blev möjligt genom att Wergeland placerade in det stoff, som han lånade, i ett tankesystem, som radikalt skilde sig från Volneys. Detta torde vara den viktigaste förklaringen.

När det gäller att beskriva det tankesystem, som finns i Mennesket, Skabelsen og Messias kan man inte gå runt frågan om vad Niels Treschow kan ha betytt. Men det är vad doktoranden har gjort - hon har gått runt frågan, högaktningfullt. Han apostroferas på s. 25, där det sägs att Wergeland genom att i prologen nämna Steffens och Treschow har antytt "hvilke åndshistoriske tradisjoner hans verdensforklaring søker støtte i". Sedan återkommer Treschow och Steffens i slutordet på s. 759, där samma sak sägs på nytt, men med lite andra ord: Wergeland ville "gi erkjennelser som han med rette oppfattet som beslektet med deres, form i et dikt".

Till skillnad från vad som är fallet med Volney finns det för Treschows del klara belägg även utanför själva dikttexten, som

vittnar om Wergelands interesse för honom. Förutom det förhållandet att hans namn förekommer i dedikationen av verket vet man genom Leiv Amundsens förteckning över Wergelands boklån, att han i november 1827 lånade Treschows Moral for Folk og Stat från U.B. Man vet också att han tog aktiv del i debatten kring Christendommens Aand 1828 genom att skriva en för Treschow starkt positiv tidningsartikel. Detta är i och för sig beaktansvärda indicier. Visserligen kan man invända, att det i intetdera av de två sistnämnda fallen rörde sig om något av Treschows filosofiska huvudverk, och man kan också åberopa Wergelands egna ord om att han aldrig läst någon filosofibok. Men dessa invändningar väger inte särskilt tungt. För det första är båda de nu nämnda verken av Treschow färgade av hans filosofi. För det andra måste man räkna med att Wergeland kan ha fått kännedom om grunddragen i Treschows filosofi utan att ha läst i bok. Treschow var den ledande gestalten vid det nyinrättade universitetet i Kristiania, och även om han tidigt lämnade sin professur för att bli statsråd, måste rimligtvis hans idéer ha varit kända och diskuterade bland studenterna under Wergelands studieår. Han kan mycket väl ha tillägnat sig dem på den vägen, det kan ha gått till så som doktoranden generellt förmodar på s. 452: "bruddstykker av tankegods [...] har slått ned i hans mottakelige og søkende sinn".

Jag vill peka på några huvudlinjer i Treschows filosofi, för att sedan gå in på vad den kan ha betytt för Wergeland.

Själva centralpunkten i Treschows tanke-system är Gud, som han också betecknar som det absoluta eller det ene. Den för honom viktiga termen det ene kommer uppenbarligen ytterst från Platons *ἴδεν*. Det ene är en allsmäktig kraft, som utvecklar sitt väsens fullhet i ett system av urväsen eller uridéer. Vart och ett av dessa väsen innehåller hela systemet, men endast sett från en sida. Häri ligger deras begränsning; de är så att säga endast moment i den totala gudsidén. Gud är allt vad han är i fullkomlig grad, men varje individuell idé är det endast genom att uttrycka en sida av Guds väsen.

Uridéerna är produktiva intelligenser och kan därför benämnas änglar. De kan påverka varandra genom att meddela sig med varandra och på så sätt överföra kunskap.

Idéernas produktivitet yttrar sig i att de frambringar monader, som är de i tidens och rummets former skapade väsendena. Dessa är endast avbilder av de olika individuella idéerna. Därför är de ytterligare begränsade och ännu en grad mindre fullkomliga. Men varje monad innehåller, om än i begränsad form, urbilden av det ene. I detta ligger möjligheten till en visserligen ofta långsam men ständigt fortskridande utveckling.

Drivkraften i denna utveckling är den högsta monaden, som Treschow kallar världssjälén. Monaderna bildar nämligen en hierarki, i vilken de rent fysiska är de lägsta, själarna de högre och världssjälén den högsta. Världssjälén har som dominerande egenskap driften att ständigt utveckla sig. Genom att möjliggöra växelverkan mellan de övriga monaderna gör den också en utveckling av dessa möjlig.

Liksom Gud uttrycker sig i idéerna, som tagna tillsammans innehåller gudsidén, så uttrycker sig idéerna i de individuella monaderna, som på motsvarande vis sammantagna innehåller en idé.

Monadens strävan går ut på att bli ett med sin idé. Men den enskilda monaden kan aldrig nå detta mål, vägen är för lång, och framåtskridandet kan endast ske stegvis.

Utvecklingen går från det oorganiska till det organiska och vidare till det andliga. Den är förenad med smärta. Störst är denna smärta, då det gäller att höja sig ur det oorganiska, därefter blir den mindre, allteftersom rikare utvecklingsformer uppstår. Smärtan är ett uttryck för monadens ofullkomlighet, och samtidigt en drivkraft i den utveckling som sträcker sig genom eoner efter eoner. I denna utvecklingsprocess

ingår döden som ett nödvändigt led; den är en förutsättning för att nya och mer fullkomliga monader efter hand skall kunna uppstå. Världsprocessen består sålunda av en serie former, som uppstår och utvecklas därhän att de upphäver sig själva, men ur deras undergång föds nya och högre former. Detta gäller även människosläktets historia. Människosläktets slutmål är att en gång dö ut, när dess utveckling skapat betingelser för existens av en högre art av väsen.

Som man märker är Treschow i sitt tänkande starkt influerad av Leibnitz' monadlära, som han kombinerat med platoniska och nyplatoniska idéer. Detta är, i förbigående sagt, en förklaring till att det finns en del likheter mellan honom och Swedenborg; också för den sistnämnde var just denna kombination av avgörande betydelse. När Kabell (I, 120) pekar på möjligheten att Wergeland kan ha tagit intryck av Swedenborg, ligger det enligt min mening närmare till hands att betrakta Treschow som en trolig källa.

Att Treschow givit Wergeland viktiga uppslag på en rad punkter finner jag nämligen högst sannolikt. Jag är inte den förste som gör det. Redan 1878 framfördes denna synpunkt av Waldemar Dons i den artikel om Treschow, som han då publicerade i *Nyt norsk tidsskrift*. I förbigående gör Dons där ett konkret påpekande, nämligen det att den roll som döden tilldelas i Skabelsen stämmer med Treschows synsätt. Jag tror att Dons gjort en riktig iakttagelse, och jag skall försöka visa varför den är fruktbar.

Ett stort och från poetisk synpunkt vägande parti av Skabelsen består i vad man kan kalla växelsång mellan Cajahel och Obaddon. Gång på gång framträder Cajahel och skildrar den fruktbarhet, som hon skänker den nyskapade jorden. För varje gång avlöses hon av Obaddon, som skildrar hur han genom sjukdom och död förgör detta liv.

Obaddons verksamhet uppfattas som en nödvändig del av det hela. Detta bekräftas av att inte endast efter Cajahels

monologer utan också efter Obaddons undergångsskildringar kommer regelbundet som en refräng från Messias och Aanderne: "Gud seer, at Alt er godt!" Dessa ord används alltså på ett mera vidsträckt vis än i Genesis I. Varför även döden skall betraktas som ett gott framgår exempelvis av en passage som återfinns på s. 51 f. i SS:

Hvad af Støv
er kommet, gjen til Støv skal blive!
Hvad jeg har skabt for Støvet kjæmpe saa
at [...]
Ja Hvad jeg skabte (Gift og Pest og Kløer
og Galde, Hjertets Pest) for Støvet kjæmpe,
saa atter [...]
det Rum jeg rydded' Livet bort fra, kan
ny Plads for min Cajahel blive, at
Hun atter kan med Brudegaver til
Obaddon fylde den.

Eller man kan se på den monolog av Obaddon som finns på s. 44 f. Den börjar: "Ha, visn Cahahels liv!" och den slutar:

Ha,
den Sidste døde af Ligenes gustne Damp!
Paany en Skabelse, paany en Kamp!

Därefter följer inom parentes: "(Naturen udfolder sig ogsaa i disse Træk. De vexle)" och efter detta omedelbart: "Messias och Aanderne: "Gud seer, at Alt er godt".

Paany en Skabelse - det är Treschows tanke att döden är nödvändig för att bereda plats för nya och högre former. Denna hans uppfattning finns formulerad i Christendommen Aand, alltså i en av de skrifter av Treschow som Wergeland tagit del av. Där står på s. 123 följande på tal om människans fall: "Men uden at blive sat i Fare for at Falde, vil man aldrig lære at gaae. Fremskriden paa den af Forsynet foreskrevne Bane er altsaa ikke mulig paa anden Maade. Kundskabens Frugt er velaltid Død eller Ulykke, men, naar denne engang er overvunden, ogsaa siden et fuldere Liv. Den naturlige Død formedelst Alderdom eller Legemets umærkelige Hensvinden med Aarene, kan ikke retteligt betragtes som Syndens Følge. Den er

fastsat ved en Naturlov, uden hvilken Menneskets Overgang til en bedre Tilstand ved en nødvendig Forvandling ei engang vilde være mulig; ei heller kunne alle Slægtfølger samtidig have opholdt sig paa denne Jord." Och Treschow tillfogar på nästa sida, att denna naturlag om döden "er en ligesaa stor Velgjerning, som Jordlivet selv". I Moral for Folk og Stat, som Wergeland lånade, kan man läsa: "Den Lov er almindelig, efter hvilken naturlig Død er et Skridt til Fulendelse." (II: 96.)

Jag nämnde tidigare, att döden - man kan gott säga fasan för döden - var något som berörde Wergeland djupt. Hos Treschow har han funnit en försonlig syn på döden och en förklaring till döden, som han har kunnat göra till sin, när han utformade sitt stora diktverk. Döden ingår som ett led i den stora utvecklingen av allt till högre fullkomning.

Människans fall betraktar Treschow som en nödvändig förutsättning för framåtskridandet på en av försynen bestämd bana. Wergeland tycks ha menat detsamma: det syndafall som sker genom att Phun-Abiriel tar sin boning i den sovande Adam är en förutsättning för människans och människosläktets utveckling.

Det finns ytterligare likheter att peka på.

När Skapelsen börjar, existerar jorden; hur det gick till när den kom till sägs inte. Vi befinner oss på den punkt som Genesis 1:2 talar om: "Jorden var öde och tom." Den fortsatta skapelsen, den som leder till uppkomsten av växter och djur och av människan, ombesörjs i Wergelands dikt inte av Gud själv, utan av hans andar, i första hand av Cahahel och Obaddon. Enligt Treschow sker skapelsen av monaderna inte av Gud direkt, utan därigenom att idéerna, som också kan kallas änglar, frambringar dem. En av dessa monader, den högsta, är världssjäl. Messias i Wergelands dikt har i mycket samma funktion som denna Treschows världssjäl. Messias dirigerar och förutsäger jordens och människosläktets utveckling genom sina kommentarer. Jag tror, som jag tidigare sagt, att detta

blir synligt, om man i ett sammanhang följer hans uttalanden genom diktverket.

I detta sammanhang bör också något sägas om den logosfilosofi som doktoranden, enligt min mening med rätta, spårat i Wergelands verdensdikt. Hon har därvid begagnad sig av ett arbete av Wilhelm Kelber, som skildrar denna filosofis historia från Heraklit och fram till kyrkofadern Origenes. Det finns en rad likheter mellan tankegångar som Kelber beskriver, och idéer i Wergelands diktverk. Läsaren av avhandlingen kan, ehuru detta säkerligen inte är avsett, få det intrycket att Wergeland i tjugooårsåldern var djupt förtrogen med dessa antika filosofer och tidiga kyrkofäder. Så förhöll det sig sannolikt inte. Men Treschow var också en i raden av logos-filosofier. Wergeland kan ha tillägnat sig traditionen bland annat genom honom. Treschow hade t.ex. tillgodogjort sig idéer från Origenes, vilket Paulus Svendsen har påpekat (Gullalderdrøm og utviklingstro, uppl. 1979 s. 382). Emellertid är det i det sammanhang som vi sysslar med egentligen inte behövt att reda ut varifrån Treschow hämtat logos-föreställningar; det viktiga är att sådana finns hos honom.

Treschows lära om förhållandet mellan idéerna och monaderna är ett slags logos-filosofi. Idéerna är produktiva, de frambringar monader, som innehåller bilder av idéerna. Detta gäller hela kedjan av monader, från det oorganiska till det organiska och det andliga, alltså även hans naturfilosofi. Messias' monolog på s. 26 ff. i SS innehåller föreställningar som finns hos Treschow likaväl som hos stoikerna:

Guds Ord ere Aander, som blomstre fra Støvet.
 Guds Tanke er Verdner.
 Skjult ligger en Aand i dunklest Støvgrund, som Ordet
 skjult slumrer i Tanken.
 [...]
 Hver Jord i sine Væseners Hær har sin Sjel.
 Hver en enkelt fornuftig Skabning er en Tanke i Sjelen.

