

# Kommentar til Simo Knuuttila, “Ørkenlykkens fortalere — munkere eller filosofer?”

Av Torstein Theodor Tollefsen

Evagrius har, likesom Origenes, vært en kontroversiell skikkelse i den kristne spiritualitetens historie. På den ene siden brukte han en terminologi som gradvis ble etablert som standard måte å uttrykke seg på i bysantinsk og ortodoks spiritualitet. Noen av verkene hans overlevde under andres navn, f.eks. Nilus Asketens (+430), og ble av den grunn lest i monastiske kretser. Disse verkene vitner om en person som “possessed to an exceptional degree the gifts of psychological insight and vivid description, together with the ability to analyse and define with remarkable precision the various stages on the spiritual way”.<sup>1</sup>

I det lille verket *Om bønn* kan vi gjenkjenne trekk vi finner i teologien til den langt senere Maximus Bekjenneren. Maximus må ha vært trent i en monastisk spiritualitet hvor elementer fra Evagrius har inngått. Her kommer imidlertid den andre siden av medaljen til syne. En rekke forskere har felt den dom at Evagrius var en intellektualist, og at hans lære har vært under innflytelse fra platonisme og origenisme.<sup>2</sup> Man kan si at i senantikken ble det ansett for ille om en kristen forfatter var under Platons innflytelse, men verre om han var influert av Origenes.

I 399 brøt det ut en strid om Origenes i Egypt. Den mektige og nidkjære erkebiskopen av Alexandria, Theofilus, initierte en kampanje mot de origenistiske munkene i Nitria. — Hele affæren er ganske uklar, men uansett hva den egentlige årsaken til Theofilus’ oppgjør var, har origenismen siden da vært fast plassert i gruppen av heretiske bevegelser. Senere konsiler, det vil si svært mye

- 
1. From the introduction to Evagrius’ works in the *Philokalia*, vol. 1, London 1988, p. 29, ed. by Palmer, Sherrard and Ware.
  2. Cf. John Meyendorff, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, St. Vladimir’s Seminary Press 1974, p. 20 ff., *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir’s Seminary Press 1975, p. 119 ff., Andrew Louth, *The Origin of the Christian Mystical Tradition*, Oxford 1992, p. 100 ff., Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition* 1, London 1975, p. 377 ff.

senere konsiler, la Origenes' navn til listen av de som hadde blitt fordømt for heresi. I dokumentene fra de økumeniske konsilene i Konstantinopel III (680-681) og Nikea II (787) nevnes Origenes og Evagrius sammen ("vi fordømmer de mytiske spekulasjonene til Origenes, Evagrius og Didymus...").<sup>3</sup>

Hva handlet det så egentlig om? Det er det vanskelig å si helt nøyaktig. Det er en del uklarheter i saken. Var Origenes heretiker? Evagrius? Et av anklagepunktene var at origenistene lærte sjelens preeksistens, samt at alle intelligenser til slutt skulle vende tilbake til den opprinnelige henaden omkring guddommen. Tross moderne forsøk på å revaske Origenes, bl.a. fra Mark Julian Edwards i *Origen against Plato* (Ashgate 2002) — en bok som er overbevisende i mange henseender, men ikke i alle — er det tekster i *De principiis* som kan tolkes som nyss nevnt. I denne forbindelsen er Maximus Bekjennerens skrifter interessante. Særlig gjelder dette *Ambigua* 7. På den ene siden kritiserer Maximus læren om en opprinnelig henade, intelligensenes fall og alle tings endelige restaurasjon. Dette er kort og godt "den origenistiske myten". Men det nevnes ingen navn. På den annen side er Maximus' kosmologi delvis en nyfortolkning av myten til et ortodokst system hvortil også reformerte elementer av evagrisk spiritualitet fant sin vei.

På dette punktet kan det være på sin plass å kommentere et spørsmål Knuuttila stiller mot slutten av sin artikkel: "Er erfaringen av en selv som et dødelig vesen så uutholdelig at den kun kan kompenseres for ved at man blir guddommelig og deltar i en helt annen måte å leve på?" — Leser man ørkenfedrenes tankespråk er det lett å få det inntrykk at det gjelder om å unnfly dette livet, ikke primært pga. dødens smerte som sådan, men fordi døden er et resultat av synden, og et syndig liv er i motsetning til sann lykke eller salighet som er i Gud selv. Døden er slik sett providensiell, fordi den bringer en ende til den desintegreerte eksistensen etter syndefallet.

