

Masteroppgave

Kirkehistorie

30-mopg

*Herre, lær meg din vei, så jeg kan vandre i din sannhet.
Gi meg et udelt hjerte, så jeg frykter ditt navn.*
Ps. 86:11

Ørkenfedrene: En studie i de egyptiske munkenes
spiritualitet fra det 3-5 århundre e.Kr.



Kandidat: Andreas Bjørntvedt
Veileder: Torstein Jørgensen
Levert: Desember 2009



Misjonshøyskolen

Innholdsfortegnelse

FORORD	III
1. INNLEDNING	1
1.1 TEMA	1
1.1.1 Definisjon av betegnelsen ørkenfedre	2
1.1.2 Definisjon av begrepet spiritualitet.....	2
1.2 KILDER OG TEKSTHISTORIE	3
1.2.1 Apophthegmata Patrum	4
1.2.2 Vita Antonii.....	6
1.2.3 Evagrius Ponticus' undervisende skrifter	8
1.2.4 Brevene fra Antonius og Ammonas	9
1.2.5 Reiseskildringer og lignende	9
1.3 METODE OG AVGRENING	9
2. HISTORISK SETTING OG KONTEKST	11
2.1 HISTORISK SETTING OG STRØMNINGER I TIDEN	11
2.1.1 Sosiale, økonomiske og geografiske forhold.....	11
2.1.2 Kirken i Egypt	12
2.1.3 Søken etter Hellighet	15
2.2 BESKRIVELSE AV BEVEGELSE I YTRE FORM.....	17
2.2.1 Monastisk bakgrunn	17
2.2.2 Hvem ble munkene?	19
2.2.3 Organisering.....	21
2.2.4 Felleskap mellom mester og disippel.....	22
2.2.5 Kontakt med det øvrige samfunn	23
2.3 ØRKENEN SOM ROM OG STED	24
3. SPIRITUALITET	28
3.1 BIBELSK FUNDAMENT	28
3.2 LØSRIVELSE	30
3.3 TÅLMODIGHETEN, STILLHETEN OG ENSOMHETEN.....	36
3.4 BØNN OG TÅRER	43
3.5 KAMPEN	50
3.6 YDMYKHETEN	58
3.7 Å NÆRME SEG GUD: EN ØVELSE I KJÆRLIGHET	65
4. SLUTTORD	73
LITTERATURLISTE	74
TEKSTER:	74
LITTERATUR:	74
ARTIKLER:.....	75
INTERNETT:	76

Forord

Munkene i den egyptiske ørken fra det 3-5 århundre e.Kr. har i løpet av det siste året blitt min viktigste kilde til åndelig inspirasjon. Det har derfor vært meg en sann glede å kunne bruke et halvt år av mitt liv til å kunne fordype meg i ørkenfedrenes spiritualitet. På tross av dette har oppgaven til tider vært krevende, særlig når en møter utfordringer en ikke selv finner svaret på. På disse tidspunktene er god veiledning uvurderlig.

Jeg ønsker i den forbindelse å takke de menneskene som har veiledet, støttet og hjulpet meg underveis. Jeg vil takke Per Rønnegård og Johannesakademien for veiledning i relevant litteratur. Professor Samuel Rubenson ved Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund, for mailkorrespondanse, veiledning i litteratur, og hjelp når jeg trengte det som mest. Sist men ikke minst vil jeg takke min eminente veileder, professor Torstein Jørgensen ved Misjonshøyskolen, for god veiledning, gode samtaler og god støtte underveis.

1. Innledning

1.1 Tema

Fra midten av det tredje århundre vokste det frem en egyptisk munkebevegelse som skulle få stor betydning for ettertiden. Det hele startet med egyptiske menn og kvinner fra alle samfunnslag som forsaket verden og dro ut i ørkenen for å leve et liv fullt overgitt til Gud. Disse menneskene så det slik at den beste måten de kunne elske Gud og sine medmennesker på, var gjennom å leve et kristent liv i helt andre proporsjoner enn det omverden var vant med. Dette førte dem ut i den egyptiske ørkenen, til et asketisk liv preget av bønn, stillhet og tårer. Men hva var det som drev disse menneskene fra et komfortabelt liv, og ut i ørkenen? Og hva var det disse munkene sa, tenkte og gjorde som kom til å få en så fremtredende rolle i den kristne tradisjonen? Dette er påtrengende spørsmål, som jeg i denne oppgaven håper å kunne gi noen forklaringer på. Jeg vil analytisk forsøke i korte drag å statuere bredden og dybden av deres spiritualitet, gjennom å følge deres åndelige reise i fortellinger og ord, beskrevet i litteraturen tilskrevet deres arv. Jeg er likevel fullt innforstått med at denne oppgaven på bakgrunn av dens omfang, og det faktum at dette er et rent tekstlig studium, ikke vil kunne karakteriseres som noe mer enn i beste fall en introduksjon til ørkenfedrenes spirituelle verden. Bakgrunnen for mitt valg av tema for denne oppgaven er av både personlig interesse, men også med bakgrunn i den senere tids sterkere oppblomstring av søken tilbake til røttene av kristen tro og spiritualitet blant et mangfold av konfesjoner. Til tittel på oppgaven har jeg brukt Ps. 86:11:

Herre, lær meg din vei, så jeg kan vandre i din sannhet. Gi meg et udelt hjerte, så jeg frykter ditt navn.

Jeg valgte dette salmeverset som tittel på oppgaven etter at jeg over lengre tid å ha lest meg inn i ørkenfedrenes spiritualitet, hvorpå jeg gjennom mitt personlig bibelstudium kom over dette verset. Jeg ser det slik at dette verset på en svært treffende måte trer inn i den innerste sfære av ørkenfedrenes åndelige liv, langt bedre enn mine egne ord kunne ha gjort det. Det er mitt håp at også leseren vil oppleve det på samme måte.

1.1.1 Definisjon av betegnelsen ørkenfedre

Med betegnelsen ørkenfedre henviser jeg til munkebevegelsen som vokste frem i ørkenen i Egypt fra omtrent midten av det tredje århundre til slutten av det femte århundre. Bevegelsen bestod av både kvinner og menn, men med stor overvekt av menn i den skriftlige litteraturen. Når jeg i denne oppgaven bruker betegnelsen ørkenfedre, inkluderer min terminologi både mennene og kvinnene i bevegelsen. En har tidligere regnet ørkenfedrene med Antonius i spissen som starten på den kristne munkebevegelsen. Dette er ikke helt korrekt. På det tidspunktet munkebevegelsen sprang frem i Egypt, skjedde noe tilsvarende også andre steder i verden, blant annet i Mesopotamia, Syria, Egypt, Kapadokia, og i Vesten. Det var muligens heller ikke Antonius som var ”grunnleggeren” av bevegelsen. Ifølge McCarthy er den første munken vi kjenner til som kobles opp mot ørkentradisjonen, Paulus av Thebes (227-340 e.Kr.).¹ Dette er likevel omdiskutert, fordi kilden som denne angivelsen bygger på (Jerome), ble selv av sin samtid regnet for å oppkonstruere fakta. Bevegelsen tok tilhold i tre ulike egyptiske ørkener: Nitria (Scete), Thebaid og Midtre Egypt, og ble organisert på tre ulike måter: ¹) Eremitisk, ²) i munke/kloster samfunn, og ³) en mer semi-eremittisk organisering. I denne oppgaven vil jeg primært fokusere på litteraturen tilskrevet det eremittiske og semi-eremittiske munkevesenet. Om munkebevegelsen i Egypt verken var den første eller den eneste, har den like fullt blitt stående som et monument fra fortiden, på bakgrunn av dens omfang og dens inderlige spiritualitet. Det startet kanskje med noen få fattige egyptiske bønder, men ble til tusener av munkes på permanent basis fra alle samfunnslag, hvis liv viser seg å være til inspirasjon for kristne også i dag.

1.1.2 Definisjon av begrepet spiritualitet

Begrepet spiritualitet kommer fra det latinske ordet *spiritus/spiritualiter* (ånd/åndelig) som igjen ekvivalerer med det greske ordet *pneuma/pneumatikos*. Den Nytestamentlige ordbruken som begrepet ”spiritualitet” har vokst ut ifra, er i all hovedsak holistisk orientert. Det innbefatter med andre ord både de fysiske, mentale, emosjonelle, etiske og sosiale dimensjonene av menneskenes liv og deres relasjon til Gud. Kristen spiritualitet er med andre ord karakterisert på alle nivåer og i alle områder av livet, og blir et slags møtepunkt mellom kristne dogmer og den lokale kulturen. Kristen spiritualitet er prinsipielt universell selv om den får kulturelle uttrykksformer. Det universelle eksisterer i at enhver kristen spiritualitet er et møte med det guddommelige mysteriet åpenbart i Jesus Kristus. Jeg vil i denne oppgaven

¹ McCarthy, M.C. (2003): s. 686

forstå arbeidet mitt med å studere ørkenfedrenes spiritualitet, ved å legge Lisa E. Dahill sin forståelse av kristen spiritualitet til grunn:

Christian spirituality traces how, within that larger theological story, particular persons or movements actually seem to have constructed their identity or lived their life or articulated their faith in encounter with God.²

1.2 Kilder og teksthistorie

Det finnes en god del litteratur med røtter tilbake til det tidlige egyptiske munkevesenet, dette på tross av at de fleste av munkene kom fra et enkle kår og som regel heller ikke var lese- og skrivekyndige. Dette betyr at store deler av kildene er nedtegnet etter en muntlig tradisjon tilbake til munkene selv, noe som medfører at materialet må brukes med en viss forsiktighet som kildemateriale. Jeg vil i denne oppgaven ta i bruk noen utvalgte kilder fra de eremittiske og semi-eremittiske munkene oversatt til engelsk, fordi en studie av grunnteksten vil være for omfattende med tanke på oppgavens omfang. I tillegg til tekster som tilskrives munkene selv og personer som befant seg i den nære tradisjonen etter dem, vil jeg bruke litteratur som fungerer som tolkning eller forskning på de tidsnære kildene, samt innlednings- og bakgrunns litteratur. På bakgrunn av oppgavens omfang vil jeg måtte gjøre et utvalg blant kildene som tilskrives ørkenfedrene. Jeg vil derfor arbeide med de kildene som generelt regnes som de viktigste innen forskningen, og som kan regnes som primærkilder av sin samtid, og derfor vil bli behandlet som primærkilder i denne oppgaven. På bakgrunn av oppgavens størrelse og tidsramme vil jeg arbeide hovedsakelig rundt *Apophthegmata Patrum* (AP)³ og *Vita Antonii* (VA) av Athanasius, som trolig er de eldste og best bevarte kildene vi har til ørkenfedrene. De gir innholdsmessig en god innføring i deres spiritualitet, og er derfor svært aktuelle til bruk i denne oppgaven. I tillegg vil jeg gjøre noe bruk av to skrifter av en mer undervisende og teologisk karakter ved Evagrius Ponticus, *Praktikos* og *De Oratione* (kapittel om bønn) under noen av del-kapitlene i oppgaven. Jeg vil nedenfor gi et teksthistorisk overblikk over den viktigste litteraturen som tilskrives de eremittiske og semi-eremittiske munkene. Jeg vil vie betydelig plass til dette, og vil ha et særlig fokus på de

² Dahill, L. E. et al. (2008): s. 160

³ *Apophthegmata Patrum* vil heretter bli omtalt med AP. De utgavene av denne samlingen jeg vil benytte i denne oppgaven er:

- 1) *The Desert Fathers: Sayings of the Early Christian Monks* (2003), Ward, B. (transl.) London: Penguin Books Ltd. Vil heretter bli omtalt og referert til som AP1.
- 2) *The Sayings of the desert fathers* (1984), Ward, B. (transl.) Trappist: Cistercian Publication. Vil heretter bli omtalt og referert til som AP2.

kildene jeg selv vil ta i bruk, dette fordi deler av kildehistorien fremstår som ganske kompleks.

1.2.1 Apophthegmata Patrum

Apophthegmata Patrum (Utsagn fra fedrene) er betegnelsen på en samling av ord fra munkene i Egypt og Syria, hvorav mesteparten trolig stammer fra tidsperioden 330e.Kr til omtrent år 460e.Kr. Disse korte utsagnene ble først bevart gjennom muntlig overlevering, før de senere ble skrevet ned av ulike munkar for å veiledning av senere generasjoner munkar med ord fra fedrene. Dette fikk som resultat at hvert enkelt kloster kunne ha hver sin utgave av AP alt etter hvordan de husket utsagnene og skrev dem ned. Den endelige redaksjonen av disse ordene i skriftlig form antas likevel ikke å ha skjedd i Egypt, men i Palestina antageligvis sent i det 5. århundre ifølge William Harmless.⁴ Han bygger dette på forskning gjort av flere ledende forskere fra det 20. århundre, deriblant Jean-Claude Guy, Wilhelm Bousset og Derwas Chitty. Benedicta Ward hevder på sin side at teksten slik den fremstår for oss i dag, først lå klar sent i det 6. århundre.⁵ Det virker i all hovedsak som om de fleste forskere ser ut til å følge Harmless i sin datering. På dette tidspunktet var det angivelig en ukjent munk som satte sammen ulike samlinger av utsagn og organiserte disse i et alfabetisk system, alt etter hvilken munk utsagnene ble tilskrevet. Det er denne teksten som gjerne regnes som standardteksten, og som ofte også går under navnet *Gerontikon* eller *Paterikon*. Den alfabetiske samlingen inneholder rundt 1000 utsagn, fra 130 ulike munkar. I tillegg til den alfabetiske utgaven av AP eksisterer det også andre versjoner av *Apophthegmata Patrum*, på ulike språk. De to hovedformene tekstene har blitt tradert til oss i, er for det første i den tidligere omtalte alfabetiske utgaven, og for det andre en systematisert utgave, hvor utsagnene er ordnet etter tema. Denne inneholder i sin originale greske form rundt 1200 ulike utsagn, teksten ble på midten av det 6. århundre oversatt til latin av en diakon og en subdiakon i vestkirken. Verdt å nevne er også den anonyme samlingen, hvor munken de ulike utsagnene er tilskrevet, fremstår som anonym. Den anonyme samlingen har i sin eldste form 240 utsagn, men mer enn 400 utsagn har blitt supplert i senere redaksjon. I denne oppgaven vil jeg bruke to oversettelser av to ulike versjoner av *Apophthegmata Patrum*, den ene tar

⁴ Harmless, W.S.J. (2004): s. 170

⁵ Ward, B (Translators Note): i *The Sayings of the desert fathers* (1984) s. xxix

utgangspunkt i *Gerontikon*.⁶ Den andre versjonen tar utgangspunkt i en latinsk utgave av den systematiske samlingen (*Vitae Patrum*).⁷

For å sikre at visdommen fra ørkenfedrene ikke gikk tapt, ble altså en del av deres utsagn overført fra en muntlig til skriftlig form. De fleste av utsagnene er likevel sjelden fjernet fra omgivelsene og virkeligheten for livet i ørkenen. Utsagnene må forstås med dette som bakgrunn. Dette tyder på at det har vært en relativt konsistent prosess fra oral til litterær form, og de fleste forskere mener at ordlyden heller ikke er fjern i forhold til den opprinnelige orale ordlyden. Douglas Burton-Christie henviser til et par av de tidligste samlingene av utsagn fra ørkenfedrene for å argumentere for det han beskriver som en stram prosess for overgangen fra oral til litterær form.⁸ Både den etiopiske samlingen *Collectio Monastica* og *Ascetion* av Abba Isaiah, som begge er samlinger av utsagn datert til tidlig 5. århundre, og eksisterte da trolig parallelt med den orale tradisjonen, viser en nær tilknytning til, og kjennskap til den orale tradisjonen hvor utsagnene faktisk oppstod. Disse samlingene uttrykker seg på en måte som ifølge Burton-Christie gir inntrykk av at uttrykkene er samlet av en som selv hadde hørt utsagnene eller av et førstehånds vitne.⁹ Philip Rousseau som har forsket nettopp på den historiske utviklingen av munkevesenet, hevder at behovet for skriftlige samlinger som *Apophthegmata Patrum* ble prekært nettopp fordi en ønsket å bevare det som var i ferd med å forsvinne ved den første generasjonens død.¹⁰ Dette gav en ytterligere grunn for samlerne til å være så konsise som mulig ved traderingen, for å bevare den opprinnelige betydningen av læren. Gjennom tradisjonshistorisk og redaksjonshistorisk forskning mener en del forskere i dag å ha kommet frem til noen hundre, ut av flere tusen utsagn, som en regner for å være de eldste og som derfor fremstår som kjernestoff i forskningen. Disse utsagnene mener man utpeker seg ved at de har en minimal historie rundt seg, svært lite referanser til dogmatiske spørsmål, samt at de har en direkte henvisning til Nitria og Scetis, som var ørkenen der en regnet med at de første munkene slo seg ned.¹¹ Ifølge Jean-Claude Guy skjedde denne utviklingen i tre stadier, hvor det første stadiet var at disippelen stilte abbaen et spørsmål og fikk et kort og personlig svar, relevant for disippelen i en konkret situasjon. Det andre steget var når dette ordet ble generalisert og utarbeidet til å omhandle det monastiske livets natur, mer enn et personlig ord fra en Abba til en disippel. Det tredje steget var når utsagnet igjen

⁶ AP2

⁷ AP1

⁸ Burton-Christie, D. (1993): s.79

⁹ Ibid s. 80

¹⁰ Rousseau, P. (1978): s.71

¹¹ Nitria og Scetis var dit de første ørkenfedrene dro og slo seg ned. Jf. 1.1.2

ble plassert inn i en større konstruert historie. Derfor mente Guy at de små, treffende og karismatiske utsagnene er mer ”ekte” og av en tidligere dato enn de mer utbroderende historiene.¹² Burton-Christie på sin side kritiserer en så kategorisk fremgangsmåte for å finne frem til de mest ”ekte” utsagnene.¹³ Han begrunner dette blant annet med at Abba Isaiah i sin samling, som trolig eksisterte parallelt med den orale tradisjonen, gjør stor bruk av utsagn med en tilknyttet historie. Kanskje er heller historiene rundt blitt sett på som nødvendige for å forstå selve meningen i utsagnet. Lucien Regnault ser det ikke som utenkelig at fedrene kan ha gjort aktivt bruk av bilder og historier nettopp for å gjøre utsagnene levende. Dette begrunner han med bakgrunn i ørkenfedrenes begeistring for levende eksempler i dyd og hellighet gjennom litteraturen.¹⁴ På bakgrunn av at det eksisterer en diskusjon forskerne imellom om hvilke utsagn som kan kategoriseres som de eldste, velger jeg i denne oppgaven å forholde meg til AP som helhet, og derfor ikke foreta en utsiling av de eldste utsagnene basert på satte kriterier.

Når det gjelder formen i AP har jeg allerede nevnt at den består av kortere og lengre stykker av forskjellig karakter, utsagn, lignelser, fortellinger med mer. Som regel er situasjonen et møte mellom en eldre og yngre munk, og innholdet er enkelt og direkte, uten for mye teoretisering og tung logisk argumentasjon. Utsagnene er ofte korte og konsise svar på et spørsmål som ”hva skal jeg gjøre?” eller ”Abba, gi meg et ord?”. Lignelsene kan variere fra enkle sammenligninger til allegoriske fortellinger og paraboliske handlinger. Fortellingene på sin side handler om hva fedrene har gjort, men er ikke fokusert på personen som handler, men på selve handlingen. Det tematiske innholdet av AP vil jeg behandle i forbindelse med hoveddelen.

1.2.2 Vita Antonii

Den kanskje mest kjente og i tidligere forskning mest brukte kilden til ørkenfedrene er nok *Vita Antonii* (VA), skrevet av Aleksandrias biskop Athanasius. Athanasius var selv en nær venn av Antonius mens han levde, og skriver i sin innledning at hensikten med biografien er å fremstille Antonius som et forbilde for ett rett asketisk liv. Athanasius sin hovedinteresse ligger nok ikke i å gi en feilfri historisk fremstilling av Antonius sitt liv, og VA regnes derfor heller ikke først og fremst som en sterk pålitelig historisk kilde. VA fungerer derimot svært godt til å fremstille Athanasius' syn på den tidlige munkebevegelsen og på miljøet det vokste

¹² Burton-Christie, D. (1993): s. 81-82

¹³ Ibid. s. 81-85

¹⁴ Ibid. s. 82

frem i. Antonius døde i Januar år 356 e.Kr., på dette tidspunkt hadde allerede Athanasius stått i lange og tunge kontroverser mot blant annet arianismen. I VA fremstilles Antonius som en kirkens mann i kampen mot ondskaper, deriblant også arianismen. Antonius skal angivelig selv på et tidspunkt ha forlatt ørkenen og dratt til Alexandria for å tilbakevise påstandene til arianerne om at han hadde samme syn som dem. Påstandene tilbakeviste han på det sterkeste og hevdet at arianismen var den siste i rekken av kjetterske bevegelser og en forløper til antikrist.¹⁵ I februar 356e.Kr, en måned etter Antonius sin død måtte Athanasius flykte og forlot bispesetet av Aleksandria. Totalt fem ganger måtte Athanasius forlate sitt bispesete på grunn av sin standhaftige nikeniske tro. Denne gangen var det keiser Constantius som stod bak forfølgelsen, og Athanasius var på flukt i nesten seks år. Disse årene på flukt står tilbake som noen av de mest litterært produktive årene i Athanasius sitt liv, hvor han forsvarte sin karriere i utallige skrifter, samt produserte hans *Epistolae* vedrørende Den Hellige Ånd som kom til å inspirere den nye generasjonen av nikenere (Basil av Caesarea, Gregory av Nazianzus og Gregory av Nyssa). I denne perioden i eksil skrev Athanasius trolig også VA, trolig mellom år 356-358e.Kr. Det har vært enkelte forskere som hevder at Athanasius ikke er forfatteren av VA, men de er svært få og deres teorier har i svært liten grad vunnet frem.¹⁶ Kort fortalt bygger deres argumenter hovedsakelig på lingvistiske forskjeller imellom den greske og syriske teksten, eller på detaljer i den greske teksten som de mener peker i retning av en annen forfatter enn Athanasius.

VA fikk stor utbredelse nærmest over natten, og skapte ikke bare en stor interesse rundt Antonius, men rundt Egypt og det tidlige munkevesenet på generell basis. Skriftens utgivelse markerte starten på all senere litteratur om ørkenfedrene. Det skapte en ny sjanger innenfor kristen litteratur, helgenvitaet. VA er ingen moderne biografi, men snarere, som Harmless beskriver den:

*It is a tale of high adventure, of pitched battle against nefarious supernatural forces, set within an exotic landscape.*¹⁷

I personen Antonius seirer Kristus i det ytre så vel som det indre, det materielle så vel som det åndelige, og Antonius fremstår for oss som et eksempel og en representant på det kristne livet. Rubenson hevder at på tross av at det har vært en viss uenighet i VA sin

¹⁵ Athanasius. (2006): s. 62

¹⁶ René Draguet, Timothy Barnes, Martin Tetz med flere.

¹⁷ Harmless, W.S.J. (2004): s. 60

betydning, er det uten tvil den boken som har gitt den vestlige verden dens bilde av den egyptiske munken, eksponert ved Antonius.¹⁸

1.2.3 Evagrius Ponticus' undervisende skrifter

Evagrius var sønn av en biskop og ble selv ordinert til lektor av Basil av Cæsarea, en av pionerene i den monastiske bevegelsen. Han ble mot slutten av 370-tallet også ordinert til diakon av Gregory av Nazianzus. Rundt år 383e.Kr tok han opp det monastiske livet i en intellektuell sirkel i Nitria, her ble han et par år før han forflyttet seg til et mer ensomt liv i Kellia, hvor han ble han de siste 14 årene av sitt liv. Skriftene til Evagrius er blant de mest anerkjente og best bevarte av de undervisende skriftene fra det semi-eremittiske munkevesenet i Egypt. Skriftene hans ble i likhet med han selv fordømt som kjetteri fordi han ble regnet for å være origenist, ved den 2. Synoden i Konstantinopel i 553e.Kr. Dette kan også være bakgrunnen for at tekstene til Evagrius var svært lite kjent frem til ca. 1950, hvor en gjenfant mange av tekstene i syriske og armenske manuskripter og i skrifter tilskrevet andre kjente navn. I Evagrius sine skrifter finner vi en intellektuell tilnærming til asketistisk teologi, noe som gjør tekstene interessante som supplement til AP og VA.