I de senast citerade raderna finns den för Treschow karaktéristiska föreställningen om en världssjäl, i vilken de individuella förnuftiga varelserna utgör deltankar.

Vi kan också återvända till Obaddons monolog på s. 51 f. i SS. Den är oerhört komprimerad, och när jag nyss citerade ur den, uteslöt jag de inskott, som diktaren har gjort i sin huvudtankegång. Nu citerar jag istället det första inskottet, med uteslutande av det andra - det finns nämligen ett inskott i inskottet, texten är som kinesiska askar. Sålunda:

o selv Støv er ikke dødt, men Græsset
 naar det af gyldne Blomsterbægre
 inddrikker Solens Straaler, synes drømme,
 som i en Rus, at det og Blomsterverdnen
 og Dyr og sangfuld Fugl i Træet
 og Alting er Cahahels Phantasie,
 saa Nogle
 [...]
 ere ferdig Tanke
 mens Tusindbeenen er en Tusindeel,
 et Tusmørkkorn, som krydser Drømmens Bund -

Den praktfulla metaforiken är i högsta grad Wergelands egen, men föreställningen att somliga väsen innehåller en färdig tanke, medan andra endast är en tusendels tanke, svarar mot Treschows framställning av monadernas olika grad av utveckling. Föreställningen om att växt- och djurvärlden är produkter av Cahahels fantasi är på motsvarande vis analog med Treschows uppfattning av idéerna-änglarna som produktiva intelligenser, som alstrar monaderna.

Det förekommer att Treschow använder termen logos i religions- eller historiefilosofiska sammanhang. I Christendommens Aand står det t.ex. att Guds allmakt och visdom är i den synliga världen personifierad i det i köttet uppenbarade Logos. Detta är i god anslutning till Johannesevangeliets prolog. I andra fall förhåller han sig mycket fritt till Bibeln och kyrkans trosbekännelse. Treenighetsläran tolkar han symboliskt, den uttrycker tre aspekter på det ene. Fadern är att uppfatta som det ene som sådant, det som oföränderligt är sig själv, sonen är det ene som produktiv kraft = logos, anden är det ene som i

sig sammanfattande all existens. Väsentligt här, i sammanhang med Treschows lära om idéerna och monaderna, är att Guds skapande kraft yttrar sig som logos.

I strid med trosbekännelsen vägrar Treschow att erkänna Jesus som Gud. Han är den högste ande som har existerat bland människorna. När han tillägger sig en absolut preexistens, så syftar han därmed på sin eviga idé, inte på sig själv som person. Det unika med Jesus är alltså att han är den som har nått längst med att förverkliga den gudsidé som finns hos alla människor, mer eller mindre. "Jeg forudsætter", skriver Treschow, "at Mennesket i sin bevidstløse Tilstand bærer en Form eller et Billede af det Guddommelige i sit Indre [...]" (Christendommens Aand s. 47).

Treschows kristologi har stora likheter med Origenes', som säkerligen har varit en av hans inspirationskällor. De överensstämmelser mellan Wergeland och Origenes, som doktoranden med utnyttjande av Kelber belyser i kapitlet Kristologi og logosfilosofi (s. 746 ff) är i stor utsträckning också överensstämmelser mellan Wergeland och Treschow.

Wergelands kristologi stämmer också på väsentliga punkter med Viktor Rydbergs, sådan den föreligger i dennes arbete Bibels lära om Kristus. Den bekans tillkom efter Wergelands död, och jag nämner den bara därför att den på ett så tydligt och konsekvent sätt har utformat en uppfattning, som man finner på ett mera trevande vis i Wergelands dikt. Till skillnad från Wergeland byggde Rydberg på djupgående direkta studier av Philo och Origenes. Rydberg tänker sig att alla är lemmar i en och samma preexistentia organism. Alla människor har inom sig ett preexistent anlag av guddomligt ursprung, gudsbelätet. Detta gäller även om Kristus. Hans särställning beror på att han är idealmänniskan, "den högsta personliga idén, den förnämsta människoanden i det metafysiska systemet". Formuleringen är Isak Krooks i hans undersökning om Viktor Rydbergs lära om Kristus (1935, s. 171). Till detta resultat kom Rydberg inte genom att dra ned Kristus till den vanliga männ-

iskans ståndpunkt. Vad som skedde var i stället, skriver Krook, "att när Rydberg flyttade ned Kristus från Guds sida, så gjorde han samtidigt en motsvarande uppflyttning av den empiriska människan. Man skulle kunna uttrycka saken så, att Rydberg ville i sin preexistentia andevärld skapa liksom en fridlyst zon, där 'ortodoxernas' Kristus och 'materialisternas' empiriska människa voro utestängda" (s. 166 f.). Om man försöker pressa Wergelands uppfattning på dess teoretiska substans - något som är ett vanskligt företag med en egen-sinnig poetisk text - kommer man fram till något likartat. Det finns ett tydligt avstånd mellan Kristus och människan, men det beror inte på en artskillnad utan på en gradskillnad i fråga om förverkligandet av den gudomliga idé, som är deras gemensamma arv. Så säger Jesus i den predikan som citeras på s. 582 i avhandlingen. Och detta skulle kunna vara svaret på den fråga som doktoranden ställer på s. 544 med tillhörande not - med det lilla tillägget, att Wergelands uppfattning av Jesus inte är alldeles unik.

Som avslutning på detta inlägg om Treschow också några ord om hans historiefilosofi. Den är präglad av hans grundläggande tanke om monadernas inneboende drift till utveckling och är alltså i grunden optimistisk. Även om det går långsamt, så går det framåt. "Naturens Fremgang er uendelig: det Maal, hvortil den sigter, især hos Menecker, er Virksomhed efter Ideer". (Elementer til Historiens Philosophie, 1811, I, 29). Det historiska förloppet innebär alltså ett gradvis skeende förtydligande av idéerna och ett närmande till dem. Förloppet är dock ingalunda jämnt, det går varken i en rak linje eller oavbrutet mot målet. Men strävan mot större fullkomlighet finns där likafullt, den betingas av den gudomliga plan som styr hela processen. Toppar eller höjdpunkter kan avläsas på att det under vissa epoker förekommer förädlade personligheter, sådana som kommit idén nära och anar eller inser människans eviga bestämmelse.

Historieuppfattningen i Skabelsen, Mennesket og Messias är i sin framställning av vissa stora drag i förloppet likartad med

Treschows. Liksom Treschow ser Wergeland nedgångspunkter och höjdpunkter i historien. En höjdpunkt är "Sølvets Alder", en annan markeras av de tänkare och profeter, som får komma till tals i slutet av Mennesket. De är personligheter av det slag som Treschow använder som mätare av framsteget. Det stoff som har hämtats från Volney har nytjats - inte alltid, men mestadels - för att teckna de svarta epokerna.

Sammanfattningsvis menar jag att det hade funnits skäl att undersöka vad Treschow kan ha betytt för Skabelsen, Mennesket og Messias. De bestämmningar av idéinnehållet i diktverket, som doktoranden har gjort, skulle i de flesta fall ha blivit desamma. På några punkter hade de kunnat kompletteras eller modifieras. Och det skulle ha varit en rakare och närmare väg att gå, än den som doktoranden har valt.

Därmed har jag kommit till slutet av min granskning. Jag har haft invändningar att göra - det har varit min uppgift. Samtidigt tror jag att det har framgått av vad jag har sagt, att jag också har funnit betydande förtjänster i avhandlingen. Detta vill jag ytterligare understryka. Jag uppskattar mycket doktorandens analys av Ohebiel och det sätt på vilket hon påvisat att idéer som diktaren lagt in i denna gestalt kan spåras senare i verket, särskilt i Messias-delen, och medför konsekvenser för tolkningen av denna. Som jag inledningsvis berörde finns det mycket som man med instämmande och glädje noterar i doktorandens textanalyser. Ett vackert exempel är tolkningen av episoden om Adam och åskvädret på s. 56 ff i avhandlingen med dess insiktsfulla framställning av hur Wergelands bildskapande fantasi arbetar. Som ett värdefullt bidrag till förståelsen av Wergelands egenart räknar jag också doktorandens påvisande av det som hon kallar inderliggjørelse av symboler.

Det ligger många års mödor bakom denna avhandling. Den har inneburit ett omfattande och krävande arbete. Efter att ha tagit del av framställningen förstår man att det också och framför allt har varit ett hängivet arbete. Jag vill till

sist lyckönska doktoranden till att ha fört detta arbete till slut, med resultat som bidrar till att öka vår insikt i den väldiga diktvärld, som Skabelsen, Mennesket og Messias utgör.

DAGNE GROVEN MYHREN: KJÆRLIGHET OG LOGOS

En undersøkelse og en sammenlikning av Henrik Wergelands verdensdikt: Skabelsen, Mennesket og Messias (1830) og Mennesket (1845).

Annen opponent, professor Edvard Beyer, Oslo.

Det er et bibliografisk og forskningshistorisk faktum at de fleste større verk - og mange mindre avhandlinger og studier - om Henrik Wergeland og livsverket hans har sett dagens lys etter den andre verdenskrigen. Nye grunnleggende forskning var gjort før og er gyldig den dag i dag. Og når så mye nytt er kommet til, så har det en av sine viktigste forutsetninger i den mønstergyldige vitenskapelige utgaven av hele forfatterskapet som begynte å komme i 1918 og var blitt ferdig i 1940. Nå sto den der og mätte lokke til studier i et emne som erfaringene fra krigs- og okkupasjonstiden hadde gitt ny aktualitet.

Men den viktigste forklaringen på den store aktiviteten ligger nok på et annet plan: i den fascinerende makt som utgår fra dette livsverket og den personligheten vi møter der. Om den makten vitner ikke minst den avhandlingen vi har for oss i dag. Den har vært under arbeid i mer enn tjue år - under vanskelige ytre vilkår. Det er et inderlig og dypt alvorlig engasjement som ligger bak, og en uoppslitelig arbeidsvilje - og arbeidsglede - som har drevet verket fram. Avhandlingen er heller ikke doktorandens første arbeid om Wergeland. I 1974 kom Elomsten og stjernen, en studie i ungdomslyrikken, en hovedoppgave som var så god at den ble gitt ut som bok. På mange måter kan en også se den som en forstudie til avhandlingen.

Et annet forskningshistorisk faktum er at det er holdt langt flere doktordisputaser ved norske universitet om Henrik Wergeland enn om noen annen forfatter. I dag er turen kommet til den sjette, som er den femte i Oslo. Den første i 1930, gjaldt prosessen mot prokurator Praëm. Avhandlingen var skrevet av Rolv Laache, og med sine 930 sider i kvartformat satte han en rekord som ikke en gang dagens doktorand er kommet i nærheten av med

sine sølle 764 i langt mindre format. Nettopp i høst er Wergeland for øvrig ikke bare emne for den sjette, men også for den sjuende doktordisputas - så vidt jeg vet den første utenfor landets grenser. Den finner sted ved universitetet i Greifswald, DDR.

Og et tredje faktum: Ikke noe annet verk er det skrevet så mange norske doktoravhandlinger om som Skabelsen, Mennesket og Messias, et diktverk av en bråmoden unggutt i tjueårsalderen - "dette mærkværdige Produkt af aandelig Hovmod og Umodenhed", for å sitere mitt bysbarn Johan Sebastian Welhaven. Den første var Daniel Haakonsens Skabelsen i Henrik Wergelands diktning(1951), som vakte stor diskusjon, og som har egget dagens doktorand til motsigelse på viktige punkt. Den andre var Svein-Roald Moens Skabelse, fall og frelse - En studie i Henrik Wergelands Skabelsen, Mennesket og Messias, som ble forsvart her i salen i januar 1987. Det sier mye om rikdommen i diktverket og om mulighetene for ulike innfallsvinkler og problemstillinger at Svein-Roald Moen og Dagne Groven Myhren, som skrev det meste av avhandlingene sine samtidig og uten å kjenne noe til hverandres arbeid, ikke er kommet i veien for hverandre.