Generelt er det slik at ideer om menneskelig lykke eller salighet avhenger av en rekke forutsetninger. Det er fristende å vise til Derwas J. Chitty's første erfaring med levende monastisisme i midtøsten i 1925, "two spare and shabby

---

3. N.P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, London 1990, page 125 and 135.

Greek lay monks chanting their office on and on with its interminable, tinny, nasal, gabbled *Kyrie eleisons*.<sup>4</sup>

A young student, fresh from Oxford, having his first taste of Greek monasticism, was oppressed with a strange desolation. Could this be Reality? But if not — how dreadful! For most of our ways of life some justification would remain even if the faith on which we believe them to be based were disproved and overthrown. These two peasants — not particularly good monks — were devoted to a life which would be wholly meaningless and outrageous if God were not real, nor the Christian Faith true.<sup>5</sup>

Man kunne svare Knuuttilas spørsmål med et *ja*: Erfaringen av seg selv som dødelig vesen er så uutholdelig at den bare kan kompenseres gjennom guddommeliggjørelse fordi sann menneskelighet bare kan realiseres i Gud. Ifølge denne typen spiritualitet er man menneske i full og hel forstand bare hvis man lever i overensstemmelse med ens guddommelige logos.

I hovedstrømningen av kristen tenkning fra Gregor av Nyssa til Maximus Bekjenneren reageres det på det man oppfatter som de dematerialiserende idealene til den origenistiske spiritualiteten. I Maximus' "system" er mennesket situert i kosmos som et mikrokosmos som omfatter i sin egen væren alle de aspekter som tilkommer det værende, det materielle som det immaterielle. Menneskelivets hensikt er ikke å unnfly det materielle kosmos, men realiseringen av menneskenaturen som mediator både horisontalt (i relasjon til alle andre skapninger) og vertikalt (i relasjon til Gud). Menneskelivets hensikt er å bli guddommeliggjort midt i altet, sammen med altet og ikke å unnsnippe altet. Dette er også inkarnasjonens mening, nemlig å knytte båndene mellom den som guddommeliggjør og det som guddommeliggjøres. Menneskets håp er dermed at den forgjengelige verden skal bli helbredet fra sin forgjengelighet. Menneskets oppgave er å leve det angeliske livet midt i verden.<sup>6</sup> Hvorfor være fornøyd med

---

4. Derwas J. Chitty, *The Desert a City*, New York 1966, p. xv.

5. Ibid. p. xv.

6. Cf. Maximus the Confessor, *Ambigua* 41 (Migne, *Patrologia Graeca* vol. 91, pp. 1304d) and *Ad Thalassium* 60 (Maximi Confessoris *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga and C. Steel, Corpus Christianorum Series Graeca vol 22, 1990, pp. 73).

noe mindre når man er forespeilet en eksistensmodus av en så opphøyet karakter?

Knuutila kommer flere steder inn på en sak som gjør meg noe betenkt. Jeg skal sitere ham: (Side 1:) Det er snakk om filosofiske terapiprogram som “hadde en sterk påvirkning på tidlig kristen teologi”. (Side 2:) “Evagrius’ skrifter er påvirket av de stoiske ideer som lå i Origenes-tradisjonen. Dette er synlig ved hans begrep om *apatheia*...” (Side 4:) “Evagrius henter til filosofiske synsteorier som tar utgangspunkt i at når man ser, når øyets indre lys frem til objektet, eller møter lyset som kommer fra objektet.”