De skriftene jeg vil ta i bruk i denne oppgaven, er *Praktikos* og *De Oratione*. *Praktikos* dateres til ca. 383e.Kr og fokuserer på den første fasen av det monastiske liv, praktiseringen. I det 100 kapittel lange skriftet fremlegger Evagrius mer tydelig enn noe annet sted sin asketiske doktrine. Skriftet var hans mest kjente, og er bevart i mange greske manuskripter, og i syriske og armenske oversettelser. Skriftet inneholder også hans syn på de åtte onde tanker, som la grunnlaget for det som under middelalderen ble utarbeidet til de syv ”dødssyndene”. Skriftet er i utgangspunkt en del av en større triologi med *Gnostikos* og *Kephalalaia Gnostica*, men er skrevet slik at det kan leses uavhengig av de to andre skriftene.¹⁹

De Oratione dateres til 390-395e.Kr og er et kort og strukturert skrift, som har en betydelig plass i spiritualitetens historie. Skriftet inneholder 153 kapitler som fokuserer hovedsakelig på forholdet mellom bønn og kontemplasjon, og den reneste form for bønn. Skriftet ble ikke anerkjent for å være skrevet av Evagrius før Iréné Hauherr beviste dette på 1930-tallet.

¹⁸ Rubenson, S. (1983): s. 11

¹⁹ *Gnostikos* og *Kephalalaia Gnostica* konsentrerer seg mer om det kontemplative livet, mens *Praktikos* konsentrerer seg om det aktive livet.

1.2.4 Brevene fra Antonius og Ammonas

En samling på syv brev tilskrevet Antonius har vært kjent i den vestlige verden siden en latinsk oversettelse som kan dateres tilbake til 1500 tallet. I en lengre periode regnet man brevene som uekte, hvor ett av de sterkeste argumentene var at man ikke regnet Antonius verken som lese- eller skrivekyndig. Athanasius ser likevel ut til å anerkjenne at Antonius har skrevet brev til Konstantin og hans sønner, også andre eldre kilder anerkjenner Antonius som en brevskriver.²⁰ Dette har ført til at det i senere tid har blitt større tro blant forskere på at brevene faktisk kan komme fra Antonius selv. Brevene er korte utlegginger av den kristen tro med tilskyndelser om å holde fast i prøvelse. Brevene har fått betydelig oppmerksomhet blant forskere i den senere tid, og skulle de være ekte, skaper de et helt annet bilde av Antonius enn det vi har i VA.

Breve fra Ammonas er på sin side langt mindre diskutert i forskningen. Ammonas var en disippel av Antonius, og brevene kobles som regel sammen med Antonius sine brev. Det er totalt bevart fjorten brev som er tilskrevet Ammonas på syrisk, men etter inngående forskning regner man med at totalt 8 av disse er ”ekte”. Hovedsakelig er dette brev med åndelig veiledning fra en Abba til hans disipler.

Foruten dette finner vi også brev tilskrevet blant annet Macarius og Arsenius som i senere tid har blitt viet sterk oppmerksomhet.

1.2.5 Reiseskildringer og lignende

Mot slutten av 300-tallet var allerede ørkenfedrene vidt kjent i den antikke verden, og folk strømmet til fra ulike steder av verden for å besøke dem. Fra flere av disse besøkende har vi nedskrevne historier og beretninger om munkene av ulik karakter, og ulik lengde.²¹ Alt fra korte notiser til egne asketiske verk som bygde på ørkenfedrenes lære. Dette fremstår for oss i dag som andrehåndskilder, og det er ofte stor forskjell i synet på munken og hans oppgave i disse beretningene i forhold til det en finner i AP.

1.3 Metode og avgrensning

Jeg vil i denne oppgaven – med utgangspunkt i, og ved et nærmere studium av, det tekstutvalget jeg har beskrevet ovenfor, forsøke å tegne et bilde av de viktigste særtrekk ved den egyptiske munkebevegelsens spiritualitet. I en oppgave av denne karakter, har jeg måtte gjøre et utvalg av sentrale tekster som innholdsmessig har bærekraft til å behandle de

²⁰ Harmless, W.S.J. (2004): s. 78

²¹ Eks. *Historia Monachorum*, *Historia Lausiaca*, Johannes Cassianus skrifter.

spørsmål jeg stiller til materialet. Det er med basis i de nevnte tekstenes innhold at jeg har strukturert oppgaven i det tematiske oppsettet som fremgår av oppgavens del 3: Spiritualitet, som også er å betrakte som dens hoveddel. Etter å ha lest meg inn på et bredere tekst materiale, mener jeg å ha funnet et tekstutvalg som er representativt for helheten. Særlig vil jeg ha oppmerksomheten rettet mot de eremittiske og semi-eremittiske munkene. Dette hovedfokuset vil medføre at ”kloster-samfunnene” og andre elementer av bevegelsen ikke vil bli viet samme oppmerksomhet innenfor rammene av denne oppgaven. Samtidig finner jeg det nødvendig i en viss utstrekning å sette bevegelsen inn i sin historiske kontekst (del 2). Også disse tekstene kan på et mer fullstendig vis best forstås i lys av deres historiske ”sitz in leben”.

2. Historisk setting og kontekst

2.1 Historisk setting og strømninger i tiden

2.1.1 Sosiale, økonomiske og geografiske forhold.

Fra år 332f.Kr og Aleksander den stores okkupasjon lå Egypt under gresk dominans frem til år 30f.Kr, da Egypt ble provins i Romerriket. Egypt ble styrt av Rom frem til år 395e.Kr, som betyr at storhetstiden for ørkenfedrene fant sted under det romerske styret. Havnebyen Aleksandria var inngangsporten til Egypt og var en av de største og mest avanserte byene i Romerriket på denne tiden. Aleksandria var en handelsby av dimensjoner, med sin beliggenhet ut mot Middelhavet og med en tilknytning til Nilen gjennom innsjøen Mareotis som igjen var tilknyttet en avgrening av Nilen. Dette gjorde også stedet til etnisk smeltedigel, og ble regnet som en gresk øy i et større koptisk-talende Egypt.²² Om Egypt på generell basis var påvirket av hellenistisk kultur og tankesett, var Aleksandria mer eller mindre dominert av dette, og hadde et stort intellektuelt miljø. Ingen overraskelse er det da at Aleksandria også etter hvert fremstod som et senter for kristen intellektualitet og den aleksandrinske tradisjon, med tenkere som Clemens og Origenes i spissen, en tradisjon som påvirket og som selv ble påvirket av å ha ørken tradisjonen ved sin side.

Flesteparten av ørkenfedrene kom likevel ikke fra Aleksandria, men fra byer og landsbyer ved Nilens bredder. Nilen og den årlige flommen var på mange måter avgjørende for velstanden og livet i Egypt. Jordbruket i Egypt var så eksepsjonelt etter samtidens standarder, at Egypt ble referert til som ”Roms kornkammer”.²³ Foruten dette var Egypt rik på buskap, teknologi, fiske, honning, papyrus, vin, øl, gull etc. Kanskje var dette også grunnen til at Egypt i motsetning til de andre romerske provinsene ble behandlet som personlig område av keiseren, og var styrt av en visekonge og ikke av senatorer. I sterk kontrast til den mørke jorden og det yrende landbruket står den røde sanden og det døde landskapet i ørkenen, som omgir store deler av landet. Enkelte forskere hevder at bakgrunnen for at mange slo seg ned som munk her ikke alltid var av like nobel karakter, men at enkelte flyktet hit på grunn av økonomiske byrder og ikke først og fremst av trosmessige grunner. For mens Egypt tidligere i utgangspunktet betalte svært lite skatt til å være en romersk provins, endret dette seg dramatisk under keiser Konstantin. På bakgrunn av skattenivået flyktet både mennesker av høyere sosiale klasser fra byene, og bønder fra landsbyene, til

²² Harmless, W. (2004): s. 6

²³ Ibid. s. 7

ørkenen, det ultimate tilfluktstedet. For en del av de menneskene som levde i små landsbyer var verden allerede liten, gjennom store økonomiske byrder ble den lille verden ytterligere komprimert, og de menneskelige relasjonene i landsbyene ble enda mer komplisert. En del så ingen annen mulighet enn å flykte, enten til en annen landsby eller til ørkenen. Dette førte til at skattenivået ble enda høyere for dem som ble igjen i landsbyene, noe Burton-Christie hevder at i enkelte tilfeller kunne føre til at hele landsbyer nærmest ble flyttet ut i ørkenen, da som regel ved ørkenens utkant.²⁴ På tross av dette vokste det frem flere større byer ved Nilens bredder, hvor den greske eliten i byene utviklet gymnasier fundert i gresk kultur og utdanningstradisjon. De innfødte i landet snakket ikke gresk, men koptisk, og en regner med at det eksisterte seks koptiske dialekter på dette tidspunktet, hvorav to ble brukt blant ørkenfedrene.²⁵ Et koptisk skriftspråk lå ikke klart før midten av det tredje århundre, og ser ut til å ha oppstått i nær tilknytning til oppblomstringen av kristendommen i landet. På tross av at de fleste snakket koptisk, var likevel det dominerende språket i kultur og foretningssammenheng gresk. Mesteparten av litteraturen vi i dag har fra den tidlige munkebevegelsen i Egypt, er også skrevet på gresk. Hva en må være klar over ved søken etter de rent spirituelle motivene for disse menneskenes flukt ut i ørkenen, er at en også må ta med i beregning de økonomiske, sosiologiske og geografiske motivene som mulige faktorer for deres flukt.

2.1.2 Kirken i Egypt

Egyptiske kristne har hevdet at evangelisten Markus er grunnleggeren av deres kirke. Det første vitne om dette er kirkehistorikeren Eusebius av Cæsarea i det fjerde århundre. Denne teorien utviklet seg og ble belagt med historier gjennom blant annet *Martyrium Marci*.²⁶ Vi vet svært lite med sikkerhet om kristendommen i Egypt før Demetrius tok embete som biskop av Aleksandria (ca. 188 – 231 e.Kr). Forskere antar likevel at kristendommen har slått rot iblant en stor andel gresktalende jøder i Aleksandria på et relativt tidlig tidspunkt. Ifølge Burton-Christie er det funn som tyder på nettopp dette, og som igjen peker i retning av at kristendommen har kommet til Egypt ved gresktalende misjonærer og ikke gjennom evangelisten Markus.²⁷ På det tidspunktet kristendommen ankom Egypt, var det trolig et land med en religion preget av guder fra tre ulike kulturer, de innfødtes egyptiske guder, de greske guder og de romerske guder. Det eksisterer liten tvil om at den kristne kirken ble påvirket i

²⁴ Burton-Christie, D. (1993): s. 41

²⁵ Bohairic og Sahidic

²⁶ *Martyrium Marci* stammer trolig fra starten av det femte århundre

²⁷ Burton-Christie, D. (1993): s. 34

større eller mindre grad av å eksistere side om side i et så pluralistisk samfunn, men det er usikkert hvor stor innflytelse disse andre religiøse bevegelsene hadde på den kristne troen.²⁸ Påvirkningen må ha vært av en slik karakter at den regnes for grunnen til at den tidlige egyptiske kristendom og munkebevegelse ble karakterisert som svært heterodoks. En regner med at kristendommen i Egypt var i fremgang i det andre århundre, og at den i hvert fall før midten av det tredje århundre, må ha begynt å få betydelig rotfeste blant koptisk talende egyptere. Origenes som skrev tidlig i det tredje århundre peker på større mengder proselytter blant egypterne, og også forfølgelsen av kristne under keiser Decius styre (249-251e.Kr) tyder på at kristendommen på dette tidspunktet må ha vokst til en betydelig størrelse. Aleksandria vokste under Origenes i det tredje århundre frem som det intellektuelle senteret for kristenheten. Origenes tolket skriften på en måte han selv så på som ”verdige Gud”, noe også enkelte av ørkenfedrene har dratt sterk inspirasjon fra.²⁹ På en generell basis kan en si at Origenes og den aleksandrinske teologi har hatt en betydelig innvirkning på ørkenfedrenes spiritualitet.

De egyptiske kristne opplevde forfølgelse tre ganger i det tredje og starten på det fjerde århundre. Den siste av disse forfølgelsene som begynte 303e.Kr under keiser Diokletian, var så brutal at den koptiske kirken daterte året Diokletian ble keiser som år 1 i deres kalender, og kalte det starten på martyrenes tidsalder. Forfølgelsen førte til det Melitianske skisma, som ble til en stor splittelse innad i den koptiske kirken.³⁰ Det spesielle med kirken i Egypt er at den fant en enhet i splittelsen, og den enheten bestod i Aleksandrias biskop, som til tider nærmest overså problemene innad i kirken, men på den måten holdt han også kirken fast i en mer eller mindre kunstig enhet. Fra og med keiser Konstantin kom til makten (312-337e.Kr) og legaliseringen av kristendommen med dets privilegier, begynte kirken i Egypt og i resten av det romerske imperiet å forandre seg betraktelig. Konstantin beskyttet kirken, men gikk lenger enn som så ved å gi de geistlige spesielle fullmakter og fritakelse fra skatt i enkelte tilfelle. Ifølge Stephen J. Davies begynte mange kristne å feire

²⁸ Burton-Christie, D. (1993): s. 34

²⁹ Harmless, W. (2004): s. 13

³⁰ Kort fortalt startet den Melitianske splittelsen ved at biskop Peter I og hans presteskap rømte når Diokletian's forfølgelse startet i Aleksandria i 303/304e.Kr. Melitius som var biskop i Lycopolis på tidspunktet, fikk med seg at Peter hadde flyktet på grunn av forfølgelsen, og syntes dette var feigt. Han trakk derfor inn i vakuuet etter Peter I og utnevnte nytt presteskap i Aleksandria. I 307e.Kr. når forfølgelsen hadde roet seg, vendte Peter I tilbake til Aleksandria og fikk Melitius ekskommunisert. Det var et tidspunkt begge to satt i fengsel på samme tid, og Peter I ble offer for martyriet i 311e.Kr, mens Melitius ble deportert til Palestina. Ytterligere problemer oppstod når Peters etterfølger som biskop av Aleksandria, Aleksander (311- 328e.Kr.) inntok sitt embete, da var kirken i indre strid hvorav nesten halvparten av kirkene i Egypt sverget troskap til Melitius. Harmless, W. (2004): s. 14-15

Konstantins herredømme som en eskatologisk storhetstid, og som ankomsten av Guds rike på jorden.³¹ Nå under beskyttelse av keiseren og uten frykt for forfølgelse begynte større deler av kirken å bli delt av teologiske strids spørsmål. De tre store teologiske konfliktene i denne tidsperioden gjaldt arianismen (318-381e.Kr)³², striden rundt Origenes lære (390-410e.Kr)³³ og det kristologiske problem (428-451e.Kr)³⁴. Konfliktene berørte i aller høyeste grad også munkevesenet, som selv tok aktivt standpunkt i en del av sakene. Jeg har allerede vært inne på den arianske striden hvor Antonius selv forlot ørkenen på et tidspunkt for å vise sin støtte til Athanasius og motbeviser at han var en tilhenger av Arius sin lære. Munker var faktisk også tilstede og ledsaget Athanasius til Roma da han i 339e.Kr på nytt ble tvunget i eksil. På det tidspunktet Athanasius døde, ble byens bispesete overtatt av den arianske Lucius for en periode, på tross av at Peter II ble valgt til å være hans egentlige etterfølger. Dette førte til forfølgelse av munkene, og i enkelte tilfeller til at munkene måtte gå i eksil fra kloster/eremitttilværelsen sin, på grunn av deres konsekvente avvisning av arianismen. Munker var også involvert under røversynoden i Efesus, hvor de tok Cyril's parti, og også midt i konflikten etter Kalkedon avvisningen. Etter Kalkedon avvisningen oppstod det en indre konflikt mellom de som egentlig var pro-Kalkedon og majoriteten som holdt fast på det monofysittiske standpunktet. Det endte faktisk med at det i enkelte kloster eksisterte to kirker ved siden av hverandre, en kalkedonsk kirke og en monofysittisk kirke. Mest oppstand ble det kanskje likevel da munkene gikk i demonstrasjon under den origenistiske konflikten, hvor Theophilus i 399e.Kr fulgte Origenes skrifttolkning, og erklærte antropomorfisme som kjetteri. Mange munkene ble støtt, og startet demonstrasjon i Aleksandria, som fikk Theophilus til å ta helomvending, og heller til å gå mot de intellektuelle klostrene i nedre del av Egypt som nettopp fulgte Origenes på dette punktet. På tross av munkenes involvering i kirkens sak, var i mange munkers øyne kirken i Egypt i ferd med å bli for komfortabel med den sosiale situasjonen i landet, og for innblandet i saker av sekulær karakter.³⁵ Det er i dette punktet

³¹ Davies, S. J. (2004): s. 44

³² Arius hevdet at Faderen alene er Gud, Sønnen var skapt fra ingenting av, og at det var et tidspunkt hvor sønnen ikke var. Dette ble dømt til kjetteri først i Nikea 325e.Kr og så igjen modifisert utgave i Konstantinopel 381e.Kr. For mer informasjon se Harmless, W. (2004): s.25-33; Häggglund, B. (2003) s. 56-60

³³ Striden som for alvor brøt ut etter at Patriark Theophilus i 399e.Kr fulgte Origenes' lære, og erklærte antropomorfisme som kjetteri, men som etter motstand gjorde helomvending og gikk mot origenistene. For mer informasjon se Harmless, W. (2004): s. 359-363

³⁴ Striden rundt Kristi to naturer og hvordan Kristi guddom forholdt seg til Kristi menneskelighet. For mer informasjon se Häggglund, B. (2003) s. 70-86

³⁵ Aleksandrias patriark fikk blant annet makt til å yte økonomisk så vel som åndelig tjeneste til befolkningen, i bytte mot folkets lojalitet.

kanskje hovedgrunnen til at så mange flyttet ut i ørken og tok opp livet som munk i ensomheten er å finne:

*Monasticism emerged (at least in part) as a reaction or a protest against the social conformity of the church in the era of Constantine. On the outskirts of society (and sometimes in urban centers), Egyptian monks established an alternative way of life.*³⁶

I ørkenen lagde de sin egen struktur, og hierarki (for de av dem som hadde det) som stod i motsetningen til den egyptiske kirkes hierarki, og som derfor var en utfordring for kirken generelt og ikke minst for den styrende biskop. Kirken strevde også i lengre tid med å få en del av munkene til å ordinere seg til preste-tjeneste, men møtte svært ofte motvilje hos munkene. En viss bakgrunn har nok også forfølgelsene i tredje århundre for hvorfor en del mennesker flyktet til ørkenen. Vi vet at enkelte kristne flyktet til fjellene og ørkenen under forfølgelsene, men i all hovedsak var dette snakk om en tidsbegrenset tilbaketrekking fra verden til ensomheten i ørkenen.³⁷ Det er likevel ikke umulig at enkelte har funnet sin plass her i ensomhet og stillhet, og slått seg ned på permanent basis.

2.1.3 Søkningen etter Hellighet

I det fjerde århundret var den kristne så vel som den hedenske kulturen i ferd med å forandre seg til et punkt hvor en søkte å fremme den religiøse troens involvering i alle aspekter av livet.³⁸ Perioden ble preget av et endret bilde av hvor hellighet var å finne, fokus var i endring mot at hellighet skulle finnes i det enkelte individ. Både kristne munk og hedenske filosofer striddes om hvor en skulle finne hellighet, hvilke grep en skulle ta for å få adgang til det guddommelige, og hvilken kvalitet som representerte ett hellig liv. Burton-Christie har i sin bok sammenlignet en filosofisk tilnærming til hellighet ved Plotin, med kristne munkers tilnærming til hellighet.³⁹ Det er ikke urimelig å forklare hvorfor mennesker forlater alt bak seg for å vie all sin tid til Gud med argumentet, en søken etter hellighet. Det påtrengende spørsmålet er hvorvidt det var strømningene i tiden som drev dem til det, fremfor et genuint ønske å leve et hellig liv fremfor Gud. Ifølge Pierre Hadot forstod Plotin og andre filosofiske skoler med ham på dette tidspunktet ikke lenger filosofien kun som en teoretisk konstruksjon, men som en spirituell øvelse og som en metode som kunne forme en ny måte å leve på, og

³⁶ Davies, S. J.(2004): s. 46

³⁷ Burton-Christie, D. (1993): s. 42-43

³⁸ Ibid. s. 48

³⁹ Ibid. s. 48-75

dermed transformere menneskets liv.⁴⁰ Ut ifra en slik konsis oppsummering ser vi at filosofien for det første var svært religiøs ladet og for det andre begynte å ta en eksistensiell form. Plotin tok selv i stor grad utgangspunkt i Platon sin filosofi, og regnet med at man ble Gud, gjennom sjelens reise inn i seg selv til det skjulte alle tings senter. Gjennom den platoniske dialogen trådte en lenger og lenger inn i seg selv hvor målet var en sammensmeltning av Gud og selvet.⁴¹ Samtidig som læren om det guddommelige var grunnleggende forskjellig mellom munkene og filosofene, var på mange måter veien å komme dit også det. Selv om begge bevegelsene satt det aksetiske livet høyt, var Plotin og hans frender begeistret for den hedenske kulturen og søkte helligheten midt i det pulserende bylivet, mens ørkenfedrene på sin side søkte seg vekk fra kulturen og til ytterkanten av verden. Blant Plotin sine disipler var det de begavede, utdannede, vellykkede og rike, som vandret. Dette førte også til at han vandret i kretser med makt i den romerske verden. Bevegelsen inn i ørkenen representerte det stikk motsatte, en forakt for kulturen, et brudd med samfunnet og inntredelse inn i en posisjon som marginalisert i samfunnet. De fleste som søkte hit hadde lavere utdannelse, og de som hadde utdannelse, følte selv de måtte starte på bar bakke, og følte i enkelte tilfeller også at utdannelsen holdt dem tilbake.⁴² Målet for det filosofiske livet var derimot ikke å forlate samfunnet, men å bli omformet på innsiden, slik at en kunne leve i samfunnet med en frihet som kom fra "The One".⁴³ Ørkenfedrene derimot avfeide både de filosofiske metoder og deres instruksjon, for ørkenfedre var Bibelen instruksjon og utdannelse nok. På tross av at søken etter hellighet derfor var påtrengende i tiden, gikk ørkenfedrenes søken en helt annen vei enn de filosofiske strømningene, og deres veier ville trolig heller regnes som dumskap enn hellige av Plotin og hans sirkel.

Not only could the unlearned become "versed" in this new paideia,⁴⁴ but even the learned who came to the desert were expected to learn a "new alphabet" and adopt a new text in pursuit of holiness. Thus, while there were certainly some similarities in the ascetic goals and even practices between the monks and philosophers, the differences regarding place and culture were quite marked.⁴⁵

⁴⁰ Pierre Hadot sitert i Burton-Christie, D. (1993): s. 49

⁴¹ Burton-Christie, D. (1993): s. 52

⁴² Ibid. s. 58

⁴³ Ibid. s. 51

⁴⁴ paideia = utdannelse, instruksjon

⁴⁵ Burton-Christie, D. (1993): s. 61

Om tidsånden skulle ha preget dem er derfor vanskelig å si. I alle tilfelle preget den dem ikke til å søke hellighet etter den lære og de metoder som gav anseelse i samfunnet for øvrig. Ettersom de selv valgte en vei vekk fra samfunnet, til et sted der hvem du var ble målt etter helt andre kriterier enn rikdom, makt og utdannelse.