Som tittelen "Kjærlighet og logos" antyder er Dagne Groven Myhrens avhandling først og fremst en tematisk analyse. Undertittelen forteller dessuten at den vil jamføre ungdomsdiktet med den omarbeidelsen dikteren - ennå ung - foretok på dødsleiet. Og innledningen gir et vink om det sentrale i tolkningen: "Verdensdiktets levende 'hjerne' er åndelæren." (S.6)

Metoden er, sier doktoranden, "tekstanalyse med idéhistorisk perspektiv"(sst.), og hun gir sine grunner på neste side:

En tekstanalytisk metode som stiller verket selv i sentrum, har mange fordeler. Verdensdiktet er så sammensatt, og stoffet peker i så mange retninger at nesten hvilken som helst filosofisk, idéhistorisk, religionshistorisk eller teologisk problemstilling ville kunne gi utbytte. For ikke å komme på viddene eller drukne i det store mangfold av muligheter har det vært en god hjelp alltid å resonnerer mest mulig ut fra teksten selv, og stadig ha den spesielt wergelandske visjon for øyet. Det ligger da i sakens natur at en har bestrebet seg på å nærme seg verket på dets egne premisser, og altså har anvendt en såkalt 'sympatisk' lese måte. (S. 7)

Det er en grei programerklæring - bortsett fra én passus: "og stadig ha den spesielt wergelandske visjon for øyet." Det kan bety at en vil lese teksten i lys av en forhåndsoppgjort eller intuitiv viten om den spesielt wergelandske visjon eller at en vil skille ut en spesiell wergelandsk visjon ved å eliminere de trekkene som skriver seg fra annet hold. Og nå spør jeg doktoranden: Hva legger du selv i denne formuleringen?

Tekstanalyse med idéhistorisk perspektiv, sier forfatteren. Det er beskjedent sagt. I praksis går hun heller ikke utenom filosofiske, religionshistoriske eller teologiske problemstillinger. Avhandlingen er lagt opp som en undersøkelse med hovedvekt på idéinnholdet i de to versjonene, hver for seg og til sammen, og jamført med en rekke av de kilder og tradisjoner Wergeland forholdt seg til. Og da kommer en bort i litt av hvert. Det er da også en komplisert og krevende oppgave forfatteren har tatt på seg. Og la meg straks si at hun stort sett har klart å samene de kryssende problemstillinger og avveie de ulike hensyn innbyrdes uten at avhandlingen faller fra hverandre. Det er en imponerende prestasjon.

Men her er et "men": Om avhandlingen ikke faller fra hverandre, så er den blitt nokså kronglete å ta seg fram i. Liksom første opponert mener jeg at avhandlingsskriveren kunne gjort saken en god del lettere - kanskje for seg selv og i hvert fall for leseren - ved noen forenklinger som ville gjort linjene klarere og framstillingen lettere å følge, uten at noe ville gått tapt. Snarere tvert om. Jeg skal ikke gjenta forslagene fra første opponert, men vil støtte dem ved å peke på noen følger av de kombinerte operasjoner og den skrittvisse framrykking i vanskelig terreng som preger doktorandens strategi. For å uttrykke meg militært.

Behandlingen av hver av de tre hoveddelene i hver av de to versjonene er delt opp i en rekke kortere avsnitt, og analysen konsentrerer seg gjerne om en eller flere "knutepunkttekster", og med det mener doktoranden - i tråd med sin forståelse av verket - "tekster som i særlig grad utdyper aspekter ved

åndeløren. (S. 6) Hun har også listet dem opp (s. 17). På denne måten har hun gjort det mulig for seg å velge og vrake i tekstmassene og samle oppmerksomheten om det som for henne er hovedsaken. Men noe av vinningen går tapt. Ikke på grunn av oppdelingen i og for seg, men fordi framgangsmåten ofte kan bli svært omstendelig, med gjentakelser, sidesprang, tilbakeblikk og frampek, især fordi sammenhengen med korte mellomrom blir brutt av "parallellføringer" mellom de to versjonene. Dels varierer de det som alt er sagt i gjennomgåelsen av første versjon, dels utfyller de med ting som ikke er sagt der, men med fordel kunne vært det, og ofte går de langt ut over det utsnittet vi i øyeblikket har for oss. Til dette kommer at samtidig som jamføring mellom versjonene ikke bare omfatter handlingsutvikling og idéinnhold, men ofte også detaljerte sammenlikninger av det språklige uttrykk, forutsetter diskusjonen ofte at leseren har begge tekstene liggende foran seg, en på hver side av avhandlingen. Det er nok bare doktoranden som har alt sammen i hodet.

Nåja, hun har nok måttet hjelpe seg med papiret hun også. For å få orden på sakene, har hun talt opp alle monologene og replikkene i hele Skabelsen, Mennesket og Messias og nummerert dem - fra 1 til 1643. I teksten er de alle merket med et R pluss nummer. Og hun bruker disse numrene i alle henvisninger, men har visst ikke tenkt på at dersom leserne skal ha nytte, enn si glede av systemet, ja, så måtte hver og en i sitt eksemplar - eget eller lånt - først foreta den samme møysommelige prosedyren. I visse tilfelle kan nok systemet fungere. Det er når et lenger stykke dialog blir sitert i sammenheng og deretter analysert. Men her ville en intern nummerering vært like bra. Oftere blir en enkelt replikk eller monolog helt eller delvis sitert; da er nummer overflødig, og i henvisninger til tekster uten sitat er sidetall nok. Men det hender også at det bare blir oppgitt nummer. [t.d.s. 591 og 631]. Og hvis en da ikke selv har nummerert på samme vis som doktoranden, er en ille ute. En må da prøve en to-trinns-operasjon: Først må en leite seg fram til nærmeste nummererte og siterte og dermed gjenkjennelige R. med sidehenvisning, og deretter, med dette nummerert som et troverdig

utgangspunkt, gå til grunnteksten og telle framover eller bakover i håp om å treffe rett. Men en må være forberedt på at det blir bom. Jeg taler av erfaring. Kanskje er jeg gått surr i tellingen. Men det er ikke så greitt. Så av hensyn til lesere i all framtid vil jeg be doktoranden så pent jeg kan: Før avhandlingen blir trykt, må du være så snill å finne en enklere måte å henviser på. Det skulle nok la seg gjøre.¹⁾

Doktoranden skriver stort sett klart, greitt og ledig. Men språket tar ofte farge av at hun er mer opptatt av verdensdiktet som filosofi enn som diktning. En kan beint fram få følelsen av at en ikke bare leser en avhandling, men en avhandling om en avhandling - eller disputas. Resonnement og resonnerer er gjennomgangordsord; Phun-Abiriel resonnerer, Ohebiel resonnerer, "gjendriver" eller "understreker", og Messias, den ypperste av alle ånder, kan føre "et vanskelig resonnement"(s.653). Om det så er Adam og Eva i paradiset, så er de lærde; i hvert fall kjenner de sin bibel: "De formår", heter det, "å formulere seg om den erotiske henrykkelse i et språk rikt på fruktbarhetsbilder og allusjoner til Genesis"(s.246; uth.her). Om Wergeland blir det sagt at han har "øynet mulighet for å innarbeide trekk fra den platonske Erosfilosofi i Ohebiels resonnement", og han har "tydeligvis funnet grunnlag for å gå videre med det platonske beundringsbegrep og utvikle det i kristen retning i Ohebielskikkelsen"(s.433). Det kan være min feil, og jeg skal ikke her si noe om saken selv, men jeg kan bare ikke foresittle meg at det var på den måten det gikk for seg i dikterverkstedet.

Kanskje har forfatteren selv følt trang til å rive seg løs fra den akademiske uttrykksmåten. Hun kan ty til illusjonsbrudd, romantisk ironi: "Jesus trenger hele 126 linjer for å skildre denne visjonen"(s.568). Og i blant tyr hun til freidige hverdagsord som ikke riktig står til omgivelsene: "den hellige ånd er parat"(s.568). Menneskene "satser på frihet, sannhet og kjærlighet" (som om det var en veddeløpshest)(s.683); ja, vi

¹⁾ Under disputasen påtalte jeg henvisnings- og sitatfeil o.l. i avhandlingen slik den forelå da. Jeg ser ingen grunn til å gjenta dem her, etter at avhandlingen er trykt.

hører om "den nye vri på oppstandelsen" i den nye versjonen av verdensdiktet(s.733).

Tekstanalysene i avhandlingen er gjennomgående både følsomme og skarpsindige. Med friskt mot gir doktoranden seg i kast med flokete passasjer som dikteren nok har under full kontroll - Det bekrefter også analysene -, men de stiller ofte leseren på store prøver, især i Skabelsen, Mennesket og Messias. Hun klarlegger den syntaktiske og logiske sammenhengen og meningsinnholdet med overbevisende presisjon. Og hun viser stor fortrolighet med tidens og Wergelands språk. Men det hender en sjelden gang at det glipper. En kan nok få en mistanke om at hun et sted forstår ordet "dum" som "tåpelig", men ettersom det - om en ser nærmere etter i teksten alltid er knyttet til syn, synsevne eller refleks av synsbilder, kan det neppe være tvil om at ordet her - som vanlig på Wergelands tid - har sin opphavelige betydning: svaksynt, jamfør "dumsynt". Det forekommer ennå hos Nils Collett Vogt; Norsk riksmålsordbok siterer: "jeg(...) stirrer ud efter dig(...) til øinene blir dumme og blinde".

Redegjørelsen for Ohebiel-skikkelsen og dens sentrale betydning i verket er noe av det fineste og mest verdifulle i avhandlingen. Her viser doktoranden seg på det aller beste.

Hun har kjent seg utfordret av Daniel Haakonsens behandling av de to himmelåndene. Han så i Phun-Abiriël "en selvstendig, klart tegnet personlighet, en levende, en urovekkende menneskesjel"(D.H:Skabelsen s.33), mens Ohebiel, sier han "ikke er opplevd som en selvstendig skikkelse, men som et vesen som har til oppgave å tjene Abiriël, søke å trøste ham, så å si uten hensyn til argumenter og midler"; det som er mest karakteristisk for henne er tendensen til å forkynde harmoni for enhver pris. (Sst.s.35). Dagne Groven Myhren kaller sin egen tolkning "nærmest en rehabilitering" av Ohebiel i forhold til Haakonsens tolkning. Det har hun rett i, og i alt vesentlig synes jeg det er en overbevisende rehabilitering. Mer den har i høy grad skjedd på bekostning av Ohebiels elskede Phun-Abiriël. Doktoranden har generelt kalt sin lese måte "sympatisk"; hun prøver å lese

"med forfatteren", i samsvar med det hun oppfatter som hans intensjoner. Men akkurat når det gjelder Phun-Abiriel, praktiserer hun tvert i mot en egen, velutviklet form for "mistankens hermenevtikk". Ved siden av å "diskutere de erkjennelsesproblemer som drøftes", sier hun, vil analysen "også sikte mot å beskrive mest mulig presist åndenes mer eller mindre skjulte motiveringer, især blir det viktig å komme til rette med Phun-Abiriels beveggrunner". (S.41.).

Hos Ohebiel finner doktoranden, så vidt jeg kan se, ingen mer eller mindre skjulte motiv. Hennes tolkning bekrefter og underbygger helt ut Wergelands karakteristikk i listen over handlende: "en Aand, besjelet af en mild Tilbøjelighed eller Kjærlighed". Overfor Phun-Abiriel nøyer hun seg derimot på ingen måte med Wergelands ord samme sted: "en tvivlfuld, dristig Aand eller Engel". Hun har ikke det minste av Ohebiels tålmodighet med ham. Alle hans spørsmål om skaperverkets og livets mening og mål, hans utbrudd av tvil, erkjennelsestrang og fortvilelse - alt blir her forstått som opprørske og destruktive tilbøyeligheter i Phun-Abiriels sjel. Og hun legger ikke fingrene imellom, men taler om hans forakt, hovmod, misunnelse, aggresjon, monomani, trass, opprør, demoni til randen av vanvett. Hun omtaler ham med synlig ubehag og refererer ham gjerne i lett ironiserende vendinger eller lett banaliserende parafrase - som når vi hører at han er "skuffet over evigheten"(s.65)

Jeg må tilstå at jeg har vanskelig for å følge doktoranden i tolkningen og vurderingen av Phun-Abiriel. Til dels kanskje fordi jeg kjenner spørsmålene igjen. Jeg syns ikke, om doktoranden og Ohebiel, at de er urimelige eller utilbørlige; jeg tror de fleste av oss - i hvert fall som unge, og Phun-Abiriel hører ennå til de unge blant åndene -, jeg tror at de fleste av oss har stilt dem selv, om ikke med hans brennende intensitet og poetisk kraft og velde. En annen sak er at vi etter hvert har lært å leve med dem.

