



## *Lykkeforståelsen hos Augustin*

Hanne Kanchan Zimmermann

Veileder: Odd Magne Bakke

Masteroppgave i kirke- og misjonshistorie

Misjonshøgskolen Høsten 2010

# INNHold

1.0 INNLEDNING.....	s. 2
.1 Problemstilling.....	s. 2
.2 Metode.....	s. 3
.3 Kilder.....	s. 4
.4 Struktur.....	s. 5
2.0 DEN ANTikke FILOSOFI.....	s. 6
2.1 Sofistene.....	s. 6
2.2 Platon.....	s. 9
2.3 Aristoteles.....	s.13
2.4 Epikureerne.....	s.17
2.5 Stoikerne.....	s. 21
2.6 Oppsummering.....	s. 23
3.0 LYKKEFORSTÅELSEN HOS AUGUSTIN.....	s. 25
3.1 Augustins liv.....	s. 25
3.1.1 Hvem var Augustin?.....	s. 25
3.1.2 Politisk bakgrunn. Konstantin den stores århundre....	s. 26
3.1.3 Kirken i Nord-Afrika.....	s. 26
3.1.4 Augustins tidlige år.....	s. 27
3.1.5 Augustin og Ambrosius.....	s. 30
3.1.6 Omvendelse, Cassiciacum og dåp.....	s. 31
3.1.7 Klosterliv.....	s. 32
3.1.8 Augustin som biskop i Hippo.....	s. 33
3.2 <i>De beata vita</i> .....	s. 36
3.2.1 Bakgrunn for ungdomsdialogene.....	s. 36
3.2.2 Innledning til ungdomsdialogene.....	s. 39
3.2.3 <i>De beata vita</i> .....	s. 40
3.3 <i>De civitate Dei</i> .....	s. 54
3.3.1 Hovedlinjer i <i>De civitate Dei</i> .....	s. 54
3.3.2 Hovedlinjer i femte del av <i>De civitate</i> :Bøkene 19-22s.	54
3.3.3 Filosofi og kristendom om menneskets mål: Freden og lykken.....	s. 55
4.0 OPPSUMMERING.....	s. 76
5.0 UTBLIKK.....	s. 79
6.0 KILDER.....	s. 83

## 1.0 INNLEDNING

### 1.1 Problemstilling

Lykke er et tema som har opptatt mennesker til alle tider. Hva er lykke? Definisjonen på lykke er sterkt divergerende, alt fra ren lystfølelse en avgrenset periode, til en dyp langvaring glede. Av noen er også lykke forstått som fullkommengjøring av det menneskelige, å leve ut den menneskelige natur helt og optimalt. Når mennesker er både kroppslig og følelsesmessig i balanse er det lykkelig. Andre ganger beskrives lykke som hell eller flaks eller som en god skjebne. Ut i fra denne siste forståelsen avhenger lykken kun av tilfeldighetene, og mennesker kan ikke gjøre noe fra eller til for å oppnå lykke. Lykke er i følge det store norske leksikon en ”psykisk tilstand, et filosofisk begrep”.<sup>1</sup>

I nyere tid er lykkeforskning blitt en trend. Den stiller spørsmål som: er det mulig for et menneske å bli lykkelig? Hvordan skal man bli lykkelig? Hvordan skal man få lykken til å vare? Positiv psykologi er i vinden i nyere lykkeforskning: ”Små flyktige gleder, gjennom gledens landskap tar deg med opp i styrkens og dydens høyland”, skriver Seligman.<sup>2</sup> Lykken beskrives som små hverdagsgleder og gode følelser en stakket stund. Lykke blir også innen positiv psykologi satt inn i relasjoner. Dette kan være relasjonen til seg selv, relasjonen til medmennesker, og for dem som er religiøse, relasjonen til guddommen. Gode relasjoner fremmer lykken.

Går vi bakover i tid fra dagens lykkeforskning og til begrepets røtter i antikken, ser vi at fokuset på lykke gjorde seg sterkt gjeldene også da, kanskje i enda større grad enn i dag. I antikken ble lykke betraktet som den største verdien, og utgjorde hovedtema for filosofien, spesielt på områdene etikk og moral. Filosofi og religion gled i stor grad over i hverandre i antikken, mens i nyere tid har disse størrelsene glidd lenger fra hverandre. I moderne etikk har lykkebegrepet bare spilt en underordnet rolle sammenlignet med hva den gjorde i antikken, fordi det oppleves som svært vanskelig å oppnå enighet om hva begrepet inneholder og betyr. Er lykke en subjektiv følelse eller er lykke en objektiv sannhet? I denne oppgaven vil jeg studere lykkebegrepet i

---

<sup>1</sup> <http://www.snl.no/lykke> 13.10.10.

<sup>2</sup> Seligmann, *Lykkens landskap, positiv psykologi i praksis*. s.12.

overgangen mellom antikk filosofi og kristendom. Nærmere bestemt hvordan Augustin tenker om dette temaet.

Augustin er kanskje den mest kjente og innflytelsesrike teologen og kirkefaderen i kirkens historie. Hans verker har i stor grad vært med å forme også dagens teologi, ekklesiologi og etikk. Forståelsen av lykke hos en så historisk viktig person som levde i tiden mellom den greske filosofi og den kristne middelalder vil etter min mening kaste lys over lykkeforståelsen opp i gjennom historien, og også over dagens lykkeforståelse. Lykkebegrepet er meget sentralt i mange av Augustins verker, men de viktigste er *De beata vita* og *De civitate Dei*, og det er disse som utgjør de viktigste kildene for denne oppgaven. Det først nevnte verket inngår i det som gjerne kalles ungdomsskriftene, mens det siste nevnte verket er av den eldre Augustin. Augustin var hele tiden i utvikling, og fant stadig nye dybder ved både filosofi og teologi. Spørsmålet er om denne dynamiske erkjennelsesutviklingen også gjenspeiles i hans forståelse av lykken?

Hovedsikte med denne oppgaven er å undersøke Augustins forståelse av lykke. Hva lykke er, og er det i hele tatt mulig å bli lykkelig her på jorden med alle dets prøvelser og vanskeligheter, i følge Augustin? Et annet spørsmål som blir fokusert på er forholdet mellom jordisk lykke og evig lykke i det neste liv. Fordi jeg tar utgangspunkt i to verker av Augustin med stort tidsspenn, vil det være interessant å spore eventuelle endringer i lykkeforståelsen fra den yngre til den eldre Augustin. Augustin var godt skolert i sin samtids filosofi og etikk, og som allerede nevnt var lykke et sentralt tema i antikkens filosofi. Både sofistene, Platon, Aristoteles, epikureerne og stoikerne gav sentrale bidrag til diskusjonen om lykke. På den bakgrunn vil det være interessant å undersøke i hvilken grad det er kontinuitet og brudd mellom Augustins forståelse av lykke og den førkristne filosofiske tradisjonen. På hvilke punkter er det brudd, på hvilke er det kontinuitet eller transformasjon?

## **1.2 Metode**

Min metode blir en nærlesning av utvalgte kildetekster i dialog med sekundærlitteratur. Det betyr med andre ord at jeg skal gjennomføre et tekstimmanent studie. Tilnærmingen blir altså å ta utgangspunkt i primærtetekstene og analysere og

kommentere disse, også kalt en kvalitativ tilnærming.<sup>3</sup> Oppgaven har en tematisk tilnærming men hovedstrukturen i primærkildene vil bli fulgt. Jeg vil søke å gi en deskriptiv fremstilling av lykkebegrepet hos Augustin. Det medfører at tilnærmingen blir beskrivende og ikke systematisk vurderende da denne oppgaven er i disiplinen kirkehistorie og ikke i systematikk. Underveis i oppgaven vil sekundærlitteraturen tjene som samtalepartner i tillegg til mine egne vurderinger og observasjoner av primærkildene.

### 1.3 Kilder

Augustins bøker *Confessiones* og *De beata vita* vil sammen med *De civitate Dei* utgjøre primærkildene. Jeg vil bruke norske oversettelser av disse. *De beata vita*, i fra serien *Verden Hellige Skrifter*, hvor utvalg og innledningene er ved Trond Berge Eriksen og oversettelse og noter er ved Reidar Aasgaard, *De civitate Dei* hvor innledning, utvalg og oversettelse er ved Reidar Aasgaard. Fra dette verket avgrensers jeg meg til bok 19, fordi denne er mest relevant for min oppgave. Som oversettelse av *Confessiones* bruker jeg den siste nynorske utgaven fra 2009, oversatt av Åsmund Farestveit og Hermund Slaatelid. Augustins forfatterskap er meget stort og til tider svært innviklet, jeg er klar over at det kan være relevant materiale som jeg ikke har klart å finne fram til og ta i bruk i denne oppgaven. Allikevel tror jeg utvalget av verker jeg har brukt er god nok bakgrunn til å gi en adekvat besvarelse av oppgaveformuleringen.

Bakgrunnskunnskap om lykken i antikken vil bli basert på sekundærlitteratur. Tidsrammen er for kort til å analysere primærkildene på gresk, og derfor vil både norske og engelske sekundærkilder bli tatt i bruk i denne oppgaven. Noen viktige sekundærkilder er: *Augustin. Det urolige hjerte*, av Eriksen, *Antikkens materialistiske filosofi*, av Andersen, *Tenkere og ideer*, av Tollefsen, Syse og Nicolaisen, *Aristoteles Den nikomakiske etikk* av Rabbås, Stigen og Eriksen, og *Filosofihistorie*, av Skirbekk og Gilje, som noen av de norske verkene jeg har benyttet meg mest av. *Happiness. A History*, av McMahan, er et verk som også er blitt mye benyttet. Dette verket gir et godt innblikk i lykkebegrepets forståelse og bruk i den vestlige historie. Jeg har og benyttet *Augustine through the ages*. Dette er en encyklopedia om Augustin med

---

<sup>3</sup> Kjeldstadli, *Fortida er ikke hva den engang var* s.181.

Fitzgerald er hovedredaktør. En annen viktig studie med tanke på mitt tema er Holtes bok *Beatitudo och Sapientia*, fordi han der tar for seg antikkens telosbegrep og ser det i sammenheng med Augustins lykkeforståelse.

#### 1.4 Struktur

I den første delen av oppgaven vil jeg i kapittel 2 forsøke å danne et bakgrunnstykke for hvordan vi skal forstå Augustins lykkebegrep. Dette gjør jeg ved å presentere Sofistenes, Platons, Aristoteles', Epikureernes og Stoikernes betydningsfulle redegjørelser omkring lykken og det lykkelige liv. Utvalget av akkurat disse filosofene og retningene kan forsvares ut i fra deres innflytelse på sin samtid og ettertid, og ikke minst fordi lykke var et av hovedtemaene i deres filosofi. Sofistene med sin gjennomslagskraft som visdomslærere og retorikere, Platon med sitt Akademi og sin idélære, Aristoteles betydning for senere kristen tenkning, epikureernes hedonisme og utvidede læringsmiljø, og stoikerne med sin skjebnetro og sjelero var også alle med på å forme Augustins meninger og refleksjoner omkring lykkeforståelsen.

Hoveddelen i oppgaven er kapittel 3. Her vil jeg først i 3.1 gi en generell oversikt over Augustins liv og lære. Hvem var Augustin? Spørsmålet vil bli besvart ved å ta utgangspunkt i *Confessiones* som primærlitteratur, i tillegg til sekundærlitteraturen. Denne delen er et oversiktlig sammendrag av de hendelsene i Augustins liv som er mest relevante i forhold til oppgavens tema. Videre vil jeg fortsette med hoveddelen 3.2 ved å fokusere på skriftet *De beata vita*, og Augustins forståelse og bruk av lykkebegrepet i dette. Det sammen vil jeg gjøre i 3.3 med *De civitate Dei*.

Oppsummeringskapittel 4 vil besvare oppgavens problemstillinger på en kort og oversiktlig måte. Er det kontinuitet eller brudd i Augustins lykkeforståelse i forhold til den antikke tenkningen omkring temaet? Og er det forskjell på lykkeforståelsen i hans tidlige og hans sene verk?

Som et utblikk i kapittel 4 vil jeg kort gjøre rede for trekk ved lykkebegrepet opp igjennom historien og frem til i dag. Jeg vil svare på om dagens lykkeforståelse kan sammenlignes med Augustins tanker omkring temaet?

## 2.0 DEN ANTIKKE FILOSOFI

### 2.1 Sofistene

*Mennesker er alle tings målestokk*, (Protagoras)

Den vestlige filosofien begynte hos grekerne i Hellas. Den teoretiske virkelighetsforståelsen som avløste den mytiske betegnes som overgangen fra mythos til logos.<sup>4</sup> Logos kan oversettes med ord, mening, tale og tanke. Romerne oversatte det til ratio, fornuft. Logos er altså en form for tenkning som legger vekt på fornuftig og sammenhengende argumentasjon.<sup>5</sup> Den tidlige filosofien var først og fremst opptatt av naturfilosofi. De første filosofene betegnes som førsokratere og regnes til å virke rundt 500-400 f.kr. Disse har vi kunnskap om kun fra senere filosofers nedtegnelser. Thales av Milet blir for eksempel av Aristoteles bestemt som den aller første filosofen.<sup>6</sup> De første filosofene forsøkte blant annet å finne tilbake til urstoffet, det som alle ting består av. For Thales var det vann, for andre var det ild eller luft eller jord eller apeiron (det ubestemte).<sup>7</sup>

Fra studiet av naturfilosofi kommer det som sagt en overgang på slutten av 400-tallet f.kr til de mer menneskelige anliggender i bystaten polis. I denne antroposentriske perioden retter mennesket blikket fra naturen og innover i seg selv.<sup>8</sup> Filosofien ble samfunnsrettet og demokratisert. Athen hadde nå en rundt 150 års filosofitradisjon og spørsmålene ble stadig mer avanserte.<sup>9</sup> I det demokratiske, livlige kulturmangfoldet som rådde i byen ble varierte oppfatninger løftet frem. Befolkningen følte etter hvert at filosofene, heller enn å gjøre ting klart og forståelig, skapte kaos og tvil. Hva kunne være sannhet når selv de klokeste motsa hverandre? Var det bare én av dem som hadde rett? På denne bakgrunnen må man se sofistenes popularitet. Da den tradisjonelle kulturen var i krise og nye filosofiske strømninger, religioner og kulturer ble blandet sammen, dukket spørsmålet opp: finnes det et sikkert grunnlag for moral og kunnskap? Sofistene var gruppen som stod i spissen for nytenkning. De tok på

---

<sup>4</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 30.

<sup>5</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s. 53.

<sup>6</sup> Skirbekk, Gilje, *Filosofihistorie* s. 28.

<sup>7</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s. 53.

<sup>8</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer*.55.

<sup>9</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.61.

alvor behovet for å kunne orientere seg i en verden der det ikke lenger var kun én sannhet og bare én etikk. Rett og galt, sant og usant, var stridstemaer. Også innenfor menneskets liv følte det som om oppfatninger og holdinger enkelt kunne endres. Sofistene gjorde seg til eksperter i dette kaotiske landskapet.

Sofistenes tenkning har vi først og fremst gjennom deres hovedmotstandere, for eksempel Platon. Han betraktet sofistene som samfunnsoppløsende og hevdet at de var uten moralsk integritet. Men sofistene var en mangeartet gruppe visdomslærere (sofia= visdom) som holdt til i Athen og andre bystater. De underviste i allslags emner, for eksempel læren om dygdene(areté), etikk, moral, politikk, religion og litteratur. Sofistene brukte retorikk som undervisnings-og folkeoppdragelsesmetode og ble kjente for sin talekunst. De gjorde sin visdomslære til en profesjon, altså noe man kunne tjene penger på. Noe av kritikken mot dem ble derfor at de gjorde filosofisk innsikt til noe man kan kjøpe for penger, og at ved å få betaling for sin kunnskap mistet de mulighetene for selvstendig tenkning og søken etter sannhet uavhengig av materiell gevinst. Dette ble sett ned på av dem som kalte seg ordentlige filosofer. Sofistene ble omtalt som spissfindige ordkløyvere som avpasset argumentasjonene etter kundene, de bedrev rett og slett smiger.<sup>10</sup> I sin kritikk av sofistenes retorikk var Platon den skarpeste. Han var helt og holdent negativ, og han gjorde sin kamp mot retorikken ensbetydende med kampen mot sofistene.<sup>11</sup>

Sofistene skilte mellom natur og kultur. Livet i bystatene var ikke et produkt av naturen, men snarere noe som ble formet uavhengig av denne. Sannhet og moral ble betraktet som sedvaner snarere enn at de var naturgitte.<sup>12</sup> Dette til stor forskjell fra for eksempel stoikerne. Konvensjoner og etikk ble viktigere enn naturfilosofiske betraktninger om sannhet, enhet og uforanderlighet.<sup>13</sup> Siden det ikke var mulig å finne ut hva sannhet var, ble derfor overtalelsen viktig. For vel så viktig som å ha stor kunnskap til en sak var det å være troverdige lærere i denne saken, slik at argumentasjonene ble oppfattet som sannsynlig hos lytterne. I Platons dialog med sofisten Gorgias kritiseres sofistene derimot for ikke å ha noen form for egentlig

---

<sup>10</sup> Krogh, m.fl. *Historie, forståelse og fortolkning* s. 44.

<sup>11</sup> Krogh, m.fl. *Historie, forståelse og fortolkning* s. 43-45.

<sup>12</sup> <http://www.snl.no/sofist> 16.08.10.

<sup>13</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen *Tenkere og ideer* s.62.



kunnskap overhode.<sup>14</sup> Retorikken brukt av sofistene som talekunst ble sett på som smiger, umoralsk og farlig anliggende som bare lurte folk ut i feilaktig tro. Talekunsten skulle brukes til å overbevise folk, ikke til å overtale dem. Sofistene selv mente det var bedre å tale godt om viktige ting enn å være eksperter på bagateller<sup>15</sup>.

For noen av sofistene ble slutningen at hvis sannhet ikke var noe man trengte å søke så ble alt relativt. Allikevel må det sies at total relativisme bare ble de mest ekstremes endelige slutning. Sofistenes tenkning gikk inn for en oppløsning av sedvanene, det vil si slik man pleier å tenke og å gjøre, og heller fokuserte på den enkeltes fornuft som siste instans for kunnskap og sannhet. Dette gjorde hele tenkningen svært individualistisk. Protagoras (ca 485-420 f.kr) den kanskje mest kjente sofisten og relativisten går så langt som til å si at mennesket er alle tings målestokk.<sup>16</sup> Protagoras mente at visdom ikke bestod i innsikt i en sannhet, men i evnen til å overbevise om det hensiktsmessige.<sup>17</sup> Det vil si mennesket bestemmer selv ut i fra situasjonen det befinner seg i hva som er godt og rett. Det finnes ikke evige sannheter som er like for alle. Man tar utgangspunkt i menneskelige sansbare erfaringer og kommer frem til at alt er relativt. I følge Gorgias ble derfor slutningen at ingenting eksisterer, hvis det eksisterer noe kan det ikke erkjennes, og selv om det finnes erkjennelse kan ikke denne dels med noen.<sup>18</sup>

En massiv kritikk ble rettet mot denne typen relativisme, spesielt innfor etikken. Det må ligge noen standarder uavhengig av menneskelige følelser og erfaringer mente kritikerne. Uten etiske normer for rett og galt er det ikke mulig å ha noen mål for hva som er rett og galt. Også Augustin var etter hvert skarp i sin kritikk av skeptisismen og relativismen. Det er totalt umulig å leve sammen uten noen felles standarder for hva som er godt og hva som er ondt. Det må finnes en sannhet og mennesker må kunne være i stand til å nærme seg denne på en eller annen måte. Hva har dette synet for eksempel å si for lykken? Hvis man sier at tingen i seg selv verken er ond eller god, men alt er subjektivt, så må lykken defineres av den enkelte. Lykken er ikke en objektiv allmenn sannhet, men en subjektiv erkjennelse med bakgrunn i menneskers

---

<sup>14</sup> Krogh, m.fl *Historie, forståelse og fortolkning* s.44.

<sup>15</sup> Andersen, *I retorikkens hage* s.182.

<sup>16</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 64.

<sup>17</sup> Johansen, *Den Europeiske filosofis historie I* s. 141.

<sup>18</sup> Skirbekk, Gilje, *Filosofihistorie* s.55.

følelser. Verden er ikke den samme for den lykkelige som for den ulykkelige. Et lykkelig liv er et godt liv der man får dekket kroppens behov og får bedrive stimulerende aktivitet for fornuften. Lykken er allikevel opp til den enkelte å definere og å forsøke å oppnå.

## 2.2 Platon

*Hvilket vesen er det som ikke lengter etter lykke?* (Sokrates i Platons skrift Euthydemus)

Hvem var Platon? For å forstå Platon, hans berømte ideelære og hans lykkebegrep må vi først se på Sokrates som Platon alltid skrev om. Sokrates (ca 470-399 f.kr) kom fra et hjem i Athen der faren var billedhugger og moren jordmor. Sokrates bodde og virket hele sitt liv i Athen. Gjennom Platons skrifter får vi et bilde av Sokrates som en slagferdig filosof med godt humør som var opptatt av menneskers liv, rettferdighet og den rette etikk. Han ble allikevel dømt til døden ved å drikke gift av de Athenske borgerne og sofistene. Anklagen var at han forførte ungdommen og var en fare for samfunnet. Sokrates var først og fremst interessert i etiske og politiske spørsmål, og han ville tilbakevise skeptisismen og relativismen slik den fremstod hos sofistene. Han ville avsløre uvitenheten i Athen og hans fremgangsmåte var å stille enkle spørsmål.<sup>19</sup> I opposisjon mot sofistene holdt Sokrates fast på at det finnes noe allmenngyldig godt og rett. Det finnes en sannhet.

Sokrates mente at dyd og kunnskap utgjør en enhet, den som har virkelig kunnskap vil også gjøre rett.<sup>20</sup> Den som vet det gode vil også gjøre det gode, den som handler galt gjør det fordi han ikke vet bedre. Denne mangler viten og bygger handlinger på feil oppfatninger.<sup>21</sup> Den som har rett kunnskap og handler rett vil også være lykkelig. Man handler ut i fra sin natur hvis man handler ut i fra sin egen innsikt. Dyd (areté) er å realisere et fullverdig menneskeliv i samfunn med andre. Et menneske duger når den gjør det dets natur tilsier. Da er mennesket lykkelig. En lærer for eksempel er dugende når han underviser godt, for han er det lykkelige liv å være lærer. For Sokrates er dyd kunnskapen om oss selv og den situasjonen vi er i, i tillegg til innsikt i det gode. Først da kan vi regne kunnskap som faktisk kunnskap, normativ innsikt og integrert innsikt.

---

<sup>19</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen *Tenkere og ideer* s. 74.

<sup>20</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 72.

<sup>21</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen *Tenkere og ideer* s. 75.

Og først da når mennesket lever ut i fra denne enheten mellom kunnskap og dyd er det lykkelig.

Det finnes for Sokrates noe allmenngyldig godt, denne kunnskapen kan vi få innsikt i og ved å handle ut i fra denne kan vi altså bli lykkelige. Tesene blir som følger: Dyd er kunnskap, rett kunnskap fører nødvendigvis til rett handling og til sist, rett handling fører nødvendigvis til lykke. Ved å holde frem det gode som et universelt begrep, sikrer Sokrates også sann kunnskap og en allmenngyldig moral. Sannheten er noe godt som alle kan strekke seg etter. Sokrates trekker frem en indre røst i tillegg til fornuften som kan gi oss innsikt i hva dyd eller sannhet er. Sokrates kalte det en daimon som drev mennesket til å søke sannheten. Daimon er en gudommelig makt som griper inn i både natur og menneskelivet. Denne makt er knyttet til sjelen, den er visdommens guddommelige kilde. Forholdet mellom menneskets kropp og sjel ble utdypet mer hos Platon.<sup>22</sup>

Sokrates var en rettferdig mann som levde et lykkelig liv, men han ble allikevel dømt til døden. Kan dette kalles lykke? I følge Platon blir svaret ja, fysisk død og lidelse hindrer ikke lykken. Å lide urett rammer bare kroppen mens å handle urett vitner om en skadet sjel.<sup>23</sup> For Sokrates var altså lykke noe ganske annet enn lyst og velbehag. Lykke var forbundet med integritet og identitet, å ha fred med seg selv, ha god samvittighet og selvrespekt var det som gjorde et menneske lykkelig. Hva som ellers hendte med oss var nokså irrelevant i forhold til lykken. Man må bare være modig. Mot og rettferdighet var gode midler som kunne gi et lykkelig liv.

Platon bygget videre på sin lærers tanker om dyder og lykke. Platon ble født i Athen ca 427 f. kr og døde trolig i Athen i år 347. Han var av aristokratisk opphav, og skulle inn i politikken i samsvar med familietradisjonen. Hans far var dommer i Athen. Men Platon mistet lysten til å gå inn i politikken slik den ble drevet i Athen der demokratiet dømte Sokrates til døden i 399. I stede tok han opp arven fra Sokrates når det gjaldt kritikk av den sofistiske relativismen som han så på som en del av det politiske forfallet. Han drømte i stede om en idealstat, bygget på sunne verdier og prinsipper, en antidemokratisk stat der all makt lå hos ekspertene det vil si filosofene. *Staten* er et av Platons hovedverker og omhandler nettopp tankene omkring denne idealstaten.

---

<sup>22</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen *Tenkere og ideer* s. 81.

<sup>23</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 75.

Platon grunnla en skole som skulle bestå i 900 år. Akademiet ble opprettet i 388 f.kr og bestod til 529 e.kr. Her ble det undervist i politikk, botanikk, geometri, astronomi og filosofi. Det var til og med daglig gymnastikk ved skolen. Av Platons skrifter er det bevart ca 30 lengre og kortere verker. Det er vanlig å dele skriftene inn i tre etter Platons egen endring i tanker og filosofi. De tidlige sokratiske dialogene, manndomsdialogene og de sene dialogene.<sup>24</sup>

For å forstå Platons tanker omkring lykken må Platons idé lære utdypes. Sett på bakgrunn av de gamle naturfilosofenes spørsmål, ”hva finnes” og ”hva er urstoffet”? så ville Platon svare idéene. I tillegg til de sansbare ting rundt oss, eksisterer ideene som vi ikke kan sanse. Disse er kun noe vi kan forstå med forstanden vår. Det som er sansbart er bare forgjengelige avbilder av ideene. Ideene er allmenne, evige og uforanderlige, de eksisterer ikke bare inne i tankene våre, men er objektivt eksisterende.<sup>25</sup> Denne ontologiske todelingen av verden i det som er sansbart og det som er ideer forklarer hvorfor allmenngyldige etiske normer er mulige. Det gode for eksempel eksisterer i form av ideer. Denne idèen eksisterer uavhengig av tid og rom, det gode er uforanderlig og evig. Platon mener at ideene er mer verdifulle enn det sansbare. De er idealene for den sansbare verden. Platon tenker at vi alle har en lengsel (eros) i oss etter å komme nærmere disse ideene, etter stadig bedre å lære det sanne, det gode og det vakre som idé å kjenne. Han deler menneskets sjel inn i tre deler, begjær, temperament og fornuft, hvor den siste delen, altså fornuften er den som søker etter det uforanderlige, det godes idé.<sup>26</sup> Mennesket står derfor i en dynamisk spenning mellom den sansbare og idéverdenen. Ideenes avglans i det sansbare gjør oss i stand til å skimte selve ideene, men innsikten er dessverre ufullstendig. Allikevel, jo mer vi strekker oss etter å få innblikk i ideene, jo større blir vår innsikt. Vi står i en vekselvikning mellom erfaring fra sanseverdenen og innblikk i idéverden. På denne måten kan vi utvikle oss frem mot det godes idé og forstå hva som er godt i dette livet. Det gode er en idé som gjør livet på jorden bedre fordi vi strekker oss etter denne ideen. Dette synet må tas i betraktning når vi senere belyser Augustins forståelse av lykken og hvordan vi strekker oss etter den.

---

<sup>24</sup> Skirbekk, *Filosofiens historie I* s.64.