2.2 Beskrivelse av bevegelse i ytre form

2.2.1 Monastisk bakgrunn

I tre hundre år hadde det vært risikabelt og la seg døpe til den treenige Gud. Under Konstantin tok dette plutselig en dramatisk endring. Den kristne kirke begynte en ny relasjon med autoritetene av denne verden, ved det romerske imperiet. I manges øyne var kirken i ferd med å inngå kompromiss mellom hva ”som keiserens er og hva som Guds er”.⁴⁶ Munkene som dro ut i ørken i det tredje og fjerde århundre påminte nok resten av kirken at dette riket ikke var et varig rike, i deres søken etter det riket som skulle komme og forbli uten ende. Et påfallende spørsmål i denne sammenheng er hvor de fant inspirasjonen til en monastisk livsstil? For Johannes Cassianus, personen som fremfor noen andre introduserte Egypts spiritualitet for den vestlige verden, var svaret apostlene. Han hevdet at begynnelsen av kristendommen og av munkebevegelsen var en og den samme, og henviste tilbake til Acta 4.⁴⁷ Han hevdet videre at helt fra ganske tidlig var det personer i det kristne samfunnet som trakk seg tilbake og levde i enkelhet avskåret fra familie, ekteskap og fra denne verdens fristelser, som gikk under betegnelsen *μοναζοντες* (ene-levende). Slik forstått levde munkene det apostoliske livet, og ikke en livsstil som oppstod i det tredje århundres kristendom.⁴⁸ Den eldste teksten vi har som nevner ordet *μοναχος* (munk) er et juridisk papyrus datert til år 324e.Kr. Edwin Judge hevder at man ikke ville ha satt religiøse titler i et sekulært juridisk dokument hvis ikke munkene allerede på dette tidspunktet var kjent og respekterte i samfunnet. Ordet *apotaktikoi* (*αποτακτικοί*, tilbaketrekkere) som ble aktivt brukt i skrifter fra det fjerde århundre, hevdet Judge korresponderte med ordet *remnouth* som Jerome brukte i sine skrifter.⁴⁹ *apotaktikoi* ble brukt om kristne asketer som levde i byene. Jerome skriver i *brev 22 til Eustochium* at det finnes tre typer munkes i Egypt: eremittene, cenobittene og *remnouth*. Hvis det er tilfelle at *remnouth* var munkes som praktiserte i Egypt før ørkenfedrene, gjør dette Antonius ikke til grunnleggeren men til en av innovatørene av munkebevegelsen. Monastisismen vokste som tidligere nevnt frem også flere andre steder i

⁴⁶ Lk 20:25

⁴⁷ Harmless, W. (2004): s. 417

⁴⁸ Ibid. s. 418

⁴⁹ Ibid. s. 420ff.

ørkenfedrenes tidsalder. Noen av de mest kjente utenfor den koptiske tradisjonen er: Simeon på støtten og den syriske asketisme, Basil av Cæsera og den kappadokiske asketisme, og Sabas og den palestinske asketisme.

For reformatorene, særlig Wycliffe, Luther, og Melanchthon, var det største ankepunktet mot monastisismen slik de så det, at den ikke var belagt i skriften. Deres vurdering av munketilværelsen bygde nok delvis også på deres inntrykk av den, slik den fremstod sent i middelalderen. Burton-Christie hevder at på dette tidspunktet av historien hadde munkesamfunnet mistet de dydene det hadde i utgangspunktet, som enkelheten og fattigdommen.⁵⁰ Jeg har allerede pekt på Johannes Cassianus sin oppfatning av hvorvidt monastisismen hadde et bibelsk grunnlag. Den samme oppfatningen er det flere med ham som deler, blant annet den katolske Greve De Montalembert. Montalembert hevder at kallet om å forlate alt og følge Jesus,⁵¹ er bevis på den monastiske karakteren i evangeliene. Ut av fortellingene om apostlene hevder han at vi ser at de første kristne levde slik munkene har levd i senere tid.⁵² Om en direkte henvisning i skriften til bakgrunnen for at monastisismen uteblir, vil behandlingen av deres spiritualitet vise mennesker som lever ut Bibelens ord om etterfølgelse på en radikal måte, og som tar det som en del moderne lesere forstår som bilder og allegorier som konkrete bibelske utfordringer.

Skepsisen blant mange forskere til den bibelske basisen for den monastiske bevegelsen har resultert i en rekke forslag til ikke-kristelige påvirkninger som bakgrunn for oppblomstringen av den tidlige munkebevegelsen i Egypt. På det tidspunktet den monastiske bevegelsen vokste frem, var som tidligere nevnt Egypt preget av sterke pluralistiske strømninger. Forslagene som har vært fremmet varierer derfor fra vandrende buddhistiske munkeskoler til greske filosofiske skoler, gnostisismen, asketiske jødiske bevegelser og ulike andre asketiske bevegelser, som blant annet manikeismen. Det er vanskelig å anslå hvor sannsynlig påvirkning av de ulike bevegelsene er, og trolig varierer dette også fra bevegelse til bevegelse. Ifølge Burton-Christie er gnostisismen den mest sannsynlige av de fremmede påvirkningene, av den grunn at den egyptisk kristendom selv var sterkt preget av gnostisk tankegods.⁵³ Tidligere har enkelte forskere hevdet at grunnen til at vi vet så lite om den tidlige egyptiske kirken er fordi den var så gnostisk, at dette kapittelet av kirkens historie med

⁵⁰ Burton-Christie, D. (1993): s. 13

⁵¹ Mt. 19:21, 10:37-39 etc.

⁵² Montalembert, C.F.R.D.T. (1912): s.169-170

⁵³ Burton-Christie, D. (1993): s. 37

hensikt har blitt utelatt.⁵⁴ I senere tid er det likevel større usikkerhet hvor stor innflytelse gnostisismen egentlig hadde på kirken i Egypt. Det er i dag heller en økende tro på at den egyptiske kirke hadde større likhet med den tidlige jødiske kristendommen, som gnostisismen har eksisterte parallelt med. De mest klare tilknytningene mellom gnostisismen og monastisismen finner vi i Pachomian's klostersonn i øvre Egypt. Det ser ut som om monastisismen i Egypt har en rik og variert bakgrunn som ikke kan oppsummeres i noen få enkelte karakteristikk, men som må sees som ulike deler av en større helhetsforståelse.

2.2.2 Hvem ble munk?

Jeg har tidligere i oppgaven nevnt at vi blant munkene i Egypts ørken fant mennesker fra alle samfunnsklasser, både kvinner og menn. Det kan på dette tidspunktet i oppgaven være tjenelig å introdusere helt kort noen av de skikkelsene vi møter i ørkenen, og deres ulike bakgrunn.

Abba Arsenius

Abba Arsenius' biografi er vel belagt i AP, og vi vet derfor hvor han kom fra, en del om hans praksis i Egypt og hans venner. Det ble sagt om han i AP at han hadde en engels utstråling, slik som Jakob. Kroppen hans var grasios og slank, og skjegget hans rakk ned til midjen. Gjennom all gråtingen hadde hans øyenbryn falt ut. Han var nittifem år da han døde, i førti år hadde han arbeidet i palasset til Theodosius den store, før han levde de neste førti årene sine i ørkenen i Scetis, og de siste 15 årene i Troë og Canopus av Aleksandria.⁵⁵ Han ble født i Roma år 354e.Kr, var høyt utdannet og senator av rang. Han gav opp livet i rikdom og komfort og dro ut i ørkenen, hvor han først var under veiledning av Abba Johannes dvergen, og fikk etter hvert også tre disipler selv.⁵⁶ Han var kjent for sin strenge asketiske praksis, og særlig for stillheten. Førtifire utsagn er samlet under hans navn i AP.

Abba Poemen (kalt hyrden)

Over en syvendel av AP består av utsagn som tilskrives Poemen. I tillegg til dette tar han også del i mange utsagn i skriftsamlingen som tilskrives andre munk. Dette gjør det til trolig at Poemens utsagn også kan være den kjernen som hele skriftsamlingen vokste ut ifra. På bakgrunn av dette, og at Poemen "hyrden" var en vanlig tittel i Egypt, er det usikkert om utsagnene henviser til en eller flere Poemen. Det er heller ikke sikkert hva Poemen betyr. Hvis sitatene henviser til en Poemen er det trolig han som møtte Rufinus i Scetis på 370 tallet, og som forlot Scetis med sine syv brødre i 408e.Kr. Verdt å merke seg om utsagnene

⁵⁴ Burton-Christie, D. (1993): s. 37-39

⁵⁵ AP2, Arsenius 42

⁵⁶ Ibid. 1

tilskrevet Poemen er hans involvering med familien sin. I motsetning til munkene i Syria, var det ikke uvanlig at munkene i Egypt kunne holde kontakt med familien sin.

Abba Macarius den Store

Macarius den store ble født rundt år 300e.Kr. i Egypt. Av yrke var han en tidligere kameldriver og kjøpmann. Han var ordinert prest og levde i en landsby helt til han ble falskt anklaget for å ha gjort en ung kvinne gravid. Han ble senere frikjent fra beskyldningene og dro da ut i ørkenen hvor han regnes blant grunnleggerne av monastisismen i Scetis. Macarius var sterkt påvirket av Antonius, som han besøkte i alle fall ved to anledninger. Han var kjent for å møte alle brødrene i samme enkelhet,⁵⁷ for miraklene,⁵⁸ men særlig for hans inkluderende kjærlighet. Macarius døde i år 390e.Kr. Vi finner førti ulike utsagn tilskrevet han i AP.

Abba Moses

Moses var en tidligere etiopisk slave, som også hadde vært gjengleder og tyv, kjent for sine muskler og beryktet for sine mord. I moden alder ble han munk under veiledning av presten Isidor. Historien forteller at en stund etter at Moses hadde blitt munk, fanget og bant han fire tyver som han fant i hjemmet sitt, for så å bære dem til kirken. Alle fire skal etter historien selv ha blitt munk.⁵⁹ Det livet Moses levde som tyv, prøvde han å gjengjelde som munk, og ble særlig kjent for sin forsakelse av verden.⁶⁰ Abba Moses ble offer for martyriet sammen med syv andre etter møte med barbariske inntrengere rundt år 375e.Kr. Vi har tjue utsagn tilskrevet hans navn i AP.

Amma Syncletica

Syncletica er en av tre kvinner som er representert i AP. Hun ble født i Aleksandria år 380e.Kr. i en rik, velrenommert og from familie, og fikk også en god utdannelse. Da hennes foreldre døde, solgte hun alle deres eiendeler, og gav pengene til de fattige. Sammen med sin blinde søster tok hun opp livet som eremitt i hulene like utenfor byen, og ble etter hvert også åndelig mor til et ukjent antall kvinner som samlet seg rundt henne. Hun fokuserte særlig på egenskaper som tålmodighet og mildhet. Hun døde rundt år 460e.Kr, og vi har i dag tjuesyv av en hennes utsagn bevart i AP.

⁵⁷ AP2, Macarius the Great 9

⁵⁸ Ibid. 7, 14, 15

⁵⁹ Chryssavgis, J. (2008): s. 28

⁶⁰ AP2, Moses 7

Dette lille utvalget av representanter demonstrer den variasjonen av utdanning og bakgrunnen vi finner blant ørkenfedrene og mødrene. I denne sammenheng kan det være tjenelig å si noe om hvordan ørkenfedrene selv så på utdanning. Jeg har allerede vært innom dette i sammenligningen med Plotins sirkel. Det fremste punktet å merke seg er at ørkenen brakte en utdanning av transformerende karakter, og ikke først og fremst av informativ akademisk karakter.

In general, the desert produced healers, not thinkers. It cultivated the heart, not letters. It sought to quench a thirst of the soul, and not merely a curiosity of the mind. The desert was a place of inner work and of personal experience.⁶¹

Utgangspunktet i ørkenen var ikke å lære bort, men å selv bli opplært. Første prioritet var derfor disiplin, og ikke det å skape nye disipler. For Abba Cassianus medførte dette at han selv ikke lærte bort noe han ikke selv hadde mestret og levd ut.⁶² Sekulær utdanning var likevel ikke sett på med forakt, men den ble ikke regnet som tilstrekkelig uten den rette asketisk dybden og det spirituelle innholdet. For mens den sekulære utdanning fokuserer hovedsakelig på å fylle tankene, glemmer den ofte hjertet. For ørkenfedrene var det likevel et poeng at mens hjernen blir utdannet, er det hjertet som tror. Begge må derfor holdes sammen og bli brakt fremfor Guds åsyn.

The only degree that counted in the desert was the degree to which one was humbled, even effaced, in order to reveal the presence and grace of God.⁶³

2.2.3 Organisering

Munkebevegelsen i Egyptens ørken organiserte seg på tre ulike måter, etter tre ulike geografiske steder. Den første formen var eremitt-tilværelsen, hvor munkene levde helt isolerte liv. Dette var den formen som Antonius selv ble en modell for i store deler av sitt liv. De eremittiske munkene var hovedsakelig å finne i den nedre delen av Egypt. Den andre måten munkene organiserte seg på, var i klostersonnsamfunn. Det er først og fremst Pachomius vi forbinner med denne organiseringsformen, fordi han formet flere kommuniter av munkar og nonnar. Her levde de i fellesskap, hvor de ba og arbeidet sammen. Denne formen for klostersonnsamfunn fant en hovedsakelig i den øvre delen av Egypt. Den tredje organiseringsformen blir ofte regnet som middelveien og omtales gjerne som den semi-eremittiske organiseringen. Den bestod av

⁶¹ Chryssavgis, J. (2008): s. 76

⁶² AP2, Cassian 5

⁶³ Chryssavgis, J. (2008): s. 77

små bosettinger på to til seks munkes som bodde sammen med en åndelig veileder/eldste. På lørdager og søndager møttes ofte flere av disse bosettingene til felles tilbedelse. Den semi-eremittiske organiseringen fant en i Nitria og Scetis, vest for Nilens munning. De fleste av utsagnene vi har i AP representerer munkes som levde under denne semi-eremittiske organiseringen.

Ifølge Pachomius skal Antonius angivelig ha sagt at i tidligere dager måtte munkene praktisere sitt asketiske liv på egenhånd, fordi det ikke fantes noen klosterfelleskap.⁶⁴ Rousseau hevder utviklingen kan ha skjedd ved at det startet med munkes som stilte korte spørsmål til den som de regnet som sine åndelige far. Etter hvert ble behovet for ytterligere åndelig veiledning prekær, og folk slo seg ned rundt den åndelige abbaen. Og slik fortsatte det til det etter hvert ble etablert mer stabile religiøse kommuniteter ikke først og fremst rundt ordet, men rundt eksempelet til den hellige mannen.⁶⁵ Det skjedde trolig etter hvert en utvikling hvor det karismatiske ordet fra abbaen fikk en mindre betydning, og eksempelets makt fikk økt betydning. Dette samtidig med en utvikling mot økt stabilitet i et klosterfelleskap førte til en sterkere formalitet i møte asketer imellom. Det var forventet at en abbas disipler også var hans tjenere, i klostetsamfunn hvor alle hadde sin faste plass i en atmosfære av formalitet, ble autoriteten derfor mer institusjonalisert.

2.2.4 Felleskap mellom mester og disippel

I det enkle fellesskapet mellom mesteren (abbaen) og hans disipler, fikk abbaen sin autoritet ved at hans erfaringer og askese hadde oppnådd hjertets renhet, som betydde en udelt gudsrelasjon. Han talte ikke lenger ord fra seg selv, men ord som var virket av ånden. På tross av dette var ikke abbaen alltid trygg på sin rolle ovenfor sine disipler, slik det fremkommer her ved Theodoros av Femes:

*A brother said to Abba Theodore, "speak a word to me, for i am perishing", and sorrowfully he said to him. "I am myself in danger, so what can i say to you?"*⁶⁶

Disippelen på sin side regnet med at abbaens veiledning og eksempel ville bringe ham videre i sin spirituelle prosess. Rousseau hevder at disippelens innstilling overfor abbaen var mer eller mindre en overgivelse. På samme vis som en sønn vil gi sin kjærlige far gaver,

⁶⁴ Rousseau, P. (1978): s. 34-35

⁶⁵ Ibid. 36-37

⁶⁶ AP2, Theodore of Pherme 20

tilbød hver enkelt av disse disiplene mesteren sin sjel.⁶⁷ Disiplene så på abbaene som menn med innsikt, som kunne identifisere og beskrive deres personlige problemer, og foreslå en løsning på dem. Det eksisterte en oppriktig tro blant disiplene at hvis man formet sitt eget liv etter en modell av de eldste, ville man nå frem til den samme perfektjon. Eksempelet og bare det å være nær dem gav med andre ord visdom og åndelig innsikt.

For ørkenfedrene var det ikke mulig å kjenne ens hjerte uten nærværet av minst en annen person. Å bruke tittelen abba (åndelig far) om seg selv, var avhengig av en hel rekke kvalifikasjoner som var viden kjent i ørkenen. En abba ble ansett å tilhøre en religiøs historisk tradisjon som strakk seg tilbake til begynnelsen av Guds historie med menneskeheten, særlig markert ved Moses, profetene og Kristus. Hver mester måtte også selv være disippel av hellige menn, og forbindelsen mellom en generasjon og den neste ble nøye fulgt opp. Disiplene så derfor at deres veileder hadde gjennomgått det samme programmet som de selv var en del av. Det å frivillig underlegge seg en annen i lydighet var forventet av alle, mesteren så vel som disippelen. Lydighet var en sirkel som involverte og inkluderte alle.⁶⁸ Det asketiske idealet var en mann av ord og dyder, renhet av hjerte og inspirasjon av Gud, som igjen la grunnlaget for mesterens troverdighet. Mesteren skulle være en reisende på samme vei som disippelen, og det helbredende aspektet av å uttrykke sine tanker og følelser for mesteren ble vektlagt. Gjennom å bekjenne alt en gjorde til sin spirituelle veileder, lærte og vokste en mens en gikk.

2.2.5 Kontakt med det øvrige samfunn

Munkene i Egypt var allerede i det fjerde århundre viden kjent i den antikke verden, og fikk derfor heller ikke leve totalt avskåret fra verden. Rousseau hevder at de ble en form for turistattraksjon, ikke bare for den østlige verden, men også for reisende fra vesten.⁶⁹ Reisende fra den vestlige verden som Rufinus og Jerome spredde deres renome ytterligere ved å selv publisere asketisk litteratur basert på ørkenfedrenes lære når de returnerte til Vesten. Et nærliggende spørsmål er hvordan fedrene selv så på de besøkende, med tanke på at en av årsakene til at de flyttet til ørkenen, nettopp var for å flykte fra verden. Vi møter to responser på dette blant munkene selv, på den ene siden de som følte seg brydd og forstyrret i sin askese,⁷⁰ og på den andre side de som så på besøket som noe mer positivt og meningsfylt:

⁶⁷ *Historia Monachorum in Aegypto* sitert i Rousseau, P. (1978): s. 20

⁶⁸ Chryssavgis, J. (2008): s. 65

⁶⁹ Rousseau, P. (1978): s. 79

⁷⁰ Jf. AP2, Sisoës 27

*A brother came to a hermit: and as he was taking his leave he said, "Forgive me, abba, for preventing you from keeping your rule". The hermit answered, "My rule is to welcome you with hospitality, and to send you on your way in peace."*⁷¹

En kan derfor bare til en viss grad se på disse munkene som anti-sosiale mennesker, som levde store deler av sitt liv i stillhet og ensomhet. Spørsmålet er om ikke påstanden om at dette var anti-sosiale mennesker er basert på vår moderne forståelse av dem, og hva det vil si å være anti-sosial. For Chryssavgis kan disse menneskene kun fremtre egoistisk og anti-sosialt for mennesker som står utenfor ørkentradisjonen, for både samtidige og moderne lesere som derimot søker ørkenens visdom, vil de snarere fremtre med uselviskhets.⁷²

Når det gjelder munkene selv har jeg nevnt at Antonius forlot ørkenen ved i alle fall et par anledninger. Det samme gjorde også flere av de andre munkene, og for enkelte av dem ble ørkenen heller ikke et livslangt prosjekt. Noen av de som bodde her var også utlendinger, hvorav noen var i eksil fra den vestlige verden og tok med seg ørkenens spiritualitet tilbake dit.⁷³ Derwas J. Chitty demonstrerer på en svært historisk troverdig måte kontaktflaten fra munkene til verden, og fra verden til munkene, ut ifra det kildematerialet vi har tilgjengelig.⁷⁴ På bakgrunn av oppgavens omfang kan jeg ikke gå ytterligere i detalj på dette her.

2.3 Ørkenen som rom og sted

*Amma Synclctica said, "There are many who live in the mountains and behave as if they were in the town, and they are wasting their time. It is possible to be a solitary in one's mind while living in a crowd, and it is possible for one who is solitary to live in the crowd of his own thoughts."*⁷⁵

For Synclctica ser det ut til at veien i ørkenen ikke er forbeholdt munkene. Det kan se ut som om hun mener at det er mange i verden som oppfører seg som om de bodde i ørkenen, og vice versa.⁷⁶ Hvis du ikke går til ørkenen i konkret forstand, må du likeledes gå gjennom ørkenen i ditt indre liv. Fedrene så ørkenen som et nødvendig stadium i det spirituelle livet, hvor det å unngå dette stadiet vil være til skade for deg selv.⁷⁷ Kanskje ligger mye av søken

⁷¹ AP1, Hospitality 7

⁷² Chryssavgis, J. (2008): s. 79-80

⁷³ Hilary av Poitiers og Eusebius av Vercellae

⁷⁴ Chitty, D.J. (1995): s. 46-64

⁷⁵ AP2, Synclctica 19

⁷⁶ Chryssavgis, J. (2008): s. 29

⁷⁷ Ibid. s.36

og betydningen av ørkenfedrenes visdom nettopp her, at alle på ett eller annet tidspunkt i livet vil gå gjennom en indre ørken. Enten denne ørkenen er konkret eller i overført betydning, har bakgrunn i lidelse, tomhet, sammenbrudd eller traumatiske opplevelser i eget liv.

For ørkenfedrene hadde likevel ørkenen i aller høyeste grad en konkret betydning, den var deres egentlige tilhørighet. AP referer til Scetis-regionen som den store ørkenen.⁷⁸ Navnet Scetis er sagt å komme fra det koptiske ordet *shi hêt* (å veie hjerte), som er et passende navn på et sted hvor mennesker brukte sine liv på komme nærmere Gud, gjennom å utforske dybdene i det menneskelige hjerte.⁷⁹ Scetis var en ca. en 35 km lang dal, vest for Nilen, og er nå kjent som Wadi al-Natrun. Det var regnet som et farlig sted for reisende, hvor en feil vurdering kunne få fatale konsekvenser. Scetis var som tidligere nevnt det stedet hvor en hovedsakelig finner de semi-eremittiske munken, og i det fjerde århundret bodde munkene her i små celler langs dalen. Cellene i Scetis bestod hovedsakelig av huler i fjellet og små stein- og jordhytter bygd opp mot fjellsiden. De aller fleste av cellene hadde to rom, ett for å spise, arbeide og ta imot besøk, og ett rom for bønn og tilbedelse. Cellen var det stedet i ørkenen hvor munkene fant sin frihet, og avskjerming mot verden rundt. Burton-Christie hevder at cellen var bokstavelig talt kilden i deres liv, og det symbolske senter for det monastiske liv.⁸⁰ Antonius selv omtaler cellen som:

*Just as fish die if they stay too long out of water, so the monks who loiter outside their cells or pass their time with men of the world lose the intensity of inner peace. So like a fish going towards the sea, we must hurry to reach our cell, for fear that if we delay outside we will lose our interior watchfulness.*⁸¹

Munkene brukte mye av sin tid i cellene med å gjøre kroppslig arbeid som å lage tau, veve kurver, og de kunne i enkelte perioder også hjelpe bøndene langs Nilens bredder med innhøstingen. Kroppslig arbeid ble ikke sett på kun som en rent fysisk aktivitet, men også som en øvelse i spirituell meditasjon. Ellers var hverdagen i ørkenen preget av rytmer, både knyttet til bønn, resitasjon av salmene, arbeid, og faste måltider. Rundt tiden Macarius den Store døde i 390e.Kr hadde fire menigheter vokst frem rundt munkene i Scetis, og helgene

⁷⁸ AP2, Macarius the Great 3

⁷⁹ Harmless, W. (2004): s. 173

⁸⁰ Burton-Christie, D. (1993): s. 55

⁸¹ AP2, Anthony the Great 10

gikk da i stor grad med til tilbedelse, matfelleskap og nattverd i menighetene.⁸² En regner med at Scetis ble ødelagt ved barbareren Mazices i år 407-408e.Kr.⁸³ Arsenius som angivelig skal ha hatt sin celle 51 km derfra, skal når han hørte dette ha gått fra sin celle gråtende mens han sa ordene, *The world has lost Rome and the monks have lost Scetis.*⁸⁴

Den egentlige betydningen av ørkenen (ερημος) er oppgivelse, og er begrepet som ordet eremitt har utgått ifra. Ørkenen er i bibelsk forståelse et forbannet sted og det stedet de landforviste flyktet til.⁸⁵ Det er intet vann i ørkenen, og for jødene betydde dette den ytterste forbannelse, for der det ikke er vann er det heller ikke liv. Ørkenen var også det stedet hvor djevelen utfordret Jesus, og ble regnet for stedet hvor demonene holdt til.⁸⁶

*An old man was living in a temple and the demons came to say to him, "Leave this place which belongs to us."*⁸⁷

Den monastiske bevegelsen i Egypt valgte med andre ord å bosette seg på en fryktet plass, "the land of demons *par excellence*".⁸⁸ Men ørkenen var like fullt sett på blant jøder og kristne som et sted hvor Gud kommer til syne. Israel hadde vandret her i førti år, det var her Moses så Gud, og det var her Johannes døperen profeterte om Messias som skulle komme. Det var også her Jesus selv hadde startet sin gjerning, og hvor han med jevne mellomrom trakk seg tilbake for å være alene og be. På tross av at ørkenen var et sted for ensomhet og tilbaketrukkethet i et tomt og dødt landskap, var det like fullt et sted fullt av en annen form for liv. Her fikk munkene muligheten til å legge av seg all form for "avgudsdyrkelse" og jordlige begrensninger, og stå alene fremfor Gud.