Blant noen forskere finner man fortsatt den besynderlige ideen at kristne tenkere ikke egentlig tenker, men bare overtar andres teorier. Dette er en av grunnene til at jeg satte pris på Mark Julian Edwards’ bok *Origen against Plato* (Ashgate 2002). Boken er skrevet i et ganske tungt tilgjengelig engelsk, men det fine med den er dens harde angrep på en populær forestilling om innflytelse. Forestillingen om at kristne læresetninger kan forklares ved henvisning til platoniske, aristoteliske eller stoiske innflytelser er, mener jeg, generelt et feilspor. Jeg tror nok vi kan si at senantikke forfattere er deltakere i en kultur og befant seg terminologisk på samme store arena. På den annen side, i ethvert tilfelle hvor noe *likner* på noe annet, må ikke den ene oppfatningen reduseres til å være en tilpasning av den andre. Jeg tror ikke man kan redusere et tankens byggverk lik et legohus til diverse brikker hentet fra annet hold. En ting som virker spesielt sjenerende er alle de ganger merkelappen “platonisk” er hengt på et eller annet synspunkt hos kirkefedrene. Det slår meg at termen “platonisk” i så fall har et meget tynt begrepslig innhold.

Hvordan det enn måtte være, er det ganske viktig å spørre om hva de kristne faktisk leste. Innflytelse kan iallfall ikke foreligge i kulturen som et intellektuelt virus man ikke kan beskytte seg mot. Hva var de kristnes primære anliggende? Hva slags holdning hadde de til pagan litteratur? De sympatiserte ikke mye med det pagane. De hadde sin egen agenda, sine egne idealer og, ville mange av dem si, sin egen filosofi. Selvfølgelig, hvorvidt de virkelig hadde noe vi ville kalle filosofi er et ganske vanskelig spørsmål. Hvis kritisk, systematisk tenkning som tilstreber koherens og intellektuell gjennomsiktighet er et kjennetegn på filosofisk virksomhet, så var de kappadokiske fedrene og Maximus Bekjenneren

filosofer. Hvis den kyniske forkynneren er filosof av et slag, er ørkenfedrene det også.

Jeg skal avslutte med noen kommentarer til det Knuuttila sier om lys, skuen og åndelig erkjennelse. Jeg tror man kan være noe tilbakeholdne med å konstruere en altfor omfattende hypotese om påvirkning fra filosofiskolene når det gjelder dette sakskomplekset. Her bør man tenke på hva representantene for "ørkenspiritualiteten" faktisk gjorde. De ba og kontemplerte over Skriften, time etter time, dag etter dag, måned etter måned, år etter år. De utviklet en daglig rytme som bestod i den repetitive, langsomme bevegelsen av lange bønnetimer natten igjennom, lite søvn, manuelt arbeid kombinert med resitasjon av Salmenes bok og repetisjon av korte vers fra Bibelen.

Jeg skal nå sitere noen tekster fra Skriften som kan ha interesse i denne forbindelse (Lukas 11,34-36; Salme 27,1 (LXX 26,1); Joh. 1,9; Salme 36,9 (LXX 35,10); Matt 17,1 ff.): "Det er øyet som gir legemet lys. Når ditt øye er friskt, er hele ditt legeme lyst. Men er øyet sykt, er også ditt legeme mørkt. Se derfor til at lyset i deg ikke er mørke! Er nå hele ditt legeme lyst og ingen del av det mørk, da blir alt lyst, som når en lysende lampe skinner på deg." "Herren er mitt lys og min frelse, hvem skal jeg da frykte?" "Det sanne lys, som lyser for hvert menneske, kom nå til verden." "For hos deg er livets kilde, i ditt lys ser vi lys." "Seks dager senere tok Jesus med seg Peter, Jakob og hans bror Johannes og førte dem opp på et høyt fjell, hvor de var alene. Der ble hans utseende forvandlet for øynene på dem; hans ansikt skinte som solen, og klærne ble hvite som lyset."

Mennesker i senantikken, kristne som ikke-kristne, hadde utdannet sin ferdighet til å bringe frem et budskap fra religiøse tekster. Det skulle neppe være noe overraskende i at personer som år etter år kontemplerte tekster av den nettopp siterte typen ville komme til å snakke om teologisk kunnskap som åndelig skuen og at betingelsen for å "se" guddommelige ting er det guddommelige lyset som mottas fra guddommen. Hvis en slik oppfatning er strukturlik med hva man finner i filosofiskolene, så er det i sannhet interessant, men hvorfor i all verden må de kristne ha tatt det fra de andre?