Men når jeg her ikke kan følge doktoranden, skyldes det også, og først og fremst, at hun i mange tilfelle presser teksten så sterkt at det egger til protest. Det hender også at hun gir vink om det som kanskje rører seg på dypet av hans sjel, men som

teksten ikke sier noe om: "han føler kanskje til og med selv at noe mangler i hans resonnement" (s.46). Et annet sted: "Hans reduksjonstrang er kanskje når alt kommer til alt et uttrykk for misunnelse." (S.51.) Og et tredje: "Phun-Abiriel sier at han vil kløve universets knuter og gåter. Denne drift er ikke bare et uttrykk for det analytiske i hans ånd, det ser ut til at han også bærer i seg en trang til å sprengte helheten for ad den vei å oppnå makt og allvisdom som Gud." (s. 85). Og disse antakelsene eller gjetningene blir snart til visshet og virker tilbake på tolkning og vurdering av Phun-Abiriel. I sin leting etter mer eller mindre skjulte motiv beveger doktoranden seg av og til på utsiden av det hermenevtiske prinsipp som sier at en diktet skikkelse ikke har noe eget liv utenfor teksten og ikke kan bli tillagt tanker eller beveggrunner som ikke på en eller annen måte er antydnet der.

Vi skal se litt nærmere på behandlingen av den aller første monologen. Den er gjengitt i avhandlingen s.42-43 og kommentert side 43-46.

Kommentaren peker på de fleste viktige momenter i Phun-Abiriels enetale. Men den nevner ikke at det er "grublende" - ikke hånlig - han taler. Og ett avsnitt streifer kommentaren bare så vidt, det som handler om "Forraadnelsens øde Triumphkort",

opreist - af Hvem - til en Dødens Fest, som snart
 begynnder med første Græs, der reiser sig
 som Livets blomstrende Fane,
 med Skabningens stolte Hær
 som Offerrækker imidten af Toget,
 og ender med vrimlende Ormes
 Seirherrefølge.

Dette er for meg den mektigste og mest gripende delen av denne monologen - en Shakespeare verdig. Den blir, som jeg sa, bare så vidt nevnt på s.44. Derimot legger kommentaren stor vekt på at Phun-Abiriel "går skarpt i rette med de øvrige ånder fordi de med beundring ser den nyskapte klode som en bekreftelse på livets evige fornyelse og Guds storhet." (Sst.) For det første: Han går ikke i rette med åndene, men oppfordrer dem - ironisk -

til å bøye seg. ("Bøier" er imperativ flertall, ikke presens indikativ; det ville i så fall vært entall.) Han sier heller ingenting om at de ser den nye kloden som bekreftelse. Og når han selv taler om "Forraadnensens øde Triumphport", er det fordi "Livets blomstrende Fane" og hele "Skabningens stolte Hær" ubønnhørlig vil bli ført "som Offerrækker" gjennom denne porten, fulgt av "vrimlende Ormes Seirherre-følge". Han forakter ikke skapelsen, men er opprørt over døden som livets nådeløse vilkår på den nyfødte kloden, som på de andre klodene i rommet. Det er denne meningsløshet Phun-Abiriel ikke kan forsone seg med; det er den som sleper ånden ned i "Afsinds Dybder", og som egger og overvinner skarpsinnet og splitter, ikke ånden - som doktoranden sier -, men "en Aands Lyksalighed". Det er en dyp fortvilelse som er utgangspunktet for hele monologen, og jeg ser ingen tegn til at det er noe annet motiv som ligger under. Men den fører rett over i Phun-Abiriels utbrudd i neste replikk:

Ha hvor er Gud? Hans Kraft jeg seer kun, hører
 som Støvskyer Verdner suse i hans Fodtrin.
 Flux jeg skuer did, men
 seer som forhen Intet.

Doktoranden hevder at Phun-Abiriel i åpningsmonologen stort sett stiller seg over de andre himmelåndene "som om de var dumme og han den eneste kloke. Han hovmoder seg, forakter, reduserer, spotter." Til gjengjeld - så å si - ironiserer hun over ham: "En himmelånd bør tydeligvis ha større ambisjoner." (S. 44) "Til slutt meddeler han de andre åndene at deres evighetsflukt vil mislykkes." (S. 45) Nå er Phun-Abiriel av dikteren utpekt og karakterisert som en "tvivlfuld, dristig Aand eller Engel"; det må innebære at han i så måte skiller seg ut. Men, som jeg sa, han håner ikke de andre for at de bøyer seg; han viser at det vil være en kapitulasjon hvis de gjør det:

Eders Viisdom,
 som vilde farveløse Uend'lighed
 paa Udødelighedens morgenrøde Vinger
 igjennemflyve, standser, synker
 i dette Morads.

Jeg kan ikke se snev av hovmod, forakt eller spott i dette.

Vi kan ikke her og nå gjennomdrøfte åndedialogen, så viktig den enn er. Men jeg trekker fram et sted lenger ute i ordskiftet fordi det er der doktoranden mener å avdekke Phun-Abiriels "dypeste lyst". På s. 29 sier hun at han takket være Ohebiel mer og mer er blitt i stand til å artikulere karakteristiske trekk ved sin fortvilelse, og at den har sin grunn i en dyptgripende spaltning i karakteren. Årsaken til at han ikke makter å vinne over denne, blir gradvis klar. Han nærer ikke bare en dyp beundring for sin intellektuelle skepsis. Han bærer også i seg en attrå etter makt, som tidligere har åpenbart seg i glimt. Nå kommer den mer og mer uhemmet fram. Dermed avdekker det seg en grunn mer for hvorfor Ohebiels verdier må by ham imot. De er uforenlige med hans dypeste lyst." Så følger tre sider dialog (s. 79-82) som skal underbygge diagnosen.

Phun-Abiriel taler også om en spaltning, ja "en Strid / paa Afvinds Rand imellem mit Hjerter :/ Udødeligheden, fuld af blomstrende Haab, / og Kundskab, min Hjerne, vissen af Tvivls Dunst". Nå skulle sier han, "Alvidenhet være min Hjerne, Tanke mit Øje, / saa skarpt, at det kløvned' disse Kloders Knuder." Men slik er det ikke; hjernen er vissen av tvil, og, sier han videre: "Dog min Forstand kun faae Skridt lyser foran, / saa svakt som om en Taare var dens Blus". En vissen hjerne, en forstand som bare lyser få skritt fram: det kan da ikke være uttrykk for at han dypt beundrer sin egen intellektuelle skepsis eller sitt intellekt i det hele. Hjernen er vissen, forstanden lyser ikke langt. Og like avmektig er fantasien, sier han like etter.

I kommentaren som følger tekstutdraget (s. 82) sier doktoranden: "Han mener han har krav på gätens løsning straks." - Men teksten taler ikke om krav og straks, men om avmektig trang, brennende lengsel. Og hva med maktviljen? Doktoranden slår ned på ønsket om at tankens øye var skarpt nok til at det kunne kløve "disse Kloders Knuder"; hun understreker "kløve", utvider med "universets gåter" (s. 85) og ser i dette "en trang til å sprengre helheten for ad den vei å oppnå makt og allvisdom som Gud".

Med andre ord: Et ønske som også i sin metaforiske form uttrykker ren erkjennelsestrang, blir i doktorandens tolkning en trang til å sprengre kosmos for å oppnå guddommelig makt og visdom.

Ny støtte for tesen om at det egentlig er maktlyst som driver Phun-Abiriel, finner hun i den replikken som er sitert nederst side 80. Ohebiel har bedt ham beundre skaperverket i stedet for å bruke tanken. Her går han forsøksvis inn på muligheten - og avviser den: Det ville være "som om" han i et tidligere jordeliv "vilde grave Hjernen ud" fordi den ikke maktet å romme skyene eller "bøje" stjernens flukt. Og så følger en ny sammenlikning: liksom "Tyrannen" som ikke kan dra "Folkets Frihed og Kraft" ned "til sitt Skjul", og derfor "fortvivlet sprænger sig i Luften" - altså en desperat og maktesløs selvpopp-givelse. I dette mener doktoranden (s. 86) at Phun-Abiriel ikke bare "syner egosentrisitet, men lidenskap og maktlyst, en lyst han nå vedgår å ha kjent i sin tidligere tilværelse", især i dette at han kunne ønske å "bøje" stjernens flukt. "Maktlysten er alt så dypt grunnfestet i hans karakter, og nå syner han at han dengang i støvet også næret overmodige ønsker om å gripe inn i verdensordenen." Men det han sier er vel at om han erstattet tanken med beundring, så ville det være like selvpopp-givende som om han - i barndom eller naturtilstand - ville grave "Hjernen ud" fordi den ikke kunne fatte eller rå med det som var utenfor rekkevidde. Videre heter det i kommentaren at "egenarten ved hans begjær" især kommer fram "gjennom sammenlikningen med tyrannen som sprenger seg selv i lufta fordi han ikke greier å undertrykke folkenes frihet og kraft." Men her taler da ordvalget i stikk motsatt lei: At Phun-Abiriel, som hevder friheten med slik styrke, på noe vis skulle sidestille seg med tyrannen som ønsker å dra folkets frie og kraftfulle flukt ned i sitt skjul, kan etter mitt skjønn bare bety at Phun-Abiriel tar avstand både fra ønsket og fra den selvmorderiske reaksjonen. Det er misvisende når doktoranden (s.86) sier at "han nå vil gå fra den ene ytterlighet til den andre" og at han fra "å stirre våken inn i evigheten" nå vil "sløve seg selv". Det er alt sammen tenkte muligheter - uttrykt hypotetisk, i preteritum -

ikke uttrykk for noen ny beslutning, tvert i mot. Og jeg kan heller ikke i denne replikken se maktvilje, misunnelse og destruksjonstrang som de dypeste beveggrunner under Phun-Abiriels spørsmål ved selve verdensgåten og hans utålmodige vilje til innsikt og erkjennelse, hans trang til å se Gud.

Doktorandens analyse av de tekstene jeg her har trukket fram er, i mine øyne karakteristisk for en vidtrekkende og noe spissfindig psykologisering av himmelånden Phun-Abiriel som skritt for skritt reduserer hans djerve tanke og utålmodige lengsel til kompromitterende trass og maktbegjær. Innenfor avhandlingens utlegning av verdensdiktet blir han urkilden til alt ondt mellom menneskene, noe kommentaren seinere ofte minner oss om.

Dette gir i og for seg god sammenheng i verket. I og med at Phun-Abiriel, slik han her er tolket, senker seg ned i Adam, blir mennesket "et komplisert og uharmonisk vesen.(...) Og vi forstår at dersom f.eks. kjødets lyst allierer seg med maktlysten i himmelånden, vil mennesket kunne bli en tyrann", som det blir sagt på s.196.

Men hvordan høver det bildet doktoranden gir av Phun-Abiriel med det som seinere i diktet skjer med himmelåndene? Etter at Adam og Eva er døde, taler Messias, den himmelske kommentator, om Ohebiel og Abiriel - fra nå av heter han bare det (SMMS.166):

Abiriel reen fra Adam gjenvender.

Evas Hjerter Ohebiel gjensender:

de elskende to, der Stamforældre vorde

til Englene, der dvæle i Hjerterne paa Jorden,

til Englene, der straale i Himlen ind fra Jorden:

Abiriel-Ohebielers Orden.

Og litt seinere:

Ja Kraft og Kjærlighed hver Sjel

hver Jordens Sjel og Himmelens Abiriels-Ohebiel!

Åndekoret stemmer i:

Hil hjemvendte Aandepar! Snart stimle

de Engle hist I fødte efter Eder til Himlen!

Jesus gjentar dette nesten ordrett da han etter sin død taler til folkene og resymerer hele forløpet fra skapelsen av (SMM s.583ff). Om menneskeslekten sier han blant annet:

Thi første Elskovs-omfavnelse (liig
to Fosse, der i Dalen sammenhvirlve sig)
forplanter foreente i Fosteret begge
Aander: saa de igjennem Eten i Mulden vandre sammen:
saa Menneskeheden er kun een Aands Flamme:

ja Kraft og Kjærlighet hver Sjel:

hver Himlens Sjel og Jordens: Abiriel-Ohebiel.

"Mandens Muskler" framhever klarere Abiriel, "Quindens Nærver" Ohebiel, heter det videre, men de er altså forent i begge kjønn. Og videre:

Dog Quindens Liv var Ohebiels
opoffrende Æmhet; Mandens de dristige Greb efter Sandhed
i Mulmet Abiriels Grublen.