*The desert is a place of inner protest, not outward peace. It is a place of deep encounter, not of superficial escape. It is a place of repentance, not recuperation. Living in the desert does not mean living without people; it means living for God.*⁸⁹

På tross av det ugjestmilde og døde landskapet ørkenen bestod av, fant de munkene som slo seg ned her, landskapet for å være vakkert. I VA står det at når Antonius så ørkenen

⁸² Harmless, W. (2004): s. 178-179

⁸³ Chitty, D.J. (1995): s. 60

⁸⁴ AP2, Arsenius 21

⁸⁵ 1.Mos 4:11-16, 21:9-15; 3.Mos 16:21-22

⁸⁶ Mt. 4:1-10

⁸⁷ AP2, Elias 7

⁸⁸ Planhol, X.D. (1987): s. 304

⁸⁹ Chryssavgis, J. (2008): s. 35

og stedet han skulle slå seg ned på for første gang, ble han forelsket i landskapet.⁹⁰ I dette landskapet fant de felleskap med skaperverket og felleskap med Gud på samme tid.⁹¹ Xavier De Planhol hevder at både naturen og symbolene i ørkenen innbyder å bringe mennesket nærmere Gud.⁹² Kjærligheten for landskapet og dyrelivet grunnet alltid i et dypere teologisk argument, det at Gud skapte verden slik. Det betyr at Gud bryr seg om verden og alt som er i det, både det livløse og det levende. Ørkenfedrene kan nok av og til fremstå som eksentriske personer, men eksentrisitet betyr å flytte senter, for disse menneskene betydde dette å sentrere verden rundt Gud.⁹³

⁹⁰ Athanasius. (2006): s. 46

⁹¹ Chryssavgis, J. (2008): s. 85

⁹² Planhol, X.D. (1987): s. 305

⁹³ Chryssavgis, J. (2008): s. 87

3. Spiritualitet

3.1 Bibelsk fundament

Jeg skrev i sammenligning med Plotin at for ørkenfedrene var Bibelen instruksjon og utdannelse nok.⁹⁴ For å forstå ørkenfedrenes spiritualitet, vil en derfor først måtte ha en klarhet i hvordan de forstod Bibelen. For å vise hvordan Bibelens autoritet utspilte seg i livet til disse munkene, vil det være tjenelig å bruke VA sin historie om Antonius som utgangspunkt.⁹⁵ Antonius var mellom atten og tjue år, og hadde vært alene med en ung søster i rundt seks måneder etter foreldrenes død, da han en dag på vei til kirken filosoferte over troen. Han filosoferte over hvordan disiplene hadde forsaket alt for å følge Jesus, og hvordan noen i ifølge Acta solgte alt de eide og la vinningen for apostlenes føtter, til støtte for de trengende. Hvilket håp hadde ikke slike mennesker i vente i himmelen? Mens han gikk inn i kirken og funderte på dette, ble han møtt med evangelieavsnittet som ble lest opp i kirken, hvor Jesus sier til den rike mannen, *vil du være helhjertet, gå da bort og selg det du eier, og gi alt til de fattige. Da skal du få en skatt i himmelen.*⁹⁶ Antonius opplevde denne episoden som om den var iscenesatt av Gud, og gav bort store deler av det han hadde arvet av sine foreldre til byfolkene, og solgte det resterende, foruten noen få ting han lot søsteren beholde, og gav pengene til de fattige. Når han nok engang kom inn i kirken ble han møtt med Jesu ord, *så vær ikke bekymret for morgendagen; morgendagen skal bekymre seg for seg selv.*⁹⁷ Etter hva teksten videre sier, klarte ikke Antonius lenger å bli værende, han solgte det siste av det han hadde og satte søsteren i verge hos noen respekterte kvinner, for så å hengi seg til det monastiske liv.

Ifølge Burton-Christie er Bibelen trolig den viktigste bakgrunnen for søken etter hellighet for disse munkene.⁹⁸ Enkelte tekster om forsakelse og løsrivelse (som vist ovenfor), ble brukt helt fra starten, og ble stående som den primære inspirasjonskilde for hele den monastiske bevegelsen. Bibelske tekster fylte hverdagen til disse munkene, ved at de forstod sitt liv og sin vei frem mot frelsen gjennom tekstene.

The scriptures were experienced as authoritative words which pierced the hearts of the monk, illuminated them concerning the central issues of their lives, protected and

⁹⁴ Jf. 2.1.3

⁹⁵ VA s. 5ff

⁹⁶ Mt 19:21

⁹⁷ Mt 6:34

⁹⁸ Burton-Christie, D. (1993): s. 4

*comforted them during dark times of struggle an anxiety, and provided practical help in their ongoing quest for holiness.*⁹⁹

Vi kan på bakgrunn av dette slå fast følgende:

- Spiritualiteten vi finner blant ørkenfedrene er først og fremst en bibelsk spiritualitet.
- Fedrene tilnærmet seg skriften på en slik måte at de av deres samtid ble sett på som ”ordets bærere.”¹⁰⁰

Selv om det er regnet for å ha vært høy analfabetisme iblant munkene, ser Bibelen likevel ut til å ha hatt en sentral rolle i deres spiritualitet. Bakgrunnen for dette ligger i at munkene så på skriftens ord som autoritativ, og at de stadig ble oppfordret til å resitere og meditere over Den hellige skrift. Dette skjedde både i de ukentlige samlingene (*synaxis*), men også i cellen. Det finnes mange utsagn som støtter opp om den store betydningen Skriften hadde i munkenes liv,¹⁰¹ bibelversene munkene referer til, kan likevel fremstå annerledes enn slik vi kjenner dem, fordi de kom frem slik munkene selv husket dem fra resitering og meditasjon. En høy analfabetisme er ikke nødvendigvis den eneste grunnen til at Skriften fremstår i tekstene med et så muntlig preg. En annen årsak er trolig det at munkene selv hadde et ambivalent forhold til skrevne ord. De var redd at skrevne ord fort kunne bli til objekter, men for fedrene var ord i aller høyeste grad levende, og var ment å bli praktisert og manifestert i ens eget liv. Burton-Christie hevder de to spørreformene som stadig går igjen i AP, ”Abba, gi meg et ord?” og ”Abba, hva skal jeg gjøre?”, er konkrete forespørsler etter veiledning på personlig behov knyttet til frelse, sannhet, sikkerhet etc.¹⁰² Av alle skriftsitatene vi har i AP er 2/3 fra de synoptiske evangeliene, og de aller fleste av disse er Jesus-ord. Det har nok en sammenheng med at Jesus-ordene fordrer etterfølgelse, og fordi munkene i Jesus også hadde en å forme livet sitt etter. For fedrene var integriteten mellom ordene og handlingene av særdeles stor betydning, et sentralt anliggende ble derfor å leve sitt liv i samsvar med Skriften. Munkenes spiritualitet ble derfor preget av et ”praktisk ethos”, hvor disiplene ville vite hva de skulle gjøre, og hvordan de skulle handle i ulike situasjon. Forespørslene omhandlet derfor ikke først og fremst en teoretisk tilnærming til spiritualitet, men hvordan å leve det livet en hadde på en ny måte. Munkene var overbevist om at de

⁹⁹ Burton-Christie, D. (1993): s. 4

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ AP2, Epiphanius 10; Anthony the Great 3, 19 etc.

¹⁰² Burton-Christie, D. (1993): s. 134

praktiske og etiske kravene som ble stilt dem, krevde deres fulle oppmerksomhet. De undervurderte på ingen måte utfordringene, og vanskelighetene med å ha en slik praktisk tilnærming til Skriften. Villigheten til å handle etter Skriften og abbaens ord uten nevneverdig spekulasjon, ble sett på som en nødvendig forutsetning for den kraften som lå i ordene. Burton-Christie hevder at uavhengig av hvordan man i ettertid vurderer munkenes hermeneutiske tilnærming til skriften, var deres hovedanliggende alltid å innlemme teksten i sine liv.¹⁰³ Ørkenfedrene fremtrer derfor som etterfølgere av det de først og fremst formet livet sitt etter, Jesus og abbaen. Dette på tross av at de selv sjelden snakket direkte om å følge etter Jesus.¹⁰⁴

3.2 Løsrivelse

Befrielse fra verden var en prosess som begynte i munkens kall til oppbrudd fra verden, og varte for mange livet ut. De to første utsagnene vi har av Arsenius i AP fungerer godt til å vise nettopp dette.

While still living in the palace, Abba Arsenius prayed to God in these words, "Lord, lead me in the way of salvation." And a voice came saying to him, "Arsenius, flee from men and you will be saved."¹⁰⁵

Selve utgangspunktet for tilbaketrekkingen for Arsenius var, som for svært mange andre av fedrene, et ønske om frelse. Alle bånd til verden som stod i veien for å følge evangeliet fullt ut, måtte derfor kuttes. Munkene så likevel at løsrivelse fra verden, var langt mer enn kun knyttet til rent fysiske og sosiale aspekter. Den monastiske løsrivelsen var ikke først og fremst en løsrivelse fra eller til mennesker, men snarere en prosess for å lære seg å leve mer åpent og ærlig i de personlige relasjonene. Det å bli fri fra alle båndene som bandt en, og som hindret en å leve et hellig liv, viste seg å være en smertefull livslang prosess.

Having withdrawn to the solitary life he made the same prayer again and he heard a voice saying to him, "Arsenius, flee, be silent, pray always, for these are the sources of sinlessness."¹⁰⁶

Burton-Christie hevder at det endelige målet for denne løsrivelsesprosessen var frihet.¹⁰⁷ Fedrene tolket, på samme måte som Antonius, bibelvers om løsrivelse fra verden og

¹⁰³ Burton-Christie, D. (1993): s. 160

¹⁰⁴ Rubenson, S. (2009): s. 62

¹⁰⁵ AP2, Arsenius 1

¹⁰⁶ Ibid. 2

om ikke bekymre seg for morgendagen som kall som skulle realiseres i ens eget liv, og ikke bare som uoppnåelige idealer. I målet om frihet fra bekymring, lå det implisitt en forventning til Gud.¹⁰⁸ Et viktig poeng er at munkene gjennom at de selv forsaket verden og seg selv, gjorde seg avhengige av at Gud måtte gripe inn i deres liv, og på den måten å forherliget de Gud. Løsrivelsen var sånn sett ikke bare av en romlig og materiell karakter, men i høyeste grad også en spirituell karakter. Det handler i stor grad om en livsinnstilling, ikke nødvendigvis knyttet til hva en eier eller har, men hvordan man er bundet til det en eier. Gjennom å løsrive seg fra disse båndene rundt seg, lærer en også hva som er verdt å holde fast ved. Prosessen med løsrivelse er derfor først en løsrivelse fra handlinger, ting og utsagn, og endelig en befrielse fra seg selv.¹⁰⁹

I AP blir verden fremstilt i et relativt negativt lys, og noe som mennesket må bli fri fra. Ørkenfedrene har på tross av dette ikke et fremtredende dualistisk syn på virkelighetene, med et skille mellom ånd og materie, sjel og kropp. Verden i seg selv er ikke ond, men den er under den ondes styre, hvor den onde utøver sin innflytelse over menneskene gjennom viljen og begjæret.¹¹⁰ Menneskene må derfor løsrive seg fra sin egen vilje, kun på den måten kan de leve fullt og helt for Gud. Vi leste at Arsenius forlot den siviliserte verden ettersom han selv ba Gud lede ham på veien til frelse. Ifølge Rubenson betydde det å bli frelst for ørkenfedrene, å bli befridd fra tankene, og fra splittelsen mellom hjerte og sinn.¹¹¹ Munkene strevde mot å ha et udelt hjerte overfor Gud, og alt som stod veien for dette måtte en løsrive seg fra. Rent synlig fikk dette sin konsekvens i forsakelse av verden, fattigdom og en asketisk tilnærming til livet. Den ytre løsrivelsen var likevel kun en forutsetning for den indre løsrivelsen, som innebar å overvinne det man betegner som fiendene. Det er av og til vanskelig å si om disse fiendene eksisterer inne i munken selv, eller om de kommer til ham utenfra i form av demoner. Når det er snakk om fiendene i munken selv, er det ofte tankene han må befris fra. Hvilke tanker det er snakk om kommer ofte ikke tydelig frem. Ordet for tanker (*logismoi*) ser derfor ut til å bli brukt som en teknisk term for alt som hindret munken i å nå fullkommenhet.

Når det gjelder synet på eiendeler og fattigdom, må dette ses i forhold til målet om bekymringsløshet. For som tidligere nevnt var ikke det grunnleggende problemet med materielle ting, eiendelen selv. Problemet lå i at materielle ting kunne ta Guds plass, og

¹⁰⁷ Burton-Christie, D. (1993): s. 213

¹⁰⁸ AP2, Poemen 54

¹⁰⁹ Chryssavgis, J. (2008): s. 71

¹¹⁰ AP2, Anthony the Great 20; Theodore of Pherme 18

¹¹¹ Rubenson, S. (2008): s. 58

gjennom å beholde noen ting, ville begjæret over disse tingene til slutt kunne bli alttopplukende for munken.

*The desire for possessions is dangerous and terrible, knowing no satiety; it drives the soul which it controls to the heights of evil. Therefore, let us drive it away vigorously from the beginning. For once it has become master it cannot be overcome.*¹¹²

På tross av faren ved eiendeler var det ikke alle som klarte å løsrive seg helt fra dem. Det er trolig ulike årsaker til at bruddet for noen var vanskeligere enn for andre, en av grunnene var nok det plutselige fallet i sosial status dette medførte. I historien rundt Antonius sitt kall ser vi at løsrivelsen fra alle eiendelene var en prosess.¹¹³ På tross av dette stiller like fullt Antonius strenge krav til de munkene som ikke har brutt fullstendig med personlige eiendeler,

*A brother renounced the world and gave his goods to the poor, but kept back a little for his personal expenses. He went to see Abba Anthony. When he told him this, the old man said to him, "if you want to be a monk, go into the village, buy some meat, cover your naked body with it and come here like that." The brother did so, and the dogs and birds tore at his flesh. When he came back the old man asked him whether he had followed his advice. He showed him his wounded body, saint Anthony said, "Those who renounce the world but want to keep something for themselves are torn in this way by the demons who make war on them."*¹¹⁴

Historien gir et ettertrykkelig inntrykk av faren ved begjæret, og hva den endelige prisen kunne bli. Veldig mange av tekstene som omhandler løsrivelse fra eiendeler, taler om å selge det en har for å gi det til de fattige. Hvis vi ser bort fra selve veldedigheten i denne handlingen, hjalp nok dette også munkene til å erfare den bekymringsfriheten som var lovet i bergprekenen.¹¹⁵ Andre bibelske referansepunkter ble også aktivt brukt, blant annet historien om Abraham og Isak. Den overførte betydningen av den historien var at enhver som vil ta opp livet som munk i ørkenen, måtte som Abraham, være villig til å ofre alt. Løsrivelse betydde derfor å leve et enklere liv, ofte i fattigdom. Fattigdommen var likevel et mer eller mindre relativt begrep for disse fedrene, det som kunne være fattigdom for den ene, kunne

¹¹² AP2, Isidore of Pelusia 6

¹¹³ VA s.5 ff

¹¹⁴ AP2, Anthony the Great 20

¹¹⁵ Mt. 19:21

fremstå som velstand for den andre.¹¹⁶ Det som likevel er sikkert, er at munkene verdsatte fattigdommen høyt både som en indre kvalitet og dyd, som de kunne referere til som å være ”fattig i ånden”, og fattigdom som et liv preget av materiell enkelhet.¹¹⁷ Fattigdommen ble forstått som en forutsetning for å leve et monastisk liv, og som en dyd som fordret ydmykhet og frykt for Gud.¹¹⁸ Hovedmålet med fattigdommen både som en indre kvalitet og i form av et liv i enkelhet, var alltid en indre løsrivelse som ville lede dem til bekymringsløshet. Det finnes på tross av dette eksempler på munkes som nærmest ser ut til å miste målet med fattigdommen av syne, og tok fattigdommen til det punkt hvor de ikke lenger hadde klær til å dekke kroppen sin med.¹¹⁹ Det å løsrive seg fra tingene var bare et steg mot denne endelige løsrivelsen, som var å løsrive seg fra seg selv.

*Four monks of scetis, clothed in skins, came one day to see the great Pambo. Each one revealed the virtue of his neighbour. The first fasted a great deal; the second was poor; the third had acquired great charity; and they said of the fourth that he had lived for twenty-two years in obedience to an old man. Abba Pambo said to them, "I tell you, the virtue of this last one is the greatest. Each of the others has obtained the virtue he wished to acquire; but he last one, restraining his own will, does the will of another. Now it is of such men that the martyrs are made, if they persevere to the end."*¹²⁰

Munkene tok på alvor Jesu ord om å fornekte seg selv,¹²¹ og at den siste skulle bli den første.¹²² Den mest krevende av all løsrivelse var derfor løsrivelsen fra sin egen vilje. Munkene forsøkte å løsrive seg fra viljen gjennom å underlegge seg sin abba fullt ut, lydigheten mot abbaen og mot Gud ble derfor en grunnleggende dyd i den monastiske bevegelsen. I forbindelse med historien ovenfor kan det også være interessant å vende tilbake til misoppfatningen jeg tidligere var inne på, om munkene som selvsentrerte og antisosiale vesen. Et menneske som prøver å løsrive seg fra sin egen vilje gjennom å underlegge seg abbaens og Guds ord, for Guds og andre menneskers skyld, kan vanskelig kategoriseres som et egosentrisk vesen. I denne sammenheng må også deres vei mot målet om å bli befridd til fred, bekymringsløshet og gudsfelleskap forstås. Løsrivelsen er alltid en kamp mot et mål, på

¹¹⁶ AP2, Arsenius 36

¹¹⁷ Burton-Christie, D. (1993): s. 217

¹¹⁸ AP2, Arsenius 36; Euprepius 5

¹¹⁹ AP2, Theodore of Pherme 28

¹²⁰ AP2, Pambo 3

¹²¹ Mt. 16:24

¹²² Mt. 19:30

tross av at dette målet aldri vil nås fullstendig på jorden, er det sjeldent munkene snakker om den endelige befrielsen i form av himmelrike og Guds rike. På tross av at beskrivelse av målet med løsrivelsen i form av gudslighet, enhet og ikke minst et udelt hjerte, forekommer i AP, ser ørkenfedrene ut til å være langt mer opptatt av veien for å komme seg dit.¹²³

Det bibelske bilde om den ”trange port” og ”den smale vei” fikk en betydelig plass i deres spiritualitet.¹²⁴ Utleggelsen av dette bilde ledet munkene til en enda sterkere løsrivelse fra de båndene som bandt dem. Burton-Christie hevder at bildet fungerte som en bakgrunn for deres egen vei som han selv referer til som ”*way of renunciation*”.¹²⁵ Svært ofte har askesen blitt sett på som et uttrykk for tanken om menneskelig fortjeneste overfor Gud, hvor boten fremstår som en prestasjon med egenverdi. Rubenson hevder at han ikke ser dette aspektet hos ørkenfedrene, han mener verdien av askesen hos dem ligger i dens kraft som et våpen, som kan overvinne det som får munken til å synde.¹²⁶ Fedrene selv var svært bevisst på den kraften som lå i askesen, noe som kommer tydelig frem hos Johannes Dvergen.

*Abba John the dwarf said, "If a king wanted to take possession of his enemy's city, he would begin by cutting off the water and the food and so his enemies, dying of hunger, would submit to him. It is the same with the passions of the flesh: if a man goes about fasting and hungry the enemies of his soul grow weak."*¹²⁷

Løsrivelsen er med andre ord nært knyttet til askesen. Askesen ble ikke forstått som en måte å drepe kroppen på, men et verktøy til å ikke lenger følge sine lyster, men å heller strebe etter å leve et ”guddommelig” liv. Munkene så helt klart at kroppen var i behov av både mat, klær og søvn, men mente likevel med fordel at en kunne tøyse behovene. Bakgrunnen for at munkene ønsket å kontrollere og begrense de kroppslige behovene, hadde nok i stor grad med å plassere behovet for Gud først.

In his youth Abba John the Eunuch questioned an old man, "How have you been able to carry out the work of God in peace? For we cannot do it, not even with labour."
The old man said, "We were able to do it, because we considered the work of God to be primary, and bodily needs to be subsidiary; but you hold bodily necessities to be primary and the work of God to be secondary; that is why you labour, and that is why

¹²³ Tekster om befrielsens mål AP2, Anthony the Great 1; Agathon 21; Sisoës 6; Alonios 1. etc.

¹²⁴ Mt. 7:13

¹²⁵ Burton-Christie, D. (1993): s. 220

¹²⁶ Rubenson, S. (2009):s. 60-61

¹²⁷ AP2, John the Dwarf 3

*the Saviour said to the disciples, "Seek first his kingdom and his righteousness, and all these things shall be yours as well."*¹²⁸

Det finnes eksempler på munkere som drev askesen for langt, også til det punktet hvor det kunne være fare for deres eget liv. Tekster viser at disse munkene ble rådet av fedrene til å moderere sin askese.¹²⁹ Både når det kom til fasten, begrensning av søvn og ikke la seg styre av tidens tyranni, fikk deres avholdenhet en skjult velsignelse. Gjennom fasten så de matens og søvnens virkelige verdi, og gjennom å ikke la seg jage av tiden, lærte de å nyte hvert øyeblikk av livet fullt ut.¹³⁰ De ulike asketiske tilnærmingene ble nødvendig ut ifra et syn på at ord ikke var tilstrekkelig, men derimot at det var arbeid og praksis som bar frukt.¹³¹ Hvilken frukt bar så askesen? Abba Daniel hevder, *The body prospers in the measure in which the soul is weakened, and the soul prospers in the measure in which the body is weakened.*¹³² Stelios Ramfos hevder at munkene praktiserte askesen og slet ut kroppen, for å se sjelen vokse i et fravær av kroppslig nytelse og andre forstyrrende elementer.¹³³ For ørkenfedrene fungerte askesen som vold mot den egoistiske viljen, gjennom å tøyse kroppen ydmyket man sjelen. Kroppen er på ingen måte ond i seg selv, før den blir brukt i den egosentriske viljes tjeneste. Asketene prøvde derfor å overvinne den egoistiske viljen de så i seg selv, for å herliggjøre Gud gjennom å leve et liv etter Gudsrikets standard, i den grad de fant det mulig. Egoet kan likevel aldri overvinnes helt, og forble en livslang kamp for disse munkene. Viktig er det også å ha i mente at fedrene i stor grad forstod sjelens frelse som en prosess hvor igjennom en ble klar over sin egen spirituelle natur, derfor ønsket de ikke å utlevere seg til det menneskebildet de fant i egoet.