<sup>25</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s. 88.

<sup>26</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.103.

Hos Platon er nemlig eudaimonia eller lykke en teoretisk reflekterende virksomhet. I verket *Staten* gjør han det klart at teoretiske refleksjoner er tilstrekkelig for å oppnå lykke i høyest mulig grad.<sup>27</sup> Altså at teoretisk tenkning gir den største, mest fullkomne og varige nytelsen, mer enn noen annen nytelse kroppen kan oppnå. Handlinger som omsorg for andre, engasjement i politikken og viktige gjerninger for fellesskapet utgjør først og fremst en ramme for den teoretiske refleksjon.<sup>28</sup> I stede for å gå ut i fra ytre kriterier for verdslig fremgang vender Platon innover, som hos forgjengeren Demokrit. Lykken er en sjelelig tilstand, den tar i bruk fornuften, er varig og uberørt av ytre omstendigheter. I innledningen av *Staten* isenesetter Platon dette på en smart måte. Den eldre Kefalos står for det som kan kalles lykke, han er rik, har kloke, gode barn og en god sosial posisjon. Han ser ut til å gjøre alt riktig. Allikevel ender både han og familien hans i ruin. Slutningen blir dermed at et lykkelig liv ikke kan bygges på så flyktige grunnmurer som fremgang og sosial status. Kefalos liv blir det motsatte av Sokrates liv, det lykkelige liv.

Tenker Platon at teoretisk refleksjon leder til utvikling av de etiske dydene også? Et av hovedpoengene i *Staten* er at de etiske dydene muliggjøres av realiseringen av de intellektuelle dydene. Med andre ord utgår de etiske dydene fra de intellektuelle dydene. Rettferdighet inntreffer når det er harmoni mellom dydene visdom, mot og måtehold. Men problemet hos Platon blir som nevnt at de ytre dydene blir rammer som noen ganger blir til hinder for lykken snarere enn realiseringsmidler for lykken. Derfor blir det også et problem for filosofene å bedrive oppdragelsesvirksomhet i staten slik han tenker seg i verket *Staten*. Lykken hos den enkelte filosof vil jo ikke øke om han tar del i ansvaret for å styre staten. Nei tvert i mot, ved å la være å styre staten kan filosofen blir lykkelig. Dessverre er ikke dette mulig, Platon har mindre tro på menneskers mulighet til å oppnå dyden kunnskap som fører til et lykkelig liv enn det Sokrates hadde. Ideene er vanskelig å erkjenne, kunnskapen om disse krever så streng trening og disiplin at folk flest ikke vil make det. Derfor kan de heller ikke bli dydige og leve et rett og lykkelig liv. Filosofene som er mest kompetente må derfor ta over, folk kan ikke styre seg selv.<sup>29</sup> Derfor må de ofre en del av sin egen lykke for å styre staten. Sammenhengen mellom statens forfatning og folks lykke er

---

<sup>27</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.91.

<sup>28</sup> Gösta Grönros, "Anmärkingar kring den omänskliga lyckan hos Aristoteles" s. 2

<sup>29</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 95.

det at staten skaper borgere med areté, og at areté innbærer lykke. Derfor å tjene en stat til å være i god forfatning vil også si å jobbe for å fremme folks lykke.<sup>30</sup>

## 2.3 Aristoteles

*Lykke er så viktig at det overgår alle andre verdslige hensyn. (Aristoteles)*

Av sitatet ovenfor ser vi at lykke var et meget sentralt begrep i Aristoteles filosofi. Lykken er rett og slett det høyeste gode, og det å leve vel og gjøre det gode er et lykkelig liv.<sup>31</sup> Aristoteles ble født i Stageira i Makedonia 384 f.kr. Hans far var lege ved det Makedonske kongehuset, så han stiftet tidelig bekjentskap med ledende skikkelser i det politiske og filosofiske liv. Aristoteles er blant annet kjent for å ha vært lærer for Alexanders den store av Makedonia. Under Aleksander den stores tid ble Makedonia herrer i Hellas og sterkere enn noen av de greske bystatene. Det gikk mot slutten for den greske bystatkulturen. Da Aleksander døde i 323 f.kr ble det farlig i Athen for Aristoteles med sine nære relasjoner til kongehuset, så han forlot byen og levde sine siste år på øya Euboia der han døde i 322 f.kr. I 20 år var Aristoteles Platons elev i Athen. Aristoteles grunnla en skole i en by utenfor Athen kalt Lykeion. Aristoteles forfatterskap var stort, både med dialoger og naturvitenskaplige observasjoner. Han skrev arbeidsnotater som blant annet inneholder emner som naturfilosofi, metafysikk, logikk, etikk og politikk. Mens Sokrates og Platon vendte filosofien i retning fra studiet av naturen til studie av samfunnet, gjenoppliver Aristoteles på mange måter studiet av naturen igjen. Han opprettet en stor samling zoologisk materiale til bruk i undervisning på skolen sin. I fresken *Skolen i Athen* (1509-1511) i atikanpalasset i Roma, malt av renesansemaleren Raphael Sanzio ser vi Aristoteles og Platon avbildet stående blant mange andre kjente greske filosofer. Platon preker opp mot himmelen mens Aristoteles holder hånden nedover mot jorden og har bena plantet godt på bakken.<sup>32</sup> Den ene søker visdom i det hinsidige i ideene, den andre leter etter visdommen her i denne verden. Fresken gir et godt bilde på forskjellen mellom de to store filosofene.<sup>33</sup>

### Substans og egenskaper

<sup>30</sup> Gundersen, *Den lille filosofihistorien*. s.68.

<sup>31</sup> Rabbås, Stigen, Eriksen *Aristoteles Den nikomakiske etikk* s.4.

<sup>32</sup> [http://no.wikipedia.org/wiki/Skolen\\_i\\_Athen](http://no.wikipedia.org/wiki/Skolen_i_Athen) 22.08.10.

<sup>33</sup> M.McMahon, *Happiness. A history*. s.42.

I innledningen i *Den nikomanske etikk* skriver Eriksen at Aristoteles hadde ingen sans for plutselige og voldsomme forsøk på å oppfylle alle livsforventninger med et slag. Lykken krever tid, og handler ikke om lykkelige dager eller øyeblikk men hele livsprosjekter der helheten vil vise om et menneske er blitt et fullt menneske i forhold til realiserte livsevner som menneske. Hva vil det så si å være et menneske for Aristoteles? For å forstå dette må man se nærmere på Aristoteles lære om substans og egenskaper.<sup>34</sup> Mens Platons ontologi så på ideene som det egentlige eksisterende så hevdet Aristoteles at enkelttingene eller substansene er det som eksisterer selvstendig. Substansene har egenskaper, og disse eksisterer kun i egenskap av substansen, ikke som selvstendig eksistens. Han skiller mellom vesentlige og uvesentlige egenskaper ved en substans. Om en hest er svart eller hvit er uvesentlige egenskaper, det vesentlige er om han har hode, er et pattedyr og lignende. De vesentlige substansene sier hva som karakteriserer substansen. Ved å skille mellom disse to kan vi få et artsbegrep, for eksempel arten hest som består av de vesentlige egenskaper i å være hest. Substansene er det egentlige eksisterende, mens egenskaper og artsbegrep har relativ eksistens. Aristoteles trekker ideene ned i enkeltting, artsbegrep og egenskaper eksisterer, men bare i enkelttingene eller substansene. Arten mennesket må bestå av de vesentlige egenskaper som karakteriserer mennesket. Til forskjell fra Platon består Aristoteles epistemologi i at man kan erkjenne ved sanseerfaringer. For Platon ble dette for ufullkomment, den egentlige erkjennelsen er innsikt i ideene, som ligger bak sanseverden i en egen idéverden. Det egentlige som finnes er substansene mener Aristoteles, og alle substanser har en form, men vi kan ved tanken skille ut de allmenne formene i disse tingene. Erkjennelsen er altså todelt, der vi først erfarer enkelttingene og så abstraherer fra det tilfeldige til det allmenne og vesentlige. Slik får sanseerfaring og tenking en jevnbyrdig status.

I følge Aristoteles har mennesket en særstatus fremfor noen andre ting. Det har derfor utviklet de praktiske disiplinene etikk og politikk for å best mulig kunne realisere de beste menneskelige evnene. Disse er knyttet til menneskets sjel, fornuften. Aristoteles mener alle levende veseners form er sjelen, dette er de livsevner som finnes i en naturlig substans.<sup>35</sup> Men menneskets sjel er først og fremst preget av at det kan tenke, det er et fornuftig vesen, en intellektuell sjel. Et lykkelig liv er et fornuftig liv. Et

---

<sup>34</sup> Skirbekk, Gilje, *Filosofihistorie* s.94.

<sup>35</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.127.

fornuftig liv blir derfor målet for alle mennesker for den høyeste virkeliggjøring av det menneskelige vesen består i å realisere tankeevnen. Dette er det allmenne menneskelige målet. For den enkelte person handler det videre om å realisere sine beste evner i det samfunnet de lever i. Dette målet kaller han ethos. Plassen der de mennesker kan realisere sine evner kalles areté. Mennesket blir først realisert etter å ha vært i gjennom de tre sosialiseringstadiene fødsel, familie, landsby før det kan realiseres i bystaten. Fellesskapet, det vil si bystaten, blir altså et nødvendig vilkår for at den enkelte skulle kunne realisere seg selv. Augustin, skal vi se senere, drøfter lykkens plass i disse fellesskapene i *De civitate Dei*. I motsetning til Augustin tenker Aristoteles om naturen at den er god, og at menneskets natur også er grunnleggende god. Derfor er lykken selvrealisering, lykken kommer når man lykkes.<sup>36</sup>

Det gode for Aristoteles var å finne i den måten mennesket levde på, ikke som Platons mening at det gode var noe i seg selv. Han skiller mellom foreløpige goder og det endelige gode. Det foreløpige gode er midler for å oppnå det evige gode. Nytelse for forlystelse er ikke et evig gode eller lykke for Aristoteles: ”Lykken ligger altså ikke i forlystelse, det ville ikke høre noe sted hjemme om forlystelsen var målet og man skulle streve og lide hele livet bare for å forlyste seg”.<sup>37</sup> Hos Aristoteles er lykke et gode som krever at mennesket realiserer sine beste evner i fellesskapet ved å gå igjennom de tre sosialiseringstadiene og finne sin plass i bystaten, det vil si bli dydige. Dette tar tid og krefter. ”Lykkelig synes det liv å være som leves i overensstemmelse med dyden, det krever anstrengelse og består ikke i forlystelse”.<sup>38</sup>

Videre sier han at den fullendte lykken er en slags betraktende virksomhet, for med gudene som forblide er det betraktningen som er den beste virksomhet. De som har større del i betraktningen er lykkeligere enn de som har mindre. Det gode liv er allikevel ikke det samme for alle, for dem som er flinke i praktisk arbeid er det gode liv å jobbe med noe praktisk. For dem som er bedre i teoretisk arbeid vil det gode liv være å jobbe teoretisk med ting. Vi har ulike evner og anlegg. Det er for Aristoteles til forskjell fra Platon umulig å bli lykkelig hvis vi har sterk fysisk lidelse eller er fulle av ulyst. For Platon var dette irrelevant for lykken. Men Aristoteles mener vi mennesker også trenger ytre ting til kroppen vår, ikke i overflod, men vi må ha et visst minimum

---

<sup>36</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter*. s. 132.

<sup>37</sup> Rabbås, Stigen, Eriksen, *Aristoteles Den nikomakiske etikk* s.210.

<sup>38</sup> Rabbås, Stigen, Eriksen, *Aristoteles Den nikomakiske etikk* s.210.



av ytre goder for å være lykkelige. Augustin tar også opp de ytre goders plass for et lykkelig liv i *De civitate Dei*. Det gode liv er harmonisk; alle evner et menneske har skal utvikles og realiseres på en avballansert og harmonisk måte hevder Aristoteles. Måtehold hylles hos Aristoteles, en gylden middelvei er alltid å foretrekke som veien til handlinger som gir eudaimonia. Mot er for eksempel en dygd mellom dumdristighet og feighet og derfor verdt å inneha.

Vennskap (filia) er en annen dygd som er veldig viktig. Vennskap er gjensidig holding av kjennskap og erkjennelse mellom to mennesker. Vennskap blir et mål i seg selv, og ikke et middel til noe annet. Samvær med venner er en forutsetning for lykke. Augustin problematiserer i *De civitate Dei* tankene om at vennskap fører til lykke. Aristoteles skiller mellom teoretisk kunnskap, mellom normer og verdier og praktisk visdom (fronesis). Praktisk visdom kan forstås som en etisk karakter, eller kompetanse som tilegnes ved erfaring under ledelse av erfarne mennesker og gir det skjønnet en kan trenge i ulike og ofte uklare situasjoner. Det kan kalles å inneha et moralsk gangsyn som kan skille mellom det rimelige og det urimelige i situasjoner. Altså intellektuell dyktighet er en betingelse for lykken. Den kloke vil handle godt, men i motsetning til Sokrates mener Aristoteles at alle og enhver som søker lykken ikke er kloke og verken trenger eller kan utvikle denne klokskapen. De som er kloke må derfor fatte beslutninger som er gode og som danner vaner for andre å følge. Slik kan alle bli lykkelige ved å handle ut i fra disse gyldne middelvei-rettslinjene som er trukket opp for dem av de som har utviklet visdom og klokskap og som dermed er intellektuelt dyktige.<sup>39</sup>

Aristoteles trekker inn Gud som den høyeste betingelsen for at verden kan fremtre som den gjør. Det vil si som et enhetlig mangfold av ting og forandringsprosesser. Guds vesen består i tenkning, han er en tanke som tenker på det beste som finnes og det er seg selv. Gud opprettholder verden, som for øvrig aldri ble til og aldri går til grunne for Gud er det universelle evige opphav og årsak til verdens bevegelse og opprettholdelse. Han er universets beveger ved å være stjernesfærens gjenstand for kjærlighet og dermed som den de beveger seg mot. Gud holder verden gående, men han har ikke sin oppmerksomhet rettet mot den, men mot seg selv. Han er den ubevegelig beveger, den høyeste tanken, den universelle formålsårsak fordi han er den

---

<sup>39</sup> Gundersen, *Den lille filosofihistorien*. s.70.

intellektuelle fullkommenhet som alt annet streber etter å komme nærmere.<sup>40</sup> Aristoteles er dermed ikke i stand til å forklare den perfekte lykke uten et gudsbegrep. Han gjør seg avhengig av det guddommelige som målestokk.<sup>41</sup> Den menneskelige streben etter lykke munner bare ut i et blekt bilde av hva lykke er, nemlig den guddommelige intellektuelle fullkommenhet. Menneskelig lykke er dessverre kun annenrangs lykke. Verden består av en ulykkelig majoritet, lykken kaster faktisk skygge over verden siden den er så uopnåelig, livet er uperfekt eller ikke lykkelig. Dette er en tankegang som også Augustin gjør seg opp en mening om i *De civitate Dei*.

## 2.4 Epikur

*Fremmede, her skal du få det godt. Her er lysten det høyeste gode.* ( Epikurs hageport i Athen)

De greske bystater mistet som sagt sin selvstendighet, og politiske, sosiale og økonomiske omveltninger preget tiden rundt 300 f.kr med stor usikkerhet. Alexander den stores erobringer førte frem til større kongedømmer slik at bystatene fikk mindre makt og betydning. I dette nye klima ble den politiske hovedinteressen skjøvet mer i retning etikk mens det før dreide seg om å finne midler til å vinne det gode liv eller finne lykken. Det politiske liv innfor bystaten Polis var en viktig side ved lykkebegrepet hos Platon og Aristotles, men med epikureismen skjer det en flukt bort fra det offentlige liv med dets mange uromomenter og problemer. De fatter større interesse for privat sikkerhet og lykke. *Lev ubemerket* blir epikureernes slagord, og den uavhengige personlighet blir målet.<sup>42</sup> Den vise skal ikke delta i det politiske liv for dette vil forstyrre hans sinnsro. Sinnsro er et nøkkelbegrep hos Epikureerne. Allikevel, det er å foretrekke å leve i et lovregulert samfunn fremfor i et kaos, så hvis det å delta i politikken bidrar til større trygghet og sikkerhet for en selv er det fornuftig å bedrive noe politikk mente Epikur.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.137.

<sup>41</sup> McMahon, *Happiness. A history* s.50.

<sup>42</sup> Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi* s.119.

<sup>43</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.155.

Epikur ble født på Samos ca 341 f.kr av athenske foreldre.<sup>44</sup> I ti år studerte han, fra år 321 f.kr med forskjellige filosofer utenfor Athen. Som naturfilosof var han inspirert av Demokrits atomteori, som kort kan summeres opp med at det eneste som virkelig eksisterer, og som er årsaken til alt, er udelelige partikler (atomer) og det tomme rom (kenon). Forandring er at atomene bytter plass, omgrupperer seg til nye samlinger. Til forskjell fra Aristoteleisk og stoisk filosofi mener epikureerne at verdensrommet ikke er guddommelig innrettet, det finnes intet formål med naturens tilblivelse. Derfor finnes det ingen teologi i Epikurs naturfilosofi, alt som skjer i verden skyldes kun rent mekaniske årsakssammenhenger.<sup>45</sup> Selv om Epikur var påvirket av Demokrits materialistiske filosofi var han mest opptatt av moralfilosofi og hvordan man skulle lære å leve lykkelig. I år 306 flyttet han inn til Athen og bodde der til han døde i 271. I hans hus i Athen samlet tilhengerne hans seg og utgjorde bevegelsens hjerne, en skole som gikk under navnet Hagen. Denne øvet strek innflytelse i sin samtid og bestod i over 300 år etter mesterens død. I Hagen gikk forlesninger og sosialt samvær hånd i hånd, og alle som ville kunne komme inn og delta, også kvinner og slaver noe som på den tiden var meget uvanlig.<sup>46</sup> Epikur ville befri menneskene fra frykten for gudene. Han trodde på deres eksistens, men ikke at de grep inn i verden og naturen.<sup>47</sup> Gudene var å regne som lykksalige og uforgjengelige vesener.<sup>48</sup> Sinnsro er et viktig mål hos Epikureerne. Spesielt ro for Gudene og deres vilje og ro for frykten for døden. Det finnes nemlig ingen dom og straff etter døden i følge epikureerne. Fysikken kunne bidra til å gi alle ting sine naturlige forklaringer og derved befri menneskene for lykkedepende overtro.<sup>49</sup> Epikureerne hevdet at sjelen, som var som et tynt lag over alle atomene som utgjorde kroppen var udødelig. Døden innbar kun er at atomene i kroppen oppløstes fra det å være kropp. Atomene i seg selv var evige, de eksisterte fra før i andre verdener og ble til nye verdener når den nåværende oppløses.<sup>50</sup>

Mildhet og nøysomhet preget det epikureiske selskap. Bevegelsenes fokus på nøysomhet og aktiv hjelpsomhet har satt den til sammenligning med kristendommen.

---

<sup>44</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 151.

<sup>45</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer*, s.154.

<sup>46</sup> Skirbekk, Gilje, *Filosofihistorie* s. 120.

<sup>47</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.154.

<sup>48</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 151.

<sup>49</sup> <http://www.snl.no/Epikur> 16.08.10.

<sup>50</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer*, s.175.

Vær god mot din neste så går det godt med deg, var et visdomsord i blant dem. Et enkelt liv i måtehold og sindighet var å foretrekke fremfor et oppjaget liv i luksus. Vennskap og gode relasjoner er å foretrekke fremfor selvhevdelse og egoisme. For Epikureerne var menneskets mål å bli lykkelige, alle streber etter å oppnå lykke. Dydene var midler for å oppnå lykke. Og hva består så denne lykken i? Jo, nytelse og velbehag. Innefor Epikurs etikk var lysten et hovedbegrepet. ”Lysten (hedone) er det lykkelige livs begynnelse og endemål”.<sup>51</sup> Hvis du ikke har lysten som drivkraft er det ikke mulig å bli lykkelig. Men det er ikke snakk om et øyeblikks nytelse og lyst, noe som de litt feilaktig har blitt beskyldt for å hevde. Dette er om mulig en nytelse og lyst som varer livet ut. Lykkens kjerne ligger mer på intellektet enn på kroppens velbehag. Nytelse med omtanke var en kalkulert nytelse der man fikk maksimal nytelse kun ved de godene man hadde kontroll over.<sup>52</sup> Nytelse var først og fremst sinnsro og ikke nytelsessyke. Den lyst som bestod i at legemet var uten smerte og sjelen uten uro var altså en forutsetning for det lykkelige liv. Moralske verdier ble begrunnet ut i fra om handlinger som fører til nytelse var av varighet eller ikke, og i hvilken grad de førte til smerte eller ikke. Alle mennesker har lysten til tilfredsstillelse og naturgitt motsetter også alle mennesker seg smerten.<sup>53</sup> Handlinger er derfor ikke gode eller onde i seg selv, men ut i fra om fruktene er smerte eller nytelse, og om nytelsen er varige eller ikke. Det er ikke all nytelse som er verd å tilegne seg. Også Epikur vektla den gylne middelvei. Målekunsten eller den gyldne middelvei må tilegnes gjennom kunnskap som igjen leder til klokskap. Å måle vil si å lære seg å vurdere gitte muligheter i lys av fremtidige resultater, og lære å finne balansen mellom det som fører til smerte og nytelse. Når man mestrer denne avgjørelsens teknikk er man for klok å regne.

Diogenes Laertios var en epikureisk influert filosof som skrev et stort verk om Epikurs liv og lære. Epikurs 40 grunnsetninger innrammer og avslutter Laertios verk, som ellers inneholder tre brev fra Epikur og mange opplysninger og sitater fra filosofens lære og liv. Brevet til Herodot er en sammenfatning av Epikurs lære og omhandler blant annet læren om eksistensen: ”Videre har altet alltid vært slik som det nå er, og vil alltid være slik”.<sup>54</sup> Altså en syklisk tenkning. Det inneholder læren om atomers former og bevegelse, om mennesket kropp og sjel: ”Man må også holde fast

---

<sup>51</sup> Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi*, s.141.

<sup>52</sup> Skirbekk, Gilje, *Filosofihistorie* s. 121.

<sup>53</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 151.

ved at det er sjelen som i hovedsak forårsaker sanseinntrykk. Men det ville den ikke kunne gjøre hvis den ikke på en måte ble omsluttet av det øvrige atomkompleks”.<sup>55</sup> Han er på linje med resten av den antikke filosofi som holder sjelen og fornuften for det høyeste i mennesket. Han skriver også om hva naturfilosofiens oppgave er, nemlig å kjenne så nøyaktig som mulig alle tings natur, årsak og ordning. For når mennesket kjenner til dette er det fylt med sinsro og blir lykkelig. Han forklarer at ”I den uforgjengelige og lykkelige natur finnes intet som kan skape tvil eller uro”.<sup>56</sup>

Hva er så filosofiens plass i strevet etter det lykkelige liv? I sitt andre brev adressert til Menoikeus skriver Epikur at verken unge eller gamle bør utsette å filosofere. Hvis man beskjeftiger seg med filosofi er det lettere å bli lykkelig for filosofi skaper lykke. Filosofi er selve grunnpilaren i det gode liv. Legemets sunnhet og sjelens ro er det lykksalige livs mål og for dets skyld gjør mennesker alt for ikke å kjenne smerte eller frykt. I Epikurs 27 grunnsetning står det: ”Av de ting som visdommen bidrar til et helt livs lykke med er, er oppnåelsen av vennskap langt den største”.<sup>57</sup> Selv om Epikurs etikk altså legger vekt på individet så er vennskapet av betydning. Man bør skaffe seg venner i det minste for å slippe å frykte andre, og det er mer behagelig å selv vise vennlighet enn å bli vist vennlighet mener Epikur.<sup>58</sup> Den har levd godt som har levd ubemerket blant venner etter deres mening.<sup>59</sup>

Om menneskets frie vilje er det noe uklart hva Epikur mente, men trolig var han påvirket av Aristoteles også i denne sammenhengen. Til forskjell fra dyrene kan mennesker ansvarliggjøres for deres handlinger da det ikke er noe som er determinert i menneskets atomsammensetting. Hos dyrene kan bare ytre atompåvirkning forklare deres atferd, deres handlinger er underlagt mekanisk nødvendighet, mens hos mennesker er det psykologien som spiller inn grunnet uregelmessigheter i våre atomers bevegelse. Med dette sikrer Epikur mennesket frihet og ansvarliggjør det i forhold til dets handlinger. Mennesker kan derfor selv forsøke å leve et lykkelig liv, det er ikke bestemt til verken lykke eller ulykke, men kan ta ansvaret selv ved å ta

---

<sup>54</sup> Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi*, s.124.

<sup>55</sup> Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi*, s.132.

<sup>56</sup> Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi*, s.136.

<sup>57</sup> Andersen, *Antikkens materialistiske filosofi*, s.157.

<sup>58</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.155.

<sup>59</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 152.

kontroll over ytre goder. Det gode kan lett frembringes hvis man bare beholder sinsroen.<sup>60</sup>

## 2.5 Stoikerne

*Et lykkelig menneske er en som skaper seg selv lykke.* ( Markus Aurelius)

Zenon fra Kypros (ca. 334-262 f.Kr.) blir regnet som grunnleggeren av den stoiske filosofien. Det er ikke mange kilder til Zenons *liv og filosofi*, men man tror at han som ung drev med handel. Han bodde trolig en stund i Athen der han kom til hektene etter et dramatisk skipsforlis. Her fikk han høre om *Krates fra Theben*. Denne hørte til en filosofisk retning som ble kalt *kynikerne*, og som la vekt på at lykken var å finne i et enkelt og rettskaffent liv, samtidig som denne retningen var preget av en viss ufølsomhet og kulde (derav begrepet kynisme). Zenon ble eleven til Krates og måtte gå gjennom en hard skole hos sin strenge lærer. Etter hvert begynte han selv å undervise og etterfølgerne hans ble kalt stoikere etter søylehallen i Athen som ble kalt *stoa poikiler*, der Zeon vandret mye frem og tilbake. Det meste vi kjenner til fra Zeon er fra senere stoikere og da spesielt filosofen Epiktet (55-135 e.kr) Zeons virkelighetsforståelse var panteistisk, det vil si tanken om at Gud er universet eller at den guddommelige fornuft omfatter hele tilværelsen. Verden var et guddommelig skapt, velordnet og strukturert kosmos der den guddommelige ild er immanent i det materialistiske stoffet og hva det orden innefra. Alt skal vende tilbake til urilden til sist.<sup>61</sup> Denne panteistiske holismen, at alt henger sammen som en helhet og synet på historien som syklisk stod i kontrast til epikureernes atomisme. Zeons erkjennelsesteori omfattet en trinnvis vei til sikker kunnskap lik overgangen mellom en åpen, flat hånd til en lukket knytteneve. Zeon og hans etterfølgere hadde tro på et idealsamfunn der fornuften rådet og det ikke var nødvendig med lover, myndighet og moral utover denne menneskelige fornuften. Den romerske keiser *Marcus Aurelius* (121-180 e.Kr.) var preget av stoikernes tankegang der fornuft, plikt og dyd ble viktige verdier i hans filosofi. Også gjennom Ciceros (106-43 f.Kr.) *De natura deorum* (Om gudenes natur) får vi litt innblikk i stoismens tanker.

Stoisk etikk er todelt. For det første er universet styrt av en absolutt lov, uten unntak. Og for det andre er fornuften det egentlige menneskelige, det vil si det som utgjør

---

<sup>60</sup> Erisken, *Undringens labyrinter* s. 152.

<sup>61</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.151.

mennesket. Stoikerne ville derfor leve i pakt med både naturlovene og fornuften. Når vi følger fornuften tilpasser vi oss i virkeligheten de lovene som gjelder for hele universet. Moral handler derfor om å la fornuften styre livet vårt og å tilpasse livet vårt i den store helheten i universet. Stoikernes etikk var av plikt-etisk art der alle mennesker har plikt til å arbeide for fellesskapets beste. Mennesker er en del av helheten og bør ikke legge for stor vekt på individualistiske oppfatninger, men heller på det universet en selv er en liten ubetydelig del av.