Også Abiriel grubler, også i menneskehåm griper han dristig etter sannhet. Da Phun eller Phuniel, tvileren, på en måte ble utskilt, tok han verken grublingen eller dristigheten med seg, og Jesus avviser ingen av delene. I den store fristelsesmonologen som innleder framstillingen av hans virksomhet, viste han seg for øvrig som en dristig grubler selv, nest etter Phun-Abiriel den dristigste i hele verket.

I den dialogen eller vekselsangen mellom menneskeheden og Jesus som følger den store talen, sier menneskeheden blant annet, som et ekko av hans forkynnelse:

ja Sandhed, Frihed vor Abiriel-kraft,
vor Dyd Ohebiels offrende Kjærlighed.

(SMM s. 589)

Det er ikke lett å skjønne at en Abiriel som før var ett med Phuniel i den aggressive og maktsyke himmelånd doktoranden har presentert for oss, skulle kunne være bæreren av to av de kristne kardinaldyder i Wergelands univers: sannhet og frihet, mens det er lett å forstå at Ohebiel representerer den tredje, kjærlighet. Jeg mener med andre ord at den tolkning avhandlingen gir av Phun-Abiriel, blir dementert av verket selv.

Jeg vet ikke om doktoranden kunne være villig til å modifisere sin dom.

Dette får være nok om tekstanalysen. Når jeg har slått ned på behandlingen av Phun-Abiriel, er det fordi jeg har sterke motforestillinger, ikke fordi jeg mener den er karakteristisk for doktoranden eller for avhandlingen som helhet. Tvert i mot: Stort sett er analysene overbevisende; de er tekstnære, følsomme og klare.

Første opponent tok opp noen spørsmål som gjaldt den idéhistoriske bakgrunnen, især innflytelsen fra Niels Treschow. Det kunne også være grunn til å drøfte forholdet til den andre av de to "Sandhedens Talsmænd" som sto øverst blant dem verdensdiktet var helliget, han som Wergeland vendte seg direkte til i åpningsdiktet, Henrich Steffens. Det fins hele to avhandlinger om Wergelands forhold til ham, og det kunne være rimelig i hvert fall å rekne med Steffens som formidler av Schellings naturfilosofi, som neppe har vært uten betydning for viktige deler av verket. Av samtidens europeiske diktere betydde Byron utvilsomt mer enn noen annen for idébrytningene i verket - eller sjelstriden bak det; han var kanskje mer en eksistensiell utfordring enn en litterær inspirator for Wergeland. Om dette har Sigmund Skard skrevet inngående i avhandlingen "Byron i norsk litteratur" (Edda 1939); her er Wergeland hovedpersonen nest etter Byron selv. Men Byron er snautt nok nevnt i avhandlingen, Skards avhandling ikke i bibliografien.

På den andre siden har doktoranden gjort grundige førstehånds-studier i Wergelands forhold til to viktige kilder for annen del av verket, menneskeslektens historie fra syndefallet til de greske filosofier. Det er Ruinerne av den revolusjonære franske forfatteren C.F. Volney og dernest Historisk-philosophiske Undersøgelser over de ældste Folkeslægters religiøse og philosophiske Meninger av den rasjonalistiske danske teologen og historikeren Chr. Bastholm. Begge kildene har vært kjent og sitert før. Men doktoranden har gransket dem inngående, og sammenlikningene mellom dem og Wergelands tekst viser ikke bare slående samsvar, men har trolig også gitt impulser til tolk-

ningen. På den andre siden er sammenlikningen svært detaljert, og den er i noen grad kommet til å stå i veien for en mer nyansert analyse av historiesynet i Wergelands tekst, der det fins interessante trekk som kunne vært nærmere utdypet. Jeg tenker på synet på eiendomsbegrepet som opphav til ulikhet og strid mellom mennesker- avsnittet om Cain og Abel (jfr. Rousseau) - og jeg tenker på framstillingen av de greske bystater som dødsdømte fordi de bygde sin frihet på handel og utbytting, og skapte sine egne undertrykkeren handelsaristokratiet (jfr. Treschow: Moral for Folk og Stat, som Wergeland lånte på UB 1827). Den vekt historie-framstillingen legger på forbundet mellom åndelige og verdslige "Voldsherrer" og de klare allusjoner til "den hellige allianse" - "vort hellige Forbund" - kunne vært sett i idéhistorisk lys av den opposisjonelle liberalismen i den umiddelbare europeiske samtid. I denne sammenhengen kunne kanskje også noen av Wergelands egne prosaskrifter bidra til den idéhistoriske bakgrunnen: "Hvi skrider Menneskeheden saa langsomt frem?" skrevet kort etter første versjon av verdensdiktet, og "Historiens Resultat", kort etter den siste.

Nå er jo avhandlingen stor som den er. Skulle noe legges til, måtte noe strykes eller forkortes. Første opponent antydte sterke tilstramninger. Jeg tror også de ville være til fordel for verket som helhet. Det gjelder ikke minst sammenlikningen mellom de to versjonene av verdensdiktet. Den er et kapittel for seg - eller rettere: den er det ikke, men den burde vært det.

En inngående undersøkelse av forholdet mellom versjonene har i virkeligheten aldri vært gjort, sier doktoranden med rette. Det er en kjempeoppgave i seg selv hun her har tatt på seg, og hun har gjennomført den overmåte samvittighetsfullt.

Den avsnittsvise jamføringen er svært detaljert og går samtidig inn i den løpende analysen av verket. Dette fører til at enkelthetene lett kommer til å skygge for helheten. Men i et tilbakeblikk sammenfatter hun resultatet: De to versjonene "står hverandre betydelig nærmere filosofisk og religiøst" enn Herman Jæger hevdet i en sammenlikning etter at Skabelsen, Mennesket og Messias for første gang var blitt utgitt på nytt (i 1922), og Aage Kabells argumentasjon for tesen om "et ideologisk tilba-

getog" er gjendrevet (s.742). Hun peker også på massevis av endringer, de fleste ut fra et ønske hos dikteren om å forenkle framstillingen, og hun hevder at omarbeidelsen har gitt både vinning og tap, slik at utbyttet øker når en ser de to versjonene i sammenheng. Hun legger heller ikke skjul på at den siste versjonen er blitt til i en annen livsstemming enn den første.

Jeg kan ikke si at konklusjonen overrasker. Men i og med at hele avhandlingen først og fremst er en undersøkelse og en tolkning av idéinnholdet i verket, og parallellføringen går inn i den sammenhengen, kommer også sammenlikningen i alt vesentlig til å dreie seg om det idémessige. Det viktigste spørsmålet blir da hvordan og i hvilken grad idéinnholdet i de to verkene faller sammen, gir ulike nyanser eller - eventuelt - motsier hverandre. I den utstrekning hun også avveier vinning og tap, er det klarheten som er det avgjørende kriteriet: Endringer som gjør tingene klarere, er bra; de som ikke gjør det, er ikke nødvendige. Estetiske jamføringer og vurderinger er her derimot svært lite av. Doktoranden beklager nok at den dramatiske, bokstavelig talt skapende dialogen mellom Dajahel og Obeddan er blitt borte, og at vi i stedet har fått en beretning i tredje person. Men hun uttrykker seg bare generelt om den enorme dikteriske rikdom Wergeland her har gitt avkall på i håp om å bli forstått. Heller ikke vurderer hun den nye slutten i Mennesket, "Jesu aandige Opstandelse" som diktning sett i forhold til den tilsvarende delen i første versjon.

"Som vi har sett var Wergeland seg selv da han omarbeidet verket, som han var det da hans skrev et første gang," sier doktoranden salomonisk. Hun har utvilsomt rett i det. Men han var ikke akkurat den samme, heller ikke når det gjaldt estetiske normer og kunsterisk praksis. Stilen er på mange måter blitt en annen: Bildebruk, metrikk, rimfølge og versbygning er gjennomgående blitt strammere og tettere, lettere å lese. Men hva betyr det for diktet som kunstverk? Vi kunne med andre ord ønske oss en sammenlikning mellom de to utgavene også som poetiske tekster og en vurdering av versjonene mot hverandre på estetiske premisser. Utført i full bredde ville dette ha sprengt rammene for avhandlingen. Men det er ikke for seint. Her ligger det en

ny oppgave og venter nettopp på dagens doktorand. Hun har alle forutsetninger også for den.

En doktoravhandling skal forsvares. Reglementet krever det. Men skal den forsvares, må noen angripe den. Og den plikten hviler på de utpekte opponentene. Det er en blandet fornøyelse. Positivt tvinger den en til å studere avhandlingen så grundig en kan, med det utbyttet det gir. Men oppgaven presser en også til å feste seg mest ved det negative, og det kan lett gi et skeivt bilde. Det er på tide å rette litt på det.

Som jeg sa til å begynne med: Det er et inderlig og dypt alvorlig engasjement og en uoppslitelig arbeidsvilje - og arbeidsglede - som har drevet verket fram. Jeg vil gjerne føye til: en ekte kjærlighet til emnet. Og resultatet er et betydelig bidrag til Wergeland-litteraturen, et verk som vil bli stående. Jeg håper at den kritikken som er kommet fram her i dag, kan bidra til at verket blir enda litt bedre før det kommer på trykk. Og jeg vil gjerne understreke at kritikken retter seg mot visse deler eller visse sider ved avhandlingen, ikke mot avhandlingen som helhet. Det er da også kommet til uttrykk mye ros underveis. Tolkningen av Ohebiel-skikkelsen har vært nevnt, og en kunne peke på mye annet: først og fremst en lang rekke ypperlige tekstanalyser - den som behandler "livstreet" for å nevne én. Det positive helhetsinntrykket oppveier rikelig de innvendingene som er reist. Derfor har det ikke vært vanskelig for oss å godkjenne avhandlingen til forsvar for den filosofiske doktorgrad. Prøveforelesningene er godkjent med mye ros. jeg gjetter på at forsvaret også vil bli godkjent.

Så nå står det bare tilbake å takke for dysten, ønske deg hertelig til lykke med den grad du har i vente og med fortsatt arbeid i litteraturforskningens vingård.

Doktorandens svar

Jeg takker begge opponenter for velvillig, kyndig og inspirerende opposisjon. Annenopponentens ønske om at den trykte versjon av avhandlingen skal nyte godt av det som kom fram under disputasen, vil bli innfridd. Det betyr imidlertid ikke at jeg behøver å oppgi noe hovedsynspunkt. Det blir snakk om enkelte justeringer og noen suppleringer.

Litt om det formelle og metodiske

Opponentene kommer med forslag til andre måter å løse komposisjonsspørsmålet på. Jeg er i og for seg ikke uenig. Det ville vært mye enklere for meg om jeg f.eks. kunne ha sluppet å 'dra på' parallellføringskapitler gjennom hele avhandlingen. En grundig og oversiktelig parallellføring mellom de to versjoner av verdensdiktet har imidlertid lenge vært et savn i Wergelandsforskningen, og jeg synes jeg har valgt den mest oversiktelige framgangsmåte tross alt. Undersøkelsen av SMM¹⁾ danner hovedlinjen. Men parallelt med den går en annen linje som skritt for skritt diskuterer forholdet til M²⁾. Disse to linjer er flettet sammen. Det fører til at hovedlinjen i perioder trer i bakgrunnen for parallellføringslinjen. Ved å flette inn parallellføringen på denne måten ble det mulig å vise klart hvordan de to versjoner dels følger hverandre, dels viker av fra hverandre og utfyller hverandre. Framgangsmåten gjorde det også lettere å holde styr på de mange detaljene, og har vært en viss garanti mot å overse noe av betydning. Dessuten gjorde den det lettere å avsløre feil i tidligere ufullstendige forsøk på slik sammenlikning.

Parallellføringene gjelder dessuten teksten i sin helhet, altså ikke bare knutepunkttekstene. Det innebærer at parallellføringskapitlene også av og til behandler tekstpartier fra SMM som ikke er tatt opp andre steder. Dermed blir bildet fullstendiggjort.

¹⁾ SMM = Skabelsen, Mennesket og Messias (1830).

²⁾ M = Mennesket (1845)

Utvalget av knutepunkttekster kan selvsagt diskuteres. Jeg valgte ut så å si et 'minimum' av tekster til analytisk dybdeboring. Stoff fra andre deler av verket kunne så trekkes inn under sentrale problemstillinger i knutepunkttekstene. Det var f.eks. helt nødvendig å betrakte 1. Messiasmonolog som knutepunkttekst. Den praktfulle 'Menneske-vaagn-monologen' er derimot ikke gjort til knutepunkttekst. Men den er trukket inn, dels under behandlingen av 1. Messiasmonolog, dels under arbeidet med andre tekster, til illustrasjon og støtte for argumentasjonen. Noe liknende gjelder for den Messiasmonologen fra del II (SMM s. 199-202) som første opponent siterer fra. Den kunne gjerne ha vært betraktet som knutepunkttekst. Den henger imidlertid nær sammen med problemstillinger som først kommer virkelig i sentrum i forbindelse med sluttopptrinnet, og trekkes derfor delvis inn under behandlingen av dette. Jeg kan ellers ikke helt skjønne at jeg skulle ha unnlatt å berøre det revolusjonære aspektet ved verket under arbeidet med del II. På s. 419 viser jeg at slagordene frihet, likhet og brorskap ligger bak formuleringer hos den jødiske profet som avslutter annen del. Men jeg kunne selvsagt ha framhevet dette ved også å vise til den nevnte Messiasmonologen.

Annen opponent spør hva jeg har ment med å si at jeg stadig har hatt "den spesielt wergelandske visjon for øyet" under arbeidet. Jeg kunne kanskje heller ha sagt at jeg har lagt vinn på å respektere Wergelands grunnvisjon. Jeg mener at det finnes en visjon som bærer helheten i et kunstverk. Et inngående forhåndsarbeid med verket kan gi leseren et visst syn for denne helheten. Med en slik innsikt som veiviser kan en studere enkelthetene med utbytte. Jeg har videre ment at et slikt mer eller mindre intuitivt grep om helheten ikke må være låst i en bastant forhåndsoppfatning, men at helhetsforståelsen hele tida skal være i vekst ettersom en trenger stadig dypere inn i verket. Bare på den måten kan en si at en respekterer dikterens grunnvisjon.

Annen opponent ber meg stryke 'R-nummereringen' innen avhandlingen går i trykken. Det vil selvsagt bli gjort. Nummereringen var imidlertid til stor nytte under arbeidet. Det gjorde det mulig å identifisere replikkene på en enkel måte slik

at det f.eks. ble lettere å finne dem igjen i M, også når de hadde byttet plass eller var omarbeidet.

Jeg er glad for å bli gjort oppmerksom på uheldige uttryksmåter og feil slik at den slags kan utryddes mest mulig. Det skal vel også la seg gjøre å ta ut ett og annet i sammenlikningskapitlene uten at noe vesentlig vil gå tapt. I det hele tatt vil jeg prøve å stramme inn teksten der dette er mulig.

Det idéhistoriske.

Første opponent bemerker at jeg kaller Volney for deist. Jeg skrev det under tvil, og skal gjerne stryke det. På s. 693 har jeg ellers skrevet at Volney er nærmest irreligiøs. Volney regner likevel med en hemmelig skapermakt som, etter å ha skapt mennesket, trekker seg tilbake, og han har en forestilling om guddommelige lover.

Opponenten etterlyser en mer omfattende presentasjon av Volney og hans bakgrunn og kommer med viktige suppleringer, bl.a. om Volneys interesse for Holbach. Jeg har imidlertid gitt noe bakgrunnsstoff. Jeg siterer fra fortalen i den norske oversettelsen i en fotnote på s. 689. Der omtales Volneys engasjement under første del av den franske revolusjonen. På s. 7 siterer jeg Beyers karakteristikk av Ruinerne.

Den skarpeste kontrastering av Volneys og Wergelands helhetssyn finnes på s. 9 og s. 697 i avh.. Men jeg har vel ikke sagt rett ut at Volneys historiesyn er materialistisk. Derimot har jeg vist at Volney ser omtrent alt som smaker av metafysiske/religiøse forklaringer som frukter av forstandens feilaktige bearbeidelser av naturvitenskapelige fakta, og presisert at Wergeland gir alt en metafysisk begrunnelse. (Jfr. avh. s. 325 ff og 697).

Opponenten mener ellers at det er predikeren kap. 12 som ligger bak Wergelands skildring av Stellas forgjengelige tenner i verdensdiktets prolog. Det har han sikkert mye rett i. Det behøver imidlertid ikke å utelukke at det også kan være innflytelse fra Volney. (Sammenlikningen mellom Palmyras søyler og Stellas tenner).

Kjernen i første opponents innlegg er hans understrekning av hva Treschow har betydd for Wergeland, og da ikke minst hans

presisering av at også Treschow må karakteriseres som logosofilosof. Dermed har han både bekreftet mine påvisninger av logosofiske trekk i Wergelands naturfilosofi, historiefilosofi og kristologi, og gitt et bidrag til ytterligere forklaring på hvordan Wergeland kan ha fått tak i sine logosofiske idéer. Jeg må likevel få lov til å si at jeg bl.a. hadde Treschow og Steffens i tankene da jeg i mer generelle vendinger antydte hva romantikken kunne ha tilført Wergeland av logosofiske idéer. (Avh. s. 11) Begge har de tatt opp i seg Schellinginspirerte tanker, men på hver sin måte. Sammenhengen mellom romantisk naturfilosofi, stoisk naturfilosofi og enkelte kristne logosofier blir nærmere utdypet i avh. s. 464-69. Til annen opponents bemerkning om hva Steffens har betydd, bl.a. som formidler av Schellings tanker, minner jeg om en parentes på s. 24, der jeg i samme åndedrag nevner Wergelands spiralteori og Steffens' romantiske naturfilosofi. At jeg ikke uttrykkelig nevner Schelling, skyldes at jeg regnet sammenhengen Steffens-Schelling som selvsagt. På samme måten har jeg betraktet Treschow som en selvsagt parallellskikkelse til Wergeland, noe jeg især har bygd på tidligere forskningsarbeider som tar opp dette forholdet. Jeg har da også vist til Treschows Elementer til Historiens Philo-
sophie (1811) i fotnoter på s.144 og s.145. En fotnote som opprinnelig sto på s.117, var dessverre falt ut ved en av de mange gjennomskrivningene av manus. Der påpekte jeg hvordan Treschow, i likhet med Wergeland, kombinerer empirisme, rasjonalisme og mystikk. Den vil naturligvis bli satt inn igjen. Men om den hadde vært på plass, ville den vel ikke ha endret inntrykket av min framstilling vesentlig. Jeg innser at jeg kunne gjort mer ut av forholdet mellom Treschow og Wergeland. Når så ikke er skjedd før, skyldes det at jeg leste Treschow for tidlig til klart nok å kunne skille ut de spesifikt logosofiske trekkene. Jeg så først og fremst det allment platonske. Og jeg falt ikke på å trekke inn i bildet hans filosofiske testamente fra 1831-32, ettersom det kom ut for sent til å kunne få innflytelse på SMM.

I Wergelands tekst så jeg svært tidlig at ordet hadde en særegen plass. Gjennom tekstanalyser ble dette mer og mer tydelig. Dermed lå veien åpen til å trekke inn logosfilosofien

som en lære der alle aspektene ved Wergelands oppfatning av ordet kunne settes inn i en omfattende tradisjon, og en tradisjon som Wergeland nødvendigvis måtte ha vært borti gjennom sine studier.

Wergelands logosofi er både religiøst og filosofisk begrunnet. Men den henger ikke minst sammen med hans opplevelse av den kunstneriske skaperakt. Derfor er jeg helt på linje med første opponent når han framhever at Wergeland ble trukket mot logosfilosofi ut fra dypt personlige behov. At jeg har vært klar over det, kan vel bl.a. utledes av fotnoten på s. 227. Der skriver jeg at det knytter seg et skapelsesmysterium til Adams språkgjennombrudd, og at Wergeland nok har opplevd en parallell mellom den kunstneriske skaperakt og ordets fødsel i Adam. Og videre:

Adam står før språkgjennombruddet overfor liknende type problem som dikteren gjorde i prologen. Jfr. angsten for "Altet" som strømmet på og krevde dikterisk uttrykk. Behovet for uttrykk er analogt for dikteren og Adam, og forløsningen når det er funnet, sikkert også tilsvarende.

Det er dermed en like dyp personlig grunn for Wergelands logosfilosofi som for hans erosfilosofi. Den siste henger jo sammen med Stellaopplevelsen, som vi kan følge på nært hold i brev til medlemmer av familien Malthe, Digte første Ring (1829) og i prologen til verdensdiktet. (Jfr. Blomsten og stjernen (1974) som jeg viser til i avh. s.15 og s.440).

De viktigste påvisninger av samsvar mellom Treschow og Wergeland som jeg kunne bygge på, er foretatt av Olaf Skavlan (1892) og Paulus Svendsen (1940). Skavlan påviser først og fremst slektskap mellom Elementer til Historiens Philosophie og Wergelands skapelsesberetning og historiesyn, og trekker paralleller (av og til litt unyanserte) mellom Treschows kristendomsoppfatning i Christendommens Aand (1828) og Wergelands. (Synet på Jesuskikkelsen, det onde, miraklene, oppstandelsen).

Paulus Svendsen arbeider med lengre linjer enn Skavlan - fra Hesiod til Ibsens senere verker - i Gullalderdrøm og utviklingstro (1940). Her er også Steffens, Treschow og Wergeland viet betydelig plass. Det store avsnittet om Wergeland følger umiddelbart etter Treschow-framstillingen, og det trekkes mange paralleller mellom de to, ikke minst på naturfilosofiens

og historiefilosofiens områder. Svendsen påviser også fellestrekk mellom Wergeland og Steffens, men ikke så ofte. Både Skavlan og Svendsen plasserer Treschow i en utpreget platonisk/nyplatonisk tradisjon. Men ingen av dem setter egentlig slektskapet mellom Wergeland og Treschow i sammenheng med den spesifikke logos-filosofi. Origenes blir ikke nevnt i samband med Wergeland. (Men Svendsen nevner Origenes i samband med Treschows syn på det onde, som Lindberger peker på).

Om Svendsen ganske sikkert mener at Treschow er en av Wergelands kilder, direkte eller indirekte, så ser han ikke bort fra at Wergeland må ha gjort en god del kombinasjoner på egen hånd:

Gjennom sine teologiske og filosofiske pensa har han nådd fram til kildene for mange av de hovedtanker som vi har sett gikk igjen i den tyske transcendentalfilosofi og hos Steffens og Treschow. (Svendsen 1940 s. 400).

Svendsen regner altså med at Steffens, Treschow og Wergeland har delvis felles kilder.

Jeg tenker meg at innflytelse fra Treschow har fått alle brikker til å falle på plass for Wergeland. Men akkurat å fastslå hvordan og når dette kan ha skjedd, er vanskelig. Et verk som Christendommens Aand kan i alle fall ikke ha hatt noen betydning for den første utformingen av diktet "Napoleon" som ble skrevet i september/oktober 1827, og altså også før Wergeland lånte Moral for Folk og Stat på Universitetsbiblioteket. I "Napoleon" finnes den første utformingen av Wergelands åndelære med en rekke logosofiske trekk. (Avh. s. 452-57). Her er skaperverket omtalt som et "Digt", og ordene fra Genesis, 'la det bli lys'; er "Digtets første Ord". Videre heter det : "See vi er Aandelarver" (Jfr. den endelige versjonen: "Vi ere Aandeæg, lagte i Dyndet"). Og spiralteorien er alt klar:

højere, gennem Spiraler
stiger Aandernes Masse op mod Gud. (S:S:VI, s. 399).

Da Wergeland skrev dette, var han midt inne i sine teologiske studier. Det må ha vært spennende for den unge teolog å sammenholde Genesis med f.eks. referat av andre eldgamle kosmologier hos Bastholm og Volney. Dette kunne i og for seg være nok til å utløse visjoner hos en dikterbegavelse av Wergelands legning og format. Og Elementer til Historiens

Philosophie måtte i høy grad være egnet til å utfylle bildet. Her skriver f.eks. Treschow at

Gud, efterat have frembragt Materien selv, eller ved dens Egenskaber gjort sit eget Væsen saa anskueligt som det kunde blive, deraf igjen har frembragt alle Ting.

Hva dette egentlig betyr, forklares slik:

Hvor herligt er det Støv, vi bruge som Sindbillede paa Ringhed, og af Uvidenhed foragte? Er den fælleds Materie vel andet end den synlige Gud, en Aabenbarelse af det høieste Væsen selv? Ligesom af hans uendelige Forstand Idéerne ved en evig Fødsel udvikle sig, saaledes ligger Sæden, Grundformerne til alle Ting i Materiens Skiød indhyllede, men bliver først i Tiden, og følgelig kun efterhaanden, til anskuelige Billeder, af hine Mønstre, som de stedse nærmere stræbe at udtrykke. (Treschow 1961 s.157)

Gud har altså frambrakt den materie, eller det herlige støv som rummer opplegget til alle ting, gjennom en intellektuell innsats. I materien ligger sed klar til å utvikle seg etter idéenes mønster. Dette er en parallell til åpningslinjene i 1. Messiasmonolog i Skabelsen, der Wergeland tydelig kombinerer et transcendent og et immanent perspektiv på liknende vis som Treschow:

Guds Ord ere Aander: Aander som blomstre fra Støvet.
Guds Tanker er Verdner.
Skjult ligger en Aand i dunklest Støvgran, som Ordet
skjult slumrer i Tanken. SMM s. 26.