*This is the purpose of askesis: Instead of the end of the day marking the end of time, we are to make fresh start every day.... This fresh start cannot be a change of mind, an apologetic turning backwards – it is repentance, praxis that recapitulates in the present moment the whole of time.*¹³⁴

Løsrivelsen ser ut til å være en vei munkene selv så de måtte gå for å kunne leve alene for Gud. For å leve for Gud må en dø fra seg selv. I en slik forståelse leder løsrivelsen til en

¹²⁸ AP2, John the Eunuch 1

¹²⁹ eks. Ap2, Sarmatas 3

¹³⁰ AP2, Ammonas 6; Syncretica 4

¹³¹ AP2, James 4

¹³² AP2, Daniel 4

¹³³ Ramfos, S. (2000): s. 83

¹³⁴ Ibid. s. 87-88

endelig forsoning med Gud.¹³⁵ Med dette som utgangspunkt vil en se at løsrivelsen fra seg selv er altomfattende, og berører alle delene av ørkenfedrenes spiritualitet. På tross av at vi finner eksempler på munkers som ble forherlighet på jorden, fremstår munken både for seg selv og overfor Gud som en synder, om han enn måtte fremstå som rettferdig og hellig for andre.¹³⁶

3.3 Tålmodigheten, stillheten og ensomheten.

Det er en kort vei fra prosessen med løsrivelsen til tålmodigheten og stillheten, som jo naturlig inngikk i prosessen med å løsrive seg fra seg selv. Fedrene anbefalte at tålmodigheten ble praktisert i cellen, hvor munken rent bokstavelig skulle vente. Hva ventet en så på? Det ser ut til å ligge en grunnleggende tro på at det munken trengte å lære, ville cellen lære ham, ved å simpelthen være tilstede.

*A brother came to Scetis to visit Abba Moses and asked him for a word. The old man said to him, "Go, sit in your cell, and your cell will teach you everything."*¹³⁷

På samme måte som ørkenen har en overført betydning, har også cellen det. Cellen symboliserer på et vis arbeidet med sjelen, stedet hvor en trenger ned i dybden av sitt hjerte.¹³⁸ P. Rousseau hevder at ved enden av det fjerde århundre var det ikke lenger nok å sitte i en konkret celle. På dette tidspunktet var det menneskelige hjerte selv i ferd med å bli cellen (som Augustin, senere i vesten kalte "den kongelige cellen av visdom").¹³⁹ Cellen var i konkret og overført betydning det stedet hvor fedrene møtte Gud, stedet hvor Gud fremfor noe annet sted var tilstede i deres liv.¹⁴⁰ For munken eksisterer også Gud utenfor cellen, men det å følge en spirituell disiplin utenfor cellen kunne være svært krevende.¹⁴¹ Hvis stedet der askesen forekom var cellen, var tiden det forekom i, tålmodigheten. Munkene var av den overbevisning at onde tanker og demoner kunne forsvinne gjennom tålmodighet.¹⁴² Tålmodighet fremtrer derfor som en aktiv inaktivitet, hvorpå den valgte passivitetet overvinnet trusselen, enten den kommer i form av en tanke eller en demon. Målet for munken var å ikke sette tankene som dukket opp i hans hode i konkret fysisk handling, men å overvinne lystene og lidenskapen gjennom tålmodigheten. Når vi da vet at cellen var det

¹³⁵ AP2, Arsenius 27; Agathon 4; Zacharias 3 etc.

¹³⁶ AP2, Agathon 29; Pambo 8; Or 11 etc.

¹³⁷ AP2, Moses 6

¹³⁸ AP2, Poemen 2

¹³⁹ Rousseau, P. (1978): s. 46

¹⁴⁰ AP2, Anthony the Great 28

¹⁴¹ AP2, Serinius 1; Daniel 5; Anthony the Great 10

¹⁴² AP2, Poemen 21

stedet fremfor noen annet sted hvor denne disiplinen ble praktisert og tilegnet, er det kanskje heller ikke underlig at cellen fikk en urokkelig plass i munkenes liv. Cellen ble stedet for den vedvarende tålmodigheten, og sammen med munkens leveregler det som gav munken hans identitet.

Det er vanlig for mennesker at man i møte med et problem eller en utfordring tenderer til å umiddelbart gå til handling for å overkomme problemet uten nevneverdig uthaling av tiden. Eksempelet fra Ammonas nedenfor demonstrerer at fedrene forstod tiden på et annet vis.

One day when Abba Ammonas went to cross the river, he found the ferry-boat ready to go and sat down in it. Then another boat came to the place and transported the men who were there. They said to him, "Come here, Father, and cross the river with us." But he replied, "I will not embark except in the public vessel." As he had a handful of palm branches, he sat down, weaving them, and then undoing them, until the boat came alongside. Thus he made the crossing. Then the brethren made him a reverence, saying "Why did you do that?" the old man said to them, "So as to walk without any anxiety of spirit." That is an example; we must walk in the way of God in peace.¹⁴³

Jeg nevnte tidligere at fedrene prøvde å løsrive seg fra tidens tyranni, i denne prosessen var tålmodigheten en viktig aktør. Det å reagere spontant ved handling i møte med utfordringer, ville fremstå som en motsetning til målet om løsrivelse fra sin egen vilje. Ammonas var vel vitende om dette, og om tålmodighetens evne som våpen mot tidens og tankens flyktighet. For mens tanken ønsker å påvirke kroppen til handling, prøvde abbaen gjennom tålmodigheten å harmonisere sjelens rytme med kroppens rytme. Ramfos hevder at enkelte tekster ser ut til å anse tålmodigheten som en medisin for åndelig utholdenhet. På bakgrunn av dens evne til å behandle tiden på en differensiert måte, nettopp ved å finne liv i Gud bak hver hensiktsmessig handling.¹⁴⁴ For tålmodighet er i bunn og grunn et spørsmål om tid. Mens tiden går og levner spor om det som har vært, og hvor sporene er det som gir tiden varighet, er tålmodighet per definisjon varig, ved at den motstår tidens flyktighet (prøvelser, venting, plager og stress). Nettopp i denne kampen blir sjelen formet, hevder

¹⁴³ AP2, Ammonas 6

¹⁴⁴ Ramfos, S. (2000): s. 44

Ramfos, og henviser til Luk. 21:19.¹⁴⁵ Kraften i tålmodigheten ser for fedrene ut å være knyttet til håpet og troen i den eskatologisk tid. Den eskatologiske tiden er ikke noe en først og fremst venter i fremtiden, men noe som eksisterer i nåtiden, i Gud. Endetiden har derfor kommet, og kommer, og bare i Guds nærvær har vi en urokkelig tro på at hans rettferdighet er i ferd med komme. Det er ifølge Ramfos fordi Job levde i Guds nærvær at han fortsatte å stole på og ha tillitt til Gud i det han gikk gjennom.¹⁴⁶ Utålmodigheten oppstår i det vi kobler tidens- eller vår- ende i sammen med oppfyllelsen av våre drømmer og visjoner, eller vårt ego. Håpet som tålmodigheten venter, er et håp bygd på forventninger om en ny tid og et nytt liv, og ikke til en tid som farer forbi. I en samling av apophthegmata fra det 11. århundre, utarbeidet av Paul Evergetinos, blir en eldste spurt hvordan han unngår å miste tålmodigheten. Han svarer, *I do not lose my patience because every day that passes I confidently expect my death.*¹⁴⁷ Ut ifra dette utsagnet ville en kunne argumentere for at en nettopp derfor burde "leve hver dag som om den var det siste". For denne munken er likevel ikke dette poenget, men heller det at hans forventning av sin snarlige død, forstyrret tidens gang, og tok derfor også vekk hans grunnlag for å søke oppfyllelsen av sitt ego.

Tålmodigheten var likevel ikke et mål i seg selv, men var ment å lede til angeren og tårene (som jeg vil behandle senere). Angeren og sorgen ledet igjen til godhet og til å holde en vekk fra ondskapen.¹⁴⁸

*Evagrius said, "While you sit in your cell, recall your attention, and remember the day of your death and you will see that your body is decaying. Think about the loss, feel the pain...Be retiring, and be careful to keep you vow of quiet, and you will not weaken. Remember the souls in hell. Meditate on their condition, the bitter silence and the moaning... Bring your sight the confusion of sinners before God and His Christ...Weep and lament for the judgments of sinners, keep alert to the grief they suffer; be afraid that you are hurrying towards the same condemnation. Rejoice and exult at the good laid up for the righteous."*¹⁴⁹

I møte med slike sitater er det fort å stemple bevegelsen som lovisk, men hva er lovisk kristendom? Jeg har allerede vært inne på Rubensons vurdering av deres askese, ikke som en

¹⁴⁵ Ramfos, S. (2000): s. 46-47

¹⁴⁶ Ibid. s. 47

¹⁴⁷ Sitert i Ramfos, S. (2000): s. 48

¹⁴⁸ AP1, Compunction 12

¹⁴⁹ Ibid. 3

handling som fordrer belønning hos Gud, men som et våpen til å bekjempe det onde i, og rundt en selv.¹⁵⁰ Hvis vi legger denne bedømmelsen til grunn, er ikke deres askese lovisk, men heller en selvpåtatt lidelse for å bli mer lik Gud på alle mulige måter, koste hva det vil.

*In itself patience is not an end and for this reason it has repentance as its boundary. Anyone who is not repentant is patient in vain – even if he can manage it.*¹⁵¹

Ramfos har nok rett når han vurderer det slik at det ligger et dypere og bakenforliggende prinsipp i tålmodigheten og askesen til disse munkene. Det at ingenting av betydning kan oppnås uten offer.¹⁵² Prinsippet bak handlingene er også av vesentlig betydning i forståelsen av deres spiritualitet. Uten forståelse for prinsippet bak fasten, ville den bare fremstå som en form for diett. På samme vis er det også med tålmodigheten.

Hva en erfarer i tålmodigheten, er først og fremst stillheten. Stillheten er ifølge Chryssavgis den første plikten av kjærlighet, og det første en er i behov av for å overleve som munk.¹⁵³ Men hva er stillhet (*ἡσυχία*)? Ørkenfedrene forstod stillheten som en vei hvorpå en kom til å kjenne seg selv, gjennom å være fokusert og observant. Ved at en forlater ordene, mottar en, en ny form for bevissthet. Stillheten handler derfor om langt mer enn å bare være stille med henhold til ord.

*A man may seem to be silent, but if his heart is condemning others he is babbling ceaselessly. But there may be another who talks from morning till night and yet he is truly silent; that is, he says nothing that is not profitable.*¹⁵⁴

Stillheten handler om å stoppe opp, utforske sitt indre og de ulike rommene av sitt hjerte. Ifølge Henri J.M. Nouwen så fedrene ord som et instrument for denne verden, men stillheten derimot som et mysterium for den kommende verden.¹⁵⁵ En definisjon av stillhet som kun det å avstå fra å snakke, er derfor alt for snever. En må heller forstå det slik at stillheten er pausen som holder alt i sammen. Stillheten kan ut ifra dette forstås som en intensivering av tålmodigheten. Vi liker som mennesker å snakke og handle fordi det bekrefter vår eksistens, der hvor stillheten handler om å dø, dø fra seg selv i nærvær av andre.

¹⁵⁰ jf. 3.2

¹⁵¹ Ramfos, S. (2000): s. 50-51

¹⁵² Ibid. s. 51

¹⁵³ Chryssavgis, J. (2008): s. 45

¹⁵⁴ AP2, Poemen 27

¹⁵⁵ Nouwen, H.J.M. (1990): s. 49

Denne døden er ikke endelig, men peker på samme vis som tålmodigheten på håpet i det nye livet og i oppstandelsen. Og det nye livet starter her og nå:

*If I had not destroyed myself completely, I should not have been able to rebuild and shape myself again.*¹⁵⁶

Å dø fra seg selv bør forstås ut ifra Jesu ord om hvetekornet som må dø for at det skal bære rik frukt.¹⁵⁷ Gjennom å kjempe mot det vi i utgangspunktet ikke er, ser det ut som om ørkenfedrene håpte å finne det vi virkelig er. Hvis en ikke gir stillheten en plass i livet, risikerer en å ikke finne seg selv. En står da i fare for å begå den største synd, å glemme hvem en er kalt til å være. Fedrene ser ut til å mene at den sikreste veien til Gud gikk gjennom stillheten. Den som er stille, har allerede unnslett tre kamper, det å høre, snakke og se. Men han har fortsatt en kamp igjen, den mot sitt eget hjerte.¹⁵⁸ Om det så skulle være at stillheten var den tryggeste veien til Gud, og et mysterium tilhørende den kommende verden, er det kanskje ikke så rart at stillheten ikke var lett oppnåelig.

*It was said of Abba Agathon that for three years he lived with a stone in his mouth, until he had learned to keep silence.*¹⁵⁹

Agathon sin iver etter å bevare stillheten, kan ha en sammenheng med stillhetens evne til å bevare den indre brannen i ens hjerte. Det som skaper denne brannen i hjertene, var ifølge fedrene Den Hellige Ånd. Stillheten kan derfor forstås som en måte å ta vare på, og pleie det indre gudslivet. Diadochus av Photiki gir et treffende bilde på dette:

When the door of the steambath is continually left open, the heat inside rapidly escapes through it; likewise the soul, in its desire to say many things, dissipates its remembrance of God through the door of speech, even though everything it says may be good. Thereafter the intellect, though lacking appropriate ideas, pours out a welter of confused thoughts to anyone it meets, as it no longer has the Holy Spirit to keep its understanding free from fantasy. Ideas of values always shun verbosity, being foreign

¹⁵⁶ AP2, Alonius 2

¹⁵⁷ Joh. 12:24

¹⁵⁸ AP1, Quiet 2

¹⁵⁹ AP2, Agathon 15

*to confusion and fantasy. Timely silence, then, is precious, for it is nothing less than the mother of the wisest thoughts.*¹⁶⁰

Det er absolutt et interessant perspektiv, og kanskje ligger det også et poeng i det at fedrene fryktet at de stod i fare for å bli frarøvet noe fra deres hjerte, om de ikke holdt seg i stillhet. Nært knyttet til dette er den forståelsen at de ordene som eventuelt blir sagt, har sin grunn i stillheten. Ramfos begrunner stillhetens betydning gjennom å henvise til et teater, hvor han hevder en ikke kunne ha holdt en forståelig dialog og effektiv tale uten at rammen rundt ordene til enhver tid var stillheten.¹⁶¹ På tross av at mening som regel alltid forkynnes ved hjelp av ord, forstår vi dem i stillheten. Mens ord har et "før" og et "etter" at de er sagt, har stillheten dette bare et nå.¹⁶² For ørkenfedrene ser stillheten ut til å fungere som et rom i deres indre hvor de finner Gud og taler til Gud gjennom stillhetens mystiske tunger.

Stillheten hadde en uvurderlig høy verdi, og det kan se ut som om munkene kunne være villige til å gå gjennom nærmest alt for å bevare den. Selv om de stod i fare for å miste sitt eget liv, strebet munkene etter å bevare stillheten.

*I know some brethren who were walking and the guide misled them the whole night. There were twelve of them and they all knew that they were lost and each one struggled not to say so. When day came and the guide realized that they had lost their way and said to them, "Forgive me, but I am lost," they all said to him, "We knew that but we kept silence." Hearing this he was filled with wonder and said, "Even to the point of death, the brothers control themselves so as not to speak," and he gave glory to God. The length of the road on which they had gone astray was twelve miles."*¹⁶³

Denne teksten forteller noe av det samme poenget som jeg var inne på ved løsrivelsen fra seg selv, at det i dypeste grunn handler om å gjøre seg absolutt avhengig av Gud. Hvis vi tar som utgangspunkt at munkene i historien så på stillheten som et "guddommelig språk", er det kanskje heller ikke så rart at de forble stille, i noe de meget mulig har sett på som en ledelse fra Gud.

¹⁶⁰ Diadochus of Photiki. (1983): s. 276 (tekst 70)

¹⁶¹ Ramfos, S. (2000): s. 180

¹⁶² Ibid. s. 180-181

¹⁶³ AP2, Sisoës 30

Det å forholde seg i ro og i ensomhet er andre aspekter av det å være stille. Vår moderne forståelse av ensomhet og stillhet er ofte knyttet til privatliv, eller et mer eller mindre terapeutisk sted hvor man kan samle krefter. For fedrene var derimot ensomheten og stillheten stedet for forandring, hvor det gamle jeg måtte dø, og hvor et nytt liv ble til. Stillheten og ensomheten henger med andre ord nært sammen med tålmodigheten også i det å vokte munken fra seg selv.

*Abba Poemen said that a brother came to find Abba Ammoes to ask him for a word. He remained with him for seven days without the old man answering him. Then, sending him away, the latter said to him, " Go, watch yourself; as for my sins have become a well of darkness between me and God. "*¹⁶⁴

Praktiseringen av stillhet handler om å ikke lenger jage etter utvendige ting og intensjoner, men snarere å sitte i sin celle med frykt for Gud, og tenke over sin synd og sine feilsteg, med et omformet liv som den praktiske konsekvensen. I ensomheten former Gud munken i sitt bilde, og frigjør ham fra verdens bedrag. Ensomheten eksisterer derved både i en indre og ytre betydning. I en ytre betydning ved å tilpasse kroppen innenfor veggene i cellen uten fristelser i form av komfort og forstyrrelser. I indre betydning i form av å overføre stillheten fra den fysiske cellen, til ens egen indre celle.

I vår tid forstås friheten som friheten for det enkelte individ, til å velge ut fra fri vilje. Ørkenfedrene regnet også med en frihet, men den friheten bestod ikke å velge fritt ut fra gitte valgalternativer. Spørsmålet er i utgangspunktet hvor fri viljen er, når en skal ta en bestemmelse ut ifra mer eller mindre fastsatte alternativer. For fedrene bestod friheten i at de gjennom stillhet og bønn løsrev seg fra aktivitet og fra sin egen vilje, og i dette fant en frihet som bygde på helt andre premisser enn den frie vilje. Friheten fant en gjennom å stadig rense seg og bli formet etter Gud selv. Friheten består da i å leve som det mennesket man var ment til å være, i Guds bilde.

*The human person exists in the likeness of God: instead of executing the orders of his rational element, he is born eternally in his essential beginning when his action is orientated towards what is above.*¹⁶⁵

¹⁶⁴ AP2, Ammoes 4

¹⁶⁵ Ramfos, S. (2000): s. 172

For disse munkene var altså ensomheten og stillheten stedet for forandringen. Ensomheten var på sett og vis ikke bare veien til enden, men enden selv, ved at en her ble formet på nytt av Kristus, og at ensomheten selv var stedet for deres frelse.¹⁶⁶ En skulle kunne anta at etter å ha levd mangfoldige år i stillhet, ensomhet og askese, ville dette få utslag både fysisk og mentalt. På tross av dette forteller VA at Antonius etter å levd dette harde livet i 20 år, overrasket alle når de så ham. Teksten forteller at han så godt ut og at kroppen hans var den samme, selv etter 20 år med askese og kamp mot demoner. Sjelen hans var ren, og ikke lenger komfortabel med denne verdens nytelser, og bare hans tilstedeværelse, var en tjeneste som fremfor noe annet pekte på Kristi kjærlighet.¹⁶⁷

3.4 Bønn og tårer

Enda stillheten var et mål i seg selv, ville den forbli meningsløs uten Guds nærvær. Bønnen er det skjæringspunktet hvor stillheten kobles opp mot Gud, og i seg selv blir en direkte vei til skaperen. I bønnen mente fedrene mennesket søkte inn i seg selv, og mot Gud og vekk fra verdens distraksjoner. For asketene er derfor stillhet og bønn ikke en søken etter å drepe sin menneskelighet, men å bli et autentisk menneske, gjennom å gi et spirituelt innhold til sin personlige eksistens. Ørkentradisjonen og dens bønneliv statuerer fremfor noe annet at Gud er født i enkelhet, og i fravær av stolthet, masker og illusjoner. For ørkenfedrene er Gud den som skaper noe nytt i tomheten og i fraværet. Gud gjør seg "synlig" når mennesket ikke er bundet av ulike bånd og distraksjoner, eller med andre ord, når mennesket ikke er fullt opptatt av seg selv.

The brethren also asked him, "Amongst all good works, which is the virtue which requires the greatest effort?" He answered, "Forgive me, but I think there is no labour greater than that of prayer to God. For every time a man wants to pray, his enemies, the demons, want to prevent him, for they know that it is only by turning him from prayer that they can hinder his journey. Whatever good work a man undertakes, if he perseveres in it, he will attain rest. But prayer is warfare to the last breath."¹⁶⁸

Dette sitatet forteller oss et par helt essensielle punkt i ørkenfedrenes forståelse av bønn. For det første at bønn må være vedvarende, og for det andre at bønn er en kamparena

¹⁶⁶ Nouwen, H.J.M. (1990): s. 32

¹⁶⁷ Athanasius. (2006): s. 18

¹⁶⁸ AP2, Agathon 9

med mål om overvinne det onde. Det at bønn er kontinuerlig betyr derimot ikke at all handling foruten bønn er utelukket, men heller det at bønn gjennomsyret alt det fedrene gjorde. Det greske ordet ἠσυχία (*hesychia*) som betyr hvile eller stillhet, og *hesychasm* som er termen som referer til spiritualiteten i ørkenen, knyttes opp til bønn. Nouwen hevder at den litterære oversettelsen av ”be alltid” er nettopp ”kom til ro/hvile” (*hesychasm*).¹⁶⁹ Bønnen til en *hesychast* er derfor en bønn om ro og hvile. Denne roen innebærer ikke et fravær av konflikt og lidelse, men hvile i Gud, midt i en intens strid. Det er først og fremst en bønn fra hjerte, og ikke en bønn etter intellektet. Svært mye av den ortodokse teologien bygger på ørkenfedrenes spiritualitet, og det kan derfor være betimelig å høre hva den russiske mystikeren Theophan eremitten sier om bønn,

*To pray is to descend with the mind into the heart, and there to stand before the face of the Lord, ever-present, all seeing, within you.*¹⁷⁰

Hjertet blir for ørkenfedrene brukt på samme måte som i den bibelske tradisjonen, i en holistisk forståelse, hvor hjertet er bærer av det innerste emosjonelle liv, utslagsgivende for vår personlighet og fremfor alt annet det stedet Gud dveler. Macarius den store sa det slik, *The chief task of the athlete (that is, the monk) is to enter the heart.*¹⁷¹ Hvis bønnen sprang ut av hjertet, og en selv så det slik at Gud dvelte i hjertet, var en total overgivelse til Gud nærmest en forutsetning. Jesu ord, ”Salig er de rene av hjertet, for de skal se Gud”, syntes på mange måte derfor å bli en realitet gjennom munkenes vedvarende bønn.

Some of the monks who are called Euchites went to Enaton to see Abba Lucius. The old man asked them: "What is manual work?" they said, "We do not touch manual work but as the Apostle says, we pray without ceasing." The old man asked them if they did not eat and they replied that they did. So he said to them, "When you are eating, who prays for you then?" Again he asked them if they did not sleep and they replied they did. And he said to them, "When you are asleep, who prays for you then?" They could not find any answer to give him. He said to them, "Forgive me, but you do not act as you speak. I will show you how, while doing my manual work, I pray without interruption. I sit down with God, soaking my reeds and plaiting my ropes, and I say, God, have mercy on me; according to your great goodness and according

¹⁶⁹ Nouwen, H.J.M. (1990): s. 69

¹⁷⁰ Ware, T. (1966): s. 110

¹⁷¹ Macarius the Great sitert i Hausherr, I. (1978): s. 314

to the multitude of your mercies, save me from my sins. ” So he asked them if this were not prayer and they replied it was. Then he said to them, ”So when I have spent the whole day working and praying, making thirteen pieces of money more or less, I put two pieces of money outside the door and I pay for my food with the rest of the money. He who takes the two pieces of money prays for me when I am eating and when I am sleeping; so, by the grace of God, I fulfil the precept to pray without ceasing.”¹⁷²

Denne historien gir en praktisk løsning på det å be uten ende, nettopp gjennom å involvere sin neste i bønn. Poenget med bønnene var nok ikke at de skulle være lange og detaljerte for å fylle mest mulig tid, men heller små ord som kom direkte fra hjertet. Det ser ut til at for fedrene var det bønnen selv som måtte vise en hvordan en skulle be uten opphør.