Stoikernes determinisme var total og de hadde derfor et mindre optimistisk syn på menneskets mulighet til ansvar for egen lykke.<sup>62</sup> Skjebnen må aksepteres. Det som skjer, det skjer, lød visdomsordet blant dem. Noen gikk så langt som til å si at man skulle elske sin skjebne, selv ondskapen hadde en fornuftig plass i helheten. Allikevel mente de at som rasjonelle vesener kunne man gi sin tilslutning til naturlovene var å leve i overensstemmelse med våre dygder.<sup>63</sup> Denne forståelsen understrekes av sitatet som står i begynnelsen av kapitlet fra Markus Aurelius. De stoiske dygdene var mot eller dugelighet (*virtus*), plikttroskap mot gudene og fedrelandet (*pietas*), moralsk visdom (*prudentia*), rettferdighet (*justitia*), troskap (*fides*), vennskap (*amicitia*), verdighet (*dignita*) og menneskelighet (*humanita*). Den mest grunnleggende etiske dyden av dem var visdom, og alt som stred mot visdommen av begjær og lyster måtte unngås. Ingenting av alt rundt dem var av betydning ettersom det verken var godt eller ondt. Stoismens ideal var derfor et liv i askese preget av likegyldighet (*apati*) for alt rundt dem. Affektløshet og lidenskapsløshet frigjorde mennesker fra forstyrrelser slik at man kunne oppnå den indre ro (stoisk ro). Den vise mann skulle være uavhengig og selvtilstrekkelig, han hadde nok med seg selv.<sup>64</sup>

Om lykken hevdet stoikerne at den også var totalt uavhengig av ytre goder. Lykken var å leve et liv basert på kunnskap og innsikt. Å leve dydig var det eneste gode og å ikke leve dydig var det eneste onde, ingenting annet betydde noe for lykken.<sup>65</sup> Sjelelig sunnhet førte til et lykkelig liv, alle affekter som unødvendig påvirket sjelen måtte man derfor kvitte seg med for eksempel uro, frykt og medlidenhet. De mente derfor i motsetning til Aristoteles at sykdom, lidelse, undertrykkelse ikke hadde noen innvirkning på om man kunne leve lykkelig eller ikke. Innsikt dyd og lykke var bare

---

<sup>62</sup> Skirbekk, Gilje, *Filosofihistorie s. 122*.

<sup>63</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer s.152*.

<sup>64</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer s. 152*.

knyttet til det indre liv.<sup>66</sup> Den stoiske vismann kunne være lykkelig uavhengig av ytre faktorer som borgerskap i en stat, noe som var utenkelig for Platon og Aristoteles som oppfattet det å bedrive politikk som naturlig menneskelig.<sup>67</sup> Stoikerne mente at mennesker metafysisk sett var like og derfor også likeverdige. Deres idé om at kvinner og slaver og barbarer var ikke var mindreverdige frie greske menn var oppsiktsvekkende i samtiden. De hevdet i denne sammenheng at vedtatte lover som gjorde forskjell på folk var naturstridige og derfor at moralske mennesker pliktet å handle i mot disse lovene. For alle mennesker hadde del i den samme verdensfornuften, og grunnlaget for å skille mellom rett og galt lå nedlagt i naturen. Deres teori var at alle mennesker dypest sett tenker det samme, at all religion og filosofi i bunn og grunn er én visdom. Det måtte derfor finnes en allmenn naturrett som bygget på alle menneskers fornuft og som ikke var avhengi av tid og sted eller andre faktorer.<sup>68</sup> Samvittighet var et begrep stoikerne ofte brukte. Denne var også naturlig og allmenngyldig hos alle mennesker. Stoikernes naturrettstenking hadde et mer universelt preg enn noen annen filosofisk retning i sin tid, noe som ble bevart av senere kirkefedre.<sup>69</sup>

## 2.6 Oppsummering

Den greske filosofi med alle dens mangeartede representanter var svært opptatt av lykken og det gode liv. De fant ulike måter å komme frem til svaret på hva lykken var og hvordan leve et lykkelig liv. Sofistenes fokus på menneskets erfaring som siste instans for sannhet gjorde lykke til noe rent subjektivt, som enhver erfarte på sin egen måte. For Platon ble lykken en varig sjelelig tilstand, det å bedrive teoretisk refleksjon var det høyeste gode som gav et lykkelig liv uavhengig av ytre instanser. Hos Aristoteles ble lykke at mennesker realiserer seg selv som menneske i fellesskapet ved å finne sin plass i bystaten. Intellektuell nytelse og velbehag i form av sinnsro var for Epikur og hans tilhengere lykken, en tilbaketrekning fra verdens jag og mas var derfor nødvendig for å kunne tilfresstille denne naturgitte lysten på sinnsro. Og til sist, stoikernes som mente at selv om alt er forutbestemt av naturlover så må man, ved å

---

<sup>65</sup> <http://www.filosofi.no/mellom.html> 25.08.10.

<sup>66</sup> Skirbekk, Gilje, *Filosofihistorie* s. 122.

<sup>67</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.153.

<sup>68</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 154.

<sup>69</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.153.



leve et liv i samsvar med dydene, og med en sjelelig sunnhet gi sin tilslutning til disse lovene og dermed leve lykkelig.

### 3.0 LYKKEFORSTÅELEN HOS AUGUSTIN

#### 3.1 Augustins liv

##### 3.1.1 Hvem var Augustin?

For å forstå Augustins teologi er det viktig å kjenne til hans liv og person. Den beste kilden vi har til hans liv er hans egne verker og da spesielt *Confessiones*, som dekker de 33 første leveårene hans. Dette er et selvbiografisk verk skrevet etter at han var blitt biskop, trolig rundt 397. På norsk blir *Confessiones* oversatt med *Bekjennelser*, et ord vi mest forbinder med syndsbejennelser, men dette kan bli for snevert i forhold til innholdet i verket. Augustin bruker mye plass til å bejjenne syndene sine i boken, men han benytter også en hver anledning til å lovprise og å ære Gud. *Confessiones* innholder altså både syndsbejennelser og trosbejennelse.<sup>70</sup> Verket må ses på som en teologisk og emosjonell skildring av en manns sjelekamp frem mot omvendelse og ny tro. Når vi bruker *Confessiones* som historisk kilde må vi være klar over at Augustin ville overbevise og forklare leseren om sin egen overbevisning, nemlig Guds nådige inngripen i hans liv som førte til omvendelse.<sup>71</sup> Sannhetsbegrep og historiske fakta må ses i dette lys. Han velger ut hendelser som best belyser hans filosofiske og teologiske posisjon, han var svært opptatt av allegori og symbolsk betydning av hendelser, noe som også er reflektert i *Confessiones*.<sup>72</sup>

Hvem var mannen som begynte som retoriker, ble omvendt til filosofien og endte som biskop? Hvem var teologen som har hatt en slik enorm virkningshistorie, ikke bare innen teologi, men også filosofi, retorikk og psykologi? Hvem var kirkefaderen som har vært av stor økumenisk interesse opp igjennom historien og som også har slått bro over vestlige og østlige kristendom med sin mystikk?

Det eldste portrettet vi har av Augustin er fra 500-tallet fra en freske i Lateranet. Her sitter han i sin bispestol og med en bibel i den ene hånden og noen bokruller i den andre. Dette er et bilde på at han inviterer mennesker til felleskap med Gud, gjennom Guds ord i bibelen, og den antikke lærdommen og filosofien.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Eriksen, *Augustin Det urolige hjertet*, s. 165.

<sup>71</sup> Eriksen, *Augustin Det urolige hjertet*, s. 166.

<sup>72</sup> Fleteren, "Confessiones" *Augustine through the ages* s. 227-232.

<sup>73</sup> [http://www.snl.no/Augustin\\_av\\_Hippo](http://www.snl.no/Augustin_av_Hippo) 24.09.10.

### 3.1.2 Politisk bakgrunn, Konstantin den stores århundre

Konstantin den store (275-ca 337 e.kr) ble enekeiser i Rommeriket i 324. Han mente den kristen guden var med han og hjalp han til seier. Han kalte seg selv for Guds trell *severus dei* og med keiseren og familiens omvendelse ble kristendommen den nye religionen for rikets sentrum Roma. Konstantin tok straks over kirkens anliggender som ”keiser av Guds nåde”, satt til å være kirkens overhode og til å forene de kristne til en enhetlig religion.<sup>74</sup> Keiseren innkalte hvert år til bispesynoder, i år 325 sammenkalte han for eksempel til kirkemøte i Nikea som ble avgjørende for utviklingen av treenighetslæren. Konstantin satte også i verk gigantiske byggeprosjekter og fikk oppført oppstandelseskirken i Jerusalem, fødselskirken i Betlehem og Peter og Pauluskirken i Roma. I 320 flyttet keiseren hovedstaden fra Roma til Konstantinopel.<sup>75</sup> Konstantins lange regjeringstid ble i seg selv oppfattet som et bevis på at Gud var på hans side, ingen hadde sittet så lenge som han på keisertronen siden bibelens keiser Augustus (ca. 63 f.kr-ca.14 e.kr).

Etter Konstantins død gikk det i bølger for kristendommens popularitet. Keiser Julian ville tilbake til fedrenes skikker og de kristne ble utsatt for forfølgelser mens keiserne Jovian, Valentian og Valens sørget for reell religionsfrihet i riket. En slags renessanse for tradisjonell romersk religion og kultur blomstret opp i Roma sist på 300-tallet fordi det var nedgangstider i Roma.<sup>76</sup> Kristne fikk mye av skylden for nedgangen. Men dette fokus på gamle skikker og tekster skjedde parallelt med kristendommens videre ekspansjon. Slik kjempet kristendommen og den gamle romerske gudetroen side om side i de urolige perioder rundt Augustins liv. Keiser Theodosius ble enehersker i 388 og gjorde kristendommen til den offisielle statsreligionen. Keiseren fikk ansvaret for palassene, biskopene for kirkene. I 391 ble det forbudt å ofre til avguder i Roma, og året etter ble hedensk gudedyrkelse forbudt i hele riket og kristendommen den eneste tillatte religionen i 394.<sup>77</sup>

### 3.1.3 Kirken i Nord-Afrika

---

<sup>74</sup> Eriksen, *Augustin, Det urolige hjertet* s.21.

<sup>75</sup> Eriksen, *Augustin, Det urolige hjertet* s. 23.

<sup>76</sup> Aasgaard, *De civitate Dei*, s. 10.

<sup>77</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet* s.22-32.

Nord-Afrika var en viktig koloni for Romerriket, det fungerte som rikets største matlager, altså kornkammer. Også kirkemessig spilte Nord-Afrika en stor rolle. Både Tertullian, (160-225) og Cyprian (martyrdød 258), kirkens store teologer og kirkeledere var afrikanere, og sammen med Augustin kan de sies å være en del av den tidlige kirkens afrikanske stemme. Særlig Cyprian ble oppfattet som den store kirkefaderen i Nord-Afrika, både for katolikkene og for donatistene. Konflikten mellom katolikker og donatistene preget i stor grad kirken i Nord-Afrika på Augustins tid. Donatistene var en separatistisk kristen gruppe som var mistenksomme til politisk innblanding og markerte stor avstand til myndighetene. De regnet seg som den rene og uavhengige afrikanske kirke. En uverdigg biskops handlinger var å regne som ugyldige, kirken skulle være denne onde verdens hvilsted og rene hage. Allikevel, lærermessig og rituelt var katolikker og donatister ganske like, embedsforståelsen og kirkebegrepet var deres største strispunkt. Kritikken mot dem om at de var kirkesplittende, var fordi de ville ha egne prester og biskoper og dermed brøt den katolske kirkes apostoliske suksesjon<sup>78</sup>

#### 3.1.4 Augustins tidlige år

Aurelius Augustinus ble født 13. november 354 i Tagaste, i det nåværende Algerie, som eldste sønn av Patricius og Monica. De fikk siden sønnen Navigus og en datter hvis navn er ukjent.<sup>79</sup> Faren var bonde og embetsmann. Moren kom fra en kristen familie og selv om faren ikke selv ble en kristen og døpt før han lå for døden, respekterte han Monicas tro og lot henne oppdra barna i denne. Augustin gikk på grunnskole i Thagaste. Lek og moro var mer spennende enn skole og pugging mente unge Augustin. På skolen lærte han be til Gud. "I bønne løyste eg tungebanda mine, og så liten eg var, ba eg både strekt og brennande at eg måtte sleppa å få stryk i skulen", skriver han i *Confessiones*.<sup>80</sup>

Som ung skolegutt leste han Vergils verk *Aeneïde*, som han kom til å bruke resten av livet. Det greske språket lærte Augustin seg noe uvillig, men de som ville gjøre karriere i det tospråklige Romerriket måtte beherske gresk. Augustins studier foregikk i storbyen Karthago, som på denne tiden var den tredje største byen ved Middelhavet,

<sup>78</sup> Merdinger *Rome and African church in the time of Augustine* s.51.

<sup>79</sup> Fitzgerald "Patricius" *Augustine through the ages* S.621.

<sup>80</sup> *Confessiones* 1:9 s. 28.

etter Roma og Alexandria. Her levde han et utsvevende liv.<sup>81</sup> Som 18 åring ble han samboer med en ung kvinne, henne bodde han med i 15 år og de fikk sønnen Adeodatus i 372. I Karthago i 373 leste Augustin Ciceros verk *Hortensius* som i følge han selv førte til hans filosofiske oppvåkning. ”Kjærleik til visdommen heiter på gresk filosofi og den kjærleiken var det denne boka vekte i meg” skriver han i *Confessiones*.<sup>82</sup> Hägglund påpeker at etter å ha lest denne filosofiboken erstattet begjæret etter sannheten det tidligere begjæret etter rikdom og denne verdens ære som unggutten var på full fart inn i.<sup>83</sup> Hans tilsutning til manikeismen en gnostisk-inspirert blandingsreligion med røtter i Orienten samme året, kan også ses på som et resultat av denne nye interessen for filosofi, skriver Aasgaard.<sup>84</sup>

Hva gjorde egentlig at Augustin valgte å slå seg ned med manikeerne i Karthago, som han senere mente var ”øre av hovmod, overlag sanselage og snakkesjuka utan måte”?<sup>85</sup> Eriksen mener Augustin som dyktig student og utmerket retor i allerede ung alder søkte en filosofi som tilbød frelse i omfattende verdensfortolkninger, noe han fant han hos manikeerne.<sup>86</sup> Gnostisismen på Augustins tid var utpreget spekulativ med et uttal av variasjoner mellom ulike grupper. Den gnostiske manikeismen var en stor innflytelsesrik sekt på Augustins tid, og ble for den intellektuelle studenten et dannet møtested mellom kristendom og filosofi.<sup>87</sup> Men deres tilsynelatende enkle svar og sterke dualisme, som først hadde fengslet Augustin, hindret han etter hvert å finne en enhet og sammenheng mellom filosofien og det kristne budskap.<sup>88</sup> Foreløpig var det kristne budskap for vulgært i bibelen og kirkens lære etter hans mening. Så han så seg derfor rundt etter andre retninger som kunne forklare og holde sammen filosofi og kristendommen på en mer tilfredsstillende måte enn manikeismen.

I 375 dro Augustin tilbake til Thagaste for å være lærer i retorikk for en periode. En av hans elever fra denne tiden, vennen Alypius, ble senere biskop i Thagaste. I 380 skrev Augustin sin første bok, *De pulchro et apto*, (om det fagre og harmoniske). Tilbake i Karthago møtte Augustin manikeeren Faustus som var en innflytelsesrik

---

<sup>81</sup> *Confessiones* 3:1 s. 52.

<sup>82</sup> *Confessiones* 3:4 s.56.

<sup>83</sup> Hägglund, *Teologins historia* s.93.

<sup>84</sup> Aasgaard, *De civitate Dei* s. 12.

<sup>85</sup> *Confessiones* 4:6 s. 57.

<sup>86</sup> Eriksen, *Augustin, Det urolige hjerte* s.49.

<sup>87</sup> <http://www.katolsk.no/biografi/augustin.htm> 24.09.10.

mann å regne blant manikeerne. Augustin håpet Faustus kunne gi svar på hans mange spørsmål, blant annet omkring hvordan oppnå sikker erkjennelse, og om det ondes plass i verden. Dessverre kunne ikke Faustus gi svar på spørsmålene han ble stilt. I ni år holdt Augustin seg til manikeismen fordi han trodde de kunne gi han en fornuftig forklaring på tilværelsen, rundt år 380 innså han at det kunne de ikke.

Videre fra Karthago dro Augustin i 382 vekk fra Afrika og til Roma. Her dannet han en skole og underviste selv i retorikk. I Roma bodde han hos manikeerne, da han fremdeles hadde bånd til mange i sekten.<sup>89</sup> I Roma møtte han nyplatonismen og fikk sitt første møte med skeptisismen. Nyplatonismen hadde ikke et fullt så strekt skille som Platon opererte med mellom ideene og denne verden. For Plotin (204-270) var den sansbare verden frembrakt av ideene, den var et uttrykk for ideene. Dette gir den sansbare verden en større egenverdi enn hos Platon.<sup>90</sup> Nyplatonismen var på Augustins tid opplevd som en religiøs retning. Den åndelige urgrunnen var den egentlige eksistens og menneskets mål er gjenforening av sjelen med lyskreftene fra urgrunnen.<sup>91</sup> Skeptisismen på Augustins tid var også mangfoldig, den var mest opptatt av erkjennelsesteoretiske gyldighetsspørsmål. Et hovedskille kan kanskje trekkes mellom de radikale og de mer moderate skeptikerne. Noen mente at det ikke finnes sikker erkjennelse, andre at man må fortsette å søke etter den uten å ta stilling til om den er å finne eller ikke.<sup>92</sup> Augustin oppdaget etter hvert skeptiske sider ved nyplatonistene, også kalt akademikerne, som han hadde fått kjennskap til gjennom lesning av Plotin. Også Cicero var preget av den skeptiske retningen oppdaget han.<sup>93</sup> En tid roet Augustin seg i forståelsen av at visdom var å avstå fra å felle dommer slik som skeptikerne gjorde. Men etter hvert ble han klar over at han tenkte helt motsatt selv. Det måtte finnes en sannhet. I ettertid argumenterte han mot skeptisismen og hevdet at det måtte finnes noe som selv de måtte godta for sant. Eriksen skriver at Augustin foregriper deler av Deskartes tvilsargumentasjon ved å mene at selv om man skulle ta feil i alle saker ville likevel den som tar feil eksistere. ”Tvilerens eksistens var ubetvilelig, ja den ble sikrere jo sterkere man tvilte”<sup>94</sup> I skrifte *Contra*

---

<sup>88</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet* s.54.

<sup>89</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet*. s. 66.

<sup>90</sup> Krogh, *Historie, forståelse og fortolkning* s.355.

<sup>91</sup> Gilje og Skirbekk, *Filosofihistorie* s. 128-129.

<sup>92</sup> Gilje og Skirbekk, *Filosofihistorie* s.129-133.

<sup>93</sup> Aasgaard, *De civitate Dei*, s. 23.

<sup>94</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s.210.

*Academicos* skrevet sent i 386 tar Augustin det store oppgjøret med sin fortid som skeptiker.<sup>95</sup>

Ganske snart fikk han mulighet til å forlate byen Roma til fordel for Milano som var keiserens by, og sentrum for filosofer og diktere. Her skulle han jobbe som lærer og med å forfatte taler for keiseren og hans familie ved viktige tilstelninger. Han kom til Milano høsten 384 som en skeptisk, nyplatonisk og sliten 30-åring. Han hadde alt vært igjennom mer enn de fleste andre i sin klassiske utdanning, han hadde lest Cicero og verker av stoikerne, han hadde søkt inn i Epikurs visdom, kjempet med Aristoteles tunge tradisjon og var nå engasjert i platonismen, eller den nyere tolkningen av han gjennom nyplatonismen.<sup>96</sup> Monica, som han hadde reist vekk i fra i Afrika, kom raskt etter til Milano. Dette kan forklare hvorfor Augustin raskt ble forlovet med en velstående pike av en fremstående kristen embetsmann. Moren ville nemlig sikre seg et godt gifte for sønnen og barnebarn for hennes egen del. Jenta var bare 12 år og bryllupet måtte vente en tid, i mellomtiden fant Augustin seg en ny samboer. Sønnen hans hadde han boende sammen med seg. Her i Milano møtte Augustin i 384 biskop Ambrosius.

### 3.1.5 Augustin og Ambrosius

Ambrosius hadde vært biskop i 11 år da Augustin møtte han, han var blitt valgt til biskop da han bare var 33 år gammel. På karrierestigen hadde Ambrosius klatret raskt, han hadde vært rådgiver for tre keisere fra før, og nå var han det for den unge Valentinian 2 og hans mor Justina, som hadde arianske sympatier. I 385 nektet han den arianske keiseren både å sette opp en ny kirke eller å bruke en eksisterende kirke innenfor bymurene til arianske gudstjenester. Biskopen så det som sin oppgave å omvende dem til den ortodokse tro igjen. Ambrosius hadde en umiddelbar virkning på Augustin som straks begynte å gå på gudstjenester med han. Augustin regnet han som en dyktig katolsk lærer og et stort forbilde som en som praktiserte et liv i sølibat og askese. Under hans prekestol fikk Augustin virkelig øynene opp for allegorisk utlegging av bibelen, spesielt det gamle testamentet. Kanskje kan litt av Augustins velvillighet ovenfor Ambrosius forklares ut i fra biskopens prestisje og makt blant de

---

<sup>95</sup> McWilliam "Academicos, contra" *Augustine through the ages* s. 2.

<sup>96</sup> McMahon, *Happiness. A history* s.98.

høyere kretser i Milano, og da særlige innflytelse på keiseren og hans familie.<sup>97</sup> Ambrosius lære om den guddommelige naturs immaterialitet virket på Augustin på samme måte som de nyplatoniske skrifterne hadde hatt enorm innvirkning tidligere, og han lærte fort at Ambrosius også hadde stor sans for Ciceros skrifter. Hos biskopen fikk Augustin presentert en filosofi uten verdensflukt, en visdom innenfor kirken. Kirken var en guddommelig innstiftet institusjon lærte han. Dette var nytt for Augustin som i Milano vanket i nyplatoniske kretser med blant annet Manlius Theodorus, som han senere dedikerte *De beata vita* til. Også Ambrosius meditative lese-måte var ny for Augustin, fordi det var vanlig å alltid lese høyt i alle sammenhenger, men dette gjaldt ikke Ambrosius. ”Når han las før auga over sidene, og tanken arbeidde, men røst og tunge kvilte,” skriver Augustin.<sup>98</sup> Boken og lese-kunsten som hoveddør inn til den indre guddommelige verden ble fra og med da ett tankesett både hos Augustin og kristendommen i all ettertid.

### 3.1.6 Omvendelse, Cassiciacum og dåp

I 386 ble Augustin meget engasjert av nyplatonismen. Nyplatonismens gradvise overganger fra ytterpunkt til ytterpunkt var noe som Augustin hadde savnet i manikeernes voldsomme dualisme. Lesingen av platonske skrifter vendte Augustin fra retorikk til dypere filosofi. For nyplatonismen var kristendommen og bibelen barbarisk. Augustin delte lenge dette synspunktet, selv om Ambrosius bibellesning påvirket han stort. Han kjente en dragning mot sannheten, mot freden og han lengtet etter helt å overgi seg til Gud. Men det som virkelig holdt han igjen var som han skriver ”kjærleiken min til kvinna”.<sup>99</sup> Det var for tungt for den unge mannen å skulle oppgi ekteskap og samliv, allikevel følte han at dette var nødvendig hvis han skulle omvendes. Augustin forteller: ”Eg skalv av hugverk og rasa i harm over at eg ikkje gjekk inn i samfunn med deg, -endå alle mine bein (salme 35:10) ropa etter ditt samfunn og lovprisa det himmelhøgt for meg”.<sup>100</sup>

Om sin omvendelse forteller Augustin at han i store kvaler satt ute i hagen og grublet på dette med overgivelse til Gud. Hans venn Alypius observerte hans fortvilelse. Plutselig hørte Augustin et barn nynne på en sang; Ta og les, ta og les. Dette tok han

---

<sup>97</sup> McLynn “Ambrose of Milan” *Augustine through the ages* s.17.

<sup>98</sup> *Confessiones* 6:3 s.113.

<sup>99</sup> *Confessiones* 8:1 s.159.

<sup>100</sup> *Confessiones* 8:8 s.173.



som et tegn på at han skulle lese i bibelen. Vilkårlig slo han opp på Rom 13:13 hvor det står ”La oss leve sømmelig som på lyse dagen, ikke i festing og fyll, hor og utskeielser, strid og misunnelse. Men kle dere i Herren Jesus Kristus, og vær ikke så opptatt av kroppen at det vekker begjær”.<sup>101</sup> I følge *Confessiones* falt alt til ro i han, han visste at han ville vende om til Gud, ta det store steget og leve et liv i sølibat for Gud. Sammen med Alypius, som også straks tok det samme valget, sprang de til Monica og fortalte om hendelsen. Og hun takket og priste Gud for dette som var skjedd og som faktisk langt overgikk hennes ønsker om barnebarn.<sup>102</sup> Etter omvendelsen trakk Augustin seg tilbake fra Milano og bosatte seg i Cassiciacum, et landsted utenfor byen, et halvt år fra høsten 386 til mars 387. Her skrev han verkene *Contra academicos*, *De beata vita*, *De ordine* og *Soliloquia*.<sup>103</sup> Disse skriftene går i hovedsak til angrep mot skeptisismens uvilje mot å etablere sannhet. Ved å nekte seg en sannhet, nekter skeptikerne seg filosofering og dermed både Gud og lykken mente Augustin. Sannhetssøken er jo nettopp det som driver filosofien. Dette kan virke til å være et av hans hovedmotiv i sin argumentasjon mot skeptisismen. Etter oppholdet på landet ble Augustins helse så mye bedre at han dro tilbake til Milano. Her ble han døpt av Ambrosius sammen med Alypius og sønnen Adeodatus 1. påskedag 25. april 387: ”vi vart døypte og all ank for det framfarne livet vårt skvarv ifrå oss”, skriver han i *Confessiones*.<sup>104</sup> Etter dåpen dro de tilbake sammen med Monica til Afrika via Roma, men hun døde av sykdom på denne reisen. Augustin sørget dypt over sin mor.

### 3.1.7 Klosterliv

I August 388 bosatte Augustin seg i Tagasthe sammen med sønnen og vennene Alypius og Evodius på hjemgården sin. Denne gjorde han om til et huskloster der de levde enkle liv i faste, bønn og gode gjerninger. Augustins kloster i Thagaste regnes som det første klosteranlegget i Nord-Afrika. Augustin skrev klosterregler som var mer opptatt av måtehold enn askese, slik hele hans teologi var. I tre år levde Augustin i klosteret og han forfattet mange verker her, blant annet *De magistro*. Dette er en dialog mellom han og sønnen Adeodatus som døde i 391.<sup>105</sup> Augustin ble dette året

---

<sup>101</sup> <http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?book=ROM&chapter=13> 24.09.20.

<sup>102</sup> *Confessiones* 8:12 s. 181.

<sup>103</sup> *Confessiones* 9:4 s.186.

<sup>104</sup> *Confessiones* 9:6 s.192.

<sup>105</sup> Fitzgerald ” Adeodatus” *Augustine through the ages* s. 7.

nærmest tvangsordinert til prest av menigheten i Hippo.<sup>106</sup> Selv om han protesterte heftig mot presteutnevningen, og ville fortruet det stille meditative klosterlivet, kastet han seg ut i sine nye oppgaver. Kirken hadde stor bruk for han. Hippo var på den tiden en liten romersk provinsby, helt uten Romas og Milanos glans og prestisje. I 393 ble det innkalt til et bispemøte for alle biskoper i Nord-Afrika og Augustin utmerket seg med sin utleggelse av trosbekjennelsen. Året etter ble han biskop Valerius's visebiskop. I 396 ble han vigslet til biskop i Hippo, et embete han hadde i mer enn 30 år.<sup>107</sup> Han fikk bygget et kloster rett ved siden av bispeboligen, og oppfordret alle prester til å tilbringe tid i kloster. Han hadde stor tiltro til klosterlivet hvor han ville la sine munkar og prester leve som apostlene i urkristendommen hadde gjort.