Treschow taler om sed, Wergeland om ånder og ord. Begge forestiller seg et guddommelig potensial som skal vokse, og som Wergeland sier, blomstre. Bakenfor skimter vi hos begge den gamle stoiske forestilling om logos spermatikos, det sedfylte ordet. Treschow framhever 'spermatikos', Wergeland 'logos'. Typisk nok er det Wergeland som går like på og ser Gud som ordskapende/diktende bevissthet, og understreker med det forbindelsen med Genesis. Dette illustrerer i et nøtteskall sammenhengen mellom stoisk naturfilosofi, Wergeland og Treschow.

Det er lett å forstå at et verk som Christendommens Aand må ha falt i god og forberedt jord hos Wergeland. Men at verket skulle romme tanker som var vesentlig nye for Wergeland på det tidspunkt, kan jeg ikke helt tro, ettersom åndelæren og dermed opplegget til Kristusskikkelsen må ha kommet ganske langt høsten 1928. Det kan f.eks. minnes om at Ohebiel-skikkelsen er fore-

grepet i en del av "En sangfull Sommermorgen ..." som ble til sommeren 1827. Men første opponent har helt rett i at det kan være grunn til å gå enda nærmere inn på forholdet mellom Christendommens Aand og SMM enn det som tidligere har vært gjort. Lindberger har selv gjort fine iakttakelser, og det kan pekes på mer. F.eks. ser både Treschow og Wergeland på ytre offer, så som dyreoffer, som fullstendig meningsløse. Men Wergeland utarbeider idéen om det indre offers betydning, helt fra Adam av og fram til slutthymnens mektige ord: "Hver i eget Hjerter har Altar og Offerkar;", en formulering som viser mer slektskap med Philo fra Alexandria og Origenes enn med Treschow. Forestillingene om et universelt tempel og et indre tempel går igjen hos Philo, Origenes, Treschow og Wergeland. Men i likhet med de gamle løfter Wergeland fram den bibelske tempelsymbolikk og inderliggjør den. (Jfr. 1. Kor.3,16). Slike sammenhenger er det mulig å oppfatte når en også kan dra nytte av Kelbers framstilling av logos-filosofiens historie fra Heraklit til Origenes.

Den gjennomførte inderliggjøring av symboler som forekommer i Wergelands verk, fører til at beretningen om Jesu fristelser i ørkenen ikke blir det problem for Wergeland som det blir for Treschow. (Treschow 1828, s. 112). Tvert imot kan nettopp denne scenen framheves spesielt i kalls- og fristelsesmonologen i del III.

Når det gjelder Jesu helbredelsesunder, understreker både Treschow og Wergeland verdien av innsikt i "Naturens Hemmelighet". (Jfr. Treschow, 1828, s. 71, og SMM s. 360). Men Wergeland framhever igjen de symbolske aspektene, og dermed den åndelige side ved legegjerningene. Det finnes nok klare paralleller mellom Treschows og Wergelands syn på synd og frelse, men også her går Wergeland dypere i problemene. Og Wergeland har ikke fullt så lett for å gjøre synd til noe bortimot et relativt gode. Men også han er i stand til å vise at et syndefall kan åpne for utvikling, forutsatt at synderen våkner i fallet og erkjenner. Wergeland vil nok, liksom Treschow, gjerne løse det ondes problem i monistisk ånd til sjuende og sist, og han tror verken på en personlig djevel eller på evige helvetesstraffer, men han har en forestilling om noe demonisk ondt. Som den dikter han er, innfører han et titanmotiv. Til dette kan han ha fått idéen både hos Byron

og Milton. (Annen opponent etterlyser med rette Byron i avhandlingen. Det skal jeg bøte på). Disse titanåndene vil ikke erkjenne Guds "Herredom". Sigmund Skard sier at Wergeland har tatt opp tanken om titanene og "utvida han med ei rekkje drag frå Lucifer- og Cains-figuren (dvs. hos Byron) og gjort han til eit ålment uttrykk for den sataniske livsfornekting." (Skard i Edda 1939 s. 83).

Treschow ser egentlig hele englelæren som usentral i kristendommen, og om opprørske engler skriver han på denne måten:

Hvad man har anført om Aarsagen til nogle Engles Fald, saasom Hovmod, Lyst til et uafhængigt Herredom, ere blotte Gisninger, som mangle tilstrækkelig Grund. (Treschow 1828 s. 115).

Av disse få eksempler skulle det gå fram at det kan være grunn til å nyansere forholdet mellom Treschow og Wergeland nærmere.

Wergelands forhold til Treschow, som til Steffens, er fritt og nyskapende, og jeg ser lite av den stilistiske smitte som kan forekomme fra Volney-oversettelsen til Wergelands tekst. I det hele tatt virker Bastholm og Volney mere som direkte forelegg for visse deler av verdensdiktet enn Treschow og Steffens, som han egentlig korresponderer dypere med.

Det som især får Wergeland til å skille seg ut fra alle forbilder, er hans metaforiske og skikkelsesdannende evne. Dermed er han i stand til å framstille menneskeåndens erkjennelsesproblemer, og samtidig en hel erkjennelsesteori, i en levende og original dialog mellom to himmeländer, Phun-Abiriel og Ohebiel. Den plass dette åndeparet har i hans dikt, bidrar sterkt til at Wergelands framstilling, tross alle kilder, er enestående.

Phun-Abiriel-tolkningen.

Andre opponent, Edvard Beyer, griper først og fremst fatt i avhandlingens Phun-Abiriel-tolkning. Han baserer sin opposisjon vesentlig på min lesning av tre replikker fra åpningsdialogen.

Jeg mener, som opponenten, at Phun-Abiriels åpningsreplikk er et mektig uttrykk for himmelåndens eksistensielle krise. Jeg synes imidlertid fortsatt at replikken uttrykker en dobbelthet

som står i stil med Phun-Abiriels kompliserte psyke, at den ved siden av erkjennelsestrang også viser latent hybris. Det siste utleder jeg av Phun-Abiriels ironi. Når jeg har tolket denne ironi så vidt som jeg har gjort, skyldes det at jeg har vært influert både av den nære og den fjerne kontekst. Jeg ser imidlertid at det kan være fornuftig å tone omtalen noe ned.

Annen opposent minner om at "bøier" i åpningsreplikken er imperativ flertall. Det har jeg også alltid ment, men jeg har kommet til å referere Phun-Abiriel på en måte som kan misforstås. Phun-Abiriels ironiske utsagn, som forekommer tre ganger i åpningsreplikken: "O bøier Eder, Aander", har jeg oppfattet slik: 'Bøy dere bare (hva vi må anta at åndene allerede gjør', jfr. "skal den tilbedes"). Jeg vil imidlertid ikke bøye meg.' Denne tolkning synes å bli bekreftet i den omarbeidede versjonen av åpningen. Der sier nemlig Ohebiel: "Nedknæl, tilbed i Guds friske, rygende Fodspor." Når da Phun-Abiriel litt senere sier: "Ja bøier eder Aander...", er det helt tydelig at det er noen ånder som allerede bøyer seg. Den kombinasjon av utilfredsstilt erkjennelsestrang og latent hybris, som jeg opplever i åpningsreplikken i SMM, synes ellers å være ytterligere understreket i de myndige åpningslinjene i M.

La oss så se litt på den nære kontekst. Phun-Abiriels hybris blir etter mitt syn bekreftet både i Ohebiels svar og i Phun-Abiriels neste replikk. Ohebiel sier:

Ak tvivlfulde Phuniel, min Sorg!
 høje Abiriel, min Fryd!
 Phun-Abiriel min Vemods Elskov.
 Hvor uden rugende over dampende Kloder, for
 Gud at belure - ja under Livets Undfangelse, finder min
 Sorg dig Abiriel?

Måten hun tiltaler ham på, peker mot det sammensatte i hans vesen, og det er klart at hun må mene at det er Phun- eller Phuniel i ham som gjør hans grubling utilbørlig. Hun synes at han forsøker å "belure" Gud under "Livets Undfangelse". (Belure: "å iaktta hemmelig og med baktanker", jfr. Norsk Riksmålsordbck). Allerede i neste replikk bekrefter Phun-Abiriel at han ønsker å kunne skape som Gud:

Ha, var ei min Tanke
 meer let end jeg, den, mørk som
 denne Klode, synlig rulled frem, og
 Jeg, som Gud, da skabte.

Etter mitt syn vitner dette om dristighet på aller høyeste nivå. Liksom Ohebiel, synes jeg det er en mildest talt umåtelig ambisjon for en ånd (som ennå er å regne som et "Barn") å ville eie guddommelig skaperevne, evne til å få kloder til å rulle fram ved sin egen tankes kraft.

Phun-Abiriels utålmodighet kommer fram i mange replikker. Og jeg synes fortsatt det må være klart at han er skuffet i sine dristigste ambisjoner. Det går blant annet fram av uttalelser i den replikken der han tegner sin konflikt mellom tvil og håp; den begynner slik:

Nu skulde - saa der var ei Strid
 paa Afsinds Rand imellem mit Hjerte:
 Udødeligheden, fuld af blomstrende Haab,
 og Kundskab, min Hjerne, vissen af Tivlvs Dunst -
 Alvidenhed være min Hjerne, Tanke mit Øje,
 saa skarpt at det kløvned' disse Kloders Knuder.

Det er selvfølgelig rett som annen opposent påpeker, at replikken uttrykker Phun-Abiriels avmektige trang og brennende lengsel. Men jeg synes også her at himmelåndens hybris kommer tydelig fram. "Nu skulde /.../ Alvidenhed være min Hjerne", sier han. Han mener altså at han nå burde ha vært i besittelse av "Alvidenhed", og det framsettes på en måte som for meg lyder som et krav. Når han fortviler så dypt, er det nettopp fordi han er utilfredsstilt på dette punkt. M.a.o. et nytt tegn på et savn i slekt med det han gav uttrykk for i sin andre replikk. Hans egen tankes kraft svikter i forhold til ambisjoner som går for vidt. Det synes som om han holdes tilbake av guddommelige grenser fordi han ikke klarer å gå veien om de "tusind sunde og sene Tanker", og da er det ikke rart om han kan kjenne seg sliten etterhvert. Men han er ikke i stand til å justere seg. Han drives av en ubendig trang til å nå sine ønskers mål umiddelbart, og når dette viser seg umulig, nærmer han seg desperasjon.

Da jeg karakteriserte Phun-Abiriels ønske om å kløve klodenes "Knuder" som mer enn ren erkjennelsestrang, så jeg også dette i lys av den større kontekst. Jeg satte det i sammenheng med Phun-Abiriels leting etter det "Led" som holder verdensringen sammen, eller hans trang til å fatte om skaperens totale refleksjon, det som Ohebiel kaller "den Eviges Tankekreds". Jeg kunne også ha trukket inn Phun-Abiriels vanviddsfiksjon. Her, om

ikke før, demonstrerer han tydelig lyster som går lenger enn til ren sannhetserkjennelse. Han sier at han kunne ønske å gi seg over til et vanvidd som ville gi ham alle gåter "sønderplukket".

Annen opponents tolkning av den replikken der Phun-Abiriel skildrer den hjerneløse beundring, er like akseptabel som min opprinnelse. Flere setningskonstruksjoner er hypotetiske, og det er vanskelig å trekke vidtrekkende slutninger ut fra den. Replikken er da også strøket i M. Ohebiel har ellers ikke, som opponenter sier, bedt Phun-Abiriel om å "beundre skaperverket i stedet for å bruke tanken". Det er sannsynlig at Phun-Abiriel har oppfattet det slik. Hun har imidlertid sagt at ånden skal studere skaperverket med sitt "Skarpsindsøje", og ut fra et kjærlig, beundrende sinnelag. For Ohebiel er det ingen motsetning mellom tro/beundring på den ene siden, og tenkning/intellektuell aktivitet på den andre. (Jfr. SMM s.15, og avh. s.70 f).

Om jeg toner ned mine karakteristikk av enkelte av Phun-Abiriels replikker, kan det imidlertid ikke rokke vesentlig ved min totaloppfatning av himmelånden Phun-Abiriel. Det er for mye som støtter mine oppfatninger av ham som en lidenskapelig, begavet, sammensatt, ja splittet ånd; disharmonisk, depressiv, utålmodig, opprørsk og overmodig. Han synes ikke kan bli salig om han ikke kommer i besittelse av "Alvidenhet" og dermed vinner innsikt i selve skaperhemmeligheten slik at han selv får guddommelig skaperkraft. Kort sagt: han er en slektning av de veldige titanånder. I vanviddfiksjonen kan Phun-Abiriel tillate seg å gi uttrykk for sine lyster til å "hoppe hver Grændse over" på "elastiskt Been", som han sier. Han kunne ønske å se verdenslegemet drept og Gudssjelen i vånne over sitt "sønderknuste Hjemsted", i ferd med å "sammensamle" sine lemmer og belive dem på nytt. Han vil se til bunns i "den store Gaade, aaben som et Saar". Dette er etter mitt syn entydige uttrykk for himmelstormerske tendenser i Phun-Abiriel. (Se SMM s. 21-22). Det er ikke tilfeldig at det avsnittet om titanene som følger senere, opererer med metaforer som likner på dem som forbindes med Phun-Abiriels utålmodige søken. Det er likhet mellom Phun-Abiriels forhold til verdensringen og den "Tankering" titanene angriper, og det er parallellitet mellom Phun-Abiriels vanviddsfiksjon og titanenes avgrunnsdikt. Begge deler står i kontrast til det

hjertets salighetsdikt som Ohebiel taler om, og som ånden skal skape ved tålmodig å arbeide på sin visdomsborg, noe som tydelig forutsetter en sannhetskjærighet befridd fra egoistiske lyster.

Phuniel! Tvivl, elsker du Sandhed saa beil,
og døde i din Elskov, saa fra den Elskte
du ei dig selv kan skille!

sier Ohebiel. (SMM s. 19).

Phun-Abiriel mangler ydmykhet. Det framgår av at han ikke kan beundre Guds skaperverk eller er villig til å ta en visere ånd som Messias til forbilde og læremester. Og den på mange måter praktfulle monologen han framfører over den sovende Adam, viser klart hans lyst til å innta en overordnet posisjon. Han vil ikke lenger være "Undersaat i Aandeverdenen". Han vil heller være en "Verdens Konge" eller en "Gud" på jorden. (SMM s. 75-82). Han er trett av å leve som ren erkjennende åndskraft, og begår det som himmelåndene kaller "Aandeselv mord" idet han forbinder seg med Adams sansedrakt. Han vil heller være stor blant skapninger av lavere rang enn liten blant himmelåndene. Også dette er uttrykk for hans hybris, en hybris som med hans fall blir del av menneskeåndens disposisjoner.

Også Daniel Haakonsen har klart sett Phun-Abiriels hybris. Han sier at Phun-Abiriel fylles av tross fordi Gud "ikke uten videre gir ham, en skapning, adgang til sin trone". Og han er oppmerksom på hans mangel på ydmykhet. Han konstaterer noe lukket ved Phun-Abiriel som hindrer ham i å kunne ta i mot det guddommelige. (Haakonsen 1951 s.31-33). I likhet med Sigmund Skard (Edda, 1939) ser også Haakonsen slektskapet mellom Phun-Abiriel og titanåndene. Haakonsen kan til og med en gang kalle Phun-Abiriel for en "flammesjel".

Den Adam som slår sine øyne opp på jorden, er Phun-Abiriel i menneskeham, og han legger for dagen flere av de kjente Phun-Abiriel i menneskeham, og han legger for dagen flere av de kjente Phun-Abiriel-trekk etter hver. Erkjennelsestrangen er tidlig åpenbar i Adam. Hybristendensene bryter imidlertid også fram. I et øyeblikks overmot tilber han seg selv som "Allivsens Gud", og litt senere vil han råde over liv og død, som en Gud: "Jeg give kan og tage". Men i motsetning til Phun-Abiriel i åndeverdenen går Adam i seg selv, erkjenner sin synd og vokser. Han våkner i

syndefallet og justerer sin vilje, veiledet av Eva-Ohebiel. Dermed tar en løfterik utvikling fart.

I kommentaren til syndefallet holder imidlertid Messias fast ved at det jordiske mennesket kan bli ondt. Og vi skal kanskje huske på at selv om vanviddet, med Phun-Abiriels ord, var en "Grif" lenket til støvet og ikke kunne slippes løs i evigheten, så er situasjonen en ganske annen på jorden. De himmelstormerske tendenser og den lyst til å innta herskerposisjon som fantes i Phun-Abiriel, kan forsterkes gjennom alliansen med det ubevisste og selviske "Kiød". Mitt poeng er altså ikke at Phun-Abiriel i og for seg er "urkilden" til alt ondt. Men en begavet himmelånd kan fristes av sin Gud-likhet. Det skjer med Phun-Abiriel, det skjer i langt større grad med titanene, og det skjer med Adam. For at dette skal unngås, må ånden la kjærlighet justere seg. Selv Wergelands Jesuskikkelse må gjennomreflektere alle sine muligheter. Han ser at han kan bli en tyrann, og han forstår hva som skal til for å bli en frelser. Han lar kjærligheten seire i liv og forkynnelse.

Vi skal være oppmerksomme på at Phun-Abiriel i åpningsdialogen aldri var opptatt av å strebe etter godhet men etter "Alvidenhet". Ohebiel stilte alltid sammen "Algodhed" og "Alviisdom". Jeg vil også understreke at begge de to ånder, altså ikke bare Phun-Abiriel, er opptatt av sannhet og frihet. Men det er bare Ohebiel som forstår og selv praktiserer, selvpoppfrende kjærlighet. Den samlede kontekst viser at sannhetstrang og frihetstrang må fullbyrdes i kjærlighet, og at Phun-Abirieltkraften trenger å foredles³). Det er dette som framfor alt skjer i Jesuskikkelsen. Adam når imidlertid et stykke på vei. Det er en vesentlig bakgrunn for at hans ånd kan vende "reen" tilbake til åndehimlen. Jeg er ikke i stand til å se at avsnittet om det hjemvendte åndepar er noe argument mot min Phun-Abiriel-tolkning.

Den problematiske Phun-legningen i Abiriel er, også etter Adams død, full realitet i mennesket. Selv i Jesus gjør den seg gjeldende. Den er, med Messias' ord i forsoningsmonologen, en "Skygge", som alltid følger menneskeånden (Jfr. 511).

³)Wergeland har en forestilling om "Ædle Promethider". (Jfr. "Eivindvig".)

Noe av det geniale ved Wergelands verk er nettopp at han lar Phun-Abiriel være en så sammensatt kraft. En "tvivlfuld, dristig Aand eller Engel" sier Wergeland i sin presentasjon. Så lar han ånden tre fram med alle fengslende trekk, og vi skjønner mer av hva som ligger i dikterens karakteristikk. Det er Phun- eller Phuniel som benevnes som tvil eller som en hvileløs "Taare" som stadig glir rundt verdensringen. Det skulle tyde på at det er Phun-siden av åndskraften som har sammenheng med de himmelstormerske trekk. (Jfr. titanenes forhold til 'tankeringen', SMM s. 68).

Tvil og dristighet er i seg selv ikke forkastelige egen-skaper. Tvert imot. Men når tvilen har et islett av hybris, og når denne kombineres med kraft og dristighet, åndens Abirielside, da kan utilbørlig trass eller opprør bli resultatet. At dikteren kjenner slike tilbøyeligheter i seg selv, framgår av "Min lille Kanin". Han kjenner den orm som, hvis den slippes løs, "leer ad Helved, spyer ad Gud". I mer utpreget grad lar Wergeland disse tendenser komme til utfoldelse i titanene. I mindre målestokk finnes altså de samme tendenser i Phun-Abiriel. Det er vel det som får Ohebiel til å kalle ham en "trodsig Yngling", ja, kan oppleve hans grubling som syk. Phun-Abiriel ser egentlig også selv sine mest ekstreme tilbøyeligheter som en slags sykdom når han kan skille så klart mellom de "tusind sunde og sene Tanker" og vanviddet. Ikke desto mindre sier han at han kunne ønske å gi seg over til vanviddet for å nå sine vildeste ønskers mål og slippe unna sine problemer og prøvelser.

Første opponent finner grunn til å presisere at Phun-Abiriels fall er en betingelse for menneskehetens utvikling. Det er rett, på det vilkår at også Ohebiels frelsesgjerning tas med i bildet. Men vi må samtidig huske at med større åndskrefter kan mennesket også bli i stand til alvorligere synder. Frihetens paradoks blir synlig ved Phun-Abiriel-skikkelsen. Friheten er på en gang åndens ære og dens risiko. Det må altså fastholdes at Phun-Abiriel synder da han tar bolig i Adams kropp. Og når han ikke ser de nifse mulighetene som åpner seg ved hans frihetsgrep, da idylliserer han. Han kan nemlig ikke forutse Ohebiels kjærlighetsoffer. Denne frelsesgjerning er imidlertid ingen

garanti mot nye fall og kraftige avsporinger for åndskraften i støvet, men den tenner et håp*.

Wergeland har med Ohebiel, Phun-Abiriel og titanåndene villet gi oss menneskeåndens totale problematikk i rendyrket form. Alle de spørsmål som Phun-Abiriel stiller om skapelsen, døden og Gud, er eldgamle og samtidig høyst moderne. Phun-Abiriel har full rett til å stille dem. Dikteren har selv stilt dem, og han har hatt behov for et helt kosmologisk dikt for å få satt dem i perspektiv. Hvert tenkende menneske stiller de samme spørsmål på ny og på ny, og kan finne støtte for tanke og følelse ved å studere Wergelands dikt. Hadde Wergeland unnlatt å vise at menneskeånden også rommer hybristendenser, ville hans verk hatt en alvorlig mangel. I vår tid, med langt framskreden atomfysikk og genteknologi, gjelder det mer enn noen sinne at menneskeånden forstår å sette grenser, og gjerne ut fra et Ohebielperspektiv på tilværelsen.

Annen opponent ytrer et håp om at jeg skal modifisere min dom over Phun-Abiriel. Det bør ha gått fram at opposisjonen har ansporet meg til større presisjon og nyansering slik at bildet forhåpentligvis blir mer balansert. Man kan kanskje si det slik at verket selv dømmer Phun-Abiriel, men det fordømmer han ikke. Phun-Abiriel og titanene er satt inn i en verdensforklaring som plasserer dem med alle deres positive og negative muligheter. Phun-Abiriel både dømmes og benådes. Jeg vil gjerne understreke at jeg har ment og fortsatt mener at en Abiriel som balanserer Phun-siden i seg i et harmonisk samspill med Ohebielkraften, blir en frelserkraft. (Jfr. avh. s. 499 og s. 745)⁴⁾

Wohltätig ist des Feuers Macht,
 Wenn sie der Mensch bezähmt, bewacht,
 Und was er bildet, was er schafft,
 das dankt er dieser Himmelskraft;
 Doch furchtbar wird dies Himmelskraft,
 Wenn sie der Fessel sich enttrafft,
 Einhertritt auf der eignen Spur
 Die freie Tochter der Natur.

Fra Schiller "Das Lied von der Glocke".

⁴⁾ Jfr. "Det finnes imidlertid også en ekte sannhetslengsel i Phun Abiriel, og denne lengsel peker fram mot Jesuskikkelsen."

Sluttord.

Jeg har ikke tatt opp absolutt alle punkter i opposisjonene. Noe er idéer som det kan arbeides videre med, så som annen opponents innkast om Rousseau. Jeg setter også pris på første opponents sammenlikning mellom Wergelands Jesu-skikkelse og Viktor Rydbers.

Første opponents redegjørelse for Treschows leibnitzknyplatonske monadelære, og påvisninger av sammenhenger mellom denne og trekk ved Wergelands skapelsesberetning og historiefilosofi, er en egen forskningsinnsats og et verdifullt supplement.

Disputasen har imidlertid fått meg til å ta for meg Treschow på nytt, især Elementer til Historiens Philosophie og Christendommens Aand, og på det grunnlag vil jeg gjøre noen mindre tilføyelser som kan utdype forholdet mellom Treschow og Wergeland og bygge bedre opp til avhandlingens sluttord.

Begge opponenter har gitt meg verdifulle impulser. Og dermed skulle denne disputasen ha nærmet seg det ideelle formålet med en doktordisputas, nemlig å bringe forskningen enda et skritt videre gjennom kommunikasjon, først fra doktorand til oppønter, og så fra opponentene tilbake igjen til doktoranden. Jeg kunne knapt ha fått en mer konstruktiv opposisjon.

Oslo i august 1989

Dagne Groven Myhren