Abba Macarius was asked, ”How should one pray?” The old man said, ”There is no need at all to make long discourses-, it is enough to stretch out one’s hands and say, ”Lord, as you will, and as you know, have mercy.” And if the conflict grows fiercer say, Lord, help! He knows very well what we need and he shows us his mercy.”¹⁷³

Det er altså ikke de velformulerte, lange og fine bønnene som kreves for å be riktig, men snarere det å legge sitt hjerte frem for Gud, og gjennom stillheten nå frem til der hvor Gud dveler i seg selv, for så å bli omformet i møte med Ham. Vi vet likevel at det blant fedrene fantes daglige bønnerytmer fra Salmenes Bok, men at disse rytmene ikke fulgte de fem faste rytmene i den latinsk-språklige tradisjonen. Johannes Cassianus hevder:

For among these latter, the offices that we are obliged to render to the Lord at different hours and at intervals of time, at the call of the summoner, are celebrated continuously and spontaneously throughout the course of the whole day in tandem with their work. For they are constantly doing manual labour alone in their cells in such a way that they almost never omit meditating on the psalms and on other parts of scripture.¹⁷⁴

Chryssavgis hevder at bønn først og fremst er en aksept av skrøpelighet og mangler, først i en selv og deretter i verden omkring en. Når da munken lærer seg å leve i denne skrøpeligheten, lærer han også å akseptere andre i deres skrøpelighet. Bønn er da å lære å

¹⁷² AP2, Lucius 1

¹⁷³ AP2, Macarius the Great 19

¹⁷⁴ Cassian, J. (2000): s.59

leve, uten å forvente og se forandring; Det er å lære seg å elske uten å håpe på noe i retur; det er å lære seg å eksistere uten å være i besettelse av noe.¹⁷⁵ Bønn er med andre ord samme prosess som løsrivelsen, men løsrivelsen har alltid bønn som siktemål, hele løsrivelsesprosessen kan derfor fremstå som et liv i bønn.

For å kunne bryte med fristelsene, synden og demonene så ørkenfedrene det slik at det var helt nødvendig å kunne se inn i seg selv. De var overbeviste om at hvis en ikke først lært å kjenne seg selv, eller bakgrunnen for at noe hadde skjedd, kunne en heller ikke forsvare seg imot at det skjedde igjen.¹⁷⁶ Bønn var som jeg skrev ovenfor, på mange måter først en søken inn i seg selv, og inn i sitt eget hjerte, fordi dette var veien til Gud. Med dette som bakgrunn, er det forståelig at bønnen hos ørkenfedrene er nært knyttet til δάκρυα (*dakrya* - tårene) og til πένθος (*penthos* - sorg). På veien frem til sitt eget hjerte og det Evagrius beskriver som den reneste form for bønn, møtte munkene på de mørkeste sidene av seg selv.¹⁷⁷ Jeremy Driscoll har nok rett når han derfor hevder at tårene på mange måter er starten på bønnen, og at hvis munken skal nå stadiet av ”ren bønn” må det skje ved en endring/omvendelse innad i munken selv.¹⁷⁸ Det er to aspekter av tårene som er verdt å nevne i denne sammenheng, begge aspektene berøres av svaret Macarius gav til abba Isaiah, når han spurte etter et ord, *sit in your cell and weep for your sins*.¹⁷⁹ Det ene sies eksplisitt, og handler nettopp om den innledende fasen av boten, å gråte over sine feilsteg. Det andre aspektet er underliggende i utsagnet, og går på den preventive effekten som lå i tårene. Spørsmålet er likevel hvorvidt det er korrekt å omtale tårene som den innledende fasen, ettersom vi har eksempler på munker som ble kjent for et liv i tårer, og i det mest ekstreme tilfellet mistet øyevippene på grunn av tårene.¹⁸⁰ Noen av fedrene hadde likevel begått ”grovere synder” enn andre, og hadde ”større” grunn til å gråte. Jeg har allerede vært inne på abba Moses som tidligere i livet hadde drept ett annet menneske, det mest ekstreme tilfellet er nok likevel abba Apollos. Abba Apollos hadde vært gjeter tidligere i sitt liv, og hadde en dag sett en gravid kvinne på marken, og etter å ha blitt fristet av djevelen til å ville se hvordan et foster så ut, drepte han kvinnen og åpnet magen på henne. I det øyeblikket han så fosteret ble hans hjerte fylt av sorg og anger, og historien forteller at han umiddelbart flyttet til Scetis. Han var på dette tidspunktet førti år, og hadde aldri før bedt til Gud. Etter at han kom til Scetis brukte han dag og natt til å

¹⁷⁵ Chryssavgis, J. (2008): s. 98

¹⁷⁶ AP2, Poemen 200

¹⁷⁷ Driscoll, J. (2005): s. 53

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ AP2, Macarius the great 27

¹⁸⁰ AP2, Arsenius 42

be Gud om tilgivelse, og brukte heller ingen tid til fysisk arbeid. Selv var han sikker på at Gud hadde tilgitt ham for drapet på kvinnen, men var mer usikker på hvordan det forholdt seg med ansvaret for fosterets liv. En eldre mann hørte han og sa, *God has forgiven you even the death of the child, but he leaves you in grief because that is good for your soul.*¹⁸¹ Historien viser ettertrykkelig at sorgen og gråten var langt mer enn innledning til bot, det var et helt liv for enkelte. Et viktig poeng er at disse fedrene så det slik at Gud fant velbehag i deres tårer. Evagrius sa det slik,

*Pray with tears and your request will find a hearing. Nothing so gratifies the Lord as supplication offered in the midst of tears.*¹⁸²

Bakgrunnen for dette synet, finnes nok hovedsakelig i det de betegner som *penthos*. Nicholas Kataskerperios, en bysantinsk forfatter fra det tolvte århundre gir en definisjon på *penthos* som han hevde korresponderer med ørkenfedrenes syn, *Penthos is a godly sorrow, engendered by repentance.*¹⁸³ Begrepet brukes også i saligprisningene, ”Salige er de som sørger (*penthountes*), for de skal trøstes.”¹⁸⁴ Harmless hevder at munkene nettopp søkte å være *penthountes*, menn av sorg.¹⁸⁵ Dette er kanskje bakgrunnen for at Poemen kunne si,

*He who wishes to purify his faults purifies them with tears and he who wishes to acquire virtues, acquires them with tears; for weeping is the way the Scriptures and our Fathers give us, when they say "Weep!" Truly, there is no other way than this.*¹⁸⁶

Tårene fremstår altså som altomfattende i deres spiritualitet. De er altså langt mer enn bare en ytre uttrykksform for en indre sorg. Mennesket lærer seg fort å miste den medfødte barnlige evnen til å umiddelbar sorg og gråt. Dette er også et viktig poeng hos Evagrius, når han sier, *Pray first for the gift of tears so that by means of sorrow you may soften your native rudeness.*¹⁸⁷ I prosessen med å løsrive seg fra seg selv, var trolig tårene et av de viktigste elementene. For gjennom gråten aksepterer munken sin egen utilstrekkelighet, og lar mer eller mindre sitt eget liv falle i grus i det åndelig steget en henviser til som ”sjelens mørke natt”. Gjennom å frivillig la sitt eget liv falle i grus, oppstår muligheten for Gud til å komme og skape nytt liv, gjennom det en kan omtale som en oppstandelsen fra det døde.

¹⁸¹ AP2, Apollo 2

¹⁸² Evagrius Ponticus (1980): Prayer 6

¹⁸³ Nicholas Kataskerperios sitert i Harmless, W. (2004): s. 239

¹⁸⁴ Mt. 5:4

¹⁸⁵ Harmless, W. (2004): s. 239

¹⁸⁶ AP2, Poemen 119

¹⁸⁷ Evagrius Ponticus (1980): Prayer 5

*If I had not destroyed myself completely, I would not have been able to rebuild and reshape myself again.*¹⁸⁸

Tårene fremstår da som hjertets skrøpelighet, som åpner opp det brutte og skadde i sjelen. Fedrene forstod det slik at Gud brukte dette såret som en åpning for å stige inn og skape nytt liv. Gjennom at tårene på denne måten mykner opp sjelen, fungerer de også preventivt med tanke på å havne i den samme situasjonen igjen. Tårene og sorgen fungerer da som en strategisk kamp mot synden, de fungerer som en motgift mot lystene, de roer noe vilt på innsiden av oss. Det ligger likefullt en fare i den viktige funksjonen tårene har. Faren bunner i å bygge seg opp en stolthet og selvros av seg selv på grunn av sine tårer, og det å stå i fare for å glemme selve poenget med tårene.

*This madness has led any number of persons astray. They have lost sight of the purpose of their tears even while weeping for their sins.*¹⁸⁹

På samme måte som med askesen, mister derfor også tårene sin betydning hvis de ikke knyttes sammen med deres åndelige innhold. Driscoll hevder at for Evagrius er målet og hensikten med tårene belyst fra mange vinkler, blant dem, å roe villheten, erverve tilgivelse, behage og blidgjøre Gud etc.¹⁹⁰ Hvis en tar vekk det spirituelle innholdet i tårene, kan de rent ut forstås som depresjon. Depresjon er ikke noe fedrene søkte, men noe som snarere ble regnet som en av de åtte onde tankene.¹⁹¹ Fedrene forstod ut fra Matt 5:4, at de som nå var i sorg, i fremtiden skulle trøstes og regnes som salige. Sorgen og *penthos* handler derfor endelig om håpet om at den nåværende sorgen og slitet en gang vil ta slutt, og at de har en fremtidig bekvemmelighet i vente. Tårene og *penthos* må da forstås som bærere av dette fremtidige håpet, nettopp fordi tårene mykner opp det harde og ville på innsiden av oss. Av den grunn må tårene og sorgen ha sin plass, eller som den vestlige kirkefaren St. Benedict sa det,

But if a certain strictness results from the dictates of equity for the amendment of vices or the preservation of charity, do not be at once dismayed and fly from the way of salvation, whose entrance cannot but be narrow. For as we advance in the

¹⁸⁸ AP2, Alonius 2

¹⁸⁹ Evagrius Ponticus (1980): Prayer 8

¹⁹⁰ Driscoll, J. (2005): s. 56

¹⁹¹ Evagrius Ponticus (1980): Praktikos 6

*religious life and in faith, our hearts expand and we run the way of God's commandments with unspeakable sweetness of love.*¹⁹²

I denne hverdagen som var preget av tårer og bønn, ser det like fullt ut som om deres verden ble invadert av den kommende verdens krefter. I AP finner vi flere historier om mirakler, tegn, under, dialoger med Gud, og samtaler med djevelen¹⁹³

*Another time when Abba Bessarion had occasion to do so, he said a prayer and crossed the river Chrysooroas on foot and then continued his way. Filled with wonder, I asked his pardon and said, "How did your feet feel when you were walking on the water?" He replied, "I felt the water just to my heels, but the rest was dry."*¹⁹⁴

Vi finner også at eldste hadde visjoner som i noen tilfeller også var synlige for vitner,¹⁹⁵ og fedres bønner som virket mirakler.¹⁹⁶ Chryssavgis hevder at vi i møte med disse miraklene ikke må søke en rasjonell forklaring, det vil være det samme som å prøve å forklare Gud logisk. For fedrene var miraklene en paradoksal respons på Guds paradoksale kjærlighet, hvor han handler fritt i forhold til de "naturlovene" han selv har skapt. Miraklene viste derfor Guds absolutte frihet, i det som for munkene har fremstått som et enda større mirakel, skapelsen selv.¹⁹⁷ Den materielle verden ble selv skapt av intet, og på samme vis fortsetter miraklene å oppstå uventet og uforklarlig i *creatio ex nihilo*. Verden i seg selv er derfor et mirakel. Det er ikke fedrene selv som virker miraklene, men de bevitner dem, som redskap for en annen nåde, og slik minner oss om et annet mirakel, den menneskelige eksistensen. Miraklene ble forstått som en del av skapelsen, som gav innsikt inn i det guddommelige mysteriet, og som innenfor ørkenens kontekst var relativt "naturlige" fenomen. Det største mirakelet er kanskje den innvendige transformasjonen av selvet. Fundamentalt sett ble faktisk alle ting sett på som mirakler fordi ingenting egentlig avhang av noe annet, men blir gitt i kjærlighet, av intet. Således venter de største miraklene oss etter døden.

¹⁹² Benedict av Nursia (2001): Prolouge s.19-20

¹⁹³ Ap2, Bessarion 1-3; Zeno 5; Phocas 1; Gelasius 1-2 etc.

¹⁹⁴ AP2, Bessarion 2

¹⁹⁵ AP2, John the Dwarf 33; Ephrem 1-2

¹⁹⁶ AP2, Xoios 2; Cassian 2; Spyridon 2; Anthony the Great 14

¹⁹⁷ Chryssavgis, J. (2008): s. 94

3.5 Kampen

Munken som søker et udelt hjerte, må befri seg fra sine egne ønsker, fordi et udelt hjerte ikke kan bestå av motstridende viljer. Han må fullt og helt søke Guds vilje, og være villig til å legge bak seg den menneskelige vilje. Munken er fortsatt et menneske, med menneskelig vilje, følelse og begjær og alt annet som karakteriserer et menneske. Tilværelsen er derfor preget av en kamp mellom det menneskelige og det åndelige. Svært ofte omtales den største fristelsen munken møter som tanker. Fristelsen og begjæret er ofte forstått som noe som finnes innenfor en selv i form av tanker, og hvor disse tankene fører krig mot den enkelte. *λογισμοί* (*logismoi* - tankene) har ifølge Abba Elias en demonisk opprinnelse,

Even more, observe your thoughts, and beware of what you have in your heart and your spirit, knowing that the demons put ideas into you so as to corrupt your soul by making it think of that which is not right, in order to turn your spirit from the consideration of your sins and of God.¹⁹⁸

Tankene ser ut til å bekrefte det bilde den enkelte munk former, eller det begjæret munken bærer på, og som han enten gir etter for, eller alternativt, kjemper imot i en løsrivelsesprosess fra seg selv. Lidenskapene munken finner i seg selv, gjør han blind ovenfor seg selv, andre og verden rundt, og står i veien for hans ønske om å utrykke kjærlighet. Lidenskapen kan uttrykkes både som sterke følelser, sinnsstemninger og vanehandlinger. Fedrene hadde altså en bredere forståelse av lidenskapen, hvor handlinger som for eksempel baksnakking og depresjon inngikk i begrepet. For å forstå hvordan en skulle hanskes med lidenskapene vil det være tjenlig å se på Gregory av Nyssa:

In the same way the brick maker keeps on throwing yet more clay into the mould while it is constantly being emptied. I think that anyone can easily perceive the meaning of this figure by looking at the appetitive part of the soul. For if he who fills his desire in one of the things which he pursues should then incline his desire to something else, he finds himself empty again in that regard. And if he should fill himself on this, he becomes empty and a vacant container once more for something else. And we never stop doing this until we depart from this material life.¹⁹⁹

Ifølge Roberta C. Bondi er lidenskapen hos fedrene sett på som en motsetning til fornuften. Kjærligheten derimot er sammenkoblet med fornuften, ikke en motsetning til den.

¹⁹⁸ AP2, Elias 4

¹⁹⁹ Gregory av Nyssa (1978): s. 68 (Book II pkt. 60-61)

Fornuften tjener kjærligheten.²⁰⁰ Problemet oppstår når lidenskapene står i veien for munkene i å se Guds kjærlighet. For munkene ble friheten først og fremst målt i friheten til å elske. Denne friheten ble røvet fra dem når fristelsen i munken, som han selv ikke har noen skyld i, driver han til å gi etter for *logismoi*. Først når dette skjer begynner tankene og fristelsene å bli til lidenskaper.

*Passion work[sic] in four stages – first, in the heart; secondly in the face; thirdly, in words; and fourthly, it is essential not to render evil for evil in deeds. If you can purify your heart, passion will not come into your expression,; but if it comes into you face, take care not to speak; but if you do speak, cut the conversation short in case you render evil for evil.*²⁰¹

I litteraturen ser vi at fristelsene og tankene ofte personifiseres i demoner (δαίμονος), som kommer til munken utenfra, så vel som innenfra. De forsøker å forstyrre munkens bønn, og angriper han så voldsomt at den eneste måten å komme unna angrepet på er gjennom å rope til Gud etter hjelp. Koblingen mellom demonene og *logismoi* kommer ettertrykkelig frem i utsagnet fra Poemen nedenfor:

*Abraham, the disciple of Abba Agathon, questioned Abba Poemen saying, "How do the demons fight against me?" Abba Poemen said to him, "The demons fight against you? They do not fight against us at all as long as we are doing our own will. For our own wills become the demons, and it is these which attack us in order that we may fulfil them. But if you want to see who the demons really fight against, it is against Moses and those who are like him."*²⁰²

Lidenskapen selv blir munkenes fremste demoner. Det ser generelt ut til å være en forståelse av at kampen mot demonene er en kamp som vil bestå livet ut. Theodoros av Ferme sa det slik, *I have worn the habit seventy years and on no day have I found peace.*²⁰³ Så fort munkene fant et fredfylt øyeblikk, ville fienden være der for å ta det fra ham. Ifølge Poemen har derfor ikke de fleste munkene eller ordinære mennesker erfaringer med demoner, fordi de er så kjappe med å følge sine egne lidenskaper at djevelen ikke ser grunn til å bruke tid på dem. I disse tilfellene arbeider fienden i den menneskelige psyke, for å ødelegge, skape

²⁰⁰ Bondi, R.C. (1987): s. 60

²⁰¹ AP2, Poemen 34

²⁰² Ibid. 67

²⁰³ AP2, Theodore of Pherme 2

lidenskap og dra fokus vekk fra Gud. Av den grunn ble munkene oppfordret til å være årvåkne i de prosessene som foregikk inne i dem.

Even more, observe your thoughts, and beware of what you have in your heart and your spirit, knowing that the demons put ideas into you so as to corrupt your soul by making it think of that which is not right, in order to turn your spirit from the consideration of your sins and of God.²⁰⁴

Tekstene viser altså at lidenskapen selv, var munkenes fremste demon. Dette motivet kommer særlig til syne gjennom Evagrius av Ponticus og hans behandling av de 8 onde tankene. Denne systematiske listen av lidenskaper, inneholder også en utleggelse av hvor lidenskapene kom fra, og hvordan man skulle bekjempe dem. Listen er på ingen måte altomfattende, i og med at litteraturen fra ørkenfedrene nevner lidenskaper som ikke behandles i Evagrius sin liste.

There are eight general and basic categories of thoughts in which are included every thought. First is that of gluttony, then impurity, avarice, sadness, anger, acedia, vainglory, and last of all, pride. It is not in our power to determine whether we are disturbed by these thoughts, but it is up to us to decide if they are to linger within us or not and whether or not they are to stir up or passions.²⁰⁵

Jeg har i denne sammenheng ikke anledning til å gå inn på en beskrivelse av hver enkelt av de åtte onde tankene.²⁰⁶ Evagrius regnet selv lidenskapen ”sinne”, som den mest fryktede, fordi denne var mer destruktiv enn alle de andre lidenskapene til sammen, den var uten sammenligning det største anstøtet mot kjærligheten, noe som også bekreftes i AP. Det en kan si på generell basis, er at Evagrius i sin demonologi følger, på samme måte som Antonius, en modifisert utgave av Origenes demonologi.²⁰⁷ Evagrius gjorde også bruk Athanasius sitt dramatiske bilde av en voldsom kamp, og dannet på bakgrunn av dette en overbevisende demonologi, hvor munken kunne måle sin egen åndelige prosess i løsrivelsen fra lidenskapene og kunnskap/visdom om Gud. For Evagrius er munkens overordnede mål *gnosis* (kunnskap, innsikt), i kampen mot demonene er det nettopp kunnskapen og visdommen som gir munken hans kraft. I Evagrius sitt skjema blir konflikt med demonene

²⁰⁴ AP2, Elias 4

²⁰⁵ Evagrius Ponticus (1980): Praktikos 6

²⁰⁶ For ytterligere interesse se, Evagrius av Ponticus (1980): Praktikos 6ff og Bondi, R.C (1987): s. 70ff.

²⁰⁷ Brakke, D. (2006): s. 6

først og fremst et anliggende mot ens egne tanker. Kampen består i å fjerne tankene fra sitt sinn, så at en på ny kan se Gud forbi disse forstyrrende elementene. Tankene hos Evagrius er ofte synonyme med demonen som står bak dem, og av og til, synonyme med lidenskapen. Dette fører til at han blant annet kan tale om ”the demon of pride”²⁰⁸, ”the demon of *acedia*”²⁰⁹ etc. På tross av dette identifiserer han ikke tankene og lidenskapene fullt ut med demonen, fordi munken ikke kan kontrollere eventuelle angrep av demonisk opprinnelse, men han kan selv kontrollere om han setter tankene ut i handling. David Brakke hevder at med dette utgangspunktet forstår han Evagrius demonologi nært opp til det stoikerne omtalte som *propatheia* (”protopassions”).²¹⁰

På tross av at selve begrepet ”synd” ikke brukes nevneverdig ofte i den tidligste litteraturen, ligger det likevel en grunnleggende søken etter hellighet hos fedrene. Synden er som vist ovenfor, ofte forstått som lidenskapen, og hos Evagrius nærmest synonymt med demonene. Både i AP og VA fremgår det ved flere anledninger at demonene ikke bare fremstår innenfor den menneskelige psyken, men som konkrete skikkelser. Antonius blir i VA angrepet av demoner ved flere tilfeller, hvor de først kommer til ham gjennom tanker og fristelser, og senere i både menneskelig og animalsk skikkelse. Demonene prøvde å drive Antonius vekk fra de områdene (innvendig) han allerede hadde tatt tilbake gjennom kamp. Ifølge VA angriper demonene alle kristne som har fremgang i ”dydighet”, men særlig munkene.²¹¹ Demonene prøver altså å ta tilbake de områdene munken har overvunnet i seg selv.²¹² Ifølge Athanasius skal Antonius selv ha gitt en innføring i hvordan demonene angrep mennesker:

They first attack and tempt them, placing stumbling blocks in the way. Their stumbling blocks consist of evil thoughts. But we need not fear their suggestions, for by prayers and fasting and by faith in the Lord they are brought down immediately. But even after they fall they do not cease, but approach again, with malice and cunning. When they are unable to deceive the heart by conspicuous and filthy pleasure, again they make another kind of assault, and pretend to frighten it by fabricating phantasms, transforming themselves, and imitating women, beasts, reptiles, and huge bodies and thousands of soldiers. Nevertheless, we need not fear

²⁰⁸ Evagrius Ponticus (1980): Praktikos 14

²⁰⁹ Ibid. 12

²¹⁰ Brakke, D. (2006): s. 54-55

²¹¹ Athanasius (2006): s. 24

²¹² For mer om dette se, Brakke, D. (2006): Kap 2

*their apparitions, for they are nothing, and they disappear quickly – especially if one fortifies himself with faith and the sign of the cross.*²¹³

Om ikke skikkelsene i seg selv er reelle, men masker, ser det like fullt ut som om angrepene i aller høyeste grad er reelle. I flere av angrepene ble Antonius slått, såret og torturert, og ble funnet liggende på bakken i cellen, som om han var død.²¹⁴ Den realistiske og utfyllende beskrivelsen av angrepene i VA, og det faktum at angrepene førte med seg betydelig fysisk lidelse for Antonius, gjør det svært vanskelig å skille mellom hva som er reelt, og hva som ikke er reelt. Brakke hevder at demonene i seg selv er usynlige, og først gjennom munkens kapitulasjon til deres fristelse, blir synlige på munkens kropp. Antonius sine demoner opererer i så tilfelle som produkter, agenter og symboler for den splittelsen og separasjonen som var et resultat av fallet, som motsetning til den enheten munken ble skapt til, og hvilket han prøver å returnere til.²¹⁵ Demonene blir altså legemlig gjort til syne gjennom munkens realisering av demonenes syndfulle potensial. På denne måten blir munkens eget legeme til demonenes kropp. For Antonius fremstår uansett demonene som tyver, fordi de gjør seg til kjenne gjennom en falsk identitet og inntar munkens kropp, stjeler den, og gjør den til deres hjem. Også for Antonius ser det derfor ut som demonene først og fremst angriper innvending, om enn de utvendig tilsynelatende skulle fremstå i falske skikkelser. Jeg har tidligere vært inne på den nære koblingen Evagrius gjør mellom tankene, lidenskapene og demonene. Ifølge Athanasius er det ikke så at demonene nødvendigvis alltid er den faktoren som står bak lidenskapene, også kroppens naturlige funksjoner kan fungere som en kilde til lidenskapen.²¹⁶ Dette er et synspunkt som ikke nødvendigvis deles av alle munkene, og i så tilfelle vil det være svært vanskelig for munken selv å gjøre skille på hva som er av demonisk opprinnelse, og hva som er av kroppslig opprinnelse.

På bakgrunn av de voldsomme kampene mellom munken og demonen, skulle en tro at munkene hadde grunn til å frykte demonene. Det virker likevel som at munkene var klar over at demonene ikke hadde noen myndighet. Dette så de ut ifra Bibelen, hvor demonene måtte be om tillatelse selv for å fly inn i noen svin.²¹⁷ Munken trenger derfor ikke å frykte demonene, fordi de egentlig ikke har myndighet til å gjøre ham noe. I en del tilfeller ser det ut som om demoner kommer med profetier, men også dette avvises, og forklares med at de

²¹³ Athanasius (2006): s. 24-25

²¹⁴ Ibid. s. 12-14

²¹⁵ Brakke, D. (2006): s.17

²¹⁶ Ibid. s. 39

²¹⁷ Mk. 5:12

løper i en utrolig hastighet, og derfor kan fortelle om hendelser før de har blitt gjort kjent. Det en derimot må frykte er Gud, som har gitt kristne autoritet til å trække på demonene, som på slanger og skorpioner.²¹⁸ Munkene skal heller ikke frykte hva demonene sier, *for he lies - speaks no thruth whatever.*²¹⁹ Det at en ikke trenger frykte dem, betyr derimot ikke at en ikke trenger være årvåken for deres listige angrep.

Tankene og fristelsene som oppstår i munkens indre må derfor bekjempes, men er i seg selv heller ikke bare noe negativt. De er på samme tid nødvendig for progresjon i den åndelige kampen, og fedrene ser faktisk på dem som nødvendige for frelsen. Gjennom kampen i mot dem, blir munken selv mer komplett og hel. En slik form for holistisk og integrerende forståelse ligger også inne i det greske begrepet for frelse (σωτηρία – *soteria*). Tankene er ut fra en slik holistisk forståelse et viktig aspekt på veien mot frelse.

*He also said, "Take away temptations and no-one will be saved."*²²⁰

*He also said, "Whoever has not experienced temptation cannot enter into the Kingdom of Heaven." He even added, "Without temptations no-one can be saved."*²²¹

Chryssavgis ser derfor ut til å ha rett når han hevder at læren deres ser ut til å være ganske klar og kan oppsummeres i, *if my devils leave me, then my angels will too.*²²² Hvis dette er tilfellet, må det også bety at munkene ikke ble totalt overveldet av fristelsene, men heller så dem som en vei, kanskje den eneste sikre vei, til et sant møte med Gud.²²³ For fedrene ser det ikke ut til å være en vei utenom kampen og strevet, det finnes bare en vei gjennom det. Deres spiritualitet er på den måten en spiritualitet av ufullkommenhet, gjennom at de levde et liv hvor de omfavnet sine svakheter og begrensninger, for at Gud gjennom disse kunne bli stor.

Abba Poemen said of Abba John the Dwarf that he had prayed God to take his passions away from him so that he might become free from care. He went and told an old man this: "I find myself in peace, without an enemy," he said. The old man said to him, "Go, beseech God to stir up warfare so that you may regain the affliction and humility that you used to have, for it is by warfare that the soul makes progress." So

²¹⁸ Athanasius (2006): s. 25-27

²¹⁹ Ibid. s. 26

²²⁰ AP2, Evagrius 5

²²¹ AP2, Anthony the Great 5

²²² Chryssavgis, J. (2008): s. 38

²²³ Ibid.

*he besought God and when warfare came, he no longer prayed that it might be taken away, but said, "Lord, give me strength for the fight."*²²⁴

Vi finner to ulike synspunkter på hvordan vi kan møte tankene og fristelsene. Poemens svar berører et av synspunktene når han ble utfordret på hvilken virkning tankene har på munken, og hvordan han skulle angripe det:

*In this matter it is like a man who has fire on his left and a cup of water on his right. If the fire kindles, he must take water from the cup and extinguish it. The fire is the enemy's seed, and the water is the act of throwing oneself before God.*²²⁵

Utsagnet av Poemen plasserer han under den kategorien som mente en måtte slå ned på tankene og lidenskapene umiddelbart når de flammet opp. Andre av fedrene er av den oppfatningen at en skulle la tankene og lidenskapene få komme inn en, for deretter å kjempe mot dem. Dette kan virke nærmest litt absurd, men tanken var at på denne måten ble munkene testet ekstra hardt. Vi finner også utsagn hvor en abba anbefaler forskjellig fremgangsmåte, til forskjellige munk, alt etter hva han så som mest tjenlig for den enkelte munks situasjon.²²⁶ I det tilfellet hvor lidenskapen tok bolig i munkene, frivillig eller ufrivillig, var den måten en kunne bli befridd fra dem på, å omforme begjæret til noe positivt. Det er også et poeng hos Evagrius at de driftene som har blitt våre lidenskaper, i utgangspunktet er noe positivt som har blitt misledet og fordreid, og at det faktisk er mulig å omforme lidenskapene til å igjen bli noe positivt.

Amma Theodora asked Archbishop Theophilus about some words of the apostle saying, "What does this mean, knowing how to profit by circumstances?" (Col. 4, 5) He said to her, "This saying shows us how to profit at all times. For example, is it a time of excess for you? By humility and patience buy up the time of excess, and draw profit from it. Is it the time of shame? Buy it up by means of resignation and win it. So everything that goes against us can, if we wish, become profitable to us."

Munkene overvinne demonen ved å omforme lidenskapen, og snu mørket til lys. Theophilus hevder at munken på denne måten kan snu fallet til hellighet, og hvis han vil, kan han forandre sitt liv.

²²⁴ AP2, John the Dwarf 13

²²⁵ AP2, Poemen 146

²²⁶ AP2, Joseph of Panephysis 3

Munkene kjempet mot demonene og lidenskapene på mange forskjellige måter. I Antonius sin forklaring på demonenes fremgangsmåte, ser vi at både askesen og bønnene i seg selv fungerte som et botemiddel mot tankene.²²⁷ Gjennom askesen vant munkene kontroll over kroppen, og på den måten hindret kroppen i å gi etter for de mentale fristelsene som tankene gav dem. På den måten ble askesen et av de viktigste elementene for å vokte munkene mot sine verste impulser. Munkene fant i Bibelen forbilder i tro, som hadde gått gjennom de samme prøvelsene som de selv, og som de kunne relatere seg til.²²⁸ Disse forbildene gav munkene inspirasjon og styrke i troen, midt i kampens hete. Munkene gjorde også aktivt bruk av bibelsitater i konfrontasjon med demoner,

A brother came to Scetis to see Abba Amoun and said to him, "My father is sending me out on an errand but I am afraid of fornication." The old man answered, "Whatever the hour when the temptation comes upon you, say, God of all virtue [Ps 58:6], by the prayers of my Father [Ex 15:2], save me from it." So one day when a young girl closed the door upon him, he began to cry out with all his might, "God of my father, save me" and immediately he found himself on the road to Scetis.²²⁹

Bruken av bibelsitatene, bønnene, nattverden og korsets tegn peker alle på det faktum at munkene visste at demonene ikke hadde noen autoritet, og at de i møte med Gud og hans ord måtte adlyde. Bønnen var det første steget i kampen mot demonene, og det munken kunne falle tilbake på, om han skulle mislykkes i alt annet. Bønnen var kanskje derfor også den vanskeligste dyden, siden fienden konsentrerer seg om å forhindre den, for om munken ber kunne han ikke beseires.²³⁰ Også arbeidet²³¹ og samtalen med abbaen fungerte preventivt mot demonene og tankene, det syntes derfor som den største delen av det munken brukte dagene sine på regnes som preventive "handlinger" mot fienden. Svært mange av samtaler mellom abba og disippelen omhandlet nettopp tankene, abbaen hjalp munken med å skjelle mellom tankene, og hvordan han skulle handle mot dem. Store deler av livet til munken handlet om å åpne seg opp, for mennesker og for Gud, og gjennom dette ble det verste i munken blottlagt, og demonene mistet gjennom synliggjøringen taket. Nettopp dette kommer veldig vakkert frem i den følgende historien om Poemen:

²²⁷ jf. Athanasius (2008): s. 24-25

²²⁸ Adam, Abraham, Job, David, etc.

²²⁹ AP2, Amoun of Nitria 3

²³⁰ Rubenson, S. (2009): s. 50

²³¹ AP2, Silvanus 5

It was said of a brother that he had to fight against blasphemy and he was ashamed to admit it. He went where he heard some great old men lived to see them, in order to open his heart to them but when he got there, he was ashamed to admit his temptation. So he kept going to see Abba Poemen. The old man saw he was worried, and he was sorry he did not tell him what was wrong. So one day he forestalled him and said, "For a long time you have been coming here to tell me what is troubling you, and when you are here you will not tell me about it, but each time you go away unhappy, keeping your thoughts to yourself. Now tell me, my child, what it is all about." He said to him, "The demon wars against me to make me blaspheme God and I am ashamed to say so." So he told him all about it and immediately he was relieved. The old man said to him, "Do not be unhappy my child, but every time this thought comes to you say, "It is no affair of mine, may your blasphemy remain upon you, Satan, for my soul does not want it." Now everything that the soul does desire, does not long remain." And the brother went away healed.²³²

3.6 Ydmykheten

I ydmykheten fant ørkenfedrene det endelige steget i løsrivelsesprosessen, løsrivelsen fra seg selv. Ramfos hevder at den ydmyke personen, slutter å eksistere, og gjennom dette, bringer ikke-eksistensen til live. Ydmykheten markerer således enden for vår individuelle eksistens, og fører egoet fra et være til et ikke-være, og bringer døden i form av angeren inn som et senter i vårt liv.²³³ Døden er ikke forstått som en død i form av en absolutt ende, og en annihilasjon av ens eksistens som menneske, men en mulighet for Gud til å tre inn i den delen av ens liv som tidligere var forbeholdt egoet og selvet. Ydmykheten kan ikke eksistere der hvor mennesket adlyder andre, inkludert seg selv, istedenfor Gud. Fedrene ønsket derfor ikke å finne et håp i seg selv, men snarere i Gud. Ydmykhet handler da om å leve i Guds skygge, og i fundamental betydning å plassere sitt håp i skaperen fremfor det skapte.

First of all the monk must gain humility; for it is the first commandment of the Lord who said: "Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven." (Matt. 5.3)²³⁴

²³² AP2, Poemen 93

²³³ Ramfos, S. (2000): s. 193

²³⁴ AP2, John of the Thebaid 1

Ydmykheten er ifølge Rubenson sentrum av alt det som sies i AP,²³⁵ og ble forstått, som sitatet av Johannes av Thebaid understreker, den eneste veien til Guds rike. Ydmykheten var i motsetning til de andre dydene, noe som skilte munkene fra den hedenske tilnærmingen til hellighet i samtiden, og var sånn sett en genuint kristen dyd. På samme vis som ved askesen, ble også ydmykheten "praktisert" på ulikt nivå. Dette kommer særlig frem i disputten mellom Arsenius og en anonym egyptisk munk, hvor den tidligere kulturelle og sosiale bakgrunnen får avgjørende betydning i vurdering av ydmykhetens dybde. Historien ender, på tross av at Arsenius lever langt mer komfortabelt enn den egyptiske munken, med at han likevel regnes for å gå dypere i sin ydmykhet. Dette fordi Arsenius kom fra en tidligere luksuriøs tilværelse i palasset og lever med dette som utgangspunktet i den største fattigdom, mens den egyptiske munken tidligere levde i den største fattigdom, men har nå funnet hvile.²³⁶ Poenget ser ut til å være at sann ydmykhet ikke har noe med hvor du er i livet, men det å bevege det livet en har i retning av ydmykhet. Ørkenfedrene søkte å innlemme ydmykheten de så i Jesu liv og i evangeliet, inn i sine egne liv. Manifestert i deres liv, trer det tilsynelatende spinkle og svake i ydmykheten frem som en guddommelig kraft.

When Abba Macarius was returning from the marsh to his cell one day carrying some palm-leaves, he met the devil on the road with a scythe. The latter struck at him as much as he pleased, but in vain, and he said to him, "What is your power, Macarius, that makes me powerless against you? All that you do, I do, too; you fast, so do I; you keep vigil, and I do not sleep at all; in one thing only do you beat me." Abba Macarius asked what that was. He said, "Your humility. Because of that I can do nothing against you."²³⁷

Ydmykheten har som oppgave å overvinne den naturlige menneskelige tilbøyelighet til å sette lit til seg selv fremfor Gud. Men hvordan når et menneske tilstanden av ydmykhet? For ørkenfedrene ser det ut til at ydmykheten på mange måter handler om å innse at man er på lik linje med alle andre, av lik verdi, og av samme betydning. Burton-Christie hevder at munkene i sin streben etter ydmykhet beveget seg i to retninger samtidig, en sterkere syndserkjennelse, og en større tillit og avhengighet

²³⁵ Rubenson, S. (2009): s. 40

²³⁶ AP2, Arsenius 36

²³⁷ AP2, Macarius the Great 11

til Guds nåde.²³⁸ Selvforsakelsen vi finner hos fedrene, må ikke forveksles med et uttrykk for selvfornedrelse. På tross av at syndserkjennelsen drev dem til å tro at de ikke var i stand til å gjøre noe godt, var det nettopp ved dette de fant en åpning i sitt liv hvor Guds kraft kunne bli synlig. Syndserkjennelsen ble med andre ord en kilde til kraft i deres liv, som trolig er bakgrunnen for at fedrene satt bevisstheten over sine synder så høyt. Bevisstheten om sin egen svakhet, utilstrekkelighet og synd, ble en viktig faktor også i å nå målet med det kristne livet, kjærligheten til Gud og kjærlighet til medmennesket.

If the monk does not think in his heart he is a sinner, God will not hear him. The brother said, "What does that mean, to think in his heart that he is a sinner?" Then the old man said, "When someone is occupied with his own faults, he does not see those of his neighbour."²³⁹

Gjennom at munkene lærte å kjenne dybdene av den elendigheten de fant i seg selv, fikk man et mer "realistisk" bilde på seg selv, også i forhold til sine medmennesker. Den andre siden av syndserkjennelsen var derfor at en ikke lenger skulle se flisen i sin brors øye, men ha nok med bjelken i sitt eget.²⁴⁰ Abba Elias sa det slik: *Men turn their minds either to their sin, or to Jesus, or to men.*²⁴¹ Problemet er at mennesket ofte har fokuset på sine medmennesker, og derfor ønsker å skille seg ut, og fremstå unik og feilfri. En munk som søker ydmykhet, må løsrive seg fra denne tankegangen, fordi en ydmyk person er en som prøver å senke sin betydning og rykte, der hvor en stolt person prøver å heve det, med alle tilgjengelige midler.

Wherever you live, follow the same manner of life as everyone else and if you see devout men, whom you trust doing something, do the same and you will be at peace. For this is humility: to see yourself to be the same as the rest. When men see you do not go beyond the limits, they will consider you to be the same as everyone else and no-one will trouble you.²⁴²

Selverkjennelsen og syndserkjennelsen står dermed i kjærlighetens tjeneste. Fant man et oppriktig syn på seg selv, og sin synd, ville en også få en større forståelse av

²³⁸ Burton-Christie, D. (1993): s. 238

²³⁹ AP2, Moses 16 (instruction 3)

²⁴⁰ Mt. 7:3

²⁴¹ AP2, Elias 5

²⁴² Ap2, Motius 1

sine brødres utfordringer. En kan likevel diskutere hvorvidt det "realistiske" bilde munkene hadde av seg selv, like fullt alltid var et korrekt bilde.

A brother asked Abba Tithoes, "Which way leads to humility?" The old man said, "The way of humility is this: self-control, prayer and thinking yourself inferior to all creatures."²⁴³

Det paradoksale med ønsket om å være den minste i skaperverket, er at den fremste av alle dens fristelser er stoltheten. Gjennom disiplin, askese og bønner hadde munkenes visdom blitt kjent for verden. Faren ved løsrivelsen var hvis munken selv begynte å gi selve prosessen en egenverdi. Dette er trolig også bakgrunnen for Abba Esaias utsagn,

Nothing is so useful to the beginner as insults. The beginner who bears insults is like a tree that is watered every day.²⁴⁴

På det tidspunktet skrytet, oppmuntringene og prestasjonene begynte å bygge stolthet hos munken, begynte også ydmykheten å bli falsk, noe som var regnet for verre enn selv stoltheten. Kampen mot stoltheten og overmotet var derfor en daglig nødvendighet. Munken måtte lære å gjøre seg uimottagelig for ros fra mennesker, berømmelsen kunne lett bli et hinder for vandringen, og munken ventet derfor heller i håpet om den dag han skulle bli æret fra oven. Den som venter på den æren som kommer fra oven, har per definisjon heller intet selvbilde han må opprettholde her nede. Lydigheten til sin abba ble en prosess i ydmykhetens tjeneste, for den som legger sin vilje ned for et annet menneske, har utvilsomt forsaket seg selv til den grad det er mulig, og dermed satt sitt håp i en ære som ikke kommer fra denne verden.

He who is honoured and praised beyond his merits, will suffer much condemnation, but he who is held as of no account among men will receive glory in heaven.²⁴⁵

Jesus er modellen for fedrenes spiritualitet, og ydmykheten er intet unntak. I Kristi ydmykhet fant fedrene et lidende aspekt, ved at han stille aksepterte den urett som ble gjort mot ham, og nærmest bare "snudde det andre kinnet til". Dette aspektet

²⁴³ AP2, Tithoes 7

²⁴⁴ AP2, Isaiah 1

²⁴⁵ AP2, Or 10

finner vi også blant munkene i Egypt. Særlig kommer det til uttrykk ved episodene hvor to av munkene, Abba Macarius den Store og Abba Nikon, ble urettmessig anklaget for å ha gjort en ung kvinne gravid. I begge historiene aksepterte munkene den urettmessige anklagen, og begynte å gjøre opp for seg, som om de var skyldige. Macarius begynte å arbeide for å tjene til livets opphold for sin nye kone, mens Nikon gjorde frivillig bot i henhold til domsavsigelsen.²⁴⁶ I begge historiene kom sannheten i midlertidig for dagen, og munkene ble frigitt.

*If someone speaks about a topic, do not argue with him but if he is right, say, "Yes"; if he is wrong, say, "You know what you are saying," and do not argue with him about what he said. That is humility.*²⁴⁷

Det virker som det å elske sin neste, i en god del tilfeller, handler om å regne seg selv som underdanig i henhold til den andre, uavhengig av hvem som måtte ha rett. Det å til enhver tid ta den laveste plassen, ser ut til å være det første steget mot sann ydmykhet, i en slik forståelse er ydmykheten et uttrykk for kjærlighet. Et annet poeng ved det å stille akseptere falske anklager er det faktum, at om munken i utgangspunktet var uskyldig i anklagene (for eksempel i å gjøre en ung kvinne gravid), hadde han alltid en annen synd han var skyldig i. Det kan derfor tidvis se ut til at munkene mer eller mindre så alt som kom til dem av fristelser, og anklager som en konsekvens av deres egne synder, uavhengig av om det stemte med i virkeligheten.

*A hermit said, "In every trial do not blame other people but blame yourself, saying, "This has happened to me because of my sins."*²⁴⁸

I historiene om de to munkene som ble tatt for å ha gjort en ung kinne gravid, ser vi at på tross av at munkene aksepterte dommen, vant sannheten til slutt frem. Burton-Christie mener vi her berører et dypt teologisk poeng, nemlig at sannheten, har en innebygget kraft og vilje til en gang å komme for dagen.²⁴⁹ Fedrene i deres totale overgivelse til Gud visste at om de ble avskydd av mennesker, ville de bli æret hos Gud,

²⁴⁶ AP2, Macarius the Great 1; Nikon 1

²⁴⁷ AP2, Matoes 11

²⁴⁸ AP1, Humility 61

²⁴⁹ Burton-Christie, D. (1993): s. 255

og at Gud ikke ville la dem lide urett.²⁵⁰ I den interessante tolkning av Johannes dvergen over Josef historien,²⁵¹ kommer ydmykhetens kraft nok engang til syne.

*Abba John said, "Who sold Joseph?" A brother replied saying, "It was his brethren." The old man said to him, "No, it was his humility which sold him, because he could have said, "I am their brother" and have objected, but, because he kept silence, he sold himself by his humility. It is also his humility which set him up as chief in Egypt."*²⁵²

Selv om Abba Johannes trolig har lest ydmykheten inn i teksten om Josef, på søken etter bibelske referansepunkter, er like fullt synet blant fedrene at ydmykheten hadde en guddommelig kraft ved seg. Mest tydelig kommer dette frem i dydens evne til å unnsnippe djevelens snarer.²⁵³ Hovedsakelig får dette sitt uttrykk i munken sin evne til å mestre den indre verden, hvor ydmykheten sammen med de andre dydene fungerte som et forsvar mot de kreftene som angrep ham, i andre tilfeller ved at demonene ikke kunne skade munken på grunn av hans ydmykhet. I ytterste konsekvens var det dyden selv som beskrives som det utslagsgivende for utdrivelse av demoner.

*...But when the monk reached the house, the woman possessed with the devil came and slapped him. But he only turned the other cheek, according to the Lord's command. (Matt. 5.39) The devil, tortured by this, cried out, "What a violence! The commandment of Jesus drives me out." Immediately the woman was cleansed. When the old men came, they told them what had happened and they glorified God saying, "This is how pride of the devil is brought low, through the humility of the commandment of Christ."*²⁵⁴

*A demoniac, frothing terribly at the mouth, struck an old hermit on the jaw, and he turned the other cheek. This humility tortured the demon like flames, and drove him out there and then.*²⁵⁵

²⁵⁰ AP2, John the Dwarf 42

²⁵¹ I.Mos. Kap. 37 ff.

²⁵² AP2, John the Dwarf 20

²⁵³ AP1, Humility 3

²⁵⁴ Ap2, Daniel 3

²⁵⁵ AP1, Humility 53

De to historiene forteller om samme forhold, at den iboende dyden hos munken gav ham krefter til å drive demonene ut. Ydmykheten hos munken blir realisert i handling, og det er nettopp budet realisert i handling som drev demonene ut.

Utsagnene om ydmykheten i AP levner ingen tvil om den spirituelle dybden de taler om. Det har å gjøre med "fattigdom i ånden", avvisning av stoltheten og aktivt å stille seg i skyggen av andre (mennesker og Gud). Ydmykheten kan tilsynelatende se ut som en passiv, fremmed og unormal livsstil, men det motsatte er trolig tilfelle. Hvis ydmykheten skulle ha den iboende kraften munkene taler om, så må det her være snakk om mer enn ren passivitet. En kan med Ramfos si seg enig i at fedrene dermed langt på vei ser ut til å identifisere ydmykheten med Den Hellige Ånds arbeid i dem.²⁵⁶ Ydmykhet er da ikke lenger primært å forstå som en psykologisk prosess, ut ifra at dette ville medført ytterligere grunn til å lite på egoet, der hvor ydmykheten var ment til å dempe egoet. Ydmykheten er heller en spirituell prosess, hvor fedrene søkte til en som er større enn seg selv, fordi det de fant i seg selv ikke var verdt å sette lit til.

*It is not humility to consider what is really sinless to be sinful. For humility is when one is aware of many great things within oneself, but does not invent great things about oneself in the imagination.*²⁵⁷

Det at munkene regnet seg som de minste av alle, var basert på en grunnleggende erkjennelse av at hva enn godt munken gjorde, skulle det ikke tilskrives en selv, men Gud. Munkene regnet seg som nybegynnere på reisen i ydmykhet, som igjen var en indikasjon på dyp selverkjennelse, og på hvor stor plass munken hadde gitt Gud i sitt liv. Det ironiske er likevel at de som omtalte seg som å være i begynnelsen av ydmykheten, ikke var de ferske munkene, men de som hadde tilbrakt lengst tid i ørken. Sioses hevdet blant annet mot slutten av sitt liv, ...*Truly I am not aware of having made a beginning yet.*²⁵⁸ Det kan derfor syntes at det var de mange årene med gransking av sitt eget hjerte, som til slutt fikk munken til å innse at han så vidt hadde begynt. Og ved denne oppdagelsen fant han sann ydmykhet. Dvelingen over ens feil hjalp munken til å huske at han ikke kunne erverve noe godt i seg selv, syndserkjennelsen var derfor

²⁵⁶ Ramfos, S. (2000): s. 191

²⁵⁷ St. John Chrysostom sitert i Ramfos, S. (2000): s. 191

²⁵⁸ AP2, Sioses 14

uvurderlig i å holde munken ydmyk. Samtidig visste han at hvor større elendighet han fant i seg selv, jo nærmere var han Den Hellige.

*Mathois said, "The nearer a man comes to God, the more he sees himself to be a sinner. Isaiah the prophet saw the Lord and knew himself to be wretched and unclean (Is. 6:5)."*²⁵⁹

Å realisere ydmykheten innebar for munkene med andre ord, kontinuerlig offer og død i fra seg selv, for sin neste og for sin Gud, for over tid å tre dypere ned i kjærligheten, målet for det kristne liv.²⁶⁰

3.7 Å nærme seg Gud: En øvelse i kjærlighet

*Amma Syncletica said, "In the beginning there are a great many battles and a good deal of suffering for those who are advancing towards God and afterwards, ineffable joy. It is like those who wish to light a fire; at first they are choked by the smoke and cry, and by this means obtain what they seek (as it is said: " Our God is a consuming fire" [Heb. 12.24]): so we also must kindle the divine fire in ourself through tears and hard work."*²⁶¹

Ifølge Syncletica kan veien mot Gud være hard og til dels en tung retning å gå, men ikke tatt i betraktning hva en har i vente. På mange måter synes hele munkens løsrivelsesprosess å stå som et ekko til Paulus' ord i 2. Kor 4:11: *For ennå mens vi lever, blir vi stadig overgitt til døden for Jesu skyld, for at også Jesu liv skal bli synlig i vår dødelige kropp.* I selve begrepet 'å dø' ligger det et mysterium som fedrene prøvde å gripe. De visste ut i fra skriften at døden kunne være nødvendig, for at noe av en større betydning kunne ta det dødes plass. Jesus sa i Joh. 12:24: *Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Hvis ikke hvetekornet faller i jorden og dør, blir det bare det ene kornet. Men hvis det dør, bærer det rik frukt.* Dette perspektivet ser de i utstrakt grad ut til å ha applisert på sitt eget liv; gjennom å dø fra seg selv, skapte de en plass hvor Gud kunne ta bolig, og bli synlig gjennom dem. Prosessen var av den grunn pågående, ut ifra at det alltid var deler av egoet som hang igjen, og som man kunne løsrives fra. Spørsmålet er med hvilket mål en målte progresjon i det å nærme seg Gud? Tekstene fra fedrene levner ingen tvil om at det unike målet for det kristne

²⁵⁹ AP1, Humility 28

²⁶⁰ Burton-Christie, D. (1993): s. 258

²⁶¹ AP2, Syncletica 1

livet kan oppsummeres i kjærligheten. Askesen må forstås som en måte å innlemme dyder, som representerte Guds kjærlighet, inn i sitt liv. En fortelling fra en besøkende i Scetis understreker nettopp kjærlighetens evne til å bringe mennesket til et møte med Gud.

A man said to his friends, "I want to go to see the emperor; come with me." One friend said to him, "I will go with you half the way." Then he said to another friend, "Come and go with me to the emperor," and he said to him, "I will take you as far as the emperor's palace." He said to the third friend, "Come with me to the emperor." He said, "I will come and take you to the palace and I will stay and speak and help you to access to the emperor." They asked what was the point of the parable. He answered them, "The first friend is asceticism, which leads the way; the second is chastity which takes us to heaven; and third is almsgiving which with confidence presents us to God our King." The brethren withdrew edified.²⁶²

Historien viser at askesen og kyskheten, bare kan fungere som middel mot et overordnet mål i det kristne livet, kjærligheten satt ut i praksis, her eksemplifisert i almisen.

Jeg nevnte i forbindelse med bønner, at dette først og fremst var stedet fedrene møtte Gud, fordi Gud dveler i hjertet, og bønn er i bunn og grunn det å stige ned i hjertet og der møte Gud. Alt som eksisterer, blir først hva det er ment å være når det beveger seg i retning av Gud. Når Augustin da sa, *our hearts are restless until it rests in you*²⁶³, så er det et syn som også kan representerer ørkenfedrene. Den fred og hvile det er snakk om, må likevel ikke forstås som et fravær av splid, kamp, tanke etc. Men en fred i form av å ha blitt et autentisk menneske, slik mennesket var ment å være.

Men hva ser en, hvis en ser direkte på Gud? Fedrene så kjærligheten. Når munkene nærmet seg Gud, innebar dette at Gud omformet dem til hva de var ment å være, transformasjonen stod derfor i kjærlighetens tegn. Å være en kristen betydde derfor å lære seg å elske på samme måte, og med den samme kjærlighet som Gud elsker med.

²⁶² AP2, Poemen 109

²⁶³ Augustin (1998): Bok 1, kap. 1

*Et nytt bud gir jeg dere: Dere skal elske hverandre. Som jeg har elsket dere, skal dere elske hverandre. Har dere kjærlighet til hverandre, da skal alle kunne se at dere er mine disipler.*²⁶⁴

Ørkenteologien er med andre ord en kjærlighetsbasert teologi og spiritualitet. Selv om fedrene flere steder anmoder om å frykte Gud, ser det like fullt ut som om gudsfrykten bare fører munkene et stykke på vei, kun kjærligheten kan tåle Guds åsyn. Det synes som den overveldende kjærligheten de fant hos Gud, over tid omformet frykten til kjærlighet. Det som kan diskuteres er hvor stort sprik det i utgangspunktet er imellom frykten for det en elsker, og kjærligheten til det en elsker. *Abba Anthony said, "I no longer fear God, but I love Him. For love casts out fear." (John 4.18)*²⁶⁵

Burton-Christie hevder at uavhengig av hvilket motiv som først drev dem ut i ørkenen, uavhengig av hvilke kamper som måtte ha oppholdt dem der, så ble enden på all deres lengsel uttrykket i kjærlighet.²⁶⁶ Historiene om de, forteller om mennesker som innordnet seg så langt som mulig under budet om å elske hverandre. Det å bli omformet av kjærligheten ble derfor også regnet blant fedrene som det fremste tegnet på et hellig liv.

*A Brother questioned him saying, "What is the work of the soul which we now consider to be subordinate and what is that which was subordinate and which we now consider to be our chief work?" The old man said, "Everything you do as a commandment of God is the work of the soul; but to work and to gather goods together for a personal motive ought to be held as subordinate." Then the brother said, "Explain this matter to me." So the old man said, "Suppose you hear it said that I am ill and you ought to visit me; you say to yourself, "Shall I leave my work and go now? I had better finish my work and then go; or again, another brother says to you, "Lend me a hand brother"; and you say, "Shall I leave my own work and go and work with him? If you do not go, you are disregarding the commandment of God which is the work of the soul, and doing the work of your hands which is subordinate."*²⁶⁷

²⁶⁴ Joh. 13:34-35

²⁶⁵ AP2, Anthony the Great 32

²⁶⁶ Burton-Christie, D. (1993): s. 261

²⁶⁷ AP2, Theodore of Pherme 11

Ørkenfedrene omtaler ofte kjærlighetsbudet som "Budet" eller "Loven", og skilte dermed dette budet fra de andre budene. Utsagnet av Theodore av Ferme ovenfor viser nettopp dette, og forteller også noe om den autoritet kjærlighetsbudet hadde i munkenes liv. Theodore omtaler her budet som sjelens arbeid, som rent konkret består i det praktiske arbeid av å tjene andre etter deres behov. Det å plassere de mindre forpliktelsene over forpliktelsen å elske hverandre, var for fedrene det samme som å sette Guds bud til side. Vi ser, som tidligere nevnt at de bibelske referansepunktene alltid orienteres praktisk, og budene forstås først som oppfylt når de settes ut i praksis. Fordi lydigheten til sin abba var avgjørende for munkens åndelige progresjon, var samsvar mellom ord og handling av særdeles stor betydning.

Abba John the Dwarf said, "A house is not built by beginning at the top and working down. You must begin with the foundations in order to reach the top." They said to him, "What does this saying mean?" He said, "The foundation is our neighbour, whom we must win, and that is the place to begin. For all the commandments of Christ depend on this one."²⁶⁸

Nestekjærligheten er med andre ord ikke noe munken kan velge eller ikke velge, den er grunnleggende, og det første en møtte når en nærmet seg Gud. Å lære seg å elske handlet i stor grad om å bli mer sensitiv overfor det særskilte behovet til hver enkelt person, og nettopp dette gjorde kjærligheten kostbar. Løsrivelsen fra seg selv, innebar at man ble løsrevet til noe annet. Hvis det fedrene ble løsrevet til var Gud, var det Guds kjærlighet de møtte. Fedrene visste ut fra skriften at *ingen har større kjærlighet enn den som gir sitt liv for sine venner.*²⁶⁹ Å bli løsrevet fra seg selv kunne derfor i praksis få sin betydning i at man ble bundet til sin neste. Særlig vanskelig var det å elske sine fiender, Poemen minnet likevel om, *If you do a little good to the good brother, do twice as much for the other. For he is sick.*²⁷⁰ Selv den minste gjerning født ut av kjærlighet kunne være krevende. Det å la seg totalt omforme av Guds kjærlighet ble derfor en svært vanskelig og livslang øvelse. Kjærlighet kan fremstå på ulikt vis, en kjærlighet som er født av følelser kan lett bli egoistisk. Egoistisk er den kjærligheten til andre som med hensikt innebefatter kjærlighet tilbake til egoet, og springer ut av behovet for følelsen av å elske. Den kjærligheten fedrene praktiserte, var en kjærlighet som i motsetning til dette, drev egoet ut.

²⁶⁸ AP2, John the Dwarf 39

²⁶⁹ Joh. 15:13

²⁷⁰ AP2, Poemen 70

Ut fra denne synsvinkelen står selvdisiplinen, selvforsakelsen og askesen i kjærlighetens tjeneste. For de onde tankene var en konstant utfordring, og minnet munken på de onde impulsene i en selv, som han måtte hankes med for å kunne bli omformet. Røttene til lidenskapen gikk likevel så dypt at munken aldri kunne forvente å overvinne dem for godt.

”Suppose you learn that of two brothers one loves you while the other hates you, and seeks evil of you; if they come to see you, will you receive them both with the same love?” “No”, he replied, “But I should struggle against my thoughts so as to be as kind towards the one who hates me as towards the one who loves me.” Abba Abraham said to him, “So then, the passions continue to live; it is simply that they are controlled by the saints.”²⁷¹

Gjennom å gjøre Guds vilje til sin egen, vant munkene frihet fra sitt ego, og det er kun gjennom denne friheten et menneske virkelig kan elske ifølge Ramfos.²⁷² Kjærligheten er da den faktor som skaper det selvoppofrende sinn, som igjen har evne til å fornekte ens eget ego og slippe Gud til. Bondi hevder at det første elementet i Guds kjærlighet er Guds ydmykhet, som særlig kommer til syne ved inkarnasjonen, Den ydmykheten som munken tilegner seg, kommer fra Gud, og er det som gir han evnen til å elske.²⁷³ På dette punktet fremstår Bondi for meg som noe upresis, i og med at ydmykheten ikke er en egenskap som kan tillegges Faderen, kun Sønnen. Guds ydmykhet kan kun forstås som en egenskap som utgår fra Faderen, og som i sin størrelse er ugripelig. Det er bare det hjertet som er uten stolthet i møte med sin ”neste”, som kan gripe den. Nettopp med denne innfallsvinkelen må man forstå munkenes søken etter det udelte hjerte, for kun gjennom å løsrive seg fra alt som ikke er av Gud, kunne munken se ”With the clarity of love”.²⁷⁴ Munken visste at lidenskapene ikke var av Gud, og var derfor overbevist om at de hindret ham i å se, og føle sårene, og sorgen til sine medmennesker. Gjennom askesen prøvde de derfor å drive ut det som hindret dem i å elske fritt, askesen kunne derfor aldri få en egenverdi uavhengig av målet om kjærlighet.

Abba Cassian related the following: The holy Germanus and I went to Egypt, to visit an old man. Because he offered us hospitality we asked him, “Why do you not keep the rule of fasting, when you receive visiting brothers, as we have received it in Palestine?” He replied, “Fasting is always to hand but you I cannot have with me

²⁷¹ AP2, Abraham 1

²⁷² Ramfos, S. (2000): s. 247

²⁷³ Bondi, R.C. (1987): s. 104

²⁷⁴ Ibid. s. 106

*always. Furthermore, fasting is certainly a useful and necessary thing, but it depends on our choice while the law of God lays it upon us to do the works of charity. Thus receiving Christ in you, I ought to serve you will[sic] all diligence, but when I have taken leave of you, I can resume the rule of fasting again.*²⁷⁵

Løsrivelsen fra seg selv kunne bety at man ble bundet til sin neste, dette kommer særlig godt frem gjennom abba Agathon. Gjennom han kommer kjærligheten midt i askesen til syne, han sa selv at han gjerne ville ha byttet sin egen kropp mot en spedalsk kropp, for å hjelpe en broder.²⁷⁶ Selvforsakelsen gikk likevel langt dypere enn til ordene, den fikk et tydelig utslag i det livet han levde. Ved en anledning var han på vei for å selge sine varer i byen, hvorpå han kom over en syk mann, som var plassert på markedsplassen for å dø. Agathon leide et rom til ham, og pleiet han i følge historien i fire måneder, inntil han var helt frisk.²⁷⁷ På tross av at historien på ingen som helst måte er enestående for Agathon, eksemplifiserer den på en fremragende måte, målet med den kroppslige askesen. For om askesen ikke fører med seg annet enn at hjertet hardner til, så har munken feilet, og hans arbeid bærer ingen frukt. Det sentrale er ikke å overholde regler, men transformasjonen av den menneskelige sjelen. For kjærlighetens ømhet er ikke først og fremst en følelse, men en evne til å gi en annen persons behov første prioritet i eget liv. Den harde askesen førte nemlig med seg kjærlighetens ømhet, som er det motsatte av et hardt hjerte, og som hjalp munken til å sette sine leveregler, og sin askese i rett perspektiv.

*Once the order was given at Scetis, "Fast this week." Now it happened that some brothers came from Egypt to visit Abba Moses and he cooked something for them. Seeing some smoke, the neighbours said to the ministers, "Look, Moses has broken the commandment and has cooked something in his cell." The ministers said, "When he comes, we will speak to him ourselves." When the Saturday came, since they knew Abba Moses' remarkable way of life, the ministers said to him in front of everyone, "O Abba Moses, you did not keep the commandment of men, but it was so that you might keep the commandment of God."*²⁷⁸

Fordi de kjente til den eksemplariske måten Moses levde livet sitt på, gjenkjente de i hans handling, kjennetegn på at den var motivert av kjærlighet. Målet var alltid Gud, og veien

²⁷⁵ AP2, Cassian 1

²⁷⁶ AP2, Agathon 26

²⁷⁷ Ibid. 27

²⁷⁸ AP2, Moses 5

dit var alltid kjærlighet. Spørsmålet er likevel om ikke selve tanken om å forsake seg selv, og bli til intet, på et vis kan anses for å bryte med Skaperens vilje, for på den måten å bryte med kjærlighet, og stå i direkte motsetning til Faderen. Ramfos hevder at gjennom opphøyelse får individet sin bekreftelse fra jorden, mens i selvforsakelsen får individet sin bekreftelse fra oven. I den asketiske nihilismen ligger det da en forutsetning om en annen form for selvrealisering, en enhet som gjør munken hel, og en enhet som endelig er det som redder ham.²⁷⁹ Munkene jaget derfor etter dydene som de så representerte Guds kjærlighet, og flyktet fra lastene som kom fra den onde. Munkene visste ut fra Bibelen at hva enn de gjorde uten å ha kjærlighet, var de som en *drønnende malm eller klingende bjelle*.²⁸⁰ Kjærlighet og vrede kunne derfor ikke eksistere samtidig innad i munken. Manifestasjonen av sinne betydde av den grunn, mangel på kjærlighet, og motsatt, mangel på vrede, var et sikkert tegn på eksistensen av kjærlighet. Å nærme seg Gud betyr da at en også inntar det samme sinnelaget som Gud har, og som Abba Ammonas, *advanced to the point where his goodness was so great, he took no notice of wickedness*.²⁸¹ Ikke fordi han ikke kunne se det, men fordi han ikke ville se svakheten i den andre. Istedenfor å lete etter synd hos sin neste, bærer kjærligheten byrden av synden og elendigheten for sin neste, som om den selv var skyldig i forholdet.

*Abba Lot said to him, "What is the matter, brother?" He said, "I have committed a great fault and I cannot acknowledge it to the Fathers." The old man said to him, "Confess it to me, and I will carry it."*²⁸²

I de mest "ekstreme" tilfellene var munkene selv villige til å bli besatt av demonene til sin neste, slik at han skulle bli fri. I disse tilfellene var likevel kjærligheten så sterk hos munken, at demonen ble drevet vekk, i løpet av kort tid. Dette var en høy pris å betale, men i kjærlighet, en kostnad munken var villig til å betale. Det ser ut som om kjærligheten drev munkene til å selv betale den prisen de måtte, for at ens bror og ens neste kunne bli satt fri fra lidelsen, og på denne måten oppfylte de kjærligheten gjennom medlidenhet.

I AP finner vi tre personer hvor det sies en kunne se Guds lys skinne fra ansiktene deres. De tre munkene er abba Pambo, abba Sioses og abba Silvanus. Ifølge Ramfos er det som kjennetegnet dem, at de ikke søkte ære på jorden, og fordi de ikke regnet seg selv for

²⁷⁹ Ramfos, S. (2000): s. 260

²⁸⁰ 1.Kor 13:1ff.

²⁸¹ AP2, Ammonas 8

²⁸² AP2, Lot 2

noe, ble de æret fra oven og gjennomstrålte Guds kjærlighet.²⁸³ I deres søken etter renhet, fant de Guds rike, og Guds kjærlighet overvældet dem. Kjærlighetens bud syntes derfor å være altomfattende og kom til uttrykk i munkens totale løsrivelse, overgivelse og askese. Hele deres åndelige progresjon må derfor forstås som en prosess i det å bli omformet i og til kjærlighet.

²⁸³ Ramfos, S. (2000): s. 253

4. Sluttord

I denne oppgaven har jeg forsøkt å gi en karakteristikk av ørkenfedrenes spiritualitet. På bakgrunn av oppgavens tidsramme begrenset jeg meg til å arbeide med et gitt utvalg av tekster. Ved at jeg i denne oppgaven også trekker inn sider ved samtidens historiske kontekst, sosiale forhold, og filosofiske og religiøse strømninger i tiden, har hensikten vært å gi en tidsriktig fremstilling av hva som drev disse menneskene ut i den egyptiske ørkenen. Både de allmenne religiøse og filosofiske strømningene, og en viss misnøye med en kirke som man mente inngikk kompromiss med verden, underbygger en forsterket søken etter hellighet. På den andre siden finner vi holdepunkter i kildene for å anta at en del også kan ha flyktet til ørkenen som følge av økonomiske, kulturelle og sosiale problemer. Jeg har gjennom arbeidet med tekstene plukket ut de mest sentrale punktene i deres spiritualitet, for gjennom dette å få frem hvordan disse samlet sett peker mot det som var det bærende hovedanliggendet i deres spiritualitet. I all hovedsak var munkenes søken en søken etter å komme nærmere Gud. Å bli mer lik Gud, innebar for dem samtidig å dø fra seg selv. For kun gjennom å bli løsrevet fra seg selv og verden rundt seg, skapte munken et rom i seg selv, som Gud kunne fylle. Askesen må derfor forstås som en prosess, en inderlig søken, etter å se Gud som større og realisert i ens eget liv. At Gud ble større, innebar at ens ego måtte bli mindre. I Gud fant munkene kjærlighet, kjærligheten overvældet dem, og hadde over tid evnen til å omforme deres hjerte. Guds kjærlighet ble altså manifestert i munkens evne til å leve etter kjærlighetens bud. Først gjennom å bli løsrevet 'fra' seg selv, ble munken løsrevet 'til' Guds kjærlighet. Et udelt hjerte fant man først, når ens eget hjerte reflekterte Guds hjerte. Og når hjertet ikke lenger var delt, var man fri fra bekymring, og først da virkelig fri.

Litteraturliste

Tekster:

- Athanasius (2006): *The life of Antony*, Gregg, R.C (transl.), New York: HarperCollins Publishers
- Augustin av Hippo (1998): *Confessions*, Chadwick, H. (transl.), New York: Oxford University Press
- Benedict av Nursia (2001): *The rule of Saint Benedict*, Doyle, L.J. (transl.), Collegeville, Minnesota: Liturgical Press
- *Bibelen* (1978/85): Oslo: Det Norske Bibelselskap
- Cassian, J. (2000): *The Institutes*, Ramsey, B. (transl.), Mahwah, New Jersey: Newman Press of the Paulist Press
- Diadochus of Photiki (1983): "On Spiritual Knowledge and Discrimination: One Hundred texts" i *The Philokalia Vol. 1*, Palmer, G.E.H., Sherrard, P., Ware, K. (transl.), London: Faber & Faber, s. 253-296
- Evagrius Ponticus (1980): *The Praktikos & Chapters of Prayer*, Bamberger, J.E. (transl.), Trappist, Kentucky: Cisterian Publications
- Gregor av Nyssa (1978): *The life of Moses*, Malherbe, A.J., Ferguson, E. (transl.), New York: Paulist Press
- *The Desert Fathers: Sayings of the early christian monks* (2003), Ward, B. (transl.), London: Penguin Books
- *The sayings of the desert fathers. The Alphabetical collection* (1984), Ward, B. (transl.), Trappist, Kentucky: Cisterian Publication

Litteratur:

- Bondi, R.C. (1987): *To love as God loves: Conversations with the early church*, Minneapolis, Minnesota: Fortress Press
- Bradley, J.E., Muller, R.A. (1995): *Church History: An Introduction to research, reference works, and Methods*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company
- Brakke, D. (2006): *Demons and the making of the monk: spiritual combat in early Christianity*, London: Harvard University Press
- Burton-Christie, D. (1993): *The word in the desert*, New York: Oxford University Press

- Chitty, D.J. (1995): *The Desert a city*, Crestwood, New York: ST Vladimir's Seminary Press
- Chryssavgis, J. (2008): *In the Heart of the Desert: The spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, Bloomington, Indiana: World Wisdom
- Davis, S. J. (2005): *The Early coptic Papacy*, Kairo: The American University in Cairo Press
- Driscoll, J. (2005): *Steps to spiritual perfection*, Mahwah, New Jersey: The Newman Press
- Harmless, W. (2004): *Desert Christians: An Introduction to the literatur of early monasticism*, New York: Oxford University Press
- Hausherr, I. (1978): *The Name of Jesus*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publication
- Hägglund, B. (2003): *Teologians historia*, Göteborg: Församlingsförlaget
- Montalembert, C.F.R.D.T. (1912): *The Monks of the West from St. Benedict to St. Bernard*, New York: Kennedy
- Nouwen, H.J.M. (1990): *The way of the heart*, London: Darton, Longman and Todd Ltd
- Ramfos, S. (2000): *Like a pelican in the wilderness*, Brookline, Massachusettes: Holy Cross Orthodox Press
- Rousseau, P. (1978): *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford: Oxford University Press
- Rubenson, S. (1983): *Ett odelat hjärta*. Religio series 10, Lund: Teologiska Institutionen i Lund
- Rubenson, S. (2009): *Öknens vishet*, Sturefors: Silentum Theologia
- Ware, T. ed.(1966): *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, London: Faber & Faber

Artikler:

- Dahill, L. E. et al. (2008): "Spirituality" i *Encyclopedia Christianity Vol. 5*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, s. 158-176
- Mccarthy, M. C. (2003): "Desert Fathers" i *New Catholic