### 3.1.8 Biskop i Hippo

I tiden som biskop ble tre av hans største og mest kjente verker i vestlig kristen tenkning til, *Confessiones* (397-401) *De trinitate* (399-414) og *De civitate Dei* (413-427) Etter at Augustin ble ordinert til prest fordypet han seg i bibellesning. Han skrev en kommentar til skapelsesberetningen, *De Genesim ad litteram* (ca 410-415),<sup>108</sup> i tillegg til utlegging av romerbrevet, galaterbrevet og bergprekenen. Han begynte også med en stor kommentar til salmenes bok. Filosofien begynte å tre i bakgrunn for kirkens lære, den allegoriske tolkningen avtar mer og mer til fordel for en enkel og historisk teologi, der historien etter hvert fikk sin plass som instrument for guddommelig inngrepen.<sup>109</sup>

Kampen mot donatistene var en av Augustins store hovedanliggender. Donatistene så på kirken som en Noas Ark, og satte opp strenge skiller mellom det rene og det urene.<sup>110</sup> I 393 startet Augustin sin kamp mot denne separatistiske gruppen som var oppkalt etter biskop Donatius den store (død 332).<sup>111</sup> Med Augustins bispemakt tapte de etter hvert kampen mot katolikkene som hadde keisermakten i ryggen. Donatistenes kamp mot den katolske kirke ble derfor også en kamp mot myndigheten og keisermakten. I sin kamp mot donatistne brukte Augustin nesten alle midler, både

---

<sup>106</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte* s. 138.

<sup>107</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte* s. 140.

<sup>108</sup> Teske, "Genesim ad litteram liber, De" *Augustine through the ages* s. 376.

<sup>109</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte* s.147.

<sup>110</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte* s. 234.

viser, skrifter og taler for å tilbakevise den donastiske teologi. Han hevdet de hadde misforstått både skriftene og Tertullian og Cyprian når de brukte dem til inntekt for deres egen teologi. Augustin mente den endelige dommen over mennesker var opp til Gud å holde. Kirken rommet både frelste og syndere fordi ingen mennesker kunne være uten synd. Sakramentene var objektivt gyldige. Kirken konstitueres gjennom sakramentene og helliges gjennom ord og sakramenter.<sup>112</sup> Man kan si at donatistne indirekte bidro til den ortodokse sakrament og kirkeoppfatningen som Augustin utarbeidet. Keiserne innkalte til et felles bispemøte i 410, rundt 570 biskoper var tilstede. Augustin fikk komme til orde den siste dagen og han angrep donatistene kraftig. Katolikkene vant retten til å representere den katolske kirke. Donatistene ble dømt for å ha splittet kirken, og de ble forvist eller drevet under jorden og etter dette fantes de bare i små spredte grupper.<sup>113</sup>

Striden med pelagianerne varte i over 18 år og utmeiselet viktige teologiske standpunkt i den katolske kirke for all ettertid.<sup>114</sup> I 417 forfattet Augustin et skrift mot pelagianerne, *De gestis Pelagii*. Augustins arvesyndslære, predestinasjonslære og forvar av barnedåpen må ses i sammenheng med oppgjøret med Pelagius. I følge Eriksen prøvde Augustin å finne en middelvei mellom manikeernes demonisering av naturen og Pelagius' ufarliggjøring av den.<sup>115</sup> Pelagius hevdet at mennesker ikke er født med synden, men velger den selv. Deres frie vilje er ubegrenset, og de har i enhver situasjon mulighet til å gjøre det gode. Synden består i enkelthandlinger og er derfor ingen tilstand. Døden var ikke en følge av synden med en realitet i skaperverket. Kristus var for mennesker et forbilde, ikke en forløser. Mennesker kunne leve fullkommet hvis de bare ville og var disiplinerte med seg selv. Frelsen avhenger i hovedsak av menneskets egen viljesavgjørelse. Pelagianerne hadde derfor strenge renhetskrav og trodde munketilværelsen var det beste livet for alle. For Augustin ble dette vranglære på det sterkeste, ingen mennesker kan leve syndfritt. Alle mennesker ble dratt med seg i fallet ved at Adam falt.<sup>116</sup> Og alle mennesker trenger derfor nåden for å kunne bli frelst. Nåden alene kan frelse mennesker og han

---

<sup>111</sup> Markus, "Donatus, Donatism" *Augustine through the ages* s. 284.

<sup>112</sup> Hägglund, *Teologins historia* s.108.

<sup>113</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte.* s. 235.

<sup>114</sup> [http://www.snl.no/Augustin\\_av\\_Hippo](http://www.snl.no/Augustin_av_Hippo) 22.09.2010.

<sup>115</sup> Eriksen, *Augustin Det urolige hjerte.* s. 274.

<sup>116</sup> McGrath, *The Christian theology reader* 6.13 s.416.

understrekt denne påstanden med sin lære om predestinasjonen.<sup>117</sup> Pelagius ble fordømt i 418 av både keiser og konsilet i Karthago og av paven i Roma.

Andre oppgaver Augustin hadde som biskop var å dømme i saker mellom kristne. Han forsvarte de kristne, og de fattige i samfunnet med bruk av sin autoritet og innflytelse. Preken og tekstutleggelse tok også mye av biskopens tid, man kan rekonstruere to tredjedeler av bibelen ut i fra Augustins sitater av de skriftene som han kalte bibelen.<sup>118</sup> I bibelsyn kan man si om biskopen at han mente bibelen var verbalinspirerte og at hver bok var ufeilbarlig, men at fortolkningen av skriftene var mange. Skriften hadde både bokstavelige og allegoriske meninger og det var opp til leseren og Den Hellige Ånd og fortolke rett. I 426 utnevnte han sin etterfølger Heraklius og startet arbeidet med verket *De Retractationes* som var ment å skulle kommentere alle hans skrifter.<sup>119</sup> Sine aller siste leveår brukte Augustin også på å ta seg av flyktninger fordi Nord-Afrika og Hippos ble omringet av Vandalene i 430. Augustin døde 28. august i 430 og ble gravlagt i St. Stefano.

---

<sup>117</sup> *De civitate Dei* s.15.

<sup>118</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte* s.223.

<sup>119</sup> Fitzgerald, "Retractationes" *Augustine through the ages* s.723.

## 3.2 *De beata vita*

### 3.2.1 Bakgrunn for ungdomsdialogene

På sensommeren 386, ikke lenge etter sin omvendelse, trakk Augustin seg tilbake fra det hektiske livet i Milano. Han slet med pustepålegg og brystmerter.<sup>120</sup> Verecundus, som var en god venn og retorkkollega av ham, eide en villa i Cassiciacum nordøst for Milano. Denne fikk Augustin, hans mor og noen venner benytte. I løpet av disse seks månedene på landet skrev han sine første verk etter sin omvendelse. Disse kalles ungdomsdialogene. Augustin var 32 år og ennå fersk som kristen. Ungdomsdialogene er *Soliloquia* (enesamtaler), *Contra academicos* (mot akademikerne), *De beata vita* (det lykkelige liv) og *De ordine* (skaperordenen). De er skrevet som samtaler og bærer preg av filosofisk tenkning rundt kristne spørsmål. Dette kan påvises ut i fra at skriftene løfter opp en individuell fromhet der den enkeltes oppstigning tilbake til verdens opphav, tilbake til Gud, kan virke til å være viktigere enn en kollektiv frelsesforståelse med kirken som sentrum. Eriksen understreker mitt poeng, ”foreløpig var sannhetserkjennelse og ”opplysningen”( *illuminatio*) i 386 sterkt preget av platonske termer”.<sup>121</sup> Mer enn befrielsen fra døden og onde krefter, var hovedpoenget for den kristne å få et møte med Gud. Å få stå for hans ansikt, *visio Dei*, var den høyeste lykke. Synd og nåde ble etter hvert viktigere temaer for ham enn lykken og saligheten, men foreløpig var han mer intellektuelt orientert, med nyplatonismen som bærebjelke i sin nokså egenlærte teologi. Augustin var altså mer opptatt av den personlige relasjonen: mennesket og Gud, enn av den kollektive relasjonen: kirken og Gud, i sin tidlige kristendom. Han hadde ikke fått noen dåpsundervisning på denne tiden. I ettertid var kirken lenge forsiktige med å bruke disse tidlige verkene fordi de i liten grad viste forståelse for kirken og sakramentenes plass i kristendommen og frelsen.

Hvorvidt Augustin var kristen eller nyplatoniker i tiden mens han skrev ungdomsdialogene har vært gjenstand for stor diskusjon blant forskere. Holte nevner Harnack, som mente at Augustin var intellektuelt sett nyplatoniker, Thimme som poengterte at han var nyplatoniker i sin væren, men at skeptisismen hos ham ikke helt var overvunnet, og Alfarić som rett og slett hevdet at Augustin både intellektuelt og

---

<sup>120</sup> *De ordine* 2:5s.53.

<sup>121</sup> Eriksen, *De beata vita* s. XII.

moralsk var omvendt, ikke til kristendommen men til nyplatonismen.<sup>122</sup> Han nevner videre den katolske forskeren Boyer, som kom til en motsatt konklusjon og omtalte Augustin som kristen og ikke nyplatoniker. Holte er uenig i begge syn som han mener uhistorisk har lest Augustin inn i et moderne motsetningsforhold mellom filosofi og tro.<sup>123</sup>

Hvorfor er det viktig å vite om Augustin var nyplatoniker eller kristen i tiden rundt sin omvendelse? Dette er viktig for å forstå ungdomsdialogenes bakgrunn, innhold og betydning. Hvis dialogene er historisk pålitelige kan vi regne med at de vil si noe om Augustins livssyn årene omkring hans omvendelse. De færreste vil hevde at verkene er historisk korrekte, i den forstand at dialogene utspant seg på akkurat den måten som de er skrevet ned på. Sett i lys av *Confessiones* er disse tidlige ungdomsverkene skrevet i ”Herrens tjeneste”, men de bar merker av at han lenge hadde vært i ”overmodsskolen” som han selv uttrykker det.<sup>124</sup> Dette kan bety at kristne temaer var viktige for han, men at han skrev og tenkte i filosofiske termer som en anerkjent retor. Både sjanger, tone og stil skaper spørsmålsstillinger omkring dialogenes historisitet. Var det slik dialogene utspant seg, eller er dette forfattede dialoger konstruert av Augustin for å få frem viktige poeng? Som en dyktig retoriker og forfatter i sin tid kan man anta at Augustin formet samtalene etter de poeng han ville ha frem. Men det finnes ikke historisk grunnlag for ikke å erkjenne fakta som sted, tid og personangivelser. Det står i *De beata vita* at han fikk samtalene stenografert, og selv om dette i seg selv også kan være fiktivt så er det større grunn til å tro på samtalens historisitet.<sup>125</sup> Damsholt påpeker også at det Augustin sendte skriftene til venner og kjente da han var ferdig med dem, peker i retning av at de faktisk fant sted.<sup>126</sup> Det er heller ingen kilder som sier noe om at Augustin oppgav all filosofi og retorikk samtidig som han trakk seg tilbake fra storbyen. Heller tvert i mot, han kunne nå vie mer tid på filosofisk tenkning, samtaler, skriving og lesing. Samtalene gir derfor innblikk i filosofiske problemstillinger som Augustin forsøkte å gi gode, intellektuelle svar på. Man kan altså ut fra skriftenes faktisitet anta at Augustin fremdeles var filosof, retor og lærer i tiden i Cassiciacum. Skriftene har nemlig en lærerlæremessig

---

<sup>122</sup> Holte *Beatitudo och sapientia* s.86.

<sup>106</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s.86.

<sup>124</sup> *Confessiones* bok 9, 1:4 s. 186.

<sup>125</sup> *De beata vita* 2:15 s.21.

<sup>126</sup> Damsholt, *Augustins filosofiske dialoger* s.11.

form som viser at han samtalte med og underviste vennene rundt seg. Altså var han påvirket av både filosofi og kristendom. Videre blir diskusjonen i hvor stor grad disse skriftene er filosofisk preget. Augustin skriver selv om *Det lykkelige liv* at det var den av dialogene fra Cassiciacum som var mest teologisk preget.<sup>127</sup> Damsholt skriver at ” for Augustins filosofisk baserede kristendomsforståelse er det avgjørende at visdommen oppfattes som identisk med Gud selv, og at filosofi ordrett betyr kærlighed til eller stræben efter visdom”.<sup>128</sup> Han legger vekt på en kristendomsforståelse hvor filosofien kun blir brukt som et redskap for gudserkjennelse.

Holte nevner at forskere som Nørregaard, Holl og Curcelle finner det vanskelig å tro at Augustin i det hele tatt skilte skarpt mellom kristendom og nyplatonismen, de mener det alt var en så sterk syntese mellom kristendommen og nyplatonismen at de ikke ble oppfattet som to helt atskilte størrelser.<sup>129</sup> Kan Augustin heller tenkes som en viderefører av nyplatonismen? Augustins utlegging av ordet i Matteus 7:7 ”Be, så skal dere få. Let, så skal dere finne. Bank på, så skal det lukkes opp for dere”, sier noe om at han knyttet nære bånd mellom filosofi og tro, mener Holte.<sup>130</sup> Vi husker fra forrige kapittel at nyplatonismen var å regne for en religiøs bevegelse på Augustins tid. Eriksen skriver at spørsmålet om eller når Augustin ble kristen, er avhengig av hvilke begreper man har om kristendommens sentrale lærerretninger.<sup>131</sup> Kan dette forstås som at så lenge de kristne lærerretninger ikke var teologisk-dogmatisk besvart, så var han fremdeles mer preget av filosofien enn av kristendommen?

Dialogenes karakter har både elementer av biografi og av apologetikk i seg.<sup>132</sup> Augustins søken i denne tiden var både intellektuell, emosjonell og spirituell. Han hadde forlatt manikeismen og dreid i nyplatonsk retning, han var både fasinert og frastøtt av akademikerne og skeptisismen. Han hadde gjennom dialogene behov for å gi leseren og seg selv et innblikk i sin intellektuelle vei mot sin komplekse omvendelse. For omvendelsen hans hadde ikke gått upåaktet hen i hans tidligere intellektuelle kretser, som mente kristendommen var for enkel og rå i sitt uttrykk. Men Augustin hadde hørt på og latt seg overbevise av Ambrosius’ kristendom som

---

<sup>127</sup> *De beata vita* 1:5 s.8.

<sup>128</sup> Damsholt, *Augustins filosofiske dialoger* s.10.

<sup>129</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s. 88-90.

<sup>130</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s. 90.

<sup>131</sup> Eriksen, *De beata vita* s.XVIII.

slett ikke var fremmed i forhold til nyplatonisk tankegang. Og til sist hadde han underkastet Kristi autoritet slik den fremstod i kirkens tradisjon og blitt omvendt. Han fant omsider det han selv mente var den rette veien i sin sannhetssøken. Hans religiøse og filosofiske overbevisning om at lykken var å finne i å søke visdom ved å vie sitt liv til sølibatet og etterfølgelsen av Kristus, resulterte i en moralsk omvendelse, som også oppfylte hans intellektuelle og emosjonelle behov. Dette hovedpoenget vil jeg komme nærmere inn på utover i oppgaven. Man kan si det var et forsøk på å harmonisere den nye filosofien og den nye kristendommen som brakte ham til Cassiciacum for å skrive dialogene og for å la seg døpe våren 387. Dialogene var rettet både til kirken og til samtidens intellektuelle. Han prøvde å vise i disse verkene at sannhet kunne gripes og at lykke kunne oppnås, og ikke minst at dette måtte skje på kirkens vei ved å godta Kristi autoritet.<sup>133</sup> Han måtte overbevise både seg selv og sin omverden om at han hadde trådt inn i den katolske kirke med en intellektuelt god samvittighet og integritet.<sup>134</sup>

### 3.2.2 Innledning til ungdomsdialogene

Det er en rekke fellestrekk mellom alle skriftene som ble forfattet i tiden på landet. De er skrevet på klassisk latin og inneholder færre bibelsitater og flere henvisninger til latinske klassikere som Cicero, Sallust, Terents og Verigil (som ble regnet for de fire store blant antikkens filosofer), enn i Augustins senere skrifter. De har alle fyldige innledninger med gjengivelse av de personer som var tilstede i samtalen.<sup>135</sup> I dialogene finner man personer som er omtalt i andre av Augustins verker, spesielt i *Confessiones*. Bare personen Trygetius er det litt usikkerhet knyttet til, han nevnes kun i ungdomsdialogene. I følge McWilliam kan vi lese at Augustin bruker Monica, Licentius og Trygetius til å representere krefter som har brakt ham til Cassiciacum. De to vennene er bilder på hans tidligere jeg, og Monica en representant for kirken. Han omtaler Monica alltid som Mor og ikke ved fornavn. Hun innehar de enkle og overbevisende sannheter som også kirken bærer på etter Augustins syn.<sup>136</sup> Alypius, Augustins gode venn fra gammelt av, var en ærlig og sannhetssøkende jurist som slet med mange av de samme spørsmål som Augustin. Han ble omvendt samtidig med Augustin. Alypius er blant aktørene man møter i dialogene, og han er også hyppig

---

<sup>132</sup> McWilliam, "Cassiciacum dialuges" *Augustine through the ages* s. 138.

<sup>133</sup> Eriksen, *De beata vita*, s.XII.

<sup>134</sup> McWilliam, "Cassiciacum dialuges" *Augustine through the ages* s. 140.

<sup>135</sup> Damsholt, *Augustins filosofiske dialoger* s.12-13.



nevnt som en god venn og dyktig elev i *Confessiones*. I dialogene blir problemstillinger løftet frem og diskutert i samtaleform hvor hver enkelt aktør bidrar med et syn som belyser tema, og sammen gir de, etter egen mening gode og sanne svar. Augustin presenterer først problemstillinger, både teoretiske og praktiske for vennene sine, så engasjerer også de andre seg i dialogen ved å reflektere, diskutere og komme til en løsning sammen med ham. Stenografen får med seg alt som blir sagt og skriver det ned for ettertiden.

### 3.2.3 *De beata vita*

Verket er delt opp i fire kapitler og omhandler en samtale som pågår over tre dager i forbindelse med Augustins fødselsdag 13. november 386. Temaet er det lykkelige liv. Han nevner i *Retractiones* som ble skrevet mot slutten av Augustins liv, at oppsummeringen på dialogen ble: det finnes ikke noe lykkelig liv bortsett fra en fullkommen erkjennelse av Gud.<sup>137</sup> Vi skal nå se på hvordan han kom frem til denne konklusjonen, og hva han legger i denne.

I det første kapittelet i *De beata vita* legger Augustin visdommen frem for leserne i en filosofisk, poetisk og billedlig form. Han begynner med å si: ”Tenk om det bare var å velge fornuftens kurs og å følge vår egen vilje at vi kunne nå i havn i Filosofia for så å reise videre på trygg grunn til det Lykkelige livs land”.<sup>138</sup> Så nevner han forskjellige typer seilere som prøver å nå havnen i Filosofia. Aasgaard mener Augustin omtaler tre ulike typer mennesker som søker filosofien: de forsiktige, de dristige og vågale, og de målbevisste og erfarne.<sup>139</sup> Augustin selv har seilt inn i havnen Filosofia etter en lang reise med mange hindringer i form av filosofiske retninger som lokket ham på villspor. Han viser til både manikeerne og akademikerne som eksempel på slike hindringer. Augustin beskriver biskop Ambrosius som en lysende syvstjerne, en mann til å stole på og navigere etter midt i vrimmelen av villfarelser. Han nevner at han leste Plotin og ble meget oppglødd og holdt på å seile seg vill, men at brystplagen hans kom i veien for hans yrke som retor så han måtte ”føre sitt skadde og skrøpelige skip til det rolige farvann det lengtet så etter”.<sup>140</sup> Med dette mener han roen i Cassiciacum. Skriftet *De beata vita* er dedisert til vennen og nyplatonikeren Theodor,

---

<sup>136</sup> McWilliam, “Cassiciacum dialogues”, *Augustine through the ages* s.139.

<sup>137</sup> Damsholt, *Augustins filosofiske dialoger* s. 11.

<sup>138</sup> *De beata vita* 1:1 s.3.

<sup>139</sup> Aasgaard, *De beata vita* note 3 s. 253.

som betyr Guds gave. Og han avslutter sin første del av boken ved å henspille på dette navnet når han skriver at det er absolutt på sin plass å dedikere en bok om det lykkelige liv nettopp til Theodor, ”for det er ingenting som mer enn dette fortjener å bli kalt Guds gave”.<sup>141</sup> Allerede i innledningen skriver altså Augustin hva lykken er, nemlig en Guds gave. Jeg går ut i fra at han mener at et lykkelig liv her på jorden, i dette liv, er en Guds gave. Videre presenterer Augustin samtale deltakere: Hans mor og hans bror Navigius, hans elever Licentius og Trygetius, fetterne Lartidianus og Rusticus og til sist hans sønn Adeodatus. Samtalen foregår mye i badehuset som var et vanlig sted for diskusjoner, fordi været var dårlig.<sup>142</sup>

### **Mennesket som kropp og sjel**

Så starter 1. dags samtale som omhandler temaet: Mennesket som kropp og sjel. Filosofien var som vi vet svært opptatt av antropologien, for eksempel var Sokrates motto: *erkjenn deg selv*.<sup>143</sup> Navigius lurer på om mennesket består av noe mer enn bare kropp og sjel. Det kan så være mener Augustin, men i denne sammenhengen er han opptatt av kroppen og sjelen. Det blir derfor konkludert med at mennesket i hvert fall består av både kropp og sjel. De forholder seg altså i første omgang til en todeling av mennesket på linje med det filosofiske menneskesyn, kropp og sjel. Hva menes så med menneskets sjel? Begrepet sjel blir i Augustins verker brukt vekselvis om det fysiske liv som livskraft, og det åndelig livsprinsipp som kan være bevissthet, ånd eller sinn.<sup>144</sup> Mennesket trenger næring til både kropp og sjel. Det finnes både sunn og usunn næring for sjelen. Kunnskap er sunn næring, og de som ikke har kunnskap er å regne for underernærte og sultne. Augustin legger frem samtale tema; ”det lykkelige liv”, som et velsmakende festmåltid for sjelen, der han selv er vert og serverer, mens de andre er gjester og spiser av maten han har forbredt. De ulike rettene er de forskjellige spørsmål han fremlegger til diskusjon.

Hvilket syn kommer frem om sjelen og kroppen så langt i verket? Eriksen mener at Augustin er svært påvirket av platonismens tro på sjelens udødelighet i sin tidlige kristentro, og at det tar tid før han forstår at det kristne sjelsbegrepet krever noe annet

---

<sup>140</sup> *De beata vita* 1:4 s.8.

<sup>141</sup> *De beata vita* 1:5 s.8.

<sup>142</sup> *De beata vita* 1:6 s.9

<sup>143</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.79.

<sup>144</sup> Aasgaard, *De beata vita* note 12 s.254.

enn det platonske.<sup>145</sup> Sjelen er nok ikke like evig som Gud, men den står klart over kroppen, mener Augustin. Augustin fremmer det syn i *De beata vita* at det høyeste gode derfor ikke kan være kroppslig. Det må være sjelelig fordi det er sjelen som er den viktigste delen i mennesket. I motsetning til kroppen hevder han at: ”Sjelen er nemlig fullkommen og det hefter ingen mangel ved det fullkomne”.<sup>146</sup> Men han mener ikke dermed at sjelen er fanget i en ond materie som om kroppen er et ondt fengsel for sjelen. Nei, både kropp og sjel er skapt av Gud. Det ene er ikke mer ondt enn det andre. Mennesket er en skapt helhet. Som fellesnevner var den antikke filosofi’s antropologi i stor grad dualistisk. For eksempel var den gnostiske manikeismens antropologi i sterk grad dualistisk med et markant skille mellom det guddommelige sjelelige og den onde materien. Et liv i streng askese og selvfornektelse var derfor nødvendig for å frigjøre sjelen fra kroppen. For den hebraiske, bibelske antropologi var den greske dualismen ukjent. Mennesket ble sett på som en helhet. Denne menneskelige helheten er forgjengelig både kropp og sjel, og står i motsetning til Gud som er uforgjengelig Ånd. Gud kan bare gi Ånden i gave til mennesker. Kirkefaderen Tertullian, som Augustin kjente godt til, holdt på samme måte som stoikerne på at sjel og kropp var så tett knyttet sammen, at sjelen nærmest var av kroppslig natur. Holte peker på at Paulus’ forståelse av mennesket som kropp, sjel og ånd etter dåpen, spesielt hos platonisk påvirkede teologer, har blitt forvekslet med den greske filosofis inndeling av fornuft, sjel og kropp.<sup>147</sup> For den platonisk påvirkede Ambrosius blir i følge Holte ”Den andliga människan är den, i vilken förnuftet har herraväldet”.<sup>148</sup> Det samme kan altså gjelde for Augustin som hadde lyttet til Ambrosius og skriver ”(...)at når det handler om Gud skal man ikke tenke om han som noe fysisk. Heller ikke skal man det for sjelens del, for den er det i verden som står nærmest Gud”.<sup>149</sup> Gud og sjelen er immaterielle, noe han forstår også etter å ha studert Plotins verker som han setter Ambrosius lære i sammenheng med. Han hadde i følge ham selv, tidligere ikke forstått de kristnes syn på Guds natur slik det fremstod i verset om at mennesker ble skapt i Guds bilde, 1. Mos 1:26. I følge Ambrosius måtte det forstås slik at for mennesket var kroppen kun en kledning. Sjelen var menneskets sanne natur og den som lignet mest på Guds natur. Dette er på kant

---

<sup>145</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte* s. 99.

<sup>146</sup> *De beata vita* 4:25 s.31.

<sup>147</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s. 165.

<sup>148</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s. 166.

<sup>149</sup> *De beata vita* 1:4 s.7.

med det hebraiske menneskesynet, det reflekterer heller den platonske dualismen. Eriksen skriver at Augustin i sin manikeiske periode oppfattet lyset som et stoff og Gud som et legeme, og at han derfor ble begeistret over Ambrosius forklaring.<sup>150</sup> Men var dette en bibelsk tankegang? Var ikke dualismen fremdeles for stor? Holte forklarer at hos Ambrosius blir det allikevel ikke slik at sjelens løsrivelse fra den syndige kroppen er målet, "(...)utan at den befri seg från fångenskapen under syndakjøttet och i stället tar kroppen under sitt herravälde".<sup>151</sup> Resultatet av sjelens funksjon som kroppens overhode er en introspektiv moral. Mennesket må vende innover i seg selv. Det må kjenne seg selv, rense seg selv og få kontroll over syndige lyster. Hos Skirbekk og Gilje leser vi at hos Augustin finner vi introspektivisme som et resultat av tilbakevisning av skeptisismen. Det er i ens indre vi finner den sikreste kunnskap, og denne gir sikrere viten enn sansing. Det er menneskets indre som har kunnskapsteoretisk forrang.<sup>152</sup> Augustins vektlegging av enkeltindividets frelse fremfor den kollektive frelsen, kan altså ses på denne bakgrunn. Selvkontroll og selverkjennelse slik at sjelen lærer å søke sannheten, er steg på veien til lykken. Dette er først og fremst det moralsk riktige. Et liv i sølibat beviser denne sjelens kontroll over kroppen og dens lyster. Augustin kjente hele sitt liv på klosterlivets tiltrekning.

### **Lykken det høyeste mål**

Augustin fortsetter dialogen med å gå inn på hovedtemaet "det lykkelige liv". "Vi vil svært gjerne være lykkelige," begynner han.<sup>153</sup> Herfra følger en noe innviklet og sammensatt argumentasjon om hva det vil si å være lykkelig. Det er enkelt å komme frem til at lykke ikke kun er lyst og begjær, man at det har med oppfyllelse av ønsker å gjøre. Sammen med gjestene kommer han frem til at den som ikke har alt han ønsker seg ikke er lykkelig. Heller er ikke den som har alt han ønsker seg nødvendigvis lykkelig. Heller tvert i mot mener Monica "(...)hvis det er noe godt man ønsker seg er man lykkelig, men er det noe ondt er man ulykkelig selv om man får det".<sup>154</sup> Det har altså noe å si for lykken hva mennesket ønsker å oppnå. Denne forståelsen må ses i lys av den tidligere diskusjonen i antikk filosofi som lød: vil den kloke alltid handle godt? Eller et spørsmål som kommer i forkant av dette: vil den

---

<sup>150</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet.* s.73.

<sup>151</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s.169.

<sup>152</sup> Gilje og Skirbekk, *Filosofihistorie* s.149.

<sup>153</sup> *De beata vita* 1:10 s.14.

<sup>154</sup> *De beata vita* 2:10 s.14.

kloke alltid ønske seg det gode? Sokrates mente at den som hadde den rette innsikt alltid ville gjøre rett, altså ønske seg det rette. Aristoteles mente man trengte opplæring for å kunne vite hva som var rett i forskjellige situasjoner. Mennesket ville ikke vite hva som var rett og galt kun i seg selv. Det måtte også øvelse til i tillegg til klokskap for å kunne handle rett. Når et menneske både har klokskap og erfaring, er det intellektuelt dyktig og kan ønske seg det gode, og kan handle ut i fra en rasjonell gylden middelvei mente Aristoteles. Mennesket er av natur godt og vil kunne gjøre godt. Rabbås poengterer innledningsvis i sin artikkel: ”lykken eller det gode liv i antikken er et rasjonelt liv, et liv basert i dyd, dvs et liv som virkeliggjør vår natur som fornuftsvesener”.<sup>155</sup> Lykke bestod ikke bare i positive opplevelser av livsbetingelser, men siktet mot det som var det mest verdifulle og innholdsrike livet. Rabbås mener det dreide seg om å virkeliggjøre vår fornufts natur og leve det moralsk sett beste livet. Et fornuftig menneske kunne altså i følge antikk filosofi bli lykkelig ved å velge å leve fornuftig og rett. Augustin mener det er feil at alle som lever slik de selv ønsker er fullkomment lykkelige. Det at noen vil noe som ikke er godt er i seg selv et uttrykk for ulykke, mener han.<sup>156</sup> Han har ikke tro på at mennesket kan ønske seg det gode, handle rett og være fullkomment lykkelige ut i fra sin egen natur.

Det mennesket som har visdom vil også ønske seg det største gode i følge filosofene. Spørsmålet er hvilket gode de mener er det høyeste. Aristoteles mente at vi streber etter mange mål i livet, men at de fleste er midler for å oppnå noe annet. Ingen av disse målene blir man lykkelige av mente han. Lykke må nemlig være å eie eller å komme frem til det endelige målet. Det som i seg selv er et mål og ikke et middel. Eller er det selve livet som er lykkelig og at det er dette lykkelige livet som er målet? Holte definerer *telos* begrepet i antikken med et etisk begrep, det målet som mennesker alltid bør velge, eller menneskets egentlige mål eller bestemmelse. Menneskets *telos* ligger i dets lykkelige liv, eller lykksalighet. Jeg forstår dermed Holte slik at det lykkelige livet er *telos*, altså livet her og nå, livet i seg selv, som et godt liv er det endelige målet i følge antikk filosofi. Er dette tilfelle for alle de ulike retningene vi leste om i kapittel 2? Var det lykkelige liv det høyeste målet, eller var det noe annet som var det endelige målet? Jeg tror et lykkelig liv var drivkraften for antikk filosofi. Det livet som ble levd her og nå, var det som betydde noe. Gudenes

---

<sup>155</sup> Rabbås, “*Lykken er å lykkes*” s. 3.

<sup>156</sup> *De beata vita* s.15.

lykkelige liv var allikevel så uopnåelig at det var unødvendig å ta hensyn til det. Altså tror jeg Holte har rett når han for den antikke filosofi definerer telos som det lykkelige liv eller lykksaligheten.

### **Gud det høyeste gode**

Hvor står Augustin i forhold til disse tankene? Er det høyeste gode et lykkelig liv eller er det noe annet? Hans litt møysommelige vei inn i denne diskusjonen i *De beata vita* ble ved først å spørre hvor vidt det var mulig å være lykkelig hvis man var redd for å miste noe man alt hadde? Svaret ble nei. For når man er redd for å miste noe så lider man en mangel, og den som mangler noe er ikke lykkelig, ble det svart. Augustin stilte så spørsmålet: ”Mener dere så at Gud er evig og alltid vil bestå”? Dette sa de andre seg enige i. Augustin er altså helt på linje med Aristotles som mener det høyeste gode må være en objektiv og fast sannhet. Augustins slutning blir at den som har Gud vil være lykkelig, fordi Gud er et fast, bestående og evig mål, et mål som i seg selv er et mål, og ikke kun et middel for å oppnå noe bedre. Augustin setter Gud inn på plassen som det høyeste og beste. Gud er det målet som mennesket alltid bør velge, menneskets egentlige bestemmelse som det alltid strekker seg etter. Dette poenget er å finne i mange av hans skrifter for eksempel i *De moribus ecclesiae chatholicae* (387) hvor han diskuterer lykkens natur. Her skriver han at lykken til syvende og sist består i å eie Gud. Et liv uten Gud kan ikke sies å være den fullkomne lykke.

### **Hvem er lykkelige?**

Spørsmålet som videre blir stilt i samtalen i Cassiciacum er hvem som dermed kan sies å være lykkelig? Dette sparer de til dagen etter, men benytter heller anledningen til å kritisere skeptikerne, noe Augustin alt hadde gjort i deler av skriftet *Contra academicos* tidligere på høsten. Ved hjelp av logikken de alt har brukt om lykke, kommer de frem til at akademikerne ønsker å finne sannheten, men de finner den ikke.” Av dette følger at de ikke har hva de ønsker seg, og av dette igjen at de ikke er lykkelige”.<sup>157</sup> Videre er det bare den vise som er virkelig lykkelig, ergo trekker de den konklusjon at akademikerne ikke er noen vismenn siden de heller ikke er lykkelige.

---

<sup>157</sup> *De beata vita* 4:14 s.19.

Dette er en typisk grundig og i følge Augustin selv en logisk slutning av før nevnte premisser.

Kapittel 3 starter opp med 2. dags samtale. De slår igjen fast at dem som har Gud er lykkelige. Hva vil det si å eie Gud? ”Å bli innvendig opplyst og fylt av hans sannhet og hellighet, i følge *De ordine*”.<sup>158</sup> Gud gjør mennesker lykkelige når han er hos dem. Augustin legger så frem et tredelt svar på hvem som har Gud: enten den som gjør det Gud vil, den som lever rett, eller dem som ikke har en uren ånd. Ut i fra *De ordine* kan vi lese at; ”Det vise mennesket er i sin helhet hos Gud”.<sup>159</sup>

I *De beata vita* er Gud i sentrum, det er Gud som er hos den kloke og viser ham sannheten. Augustin går nå nærmere inn på del tre av sitt tredelte svar, om å ha en ren eller ond ånd. Augustin skiller mellom to slags urene ånder, den ene kommer utenfra og fremkaller sinnssykdom hos mennesker, den andre betydningen er å ha en uren eller skittent sjel. Aasgaard argumenterer for at Augustin hadde dåpsritualet i tenkene der også eksorsisme var en del av handlingen.<sup>160</sup> Videre stiller Augustin spørsmålet: kan et menneske med en uren ånd søke Gud? Nei, det kunne det ikke mente alle samtals deltakere. Gundersen understreker denne sammenhengen mellom ånd og lykke ved å nevne at det greske *eudaimonia* begrepet betyr lykke, men at det mer dirkete oversatt betyr at man er besatt av en god Ånd.<sup>161</sup> Augustin presiserer så hva det vil si å søke Gud. Ethvert menneske som søker Gud kan ikke sies å allerede ha Gud, mener Augustin. Men de kan sies være underveis, det vil si at de lever rett og søker Gud og de har det rette målet for øye. Monica ville tilføye *nådig* Gud, nemlig at enhver som lever rett har en nådig Gud, mens enhver som lever urett ligger under Guds dom. Problemet ble da dette, kunne en som ennå ikke hadde det han ønsket seg være lykkelig? Altså en som ennå ikke hadde Gud kunne han være lykkelig? Dette mennesket hadde en nådig Gud fordi han levde rett og han søkte Gud. Den som ikke søkte Gud, hadde derimot en vredens Gud. Var det å være underveis, altså det å ennå mangle noe det samme som å være ulykkelig? Dette var en drastisk konklusjon av diskusjonen rundt mangel. Konklusjonen må heller bli at man er ikke fullkomment

---

<sup>158</sup> De ordine s. 90.

<sup>159</sup> De ordine s.92.

<sup>160</sup> Aasgaard, *De beata vita* note 45 s.257.

<sup>161</sup> Gundersen, *Den lille filosofihistorien* s.67.

lykkelig når man ennå er underveis, men den gudfryktige trenger heller ikke være ulykkelig fordi han tross alt har Gud med seg på veien mener Augustin.

### **Visdom gir lykke**

Siste og fjerde kapittel omhandler tredje dags samtale. Også denne foregår utendørs da det er blitt bedre vær igjen.<sup>162</sup> Augustin stiller spørsmålet på bakgrunn av samtalen om mangelfullhet. Hvis ulykke kommer av mangel, er det slik at den er lykkelig som ikke mangler noe? Det vil si, er den ulykkelig som ikke har alt han har behov for både fysikk og psykisk? Augustin påpeker at den vise også har kroppslige behov, men at han ikke lar seg skremme av disse behovene fordi det er sjelen som er det lykkelige livs sentrum. ”For den som er vis lider ingen mangel i sjelen, og det er der det lykkelige liv har sitt sete”, presiserer han.<sup>163</sup> Sjelen er fullkommen og det fullkomne mangler intet. Kroppens behov er av lavere prioritering, og påvirker sjelen lite forklarer han i platonske tankemønstre. Kroppslige behov oppfyller man hvis man kan det. Hvis man ikke kan det, lar man seg ikke knekke under savnet. Fysisk smerte eller død er den vise derfor ikke redd for, men han forsøker å unngå den når han kan, innenfor sømmelighetens grenser. Om de ytre faktorerers plass i oppnåelsen av lykken bruker Augustin også stor plass på i *De civitate Dei*. Bli man lykkelig hvis man har et godt liv? Augustin bruker en mann fra Ciceros samtid som het Orata, og som Cicero trolig omtalte i *Hortensius*, som eksempel for å forklare sitt poeng. Orata hadde alt han ønsket seg av jordiske goder; skjønnhet, rikdom, makt og god helse.<sup>164</sup> Men Orata hadde et godt skjønn også, og derfor kunne han frykte at alt kunne bli tatt fra ham. Er det derfor slik spør Augustin, at det er Oratas gode skjønn som hindrer ham i å leve lykkelig? Augustin forsøker å skille mellom det å mangle noe og det å være ulykkelig. Han mener at Orata, som ikke mangler noe som helst, er ulykkelig allikevel, fordi han er redd for å miste alt. Da er det Monica kommer med et utsagn som imponerer alle. Er det ikke slik at den som mangler visdom kan sies å mangle noe? Hun mener at Orata manglet visdom. Augustin er helt enig og forklarer at uforstand kan sies å være en sjelelig mangel, og at uforstand er det motsatte av visdom. ”Av dette kan vi se og slutte at Serigus Orata ikke var ulykkelig bare fordi han var redd for å miste gavene

---

<sup>162</sup> *De beata vita* 4:23 s. 30.

<sup>163</sup> *De beata vita* 4:25 s.31.

<sup>164</sup> Aasgaard, *De beata vita*, note s.258.



som Fortuna hadde gitt han, men fordi han var uforstandig”.<sup>165</sup> Etter hvert sluttet Augustin å bruke uttrykket fortuna(skjebne), og skriver i *Retractiones* at han angret å ha brukt det så mye i sine tidelige skrifter. Dette må vi se i sammenheng med Augustins predestinasjonslære i neste kapittel. Flaks, tilfeldigheter eller skjebne var etter hvert i mindre grad enn tidligere i stand til å påvirke Augustins lykkeforståelse. Lykken ble mer avhengig av Guds bestemmelse.<sup>166</sup>

I Cassiciacum trakk Augustin den slutningen at den uforstandige er ulykkelig, og den ulykkelige uforstandig, for det å lide mangel var det samme som å være uforstandig, altså ikke å ha visdom. Så kommer sluttpoenget: hva kan tenkes å være det motsatte av mangel? ”Det neste vi må se på er hvem det er som ikke lider mangel: Det må være en som er både vis og lykkelig”.<sup>167</sup> Og det må igjen være en som kan måtehold og nøkternhet. Augustin referer til Ciceros Tullius som anser nøkternhet eller måtehold for å være den største dyd. Vi husker fra de antikke filosofene at dydene spilte en rolle for lykken. Sokrates holdt de tradisjonelle dydene mot og rettferdighet/rettskaffenhet for høyest. Augustin nevner to ganger i *De beata vita* at han, som Ciceros Tullius, holder nøkternhet og måtehold for å være de største dydene. ”En viktig side ved dyden, og den vakreste er det som kalles selvkontroll og nøkternhet”.<sup>168</sup> I *De beata vita* kommer vennene i Cassiciacum frem til at fylde må være det motsatte av mangel. Fylde innebærer å holde måte, argumenterer Augustin, fordi ”Både det som er for mye og det som er for lite lider av samme mangel: Det mangler måte”.<sup>169</sup> Derfor kan han si at det å kunne holde måte er å ikke mangle noe, og siden fylde er motsatt av mangel så har den som holder måte også fylde. Og fordi visdom er motsatt av uforstand og uforstand er å mangle noe så konkluderer Augustin med at visdom er fylde. Dette er en noe kronglete argumentasjon hvor det tydeligst sies at ”Rett måte for sjelen er altså visdommen”.<sup>170</sup> Augustin oppsummerer: ”Å være lykkelig er det samme som ikke å mangle noe, altså å ha visdom”.<sup>171</sup> Og å ha visdom vil si at sjelen viser måte ved at den holder seg i balanse, verken overdriver noe eller innskrenker fylden. Augustin skriver at sjelen”(...) overdriver når den oppsøker utsvevelser, bruker tvang, viser

---

<sup>165</sup> *De beata vita* 4:28 s.35.

<sup>166</sup> Aasgaard, *De beata vita* note 4 s. 253.

<sup>167</sup> *De beata vita* 4:30 s.37.

<sup>168</sup> *De beata vita* 1:8 s.13.

<sup>169</sup> *De beata vita* 4.32 s.40.

<sup>170</sup> *De beata vita* 4:32 s.40.

<sup>171</sup> *De beata vita* 4:33 s.41.

hovmod og annet slik som umåteholdne og ulykkelige sjeler tror de kan sikre dem glede og makt. Den innskrenker sin fylde med usselhet, frykt, sorg og begjær og annet som fører til ulykke(...)”.<sup>172</sup> Om sjelen blir fylt med tomhet kan den vende seg til avguder, vende seg fra Gud og slik gå til grunne mener Augustin. Nei, den er lykkelig som har visdom. Er visdom det samme som fornuft? Platon holder sammen lykke og dyder, og mener at de nødvendige hjelpemidler til å oppnå lykken er viljen og fornuften. Fornuften forteller oss hva som er det rette, eller hva som er klokt å gjøre. Viljen hjelper oss så til å gjennomføre det rette ved å avstemme følelsene mot fornuften. For Platon må altså dydene mot og rettferdighet bli supplert med dydene visdom, som gjør et menneske fornuftig, og måtehold/ besindighet, som er vilje til å tilpasse fornuft og følelser slik at man handler rett.<sup>173</sup> Augustin utdyper viljesbegrepet i *De civitate Dei*, men i *De beata vita* siterer han fra *Hortensius* i forbindelsen med at man må ville ønske seg det rette for å bli lykkelig: ”For en ond vilje kan føre mer elendighet med seg enn hva en god vilje kan lykkes med å få til”.<sup>174</sup> Det kan allikevel synes som om Augustin i sine tidlige år hadde større tro på viljens mulighet til å velge det gode enn det han senere hadde.<sup>175</sup>

Med autoritet fra Gud selv har mennesker fått vite at Guds sønn er Guds visdom, og at Guds sønn i sannhet er Gud. Den som er lykkelig har Gud, og visdom er det samme som sannhet. Han mener denne sannheten eksisterer i kraft av et høyeste mål, et mål som er størst i kraft av seg selv. Dette målet går sannheten ut fra og vender tilbake til det når den er fullendt. ”Men det høyeste mål må nødvendigvis også være et sant mål”.<sup>176</sup> Dette er billedbruk som er gjenkjennelig fra Johannesevangeliet. ”Derfor gjør sannheten målet kjent og samtidig som målet setter sannheten til verden”.<sup>177</sup> Guds sønn er sannheten og har intet annet høyere mål enn seg selv. ”Derfor er enhver som når frem til det høyeste mål gjennom sannheten lykkelig”.<sup>178</sup> Augustin trekker derfor slutningen at for et menneske er det at sjelen har Gud det samme som å være lykkelig. Det vil si ”å ha sin glede i Gud” utdyper han.<sup>179</sup> Og så tilføyer han ”Ingen andre ting

---

<sup>172</sup> *De beata vita* 4:33 s.41.

<sup>173</sup> Gundersen, *Den lille filosofiboken* s. 68.

<sup>174</sup> *De Beata vita* 2:10 s15.

<sup>175</sup> Burt “Peace” Augustine through the ages s. 629.

<sup>176</sup> *De beata vita* 4:34 s. 42.

<sup>177</sup> *De beata vita* 4:34 s.42.

<sup>178</sup> *De beata vita* 4:34 s. 42.

<sup>179</sup> *De beata vita* 4:34 s.42.

kan ha Gud, det er Gud som har dem”.<sup>180</sup> Hva vil det si å ha sin glede i Gud? I *De ordine* skriver Augustin at den vise holder seg til Gud og har sin glede i ham fordi han er uforgjengelig. Det er ro i det menneske som er hos Gud og har sin glede i ham fordi Gud ikke forsvinner, ikke forandres, men er evig og uforgjengelig.<sup>181</sup>

### **Det lykkelige liv er å kjenne den treeninge Gud**

”Det lykkelige liv er å kjenne den treeninge Gud ” er overskriften på neste avsnitt.<sup>182</sup> Gud blir for Augustin som en strålende fullkommen sol som sannheten strømmer ut i fra, når oss og opplyser oss. Våre øyne kan ikke se på det som er absolutt perfekt, på samme måte som vi ikke kan se rett på solen. Å være lykkelig, eller å få sin sjel mett er ”å kjenne Gud den Ene, din veileder til sannheten, den sannhet som fyller deg med glede, ditt bindeledd til det høyeste mål”.<sup>183</sup> Aasgaard skriver i notene til dette sitatet at Augustin peker på treenigheten og gjør seg bruk av skriftstendene Joh. 14: 6 ”Jesus sier: «Jeg er veien, sannheten og livet. Ingen kommer til Far uten ved meg” om Gud og Jesus og Joh. 14:16 om Den Hellige Ånd. Og jeg vil be Far, og han skal gi dere en annen talsmann, som skal være hos dere for alltid”.<sup>184</sup>

Forholdet mellom Gud, mennesket og verden kan også ses på i lys av platonske tanker. ”Augustin personaliser Platons idéverden og fremstiller den som summen av Guds skapertanke. Gud er lux intelligibilis, det vil si det lys som gjør alle ting og påstander begripelige” skriver Eriksen.<sup>185</sup> Solen lyser opp de sansbare tingene, og med våre øyne kan vi oppfatte refleksjonen som kastes ut til oss. Dette er et bilde på hvordan det høyeste gode, eller det første prinsipp, sender ut et sannhetens lys som i platonsk filosofi opplyser klasser eller arter som tingene har del i og lar sjelen vår oppfatte dem. Sjelen har på en annen måte enn kroppen del i dette høyeste Gode. Gundersen påpeker parallellen til augustinske tanker, der Gud er det høyeste gode som opplyser ideene som reflekteres i verden, slik at vi med vår sjel kan oppfatte den.

Poenget hos Augustin er at Gud må suverent opplyse oss for at vi skal se sannheten, mennesker kan ikke erkjenne Gud alene eller igjennom verden. Gud er en

---

<sup>180</sup> *De beata vita* 4:34 s.42.

<sup>181</sup> *De ordine* s.94.

<sup>182</sup> *De beata vita* 4:34 s. 42.

<sup>183</sup> *De beata vita* 4:35 s.43.

<sup>184</sup> <http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen/Bibeltekstene.aspx?book=JHN&chapter=14> 21.10.10.

overnaturlig forutsetning for verden, kan man si med filosofiske termer. Erkjennelsen av treenigheten som Én Gud og én substans er uten tvil det lykkelige liv, bifaller Monica mot slutten av samtalen deres. Augustin skriver i *Soliloquia* om erkjennelsen av Gud at Gud er erkjennbar, men at mennesker må tro at "(...) han eksisterer, at han lar seg kjenne, og at han gjøre det mulig å kjenne alt annet".<sup>186</sup> Og Augustin avslutter med en takksigelse: "(...)takke den høysete og sanne Gud, vår far og våre sjelers befrier".<sup>187</sup> Deretter avslutter de samtalen og gjestebudet i denne omgang, og slik slutter verket *De beata vita*.

### **Er lykken for alle?**

Et spørsmål som også må stilles i forbindelse med lykkeforståelsen hos Augustin er: Kan alle bli lykkelige i den forstand at alle har de samme grunnleggende forutsetninger for å kunne bli lykkelige? Er Augustin på linje med antikkens tenkning? For de antikke filosofene Sokrates, Platon og Aristoteles ble det klart at ikke alle mennesker hadde samme forutsetninger for å leve et dydig liv. Streben etter lykke var hard og ytterst få ble lykkelige. Ufrie menn, slaver, kvinner og barn var mindre kompetente enn frie menn. Det vil være naturlig og best å underordne seg de med intellektuell dyktighet nok til å skape de beste regler for samfunnet slik at flest mulig kunne oppnå lykke. Det at ikke alle kan oppnå lykke skaper et naturlig skille mellom mennesker, samfunnsklasser og kjønn. Allikevel fantes det også innfor den antikke filosofi retninger som tenkte litt annerledes. Stoikerne mente for eksempel at mennesker var like metafysisk sett, og at vedtatte lover som gjorde forskjell på folk var naturstridige.<sup>188</sup> For alle mennesker hadde del i den samme verdensfornuften, og det å kjenne skillet mellom rett og galt lå i alle menneskers natur. Altså har for stoikerne alle mennesker samme forutsetning for å bli lykkelige. Disse tankene var så innflytelsesrike at Tollefsen mener hele filosofien i hellenistisk tid i større grad tilgjengelig for et bredere befolkningslag.<sup>189</sup> Ligger Augustin nærmere platonikerne enn stoikerne i dette spørsmålet? I *De beata vita* ligger vekten mer på hva det vil si å være lykkelig enn hvem som er lykkelig. Men Augustin fremholder klart at det er *den vise* som kan bli lykkelig. Damsholt understreker denne forståelsen ved å

---

<sup>185</sup> Eriksen, *Undringens labyrinter* s. 210.

<sup>186</sup> *Soliloquia* bok 1 8:15 s.176.

<sup>187</sup> *De beata vita* 4:36 s.43.

<sup>188</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.153.

<sup>189</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s.151.

oppsummere ” I Et lykkelig liv drejer det sig om at komme til klarhed om, at det er visdommen alene, der er mål for den menneskelige tilværelse”.<sup>190</sup> Kun den som eier visdom har mulighet til å bli lykkelig. Men er lykkeforståelsen så snever i *De beata vita*? Augustin går i skriftet *Retractiones* 1:2 som han skrev rundt år 426, til rette med at han i *De beata vita* la så stor vekt på at det vise menneskets sjel er den eneste som kan bli lykkelig. ”For selv apostelen (dvs Paulus) har først håp om å kjenne Gud fullt og helt (det største et menneske kan oppnå) i det liv som skal komme. Bare det bør kalles det lykkelige liv. Da vil også kroppen være uforgjengelig og udødelig, og uten strev og motstand underordne seg menneskets ånd”.<sup>191</sup> Han mener altså selv at lykkeforståelsen var for snever og at han kom frem til en litt annen oppfatning når han var blitt eldre. I *De beata vita* er Augustin på linje med antikkens snevre lykkeforståelse der dydene visdom og nøkternhet er nøkkelen til lykken. For Augustin er det umulig å være lykkelig hvis man ikke er vis. Allikevel er nok fokuset hans mer på den som opplyser enn den som blir opplyst. Mens antikken hadde menneskets streben etter lykke i sentrum, har Augustin Gud som opplyser i sentrum. Gud er den skjulte sol, og ”den skjulte sol fyller vårt indre blikk med sin stråleglans”.<sup>192</sup>

### **Timelig lykke og fullkommen lykke**

Så er det egentlig mulig for mennesket å bli lykkelig her på jorden, i følge Augustin? De antikke filosofene hadde også Gudene som ytterste instans og forbilder for det som kalles lykken. Dette vil bli utdypet i neste kapittel. Her kan vi bare nevne at Aristoteles skrev at ”Mennesker kan bare bli så lykkelige vi kan her på jorden fordi vi har noe guddommelige i oss”.<sup>193</sup> Den menneskelige lykke var altså bare en blek avglans av den guddommelige lykke, men mennesker kunne bli så lykkelige som det var mulig for et menneske å bli. Lykken var her og nå. Også skeptikerne var med på med på å gjøre filosofiens telos uoppnåelig. I følge dem så fantes ikke sikker sannhetserkjennelse, og dermed var det dette livet som ble fokuset.<sup>194</sup> Augustin var uenig. Den fullkomne lykke var ikke å finne her på jorden. Men den som hadde det endelige målet for øyet kunne bli mer lykkelige enn dem som ikke hadde dette målet. Mot slutten av *De beata vita*, etter å ha slått fast hva det lykkelige liv er skriver han,

---

<sup>190</sup> Damsholt, *Augustins filosofiske dialoger* s. 10.

<sup>191</sup> Aasgaard, *De beata vita*. note 56 s.258.

<sup>192</sup> *De beata vita* 4:35 s. 42.

<sup>193</sup> Stigen, Rabbås, *Aristoteles. Den Nikomakiske etikk* bok 5 7:25.

<sup>194</sup> Holte, *Beatitudo og Sapientia* s. 80.

”Men så lenge vi er på leting og ennå ikke har fylt vår tørst i denne kilden og i dens fylde (for å bruke det ordet) må vi innrømme at vi ennå ikke har nådd fram til vårt mål”.<sup>195</sup> Ut i fra dette sitatet kan det forstås at Augustin mente den fullkomne lykken ikke var å finne her på jorden. Etter min mening er Augustin i *De beata vita* vag når det gjelder spørsmålet om lykke på jorden. Hva består menneskelig lykke på jorden av hvis den ikke kan kalles fullkommen lykke? Den fullkomne lykken er en objektiv sannhet for Augustin, et allmennbegrep som mennesker i sin natur lengter etter og strekker seg mot. Lykken er et personifisert høyeste gode, nemlig Gud selv. Og det lykkelige liv her på jorden er bare lykkelig for den som søker den sanne treenige Gud å kjenne.

---

<sup>195</sup> *De beata vita* 4:35 s.42.

### 3.3 *De civitate Dei*

#### 3.3.1 Hovedlinjer i *De civitate Dei*

*De civitate Dei* kan deles inn i fem deler.<sup>196</sup> Augustin skrev de tre første bøkene før Marcellius, som bøkene er dedikert til, døde i år 413 e.kr. Verket avsluttes med bøkene 19-22 i år 427 e.kr. De to første hoveddelene, bøkene 1-5 og 6-10, er preget av å være apologi. Her angriper han hedenske motstandere ved hjelp av greskromersk litteratur, kultur og filosofi. Han diskuterer mot den antikke filosofi med stoikere, epikureere og platonikere. Han tilbakeviser at dyrkelsen av hedenske Guder er nødvendig for å få et bedre liv. De gamle gudene kan verken straffe eller hjelpe noen. Videre tilbakeviser han i bøkene 6-10 forestillingene om at de gamle gudene er nødvendige for livet etter døden. Aasgaard mener denne delen er spesielt rettet mot nyplatonismen.<sup>197</sup> Så tar Augustin for seg bok 11-14. Det begynner med skapelsen av verden, engler og mennesker og deres fall. Bok 15-18 omhandler gudsfolkets utvelgelse, de første mennesker, Israels historie og videre til Jesus og kirken. Siste del av verket, bok 19-22 tar for seg målet for dette gudsfolkets pilegrimsferd, nemlig den evige fred hos Gud.<sup>198</sup> Det er femte og siste del som er relevant for min oppgave fordi den omhandler hva som er det største gode for mennesker, både i livet på jorden og det fremtidige mål.

#### 3.3.2. Hovedlinjer i femte del av *De civitate Dei*: Bøkene 19-22

Femte og siste del i *De civitate Dei* er den eskatologiske delen av verket og tar opp tema om det som mennesker kan vente seg fremover. Aasgaard hevder at for Augustin var disse bøkene verkets høydepunkt.<sup>199</sup> Bok 19 handler om hva filosofien og kristendommen mener er menneskets høysete mål. Augustin problematiserer filosofiens lykkeforståelse og forklarer hva den kristne og sanne lykke er. O'Daly skriver om bok 19 at den "(...)is, in part at least, a critique of the theological views of ancient philosophy and the provision of a Christian teleology".<sup>200</sup> Augustin erstatter det filosofiske lykkebegrepet med et kristent som han mener er mer sant. Bok 20 tar for seg den store dommen og den endelige delingen av de to rikene. Augustin går inn

---

<sup>196</sup> Aasgaard, *De civitate Dei* s. 16.

<sup>197</sup> Aasgaard, *De civitate Dei*, s. 16.

<sup>198</sup> Aasgaard, *De civitate Dei*. s. 16.

<sup>199</sup> Aasgaard, *De civitate Dei*. s.21.

<sup>200</sup> O'Daly, *Augustine's City of God* s. 197.

på profetiene om den siste dommen både i GT, evangeliene og i brevene. Gud vil dømme rettferdig, men hans dommer er uransakelige mener han. Vi makter altså ikke å forstå Guds dommer: ”Hvorfor han handler som han gjør og tillater det han gjør” kan vi ikke vite noe om her i dette liv.<sup>201</sup> I bok 21 går Augustin grundigere inn på konsekvensene for de som ble dømt til fortapelse, den evige straff og pine. Han forklarer hvordan kroppen faktisk kan leve i evig ild, og at djevelen og de onde engler ikke vil vinne frelsen.<sup>202</sup> Den evige fortapelse er det motsatte av det evige liv, derfor medfører den total ulykke. Bok 22 handler om de som blir frelst. Augustin skriver mye om det nye legemet. Mennesker skal bli oppreist i fullvoksen tilstand slik som Kristus ble det, de skal også ha det kjønn de ble skapt med. Om viljen skriver han ”Den har glemt synden og glemt straffen, men den har ikke glemt at den en gang ble befridd ut av dette”.<sup>203</sup> Han skriver at det skal lyde evig lovsang hos Gud og at den hellige skal få se Gud. Vi husker fra *De beata vita* at Gud ble sammenlignet med en strålende sol som våre øyne ikke klarer å se på Gud med.<sup>204</sup> Å få mulighet til å se Gud ansikt til ansikt var den endelige forsoning og frelse.

### 3.3.3 Filosofi og kristendom om menneskets mål: Freden og lykken

Bok 19 er den mest leste og kommenterte boken i hele verket i følge O’Daly.<sup>205</sup> Augustin tar i denne for seg hva som er målet for menneskene og menneskelig virksomhet. Hva er det vi strekker oss etter og søker frem mot? Hva er det som styrer oss? Hva er sann lykke? Aasgaard påpeker at Augustins hensikt med boken er ”å skildre den grunnleggende drivkraften i menneskeheten og hvordan denne kommer til syne i historien. Mennesket er drevet av kjærligheten. Målet for menneskets kjærlighet går under mange navn: lykke, salighet, fred, det største gode, men det rette navn og mål er i siste instans Gud”.<sup>206</sup> Derfor er bok 19 av så stor interesse for å kunne gi en adekvat besvarelse i denne oppgaven om lykke. Augustin definerer hva han selv mener er den rette lykke ved å ta for seg hva filosofene mente var forutsetninger for et lykkelig liv, for så å tilbakevise dem i tur og orden.

---

<sup>201</sup> *De civitate Dei* bok 20 s.280.

<sup>202</sup> *De civitate Dei* bok 21 s. 290-302.

<sup>203</sup> *De civitate Dei* bok 22 s. 326.

<sup>204</sup> *De beata vita* 4:35 s42. ”Fra denne sol kommer sannheten, den sannhet vi taler om også når vi ennå ikke helt har våget å vende øynene mot den og se rett inn i den, fordi våre øyne ikke er sterke nok(...)”

<sup>205</sup> O’Daly, *Augustine’s City of God* note s.196.

<sup>206</sup> Aasgaard, *De civitate Dei* s. 18.



Som sagt var drivkraften i mennesket for den antikke filosofi streben etter lykke. Lykke var det høyeste gode, det uforgjengelige og faste mål. Lykken ble forstått både som en objektiv sannhet (hos Sokrates, Platon, Aristoteles) og som en subjektiv opplevelse (hos sofister). Et interessant spørsmål er derfor i hvilken grad *De civitate Dei* i likhet med *De beata vita* overtar og transformerer elementer i den antikke filosofis tenkning om lykke, og på hvilken måte den avviker fra den antikke tenkningen?

### **Filosofen Varro's syn på det lykkelige liv**

Det største gode, og Varros inndelinger av filosofiske hoveddretninger er tema for de tre første kapitlene i bok 19. Hvem var Varro og hvorfor får han en så stor plass i denne boken? Marcus Varro (116 f.kr-27f.kr) var romersk filosof, politiker, forfatter og poet; en nær venn av Cicero. Han ble på folkemunne kalt den mest lærde av alle romere. Han skrev en mengde verk som vi nå bare har fragmenter igjen av, og det er hos Augustin vi finner mest av hans verk gjengitt. Cæsar gjorde ham til Romas overbibliotekar.<sup>207</sup> Varro skrev både filosofi og historie, ikke minst om romersk kunst og kultur.<sup>208</sup> Det kan virke som om Augustin anvender han nærmest som et filosofisk encyklopedia.<sup>209</sup> For Augustins del var det viktig å bruke filosofene selv, deres tanker og deres premisser for å forklare hvorfor han mente de kommer til kort. Augustin måtte bruke filosofiens verdensbilder og menneskesyn som redskap for å forklare det nye, kristne verdensbilde og menneskesyn for samfunnet, fordi de allerede var kjent i samfunnet. Derfor bruker han den betydningsfulle filosofen Varros viktigste verk som het *Filosofi* og som blant annet oppsummerte filosofiens tenker om lykkebegrepet.

Augustin begynner med å si at filosofene har plassert det fullendte gode i enten kroppen, sjelen eller begge deler.<sup>210</sup> Han forklarer at Varro utviklet et system for å beskrive mangfoldet i ulike filosofiske oppfatninger om hva som kan fremme lykke. Varro kom frem til at det som gjør et menneske lykkelig må være både sjelelig og kroppslig. "(...)det mennesket som besitter både moralen, de sjelelige og de legemlige goder kan derfor kalles lykkelig".<sup>211</sup> Det sjelelige er moralen, og det kroppslige er de

<sup>207</sup> <http://www.snl.no/Varro> 25.10.10.

<sup>208</sup> [http://no.wikipedia.org/wiki/Marcus\\_Terentius\\_Varro](http://no.wikipedia.org/wiki/Marcus_Terentius_Varro) 25.10.10.

<sup>209</sup> Cary, "Varro" *Augustine through the ages* s.863.

<sup>210</sup> *De civitate Dei* s. 241.

<sup>211</sup> *De civitate Dei* s.246.

fire grunngever, lyst, hvile, sunnhet og helse.<sup>212</sup> Dette synet hadde han fra dem han kalte *de eldre akademikerne*. Dette var platonister som kunne holde noe for sannhet, de betvilte ikke eksistensen av det største gode i motsetning til *de yngre akademikerne* som var skeptikerer.<sup>213</sup> Augustin avslutter oppsummeringen av Varros syn med å forklare at akademikerne også la vekt på det sosiale liv. Et liv levd i samfunn med venner i betydningen hjemmet, byen, jorden og hele verden ville være et lykkelig liv.<sup>214</sup> Augustin tar så i resten av bok 19 utgangspunkt i disse samfunnene, og viser hva som ved hver enkelt av dem er utilstrekkelig som rammer for et lykkelig liv. Som vi har sett i kapittel to i denne oppgaven mente både Platon og Aristoteles at politikk og et liv i bysstaten var naturlig menneskelig, og nødvendig for å leve lykkelig, mens stoikerne mente at politikk og offentlig liv var mer til hinder for roen og lykken. Augustin argumenterer derfor i denne saken først og fremst i mot arven fra Platon. Samfunnene i seg selv kan ikke bidra til å gi mennesker fullkommen lykke.

### **Det største gode i følge kristendommen**

Før Augustin går inn på de ulike institusjonene utilstrekkelighet legger han frem det som i følge kristendommen er det største gode. Han summerer opp hele bokens poeng i dette første avsnittet før han går videre og utdyper hvert enkelt emne. Augustin påstår at ”det største gode er det evige liv, og det største onde er den evige død”.<sup>215</sup> Denne påstanden går igjen gjennom hele boken. På forskjellige måter prøver han å bevise, gjøre rede for og argumentere for at det største gode er evig liv, og det største onde er evig død. ”Og for å oppnå det ene og unngå det andre må vi leve rett”, fortsetter han etter å ha avslørt svaret på det største gode.<sup>216</sup> Han anvender bibelsitatet fra Rom 1:17 ”For i det åpenbares Guds rettferdighet av tro til tro, slik det står skrevet: *Den rettferdige skal leve ved tro*”, for å forklare at vi mennesker ikke selv ser sannheten om hva som er det største gode: det evige liv.<sup>217</sup> Derfor står det skrevet at vi skal leve ved å tro. Så langt kan det virke som om mennesker kan oppnå det største gode og unngå det evige onde ved å leve på en spesiell måte, nemlig ”Ved å leve rett”. Hva legger Augustin i det? I *De beata vita* ble det slått fast at den som hadde satt seg fore å bli lykkelig må sørge for å skaffe seg noe som alltid består, noe som er

---

<sup>212</sup> *De civitate Dei*, s. 246-247.

<sup>213</sup> *De civitate Dei* s. 243.

<sup>214</sup> *De civitate Dei* s. 247.

<sup>215</sup> *De civitate Dei* s.248.

<sup>216</sup> *De civitate Dei* s. 249.

fast og evig. Han må skaffe seg noe som ikke er underlagt tilfeldigheter, som ikke er avhengig av skjebnen, eller noe som døden ikke kan ta fra ham.<sup>218</sup> Man lever rett ved å strekke seg etter det som i sannhet er det største gode.

I følge filosofene var et lykkelig liv telos det høyeste gode. Altså at selve livet var det høyeste gode hvis det bare var lykkelig. Og et lykkelig liv kunne du bare leve hvis du levde et dydig liv i måtehold, rettferdighet, mot og visdom. Augustin overtar ikke dette lykkebegrepet fra antikk filosofi. Han erstatter, som vi sa i *De beata vita* det lykkelige liv som det høyeste gode med Gud som det høyeste gode. Det høyeste gode er den evige Gud, og den som har Gud er lykkelig, poengterer Augustin i *De beata vita*. Han skriver: ”Gud gjør menneskene lykkelig når han er hos dem”.<sup>219</sup>

Når Augustin nå i *De civitate Dei* betrakter et evig liv som det høyeste gode så forstår jeg det slik at *De civitate Dei* er på linje med lykkeforståelsen i *De beata vita*, men at det er visse nyanseforskjeller her. Augustin fyller telosbegrepet i den antikke filosofi, i *De beata vita* med det å eie Gud, og i *De civitate Dei* er telos det evige liv.

Nyanseforskjellen ligger blant annet i at mens visdommen har stor plass i det tidlige verket så har Guds allmakt en stor plass i dette sene. Dette må forklares tydeligere. I *De beata vita* er det å forstå Gud, kjenne Gud, få se Gud og å la seg bli opplyst av Gud viktige termer for den fullkomne lykken. De har alle noe med menneskets fornuft, visdom, innsikt og forståelse og gjøre. Augustin var fremdeles i høy grad påvirket av filosofiens kjærlighet til visdom og fornuft, og hadde overtatt disse filosofiske rammene for hvordan relatere til Gud. I *De civitate Dei* er fokuset på et evig liv hos Gud. Det er å ha sin glede i Gud, å være i fred med Gud, å være i den fullkomne og tiltenkte, helhetlige relasjonen med Gud som mennesker var skapt til å være i fra begynnelsen av. Begge skrifter har satt Gud inn som det høyeste gode, begge skrifter hevder at den fullkomne lykke kun er når mennesket igjen kan være i en åpen relasjon med Gud. Nyanseforskjellen er at *De civitate Dei* trekker inn en mer helhetlig teologi og besvarer filosofiske problemstillinger i større grad med kristne termer. For eksempel kobler Augustin på sine eldre dager enda sterkere sammen troen til fornuften. Holte mener Augustin henter belegg fra bibelen og sier ”tro på det at du

---

<sup>217</sup> <http://www.bibel.no/nb-NO/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?book=ROM&chapter=1> 15.10.10.

<sup>218</sup> *De beata vita* 2:11 s.16-17.

<sup>219</sup> *De beata vita* 3:17 s.23.

må forstå”, og i *Trinitate Dei* skriver han ”troen søker og intellektet finner” Troen er ikke nevnt i *De beata vita*, kanskje er det underforstått at den er med i sannhetserkjennelsen. Men Augustin gir etter hvert troen større og større plass som veien til gudserkjennelse. Å være vis, slik han vektlegger i *De beata vita*, blir etter hvert å tro. Troen må baseres på en autoritet som kan garantere for sannheten. Denne autoriten er Kristus.<sup>220</sup> ”Troen hjelper fornuften med å lete i de rett spor (...)” i følge Augustin.<sup>221</sup> Men Augustin går enda lenger i sin utvidelse av visdomsbegrepet.

Den eldre Augustin i *De civitate Dei*, som nå er mer opplært i troen, som har lest mer i skriften og har blitt overhode for kirken i stillingen som biskop vil gi et mer helhetlig bilde av søken mot Gud. Holte skriver at forskjellen på Augustins og Aristoteles høyeste form for intellekt er at Augustin også involverer viljen. Sapientia er både en aktiv fornuft og vilje. Og i *De civitate Dei* er det ikke heller ikke bare fornuften og viljen som søker Gud. Kjærligheten kommer i tillegg. Caritas får også plass i Augustins gudserkjennelse, som en reell vei til kunnskap om Gud. Kjærligheten er for Augustin sjelens retning mot sitt høyeste gode, mener Eriksen.<sup>222</sup> Kjærligheten kan ikke skilles fra tankens streben. Kjærligheten, i tillegg til troen, vinner mer og mer plass hos Augustin som en vei til erkjennelse. Troen innebærer fornuftens bifall til den sannheten som den inkarnerte Kristus viser oss. Dette bifall er alltid viljesmessig og en handling i kjærlighet.<sup>223</sup> De rent intellektuelle innslagene blir mindre og mindre i Augustins teologi, mens troen, håpet og kjærligheten får en større og større plass i den kristnes liv i streben etter den fullkomne lykke. Denne utviklingen vises til en viss grad i lesningen av mine to primærskrifter.

Jeg har i dette kapittelet snakket om streben etter den fullkomne lykken, det absolutt høyeste gode. I forrige kapittel ble det trukket frem at Augustin ikke utdypet forståelsen av den timelige lykke, den lykke som vi kan sies å eie her på jorden. Hva slags lykke er dette for Augustin egentlig? Er det som filosofene kalte et lykkelig liv her på jorden noe Augustin også vil kalle et reelt lykkelig liv selv om det bare er timelig? Kommer dette noe klarere frem i *De civitate Dei* enn i *De beata vita*?

---

<sup>220</sup> TeSelle, ”Faith” *Augustine through the ages* s.348.

<sup>221</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet* s.90.

<sup>222</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet* s.290.

Det kan virke som om Augustin prøver å besvare dette spørsmålet når han hevder at det er feil av filosofien å tenke at det er i dette liv det største gode og det største onde finnes. Han mener at de som streber etter lykken her og nå av egen kraft er tankeløse, og sannheten gjør dem til skamme, mener han ”Herren kjenner de vises tanker, at de er tomme”, skriver han med Paulus 1.Kor.3,20. Lykken her på jord er ikke fullkommen fordi den er mangelfull og tidsbegrenset. Han mener at filosofene ikke har forstått lykken når de tenker at den for sjelen er den gode moralen, og for kroppen lyst, hvile, helse og sunnhet. Både de kroppslige gavene og moralen kan nemlig svikte, utdyper han. Verken moralen eller kroppen vil alltid være perfekte. Han gir noen eksempler som forklaring: ”Når et menneskes kroppsbygning og bevegelser er vakre og harmoniske, regnes de blant de grunnleggende gaver. Men hva om sykdom får lemmene til å skjelve og riste”?<sup>224</sup> Og om det sjelelige utdyper han at selvbeherskelsen som er sjelelig alltid vil måtte tøyse kroppens drifter slik at de ikke forleder mennesket, mens det sjelen egentlig vil er å være ren, og at det ikke skal finnes noe synd som ånden må stå i mot.<sup>225</sup> Han går videre med å vise til at klokskap, rettferdighet og tapperhet er ferdigheter som ennå ikke har gjort oss salige men vitner om at vi lever i en ond verden der disse egenskaper, som egentlig er gode, er ufullstendige og svake. Det er ubegripelig for Augustin at noen vil kalle et liv med smerte, sykdom og død et lykkelig liv. Han er krass i sin kritikk av dem som råder folk til å flykte fra et liv (ved å ta selvmord) som de samtidig kaller for et lykkelig liv. Hvem vil flykte fra et liv hvis det er et lykkelig liv, spør han? Her retter han sin sarkasme mot stoikeren Cato som tok sitt eget såkalte ”lykkelige liv” da han ble beseiret av Cæsar. Livets lykke er ikke å kunne forlate det raskt. Hvis livet er lykkelig fordi det varer kort eller fordi man kan forlate det onde i det ved å forlate selve livet, da er det meningsløst å kalle det lykkelig.<sup>226</sup> Denne anklagen retter han også mot Varro og de gamle akademikerne. Man må ikke innbille seg at det går å være fullkomment lykkelig her på jorden der mennesket opplever smerte og død. Ut i fra Augustins argumentasjon så langt kan det virke som at han mener det er umulig å leve et lykkelig liv her på jorden, og at det filosofene kaller et lykkelig liv, slett ikke er lykkelig. Er dette tilfelle også videre i verket?

---

<sup>223</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s. 380-381.

<sup>224</sup> *De civitate Dei* s. 248.

<sup>225</sup> *De civitate Dei* s. 249.

Gud må være tilstede for at det gode skal være godt, hevder Augustin. Det er kun hos de gudfryktige hvor moralske ferdigheter er sanne, påstår han i *De civitate Dei*. For det er kun de gudfryktige som klarer å se verden for hva den er: tynget av livets mange og store lidelser, og det er kun de gudfryktige som har et håp om et annet liv. Han understreker med Romerne 8:26 "For i håpet er vi frelst. Et håp vi alt ser oppfylt, er ikke noe håp. Hvordan kan noen håpe på det de ser? Men hvis vi håper på noe vi ikke ser, da venter vi med tålmodighet".<sup>227</sup> Augustin sier at på samme måte som vi er frelst i håpet, er vi også salige ved håpet. Det vil si at her på jorden lever de som har et håp lykkelig nettopp fordi de håper. Denne lykken skal bli fullendt og hel når man blir frelst i den kommende verden.<sup>228</sup>

Her har vi etter min mening noe av svaret på Augustins lykkeforståelse i denne verden. Forrige kapittel avsluttet med sitatet fra *De beata vita* hvor det stod at lykken ikke er fullkommen her i dette liv. Fullkommen lykkelig kan bare den som kjenner Gud fullkomment være, altså ingen i dette liv, men den som har visdom i dette liv er allikevel lykkelig i følge *De beata vita*, for "Hva fortjener navnet mer enn Guds visdom"?<sup>229</sup> Augustin mener at siden Guds visdom er Jesus, som igjen er Gud, så er det mennesket som har visdom lykkelig fordi det mennesket også har Gud. "Altså har den som er lykkelig Gud".<sup>230</sup> Den timelige lykken på jorden består i å eie Gud så mye som mulig med vår visdom, i *De beata vita*, og den timelige lykke på jord består i å håpe på det evige liv, i *De civitate Dei*. Vi finner den samme forståelse om hva som er den fullkommen lykke og hva som er den timelige lykke i begge verkene. Men bøkene vektlegger forskjellige aspekt i den menneskelige relasjonen med Gud i det lykkelige liv, både det fullkomne og det timelige. Den fullkomne lykke er å være hos Gud med Gud, mens lykken her på jorden er å strekke seg etter Gud, og å håpe på et liv med Gud. "Det gode ligger i tilbakevendingen til skaperens hender. Det onde ligger i vendingen til mørke og det tomme intet", skriver Eriksen om Augustins forståelse av det evige liv.<sup>231</sup> Som jeg skrev blir Augustin i *De civitate Dei* tydeligere på hvordan mennesker skal leve dette jordiske, nemlig å leve i håpet. Tro, håp og kjærlighet overtar mye av fornuften og visdommens plass. Etter hvert får også

---

<sup>226</sup> *De civitate Dei* s. 251.

<sup>227</sup> <http://www.bibel.no/nb-NO/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?book=ROM&chapter=8> 15.10.10.

<sup>228</sup> *De civitate Dei* s.252.

<sup>229</sup> *De beata vita* 4:34 s.41.

<sup>230</sup> *De beata vita* 4:34 s.41.

skriftlesningen en større plass hos Augustin. Jo eldre Augustin blir, jo større vekt legger han på at ”I Skriften, såsom dess innersta, intelligibla innhåll, utvunnet gjennom allegorisk tenkning” er stedet for å søke gudserkjennelse” i følge Holte.<sup>232</sup> Veien til Gud går gjennom kirkens sakramenter og midler, hevdet Augustin. Han mente i ettertid at han hadde lagt for stor vekt på den filosofiske vitenskapstenkingen i sine tidligere skrifter. Den eldre Augustin har utarbeidet et kristent vitenskapssystem med skriften som ramme, og trenger ikke i samme grad bruke den ikkekristne filosofiens termer, mener Holte.<sup>233</sup> Å lese skriften, utlegge teksten, ta del i sakramentene og utøve nestekjærlighet gav et lykkelig liv her på jorden, fordi man da var helhetlig vendt mot Gud innefor den guddommelig innstiftende institusjonen: kirken.

### **Hvorfor ikke lykkelig på jorden?**

I motsetning til i *De beata vita* så går Augustin grundig inn i de ulike sosiale felleskap og forklarer hvorfor det ikke er mulig å bli fullkomment lykkelig i dem her på jorden. I *De beata vita* blir ikke lykken fremstilt som frelsen i den forstand at det er et evig liv med Gud etter døden og dommen, men blir som sagt forstått som sannhetsopplysning. Men han nevner at vi er på vei mot et mål. ”Men så lenge vi er på leting og ennå ikke har stilt vår tørst i denne kilde og i dens fylde (for å bruke det ordet), må vi innrømme at vi ennå ikke har nådd frem til vårt mål”.<sup>234</sup> Når vi ennå ikke er frelst, eller har nådd vårt mål er vi ikke fullkomment lykkelige. Her er verkene samstemte etter min mening. Hvorfor kan vi ikke bli fullkomment lykkelige her på jorden? Fordi vi ikke har nådd det sanne målet. Når man ennå mangler noe kan man ikke være fullkomment lykkelig. Augustin bruker i *De beata vita* bibelverset fra Johannes 14:6 om ”Jesus som sannheten og livet” for å forklare det lykkelige livs mål.<sup>235</sup> Holte understreker dette og skriver at Augustin forsøker å svare på filosofiens spørsmål om menneskets livsmål ut fra både Johannes 14:6, og ut i fra det dobbelte kjærlighetsbud i Matt 22:37 ”Han svarte: « Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av all din forstand.”<sup>236</sup> Augustin forsøker å tolke disse skriftstedene slik at de gir et logis-systematisk svar, mener Holte.<sup>237</sup> Det første verset vektlegges i *De beata vita*,

---

<sup>231</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet* s.295.

<sup>232</sup> Holte, *Sapientia och Beatitudo* s.375.

<sup>233</sup> Holte, *Sapientia och Beatitudo* s. 364-356.

<sup>234</sup> *De beata vita* 4: 35 s. 43.

<sup>235</sup> *De beata vita* 4:35 s. 43.

<sup>236</sup> <http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?parse=Matt%2022,36-40>.

<sup>237</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s. 7.

det andre i *De civitate Dei*. I *De civitate Dei* understreker Augustin at den timelige lykken på jorden er timelig fordi den ikke er evig. Vi har ikke oppnådd det største gode ennå, nemlig å være hos Gud.

### **Lykken finnes ikke i hjemmet, i byfellesskapet eller på jorden**

Augustin argumenterer for at lykken mennesket kan oppnå i dette livet er ufullstendig eller begrenset ved å vise til det ufullkomne i de ulike felleskap.

Han tar utgangspunkt i de fellesskap som filosofene regnet som forutsetninger for et godt liv: hjemmet, byen og jorden, og peker på ulike aspekt ved disse som er begrensende for lykken. Han forklarer at alle gode ting her på jorden også har en mørk side. Når han først tar for seg hjemmet, siterer han den romerske komedieforfatteren Terent, som han samtykker med: ”Jeg giftet meg, og se jeg ble forgiftet. Jeg fikk meg barn, og mine sorger ynglet”.<sup>238</sup> Augustin er hjertens enig. Hjemmet og byen er fulle av farer og sorger fordi relasjonene mellom mennesker er så tette i dem. Intet svik er større enn det som kommer fra dine nærmeste og de som er mest lojale mot deg mener Augustin, derfor er lidelsen i hjemmet stor.<sup>239</sup> I byfellesskapet nevner han særlig rettsvesenets farer og hvordan rettferdighet kan snus til urettferdighet og ondskap. Han viser til tortur og urettmessig straff i rettsvesenet, som vitner om at også byfellesskapet har en negativ side. Han mener at mennesker er hjelpeløst underlagt synd uansett hvor gode og rettferdige vi tror våre handlinger er. Augustins forståelse av synd og predestinasjon utdyper jeg senere i oppgaven.

Augustin trekker frem farer i fellesskapet på jorden. Filosofene regnet først hjemmet, så samfunnet og så jorden som felleskap. Jorden er stor og de krefter som settes i gang her blir tilsvarende omfangsrrike. Augustin påpeker at romerrikets herredømme var dyrekjøpt, enorme kriger og mange ødeleggelser måtte til for å etablere riket. Og fremdeles var det indre borgerkriger og sosiale opprør innenfor riket som skapte gru i folket. Augustin avviser filosofenes påstander om at det vise mennesket bare vil føre rettferdig krig. Det er dårlig fatt med oss alle, avslutter han. Men for dem som klarer å se på all denne lidelsen uten å kjenne sorg, dem er det ennå verre med. ”For hans lykke består i å ha kastet vrak på all menneskelig følelse”.<sup>240</sup> Menneskene på jorden

---

<sup>238</sup> *De civitate Dei* s. 252.

<sup>239</sup> *De civitate Dei* s. 253.

<sup>240</sup> *De civitate Dei* s. 256.



var blitt for hovmodige når de trodde at dyder, kloke herskere, militærmakt og et godt organisert samfunn kunne gi dem fullkommen lykke. Menneskene må først ydmyke seg og bli seg bevist hva de sosiale samfunnene egentlig var: nødvendige instanser, men de kunne ikke sikre fullkommen lykke. Da vil de innse at de må sette sitt håp til noe annet enn kun denne verdens goder. Først når de lever i dette håpet har de en mulighet for å leve et forholdsvis godt liv her på jorden. Han uttrykker det slik: ”Når vi som dødelige mennesker i dødens verden har denne fred –i den grad det er mulig å ha den her-, så vil den som lever rett bruke den på en god måte”.<sup>241</sup>

### **Lykken finnes heller ikke i vennskapet, eller i fellesskapet med englene**

Heller ikke vennskapet var spart for ulykke, mente Augustin. Vennskapet var for filosofene et gode, om ikke et endelig gode så var det i det minste et viktig middel for å oppnå lykken. Som vi leste i kapittel to, mente epikureerne at det å leve i fred med folk var å fortrekke, jo flere venner du hadde, jo mer fred ble det rundt deg. Aristoteles gikk enda lenger, for ham var vennskap en forutsetning for å kunne bli lykkelig. Vennskap var både nødvendig og edelt. Han delte vennskap i tre kategorier, de vennskap som er nyttige, de vennskap som er til for nytelse, og den siste kategorien: de gode vennskap.<sup>242</sup> Selv om Aristoteles ikke var fremmed for at vennskap kunne bli utsatt for konflikter og uenighet holdt han fast på at det er absurd å tro at en lykkelig person er en enstøing. ”For ingen ville velge å ha alle gode ting i ensomheten siden mennesket er et sosialt vesen og lever i felleskap med andre”.<sup>243</sup> For Aristoteles var, som vi har sett, et lykkelig liv også et virksomt liv. Derfor trenger man venner nærmest for å ha noen å gjøre gode gjerninger mot, hevdet han.<sup>244</sup> Augustin er ikke uenig i at vennskap er en nødvendig relasjon i dette livet, nei tvert I mot, han transformerer den klassiske vennskapstanken om til en kristen ved å si med Rom 5,5:<sup>245</sup> ”Sann venskap blir det fyrst når du får sameina oss menneske i den kjærleiken som er utrend i hjarto våre av Den Heilage Ande som er oss gjeven”.<sup>246</sup> Men han viser at de samme tingene som kan være godt i et vennskap: tillit, kjærlighet og glede, også kan begrense lykken, og heller bli en kilde til bekymring, sorg og frykt. Jo flere venner man har, jo flere har man å bekymre seg for. Og jo nærere venner man

---

<sup>241</sup> *De civitate Dei* s. 258.

<sup>242</sup> Lienhard, ”Friendship” *Augustine through the ages* s. 373.

<sup>243</sup> Rabbås, Stigen, Eriksen, *Aristoteles. Den nikomakiske etikk* s. 191.

<sup>244</sup> Rabbås, Stigen, Eriksen, *Aristoteles. Den nikomakiske etikk* s. 194.

<sup>245</sup> Lienhard, ”Friendship” *Augustine through the ages* s. 373.

har, jo mer bekymret blir man for at de skal svikte. Skuffelsen blir stor når det er nære venner som er illojale. Videre kan man være redd for at døden tar fra oss vennene våre. Dette fører heller til ulykke enn til lykke hevder Augustin. Den fullkomne lykke oppnår man altså ikke ved å skaffe seg gode venner.<sup>247</sup> Også Aristoteles er klar over vennskapenes begrensninger og farer, men da må man huske at vennskap "(...) synes å være avledet av vårt vennskapelige forhold til oss selv" skrev han.<sup>248</sup> Vi må handle slik vi selv vil bli behandlet, og at "(...)ens venners nærvær i alle tilfeller vil være å fortrekke".<sup>249</sup> Man kan derfor i følge Aristoteles ikke forkaste vennskap bare fordi de ikke er perfekte.

Fellesskapet med engler utgjør også et felleskap, i følge filosofene.<sup>250</sup> Augustin har flere argumenter for at også dette fellesskapet kan bringe ulykke. For det første kan man aldri komme engler så nært som mennesker, og det i seg selv er en sorg. For det andre så er det lett å la seg lure av engler. Det er ikke lett å se forskjell på en god engel og en fallen engel "Derfor trenger man Guds store barmhjertighet for å gjennomskue engler som egentlig ikke er venner, men onde ånder og fiender, og som dermed blir desto farligere fordi de bruker list og bedrag for å påføre lidelse", skriver han.<sup>251</sup> Platonikerne trodde på engler eller gode demoner og dyrket dem som guder. Augustin argumenterer i bok 10 i *De civitate Dei* for at man ikke skal lytte til engler som selv vil bli dyrket, men bare lytte til dem som vil at alle skapninger skal dyrke Gud.<sup>252</sup> Fellesskapet med engler og demoner kunne nemlig lettere føre til avgudsdyrkelse, noe som førte til stor ulykke. Englene var skapt for å lovprise Gud, ikke selv å bli lovprist.<sup>253</sup> Ondskapen gjennomsyrrer altså mennesker og samfunn så mye at det ikke kan kalles å være fullkommen lykkelig når man lever her på jorden i følge Augustin. Ingen felleskap er fullkomne. For å forstå hans argumentasjon bedre på dette punktet, skal jeg i det følgende komme nærmere inn på hans forestillinger om ondskap og synd.

### **Arvesyndens og predestinasjonslærens påvirkning på lykkeforståelsen**

---

<sup>246</sup> *Confessiones* 4:4 s.73.

<sup>247</sup> *De civitate Dei* s.256.

<sup>248</sup> Rabbås, Stigen, Eriksen, *Aristoteles. Den nikomanske etikk* s.182.

<sup>249</sup> Rabbås, Stigen, Eriksen, *Aristoteles. Den nikomanske etikk* s.197.

<sup>250</sup> *De civitate Dei* s.257.

<sup>251</sup> *De civitate Dei* s. 257.

<sup>252</sup> *De civitate Dei* s. 99.

Tidlig i sitt liv kjempet Augustin med problemstillinger omkring ondskapens plass i verden. Var den gitt av Gud eller var den en motpol til Gud?<sup>254</sup> Hadde mennesker noe valg eller var de bare underlagt ondskaperen? I *De ordine* legger Augustin frem tankene om at Gud styrer alt gjennom skaperordenen, både det onde og det gode. Monica forklarer i samtalen at det onde ikke er av Gud. Men når det nå først finnes ondskap, så er Gud en rettferdig Gud. Han lar det ikke være uorden, men plasserer det onde der det hører til: Under Guds skaperorden.<sup>255</sup> Oort mener at Augustins teologi på ingen måte er ontologisk dualistisk, slik som for eksempel manikeeismen. Han ser ikke på Satan, det onde og mørkets rike som evige krefter som står i motsetning til Gud. Oort argumenterer med bakgrunn i *De civitate Dei* bok 11; "On the contrary, Augustine repeatedly and emphatically pointed out against the Manichaeans that the devil has forsaken the truth: he has not had an evil nature from the beginning".<sup>256</sup>

I striden omkring Pelagius tidlig på 400 tallet utviklet Augustin sin lære om synd og nåde. Både for donatistene og pelagianerne var mennesket relativt autonomt i forhold til Gud. Dette var ikke tilfelle hos Augustin. For han var mennesket grunnleggende avhengig av Gud som skapte dem. Den største frihet har den som er totalt underlagt Gud mente han. Mennesket skapt med fri vilje vendte seg mot Gud.<sup>257</sup> Konsekvensen av fallet var at mennesket mistet viljen til å velge det gode. Det kan velge gode ting i enkelttilfeller, men selve viljesretningen er forandret. Det har ikke lenger Gud som sitt høyeste mål, men verden. I motsetning til Pelagius fornekte Augustin menneskets frie vilje. Mennesket er bundet av synden. Viljen er blitt sterkt begrenset, ja forvrent til og med slik at det kan velge å synde, men ikke å gjøre kun det gode.<sup>258</sup> Menneskenaturen ble forandret og denne tilstanden arves, slik at alle mennesker er syndige. Derfor blir det onde både en brist på substansen, fravær av Gudsfellesskap, og noe som fører til skyld hos mennesker.<sup>259</sup> For Augustin ble det klart at mennesket ikke hadde mulighet til å frelse seg selv. I verket *Ad simplicianum* (år 396/97) redegjør han for at Guds nåde alene kan frelse mennesker. Augustin utformer sin predestinasjonslære på basis av NT, og spesielt romerne 8:30, i sin konflikt med

---

<sup>253</sup> Fleteren, "Angels" *Augustine through the ages* s. 21.

<sup>254</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet*. s. 82.

<sup>255</sup> *De Ordine* bok 2 7:24 s. 115.

<sup>256</sup> Oort, *Jerusalem and Babylon* s.225.

<sup>257</sup> Hägglund, *Teologins historia* s. 118.

<sup>258</sup> Hägglund, *Teologins historia* s.116.

<sup>259</sup> Hägglund, *Teologins historia* s.112-121.

pelagianerne: ”Og dem som han på forhånd har bestemt til dette, har han også kalt. Dem som han har kalt, har han også erklært rettferdige, og dem som han har erklært rettferdige, har han også herliggjort”.<sup>260</sup> Slik Gud utvalgte Jakob fremfor Esau utvelger han hvem han vil til frelse. Mennesker kan aldri fatte Guds suverene utvelgelse. ”Predestination was not based upon Gods foreknowledge of human deeds, but was to be situated in God’s eternal decree and was therefore unfailing”.<sup>261</sup> Augustin har fokus på Guds utvelgelse til frelse, ikke at han velger ut til synd. Dette er menneskets eget moralske ansvar. Mennesket, som skapt i Guds bilde må vite hva det skal strekke seg etter. Det må vite hva som er det høyeste gode og leve et liv for å nå dette målet, men det er samtidig Gud som suverent velger hvem som frelses og hvem som ikke frelses. Læren om arvesynd, Guds nødvendige nåde, og predestinasjonslæren er grunnlaget for hvordan Augustin kan skrive et helt verk om de kristnes historie, fra skapelse til forløsning og gi Gud all makt gjennom det hele. Han er en grundig forfatter som bygger opp logiske strukturer og forklarer i detalj så man ikke skal være i det minste tvil om menneskets begrensning og Guds nåde gjennom hele *De civitate Dei*. Læren om arvesynden og predestinasjonen er etter min mening av stor betydning for Augustins lykkeforståelse fordi den begrunner hvorfor mennesker ikke kan bli fullkomment lykkelige her. Det forklarer hvorfor han mener alt godt i denne verden også har en bakside som ikke er god og som derfor begrenser det som i utgangspunktet var godt. Han skrev i sine tidlige skrifter mye om skjebnen slik filosofien gjorde. Skjebnen påvirket livet slik at det kunne bli mer eller mindre godt. Lykken i dette livet var underlagt tilfeldigheter og skjebne. Etter å ha utarbeidet læren om menneskets syndige natur og om predestinasjonen var det ikke lenger plass til skjebnetro. Gud velger suverent ut til det evige liv, og den fullkomne lykke som er der lar seg ikke påvirke av ytre omstendigheter i denne verden. Og fordi mennesker av natur er syndige er de ute av stand til å bli fullkomment lykkelige her på jorden. Her må vi ta til takke med den timelige lykke som er full av begrensninger og mangler på grunn av vår maktesløshet til kun å gjøre det gode.

På tross av dette svartmaler ikke Augustin alle livsbetingelser i denne verden. Han peker på hva i verden som tross alt er godt, om enn bare timelig godt, og hvordan mennesket kan forsøke å leve et lykkelig liv her og nå. I denne sammenheng legger

---

<sup>260</sup> <http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?book=ROM&chapter=8> 03.10.10.

<sup>261</sup> Pacioni “Providence” *Augustine through the ages* s. 687.

han stor vekt på freden som en god kraft. Som en overgang til å skrive om freden poengterer Augustin først at de Hellige, altså de som hører Civitate Dei til, ikke unngår livets farer. Dette skaper uro, men slik uro er dem til nytte: ”For dermed søker man desto mer ivrig den trygghet der freden vil være full og hel”.<sup>262</sup> Her og nå kalles vi lykkelige dersom vi har såpass mye av denne freden at vi lever godt”. Men sammenlignet med den lykke vi kaller fullkommen er vår lykke her for en elendighet å regne”.<sup>263</sup> Igjen understreker Augustin sin forståelse av den timelige lykke og den evige lykke og hvilket forhold de har til hverandre. Den timelige lykke er som sagt å håpe på den evige lykke. Så kraftfull er den fullkomne lykke at bare håpet om den skaper et bedre liv for dem som eier dette håpet her på jorden.

### **Freden er veien til lykke**

Augustin åpner med å forklare sammenhengen mellom det evige liv og fred. Han peker på det han skriver innledningsvis i boken, at det største gode er det evige liv, og det største onde den evige død. ”Vi kan dermed si at fred, i likhet med hva vi allerede har sagt om det evige liv er målet for alt godt”, skriver han.<sup>264</sup> Lykken for Augustin er dermed freden i det evige liv der alt er fullkomment. Derfor vil han gjøre den evige fred som videre tema for boken. Han siterer blant annet salme 147:12-14<sup>265</sup> ”Lovpris Herren, Jerusalem, syng lovsang Sion, for din Gud! Han gjør dine portbommer sterke og velsigner dine barn. Han satte fred som ditt mål”.<sup>266</sup> Denne freden er en ekte fred, en fullendt fred. Jerusalems navn kan allegorisk tolkes som ”synet av freden”, mener han. Han hadde fremdeles på sine eldre dager sans for allegorisk lesning av tekster, og likte å finne dypere betydninger i ord og navn som kunne støtte hans argumentasjon.<sup>267</sup> Han forklarer at fordi ordet fred brukes så hyppig om de jordiske forhold hvor det evige liv er fraværende, så har han brukt *evig liv* som begrepet for gudsbyens høyeste mål. ”Så for at alle skal forstå oss bedre bør vi kalle Guds bys største mål, dens største gode, for fred i et evig liv eller for et evig liv i fred”.<sup>268</sup> Fred er noe alle mennesker drømmer om mener Augustin. Fred i ordets rette forstand er en helhetlig fred, en absolutt enhet mellom alt i verden. I en sammensatt verden består

---

<sup>262</sup> *De civitate Dei* s. 259.

<sup>263</sup> *De civitate Dei* s. 258.

<sup>264</sup> *De civitate Dei* s.258.

<sup>265</sup> Sal. 147:12-14 Augustin avviker fra den hebraiske teksten.

<sup>266</sup> *De civitate Dei* s. 258.

<sup>267</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet* s. 225.

<sup>268</sup> *De civitate Dei* s. 259.

freden av en orden som skaper helhet. Burt påpeker at Augustin bruker fredsbegrepet *pax* mye i mange av sine verker. Hvorfor? spør han. Jo, fordi lykke er kraften som driver mennesker, men ingen kan bli lykkelig uten fred, det er ingenting vi lengter mer etter, ønsker så velkommen og holder for så godt som fred.<sup>269</sup>

### **Lykke er avhengig av fredens orden i skaperverket**

For å forklare og bevise påstanden om at fred er det høyeste gode viser Augustin til ordningene i skaperverket. Augustin begynner med å forklare at alt levende, både dyr og mennesker, vil naturlig strebe etter fred. Dette er naturens lov. Selv de mest grusomme kriger har freden som mål. Selv en røver vil ha fred med sine medsamsvorne, mener Augustin. Røveren vil ha fred i sitt hjem, om han så må utøve vold for å oppnå denne freden. Augustin forklarer at det er en sammenheng mellom fred, orden og lykke. Kroppen vår beviser dette ved at det er et ordnet forhold mellom alle delene og mellom kropp og sjel. Fred i forholdet mellom mennesker består i et ordnet felleskap, og fred mellom Gud og mennesker innebærer en trofast innordning under hans lov. ”Freden i den himmelske by består i et fullkomment ordnet og samstemt fellesskap som har sin glede i Gud og gleder seg over hverandre i Gud, og freden i altet består i en ordnet tilstand av ro”.<sup>270</sup> Denne orden som skaper fred og ro i den himmelske by kaster avglans på jordens orden, som igjen er kilde til timelig lykke på jord. ”De som er ulykkelig, mangler derimot fred, og har derfor ikke en slik tilstand av ro og orden der de ikke blir forstyrret”.<sup>271</sup> Augustin mener kjærligheten er et redskap vi som fornuftsskapninger har fått av Gud for opprettholde en orden i oss selv og i relasjonene til andre mennesker. Å leve i kjærlighet til Gud, oss selv og vår neste vil hjelpe oss til å kunne leve i fred med hverandre ”det vil si, i et ordnet felleskap med andre”.<sup>272</sup> Og denne fred er kilde til lykken.

Vi må utdype litt om kjærlighetsbegrepet som etter hvert ble mer og mer sentral i Augustins teologi. Hvordan er den Augustinske kjærlighetstanken annerledes enn den antikke filosofi og hva har det å si for lykkeforståelsen? Gundersen viser at den Augustinske kjærlighetstanken er både lik og ulik den platonske. Platon verdsetter vennskapet, men hos han er det å være god mot sin neste mer et resultat av en innsikt i

---

<sup>269</sup> Burt, ”Peace” *Augustine through the ages* s. 629

<sup>270</sup> *De civitate Dei* s. 262.

<sup>271</sup> *De civitate Dei* s. 262.

det gode ved hjelp av fornuften.<sup>273</sup> For Augustins del blir kjærligheten mellom mennesker en avglans av Guds kjærlighet til mennesket og menneskets kjærlighet til Gud. Altså, for Augustin er den fullkomne kjærligheten først og fremst i Gud. Og den er ikke en kjærlighet mennesker kan oppnå, men en kjærlighet mennesker blir gitt i gave ved at Gud kom oss i møte gjennom Kristus.<sup>274</sup> Eriksen poengterer at Augustin alltid var opptatt av kjærligheten som selve drivkraften i filosofien. Gud er sannhet, kjærlighet og evighet.<sup>275</sup>

Augustin operer med tre kjærlighetsbegrep, *eros*, *agape* og *caritas*. *Caritas* er den kjærligheten som elsker det som er verd å elske for deres egen skyld, for eksempel mennesker. Denne kjærligheten må være virksom, det vil si den må være aktiv. Han bruker derfor *caritas* om Guds kjærlighet til mennesker og menneskers kjærlighet til hverandre, nestekjærlighet. Eriksen understreker kjærlighetens betydning for den fullkomne lykken ved å mene at hovedpoenget hos Augustin er at Kristus kom til verden for å lære oss å elske Gud. Det er dette som er opplysningen selv om barmhjertighetsmotivet også gjør seg gjeldene i Guds kjærlighet til mennesker. Nestekjærligheten er allikevel bare indirekte kjærlighet, et avblide av Guds store kjærlighet til oss.<sup>276</sup> Dette er interessant i forhold til *De beata vitas* opplysningsbegrep, der Kristus opplyser mennesker om sannheten slik at de vender seg til Gud. Det er altså kjærligheten til Gud som fremmer lykken, ikke kjærligheten til verden. Hägglund understreker dette ved å forklare Augustins kjærlighetsbegrep slik: kjærligheten til det høysete gode er *caritas*, mens kjærlighet til verden omtales som *cupiditas*, og disse forholder seg til hverandre som godt og ondt. Mennesket omvendes ved at kjærligheten til Gud vekkes og overgår kjærligheten vi har til verden. Kjærligheten er en og samme strøm som må ledes mot det rette målet, ikke mot verden men mot Gud, det høysete gode. *Cupiditas* er den falske verdens kjærlighet og egenkjærlighet som må forvandles til *caritas*. Mennesket må elske skaperen i stede for det skapte. Den omvendelsen klarer ikke mennesket selv, den må skjenkes oss i våre hjerter av Gud ved den Hellige Ånd. Hägglund trekker to langsgående tankelinjer sammen til en syntese: Frelsen innbærer for Augustin at Gud

---

<sup>272</sup> *De civitate Dei* s.265.

<sup>273</sup> Gundersen *Den lille filosofihistorien* s.80.

<sup>274</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte* s.294.

<sup>275</sup> *Confessiones* 7:10 s.147.

<sup>276</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte* s. 290-291.

inkarnert i Kristus fornedret seg til korsdøden for oss. Dette er nåde alene. Alle menneskers naturlige streben etter det høyeste gode skal omvendes fra *cupuditas* til *caritas*, kjærlighet til sitt rette mål, den kristne Gudskjærligheten. Her mener Häggglund den nyplatoniske eroslæren har smeltet sammen med den kristne frelseslæren i forsøk på å gi svar på menneskers største spørsmål.<sup>277</sup> Forskjellen på Augustins kjærlighetsbegrep i forhold til platoniske blir at først når kjærligheten elsker det høyeste gode kan det elske det skapte på en rett måte. Og dette høysesete gode er Gud. Ut i fra bok 19 i *De civitate Dei* bruker altså Gud kjærligheten til å sørge for den orden i samfunnet som fremmer lykken.

Skal man sammenfatte Augustins lykkeforståelse så langt blir svaret at den lykkelige her på jorden er den som med hele sitt liv, i alle sine relasjoner har fredens orden i seg. Dette mennesket er i balanse fordi det gjør seg bruk av kjærligheten som er gitt av Gud til å være i et ordnet forhold med Gud, seg selv, og andre mennesker. Slik kan det leve et godt og lykkelig liv her på jorden. Denne lykken er allikevel en timelig lykke, en avglans av den evige lykke hos Gud der freden er fullkommen. Augustin utdyper videre forskjellen på den timelige og den evige fred slik han før har forklart forskjellen på den evige lykke og den timelige lykke.

### **Håpet om den evige fred er lykke på jord**

Det er forskjell på den timelige fred og den evige fred, forklarer Augustin. Det er den evige fred vi her på jorden skal strekke oss etter. ”Vi ser dermed at Guds bys største gode er en evig, fullendt fred. Det er en fred vi mennesker ikke kan ha på vår vei mellom vugge og grav, men som vi skal eie som udødelige når intet ondt lenger kan ramme oss. Kan det finnes et liv som er mer lykkelig en dette”, spør Augustin seg.<sup>278</sup> Fullendt fred oppnår vi først hjemme hos vår skaper. Men, skriver Augustin, ”man kan kalles lykkelig allerede her og nå dersom man retter seg fullt og helt inn mot målet, det mål man elsker aller sterkest og håper aller mest trofast på, men denne lykke har man i så fall mer som et håp enn som en realitet”.<sup>279</sup> Augustin forstår altså lykke her på jorden som håp. Lykke er ikke en reell tilstand av fullkommenhet, men et håp om et evig fullkomment liv med Gud. For å understreke sitt standpunkt skriver

---

<sup>277</sup> Häggglund, *Teologins historia* s.99-103.

<sup>278</sup> *De civitate Dei* s. 270-271.

<sup>279</sup> *De civitate Dei* s.271.



han om dem som ikke tilhører Guds folk og allikevel mener de er lykkelige: ”Og har man ikke dette håp, lever man på falsk lykke og i stor elendighet”.<sup>280</sup>

Visdommen er også falsk, mener Augustin, hvis den ikke gjør seg bruk av dydene: klokskap, mot, selvbeherskelse og rettferdighetssans inn mot dette evige mål. Med ord fra 1. kor 15: 28 beskrives det evige mål som at ”(...)Gud skal være alt i alle”.<sup>281</sup> Jesu død og oppstandelse gir en forsikring til de kristne at en perfekt fred finnes og er mulig å oppnå. Derfor kan de som tror på Kristus være lykkelig i dette livet, nettopp fordi de har et løfte om evig fred.<sup>282</sup> Denne verdens timelige fred er av betydning fordi den er en Guds velsignelse over oss. Augustin kaller den jordiske fred for *Pax justorum*, den rettferdige fred. Denne gir ingen salighet, men er en trøst i denne verden.<sup>283</sup> Et liv som kristen handler mer om tilgivelse enn om en moralsk forbedring, mener Augustin.<sup>284</sup> Intet menneske kan altså forbedre seg til den fullkomne lykken, men de kan bli nådig gitt det i gave ved at de får del i den evige fred ” for da vil vi eie det høyeste gode: en fred i salighet og en salighet i fred”.<sup>285</sup>

### **Immanent lykke i den klassiske filosofi?**

Var virkelig filosofiens lykkebegrep så immanent som Augustin fremlegger det i *De civitate Dei* og som han polemiserer i mot? Ut i fra dette verket blir den antikke filosofi sterkt anklaget for å dulle seg inn i en falsk lykkeforståelse. Verken klokskap, rettferdighet, tapperhet eller mot kunne gjøre mennesker lykkelige, mente Augustin. Dydene var ikke veier til reell lykke.

Kritiserer Augustin et noe forenklet bilde av lykkeforståelsen hos de hellenistiske filosofene? Tar han hensyn til alle aspekt ved filosofiens forståelse av lykke? Eller konstruerer han en motsander som er lettere å angripe? Aristoteles lykkebegrep var som sagt et helhetlig lykkebegrep der ikke bare én av dydene, men alle til sammen kunne muliggjøre et lykkelig liv. Menneskers begrensede livssituasjon gjorde dem ofte perspektivløse slik at de trodde midler for å oppnå lykke var lykken i seg selv. Den fattige kunne for eksempel tro at rikdom var lykken, Men lykken måtte være

---

<sup>280</sup> *De civitate Dei* s. 271.

<sup>281</sup> <http://www.bibel.no/nb-NO/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?book=1CO&chapter=15> 18.10.10

<sup>282</sup> Burt, “Peace” *Augustine through the ages* s 631.

<sup>283</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjerte* s. 263.

<sup>284</sup> *De civitate Dei*, s. 277.

selvforsynt og fullstendig og ikke et kun et middel, mente Aristoteles.<sup>286</sup> For Aristoteles hadde lykken sitt forbilde hos gudene. Antikkens religion var polyteistisk med en rekke guder og halvguder. Disse levde et forholdsvis selvstendig liv, menneskers lykke og ulykker ble kun i begrenset grad sett på som en staff eller gave fra Gudene.<sup>287</sup> Aristoteles skriver i den *Nikomanske etikk* at ingenting som har med lykken å gjøre kan være ufullendt. Man kan leve et lykkelig liv som menneske kun fordi det finnes noe guddommelig i oss. Fornuften i oss er det som er guddommelig, og et liv i samsvar med denne er derfor det lykkeligste. Et liv i samsvar med andre dyder, for eksempel modighet og rettferdighet må kalles en sekundær lykke. Gudene lever et lykkelig liv, og den virksomheten som gir dem denne lykken er den betraktende. En form for betraktning er filosofi. Den vise, (den som bedriver betraktning) er derfor mest lykkelig, av den grunn at gudene elsker ham mest fordi han ligner dem mer enn dem som ikke bedriver betraktning.<sup>288</sup> Lykken er i filosofien fordi denne virksomheten ligner mest på den lykken Gudene har. Ser vi ikke her en transendent lykke som et hinsidig forbilde?

Stoikerne, så vi i kapittel 2:5, hadde et panteistisk gudsforståelse der mennesket var en del av Guddommen og skulle vende tilbake til denne. Platonikerne mente at sjelen var evig. Livets mål var sjelens gjenforening med det guddommelige. Lykken var altså også her i siste instans noe transendent og kun for det høyeste av menneskets natur, nemlig sjelen. Sjelen måtte fri seg fra kroppen og det som hørte denne verden til for å nå dette målet.<sup>289</sup> Snakker ikke også filosofien om et mål, en lykke i det hinsidige med disse tankene? Eriksen understreker mitt poeng ved å skrive om nyplatonismen at dens høyeste prinsipp var så uerkjennbart og hinsidig at det nesten ikke kunne sies at det eksisterte. Det tronet hinsides godt og ondt. Et totalt transendent begrep med andre ord.<sup>290</sup> Det ene var knyttet til verdenssjelen og til det menneskelige intellektet i en nedstigende linje. En opplyst sjel ble gudelig og dermed lykkelig, men nyplatonismen kjente ingen personlig relasjon mellom det guddommelige og mennesket.<sup>291</sup> Også skeptikerne var i stor grad med på å gjøre det høyeste gode

---

<sup>285</sup> *De civitate Dei*, s. 277.

<sup>286</sup> Tollefsen, Syse og Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s. 13.7.

<sup>287</sup> [http://www.sn1.no/gresk\\_religion](http://www.sn1.no/gresk_religion) 21.10.10.

<sup>288</sup> Rabbås, Stigen, Eriksen *Aristoteles Den nikomakiske etikk* s.209-216.

<sup>289</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s. 179-180.

<sup>290</sup> Quinn, "Eternity" *Augustine through ages* s. 318.

<sup>291</sup> Eriksen, *Augustin. Det urolige hjertet* s. 72-73.

uopnåelig i antikk tenkning. Deres spørsmål var om sannheten overhodet kunne finnes? Jeg mener Augustin til en viss grad forenkler lykkeforståelsen hos filosofene i *De civitate Dei*, men jeg tror også han forholder seg til lykke på en grunnleggende ny måte.

Augustin resignerte nemlig ikke, etter min mening, på samme måte som filosofene når det gjaldt menneskers mulighet til å oppnå den fullstendig fullkomne lykke. Han argumenterer: Det finnes en sannhet: ved å tro på Jesus blir mennesket opplyst om denne sannheten. Og da forstår også mennesket at denne sannhet er det endelige mål, den evige Gud. Selv om den fullkomne lykke umulig kunne oppnås for syndige mennesker i dette liv så var Augustin mer helhetlig i sin tenkegang når det gjaldt menneskets relasjon til Gud og dermed åpnet han en vei til den fullkomne lykken. Dette altså til tross for hans lære om arvesynd og predestinasjons innvirkning på lykkebegrepet. Ingenting i mennesket er evig og guddommelig i følge Augustin. For de kristne kunne ikke sjelen være evig på samme måte som hos platonikerne, fordi både kropp og sjel skulle nyskapes slik at hele mennesket skulle forenes med Gud i nyskapsen.<sup>292</sup> Altså var det umulig at bare sjelen skulle bli lykkelig i gjenforening med guddommen. Det evige liv, den fullkomne lykke var ikke kun for sjelen eller fornuften men for hele det nyskapte mennesket. Han er i bok 22 i *De civitate Dei* krass i sin kritikk av platonikerne som ikke tror på legemets oppstandelse.<sup>293</sup> Holte forklarer dette ved å legge vekt på at Augustin svarte på filosofiens spørsmål om det høyeste gode som en sterk relasjon mellom mennesker og Gud. Denne relasjonen var sjokkerende annerledes enn noen annen filosofisk tenkning mener han, fordi det er snakk om en total hengivelse av hele mennesket, ikke bare en del av det. Dette kan forklare hvorfor Augustin kunne forholde seg til den transendente lykke på en annen måte enn de antikke filosofene. For dem var det umulig for hele mennesket å oppnå den fullkomne lykke som gudenes. Derfor ble den lykken som mennesker i kraft av å leve et dydig liv her på jorden levde, et reelt lykkelig liv. Gudenes lykke var unødvendig å forholde seg til.

Hvordan forstår Augustin lykkebegrepet mer helhetlig? Holte trekker frem Platons tre inndelinger av sjelen, som vi var inne på i kapitel 2:2. Disse tre delene var begjær,

---

<sup>292</sup> Tollefsen, Syse, Nicolaisen, *Tenkere og ideer* s. 179-180.

<sup>293</sup> *De civitate Dei* s. 324.

temperament og fornuft, av disse er den siste den viktigste fordi den strekker seg etter det høyeste gode. Holte skriver at Augustin leser det dobbelte kjærlighetsbud inn i denne tenkningen og mener mennesker skal elske Gud med hele seg.<sup>294</sup> Gud har ikke latt det være igjen noen plass for en kjærlighet til noe annet, verken i hjertet, sjelen eller forstanden.<sup>295</sup> Hele mennesket har dermed mulighet til å oppnå frelse, det evige liv og den evige lykke. Derfor blir skillet så skarpt mellom den timelige og den evige lykke.

I bok 19 i *De civitate Dei* går Augustin altså lenger enn den antikke tenkning omkring menneskets mulighet til å bli forent med Gud. Han utvider lykkebegrepet ved nærmest å lage et trinn to etter min mening. Den fulle hengivelse til Gud er den største lykke. Ikke til guder i flertall eller til en hvilken som helst Gud, men til den kristne Gud. Dette skjer ved at mennesket blir frelst ved Jesu død og oppstandelse. Selv om lykke i dette jordiske liv er Guds gode gaver til både frelste og syndere så er ikke dette det fullkomne lykkelige liv.<sup>296</sup> Det er mer i vente for den som lever i et sant håp om det evige liv. For dem venter den evige fullkomne lykke. *De civitate Dei* overtar og utdyper lykkeforståelsen fra *De beata vita* som vektlegger visdommen plass i lykken. *De civitate Dei* gir håpet, troen og kjærlighetens plass i streben etter den fullkomne lykke i større grad enn i *De beata vita*.

---

<sup>294</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s. 252 Augustin utlegger nestekjærlighetsbudet i sitt skrift *De doctina christina*.

<sup>295</sup> Holte, *Beatitudo och Sapientia* s. 252-253.

<sup>296</sup> *De civitate Dei* s.241.

#### 4.0 OPPSUMMERING

I denne kirkehistoriske oppgaven er forståelsen av lykke hos Augustin i hovedsak belyst med bakgrunn i skriftene *De beata vita* og bok 19 i *De civitate Dei*. Studiet har vist at Augustins lykkeforståelse må ses på bakgrunn av den antikke tenkningen omkring lykke. Augustin hadde en klassisk filosofisk utdanning, og alt i ung alder var han en dyktig filosof og retor. Han fikk kjennskap til nyplatonismen etter en lang periode hos den gnostiske retningen manikeismen. Augustin var i begynnelsen fasinert av den skeptiske retningen, som han fant spor av hos både Cicero og nyplatonismen. Men til sist tok han avstand fra skeptisismen og kom frem til at det måtte eksistere en allmenngyldig sannhet. Alt er ikke relativt, det finnes noe som står fast, og som er evig og sant, mente Augustin. Dette synet kom tydelig frem i hans lykkeforståelse. Augustin fastholder nemlig Gud som sannheten. Han transformerer nyplatonismens lære om det høyeste gode. For han er det høyeste gode, Gud. Den fullkomne lykken var derfor ikke et lykkelig liv her på jorden, slik som filosofene hevdet. I filosofisk tradisjon mente Augustin at det høyeste gode må være et endelig og fast mål. Et mål i seg selv, og ikke kun et middel. Til forskjell fra filosofien mente han videre at dette målet var den kristne Guden, skaperen av alle ting.

Augustin skiller mellom timelig og fullkommen lykke. For han er lykken en objektiv sannhet. Den fullkomne lykken er å være sammen med Gud i det evige liv. Den timelige lykken er å søke Gud her på jorden i visdom, håp og kjærlighet. Også antikken hadde til en viss grad en transendent lykkeforståelse, men filosofene betraktet den guddommelige lykke som så uoppnåelig for mennesker at deres fokus ble et lykkelig liv her på jorden. Avstanden mellom Gud og mennesker ble uoverstigelig for den antikke filosofi. Augustin brakte noe nytt inn i lykkebegrepet da han knyttet menneskets relasjon til Gud sammen på en radikal måte. Han hevdet at den høyeste lykken for et menneske var å være sammen med Gud sin skaper, og at dette var et reelt oppnåelig håp. Muligheten til å oppnå denne fullkomne lykke ble gitt mennesker i gave av Gud. Dette kunne bare skje ved at Gud kom oss i møte gjennom Kristus, mente Augustin.

Denne slutningen omkring Augustins lykkeforståelse har jeg kommet frem til ved å stille spørsmålet: er det brudd eller kontinuitet mellom Augustins lykkeforståelse i forhold til den antikke forståelsen? Spørsmålet er drøftet og besvart med bakgrunn i: (1) sofistenes tanker om at sannhet er relativt. Lykke var for dem en subjektiv følelse. Platons filosofi som mente at lykken var en varig sjelelig tilstand, et lykkelig liv var å bedrive filosofi, og ytre instanser kunne ikke påvirke denne sjelelige lykken; (2) Aristoteles som hevdet at lykke var å realisere seg selv som menneske. Dette måtte skje i fellesskapet ved at man fant sin plass i bystaten; (3) Epikur og hans tilhengeres forståelse som gikk ut på at lykken var å oppnå den naturgitte sinnsroen. Dette måtte skje ved at man trakk seg tilbake fra verdens mas, og hengav seg til intellektuell nytelse. Og til sist, også på bakgrunn av stoikernes ideer om at alt var forutbestemt av naturlover. Ved å leve et liv i samsvar med dydene, og med en sjelelig sunnhet gi sin tilslutning til disse lovene kunne man leve lykkelig. Alle disse filosofiske retningene dannet bakgrunnsteppe for Augustins lykkeoppfatning. Filosofiske termer ble anvendt som redskaper i Augustins egen lykkeforståelse. Han holdt de antikke dydene rettferdighet, klokskap, mot og måtehold høyt. Han delte filosofiens tanker om at et lykkelig liv på jorden var avhengig av dydene. Han gav også visdommen og det sjelelige en stor plass i menneskets natur. Men, som en videreføring av det filosofiske lykkebegrepet utvidet han kildene for et lykkelig liv til også å gjelde Gud. Dette blir noe ulikt vektlagt i skriftene *De beata vita* og *De civitate Dei*. Jeg stilte spørsmålet, er det brudd, videreføring eller utvikling mellom disse to verkene?

I *De beata vita* legger Augustin vekten på at det lykkelige liv kan oppnås gjennom visdom og opplysning, mens i *De civitate Dei* er det håpet om et evig liv hos Gud som får denne plassen. Begge skriftene setter Gud i sentrum for lykken. Det er han som gjør mennesker lykkelige. Han er kilden for menneskets lykke, både her på jorden og i det evige liv. Utover dette er Augustin i begge disse skriftene forsiktig med å gå inn på hvordan leve det lykkelige liv her på jorden. I *De beata vita* skriver han at den treenige Gud opplyser mennesket slik at det søker den ekte sannheten. Her er det sjelen som ved hjelp av Guds nåde kan kontrollere kroppen til å leve i søken etter sannheten. I *De civitate Dei* er det håpet som får en viktigere plass i et lykkelig liv på jorden. Håpet om å igjen få leve et evig liv med Gud er med på gi et godt liv på jorden. Han poengterer at mennesket ikke selv er i stand til å skape den fullkomne lykke i dette liv. Den fullkomne fred som alle mennesker lengter etter, eksisterer ikke

i denne verden, hevder han. Mennesker er av naturen syndige, noe som begrenser alle deres forsøk på å bli fullkomment lykkelige. Den timelige lykken viser bare hvor ufullkommen den er poengterer Augustin. I *De beata vita* påpeker han at et menneske som kan sies å mangle noe, ikke kan være fullkomment lykkelig. Og fordi vi her på jorden ikke ennå er i et perfekt forhold til vår skaper, så kan vi ikke sies å være fullkomment lykkelige ennå. Vi er underveis mot det lykkelige liv med Gud. Visdommen ligger i å vite at det er den treenige Gud som er sannheten. I *De civitate Dei* anvender han filosofenes premisser for et lykkelig liv og hevder at de alle har en bakside, de er begrenset av vår synd, og gir ikke fullkommen lykke. Alle fellesskap er preget av vår syndige natur. Mennesket trenger Guds nåde for å bli lykkelig, både fullkomment lykkelig og timelig lykkelig, mener han. Når mennesket streber etter et lykkelig liv er det egentlig noe annet det strekker seg etter, nemlig et helhetlig forhold til Gud. For det er kun ut av et helhetlig forhold til skaperen, at det skapte kan oppnå fullkommen lykke.

Utvikling mellom *De beata vita* og *De civitate Dei* innebærer en større forståelse for den kristne tro i det senere verket. Augustin gjør seg i *De civitate Dei* større grad bruk av kristendommens rammeverk enn av filosofiens forklaringsmodeller når han hevder at det evige liv hos Gud er det største et menneske kan oppnå. Det lykkelige liv her på jorden som intellektets sannhetssøken i *De beata vita*, er sterkt preget av filosofiens fokus på intellektet og fornuften. Den som søker Gud, altså den ekte sannheten, har en nådig Gud og er derfor lykkelig, forklarer Augustin i *De beata vita*. I *De civitate Dei* er tro, håp og kjærlighet viktigere faktorer enn fornuften. Fredens orden i samfunnet er en gave fra Gud, og en avglans av den evige, fullkomne fred i himmelen som alle troende skal få ta del i, skriver Augustin. Fred er det som alle mennesker lengter etter, mener han. Gud bruker fred og skaperordenen som en velsignelse på jorden, men den er begrenset av menneskers synd. I himmelen skal freden være fullkommen og mennesket være lykkelig. Augustin er mest opptatt av den individuelle opplysning i sitt tidlige verk, mens i det senere verket har han en mer kollektiv innretning, her er det hele Civitate Deis salighet som er viktig for han. Gudsfolket har håpet om det evige liv som sin lykke her på jorden. De som ikke har håpet om det evige liv lever i en falsk lykke, skriver han. Den fullkomne lykke er bare å finne hos Gud i det evige liv.

## 5.0 UTBLIKK

I løpet av oppgaveskrivingen kjente jeg meg igjen i McMahons ord: ”How to write a history of something so elusive, so intangible, of this “thing” that is not a thing, this hope, this yearning, this dream”<sup>297</sup> Lykke kan fort oppleves som et subjektivt begrep, noe som ikke lar seg favne eller fange eller gripe i sin alminnelighet fordi det ikke oppleves som noe allment, det er individuelt, kun en tanke eller følelse, umulig å sette seg inn i andres forståelse av det. Lykkeundersøkelser kan være lett komiske skriver Øverenget, fordi vi forsøker å måle noe som ikke kan måles i tradisjonell forstand.<sup>298</sup> Jeg har allikevel opplevd seriøs interesse for oppgavens tema hos alle jeg har snakket med. Dagens samfunn er etter min mening meget lykkefokusert. Reklamen er eksperter på å løfte frem produkter som skal gi deg lykke. Politikere bruker begrepet så flittig at det snart er gått ut på dato. Reality-stjerners jakt på lykken, det være seg kjærlighet, penger, eller berømmelse er blitt underholdning for massene. Lykke gir prestisje, det er viktig å i hvert fall fremstå som lykkelige i dagens samfunn. Øverenget spør om lykken kan oppfattes som et overflatefenomen eller om man ved å ”foreta eksistensielle dypdykk faktisk kan få øynene opp for sin egen lykke”<sup>299</sup> Mennesker har til alle tider jaktet på lykken. Men er lykkeforståelsen den samme? Innledningsvis i oppgaven spurte jeg: er lykke en subjektiv følelse eller en objektiv sannhet? Rabbås oppsummerer sin artikkel om lykke med en sammenligning av den antikke og den moderne lykkeforståelsen. Den antikke lykkeforståelsen definerer lykke ut i fra objektive livsbetingelser, mens den moderne ut i fra positive opplevelser, skriver han.<sup>300</sup>

McMahon har igjennom *Happiness. A history* tatt oss med inni den vestlige tradisjonen og viser hvordan lykken har blitt forstått gjennom historien. Med dikteren Herodotus ord begynner McMahon: ”Happiness is not a feeling, nor any subjective state...happiness, rather is a characterization of an entire life that can be reconed only after death”.<sup>301</sup> Dette er en objektiv lykkeforståelse, en transendent nærmest religiøs beskrivelse av lykken. Den kan bare erkjennes som lykke i etterkant av levd liv.

---

<sup>297</sup> McMahon, *Happiness. A history* preface xi-xvi.

<sup>298</sup> Øverenget, *Hva er lykke?* s.192.

<sup>299</sup> Øverenget, *Hva er lykke?* s.132.

<sup>300</sup> Rabbås, ”Lykken er å lykkes” *arr-Idéhistorisk tidsskrift*. s. 12.

<sup>301</sup> McMahon, *Happiness. A history* s. 7.



Lykke i den vestlige verdens tidlige begynnelse var basert på tilfeldigheter, livet var uforutsigbart, styrt av krefter mennesker ikke hadde kontroll over, ”a whim of gods, the gift of good fortune, the determination of fate”.<sup>302</sup> Lykkebegrepet har i de indo-europeiske språk røtter i begrep som hell, flaks, eller sjanse. Disse assosiasjonene har alltid hengt fast ved den senere lykkeforståelsen. Mennesker kan ikke velge lykken, lykken velger mennesker. 1800-talls filosofen Schopenhauer hevdet at mennesker drives av blind og meningsløs vilje til liv. Dette livet krever tilfredsstillelse, men disse tilfredsstillelsene er kun midlertidige og tilfeldige oppnåelser, som bare er forbigående befrielser fra lidelser.<sup>303</sup> Lykken oppleves som en intens glede nettopp fordi den ikke er varig. Et viktig spørsmål omkring lykke er også: hvem er lykken for? McMahan oppsummerer at mens antikken og den kristne middelalder forbeholdt lykke til kun noen få utvalgte, det være seg de sokratiske og platonske filosofene, stoiske asketene, de epikureiske vismennene, katolske helgenene eller de calvinske predestinerte så åpnet opplysningstiden opp for lykke for allmennheten. Lykke ble en menneskelig selv-erkjennelse og naturlig selvrealisering, ikke kun et ideal om en gudeliggende perfeksjon. Lykke kunne oppnås her og nå i dette liv hvis man bare forandret på det som gjorde mennesket ulykkelig.<sup>304</sup> Thomas Jeffersons utkast til den amerikanske uavhengighetserklæringen vedtatt 4.juli 1776 sier “(...)all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness”. Erklæringen er i stor grad preget av naturretten, og viser at streben etter lykken var blitt en menneskerett. Jeg spør meg: lager ikke denne hektiske streben etter lykke et stort rom for ulykke? Blir vi mer misfornøyde av å alltid ville være lykkelige? Men umiddelbart dukker oppfølgingsspørsmålet opp: har vi egentlig noe valg? Spørsmålet er blitt stilt helt fra antikken, via kristen middelalder, opplysningstid og nå i vårt postmoderne samfunn: kan mennesket la være å strebe etter lykken og prøve å unngå ulykken, eller er det en naturlig kraft i oss? Og neste spørsmål blir: finnes egentlig lykken? Seligman bruker sterke ord om dem som ikke tror på at lykke eksisterer. Han kaller det et råttenhetsdogme å tro at ekte lykke ikke finnes. Han påstår at ekte lykke oppnås ved “å finne og kultivere dine fundamentale egenskaper og kvaliteter, og bruke dem hver

---

<sup>302</sup> McMahan, *Happiness. A history* s. 7.

<sup>303</sup> Øverenget, *Hva er Lykke?* s.110.

<sup>304</sup> McMahan, *Happiness. A history* s. 13.

dag i arbeid, kjærlighetsforhold, fritid og barneoppdragelse”.<sup>305</sup> Ikke tenk og gruble for mye, mener mange lykkeforskere i dag. ”Overthinking is thinking too much, needlessly, passively, endlessly, an excessively pondering the meanings, causes, and consequences of your character, your feelings and your problems-why am I so unhappy”? skriver Lyubomirsky.<sup>306</sup> Jeg registrer den moderne lykkeforskningens tendens til å legge vekten på positiv psykologi, den rette innstillingen til livet, og de små steg i hverdagen, hverdagslykken. Med en positiv livsinnstilling kan du føle deg lykkelig oftere og lengre. Dette viser, etter min mening, trekk fra den antikke tenkningen omkring lykke som en naturlig selvrealisering.

Jeg ser altså klare linjer mellom dagens lykketenkning, antikkens tenkning og Augustins lykkeforståelse: Lykke er å kjenne seg selv, lykke er fylde, lykke er beregningens kunst, og lykke er å nå et endelig mål. Opplysningstiden ville vekk fra lykkens transendente røtter, den ville heller vende innover i mennesket. Men McMahan hevder at opplysningstiden allikevel ikke helt klarte å løsrive lykken fra dets religiøse og metafysiske fortid. Jeg tror også det fremdeles ligger en transendent faktor i lykkebegrepet. Lykke på jord er også for oss en imitasjon av en utopi ett eller annet sted, kanskje i det guddommelige? Denne tanken gjør at mennesker fortsetter sin søken etter lykken, fristet av tanken på at med større kontroll over natur og skjebne så kan lykken for de få utvalgte være oppnåelig for de mange. Det kan virke som det er krefter utenfor menneskelig kontroll som presser oss til å gå videre i vår søken etter lykke, erkjenner McMahan.<sup>307</sup> For Augustin var disse kreftene en lengsel etter fellesskap med Gud. Kun den eskatologiske lykke den ekte lykke, mener Augustin. Meningsfulle liv her på jorden var å leve i håpet om denne lykken. I moderne tid vil vi definere et lykkelig liv ut i fra blant annet identitetserkjennelse, autonomi og oppfyllelse av lyst og begjær. Kjærlighet og gode relasjoner har også en stor plass i vår lykkeforståelse i tillegg til å finne mening i livet og å ha håp for fremtiden. Det er etter min mening paralleller mellom Augustins vektlegging av fred med seg selv, fred med verden og den moderne lykkeforståelsen. Samtidig er det en grunnleggende forskjell. Augustin forankrer lykken til noe utenfor mennesket, noe som etter hans mening er evig og uforanderlig. For Augustins kunne ikke fullkommen

---

<sup>305</sup> Seligman, *Ekte lykke. Positiv psykologi i praksis* s.11.

<sup>306</sup> Lyubomirsky, *The how of Happiness* s. 112.

<sup>307</sup> McMahan, *Happiness. A history* s.14-15.

lykke oppnås utenfor den kristne troen. Gud var den eneste kilden til lykke, i følge Augustin. Den som hadde Gud hadde alt, han var fullkomment lykkelig. En lykke som først erfares i det neste liv der mennesket er blitt forent med Gud.

## 5.0 KILDER

### Primærkilder

Augustin. *De civitate Dei, Gudsstaten eller Guds by*. Oversettelse med noter Reidar Aasgaard, Oslo: Pax forlag, 2002.

Augustin, *De beata vita* i Augustin. *Tre ungdomsdialoger. Verdens hellige skrifter*. Oversettelse Trond Berg Eriksen og noter Reidar Aasgaard Reidar Oslo: Bokklubben, 2009.

Augustin, *De Ordine* i Augustin. *Tre ungdomsdialoger. Verdens hellige skrifter*. Oversettelse Trond Berg Eriksen og noter Reidar Aasgaard Reidar Oslo: Bokklubben, 2009.

Augustin. *Confessiones*. Oversettelse og noter Åsmund Faretveit og Hermund Slaatelid, 3. utgave, Oslo: Det norske samlaget, 2009.

### Sekundærkilder

Aasgaard, Reidar, *Augustin. De civitate Dei, Gudsstaten eller Guds by*, Oslo: Pax forlag, 2002.

Andersen, Øyvind, *Antikkens materialistiske filosofi*. Oslo: Pax forlag, 1975.

Eriksen, Trond Berg og Aasgaard Reidar, *Augustin. Tre ungdomsdialoger. Verdens hellige skrifter*. Oslo: Bokklubben, 2009.

Cochrane, Charles Norris, *Christianity and classical culture. A study of thought and actions from Augustus to Augustine*. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.

Damsholt, Torben. *Augustins filosofiske dialoger*. Bind 1 Frederiksberg: Forlaget ANIS, 1999.

Cupitt, Don. *The last philosophy*. London: The Spartan press, 1995.

Eriksen, Trond Berg. *Undringens labyrinter. Forelesninger over filosofiens historie*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994

Fareteviet Åsmund og Slaatelid, Hermund, *Augustin. Confessiones*. 3. utgave, Oslo: Det norske samlaget, 2009.

Fitzgerald, Allan D, *Augustine through the ages. An encyclopedia* Wm.B. UK: Eerdmanns Publishing Co, 1999.

Gundersen, Jan Brage. *Den lille filosofihistorien. En nøkkel til filosofiens og vitenskapens historie*. Oslo: Aventura forlag, 1988.

- Hägglund, Bengt, *Teologins historia. En dogmehistorisk översikt*. Göteborg: Fösamlingsförlaget, 2003.
- Holte, Ragnar, *Beatitudo och Sapientia*. Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958.
- Johansen, Karsten Friis, *Den Europeiske filosofis historie*. København: Nyt nordisk forlag Arnold Busck, 1991.
- Kjeldstadli, Knut. *Fortida var ikke hva den engang var. En innføring i historiefaget*. Oslo: Universitetsforlaget, 1999.
- Krogh, Thomas m.fl. *Historie, Forståelse og fortolkning. Innføring i de historis-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmåter*. 4.utgave 2003, 3.opplag 2004 Oslo: Gyldendal Akademisk, 1996.
- Lyubomirsky, Sonja, *The How of happiness*. New York: The penguin press, 2008.
- McMahon, Darrian M, *Happiness. A history*. New York: Grove Press, 2006.
- McGrath, Alister, *The Christian theology reader*. Malden USA: Blackwell publishing, 1996/2007.
- Merdinger, J.E, *Rome and the African Church in the time of Augustine*. New Haven and London: Yale University Press, 1997.
- O'Daly, Gerard, *Augustine's city of God. A readers guide*. Oxford: Clarendon press, 1999.
- Oort, Johannes Van, *Jerusalem and Babylon: A study into Augustine*. Nederland: E.J Brill, 1991.
- Rabbås Øyvind, "Lykken er å lykkes" *arr- Idéhistorisk tidsskrift* 20 (2009) s.3-13
- Rabbås Øyvind, Stigen Arnfinn, Eriksen Trond Berg. *Aristoteles Den nikomakiske etikk*. Oslo: Bokklubbens dagens bøker, 1999.
- Seligmann, Martin, *Ekte Lykke, positiv psykologi i praksis*. Oslo: Universitetsforlaget, 2002.
- Skirbekk, Gunnar og Gilje Nils. *Filosofihistorie*. Revidert 6.utgave 1996 Oslo: Universitetsforlaget, 2000.
- Tollefesen Torstein, Syse Henrik og Nicolaisen Rune Fritz. *Tenkere og ideer. Filosofiens historie fra antikken til vår egen tid*. (2. utgave, 9.opplag 2006) Oslo: Gyldendal forlag, 2002.
- Øverenget, Einar, *Hva er lykke? Og hva gjør oss lykkelige?* Oslo: Aschehoug 2008.

Foredrag: Platonselskabets Møte i Oslo, 3.-5. juni 2005: Grönros, Gösta,  
”Anmärkningar kring den omänskliga lyckan hos Aristoteles” s. 2-11

### Internett

<http://www.snl.no/sofist> 16.08.10

<http://www.snl.no/Epikur> 16.08.10

[http://no.wikipedia.org/wiki/Skolen\\_i\\_Athen](http://no.wikipedia.org/wiki/Skolen_i_Athen) 22.08.10

<http://www.filosofi.no/mellom.html> 25.08.10

[http://www.snl.no/Augustin\\_av\\_Hippo](http://www.snl.no/Augustin_av_Hippo) 22.09.10 / 24.09.10 /

<http://www.katolsk.no/biografi/augustin.htm> 24.09.10

<http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?book=ROM&chapter=13> 24.09.20

[http://www.snl.no/Konstantin\\_den\\_store](http://www.snl.no/Konstantin_den_store) 12.10.10

[http://www.snl.no/\(Flavius\)\\_Theodosius\\_1\\_den\\_store](http://www.snl.no/(Flavius)_Theodosius_1_den_store) 12.10.10

<http://www.snl.no/lykke> 13.10.10

<http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen/Bibeltekstene.aspx?book=JHN&chapter=14> 21.10.10

<http://www.snl.no/Varro> 25.10.10

[http://no.wikipedia.org/wiki/Marcus\\_Terentius\\_Varro](http://no.wikipedia.org/wiki/Marcus_Terentius_Varro) 25.10.10

<http://www.bibel.no/nb-NO/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?book=ROM&chapter=1> 15.10.10

<http://www.bibel.no/Hovedmeny/Nettbibelen.aspx?parse=Matt%2022,36-40> 16.10.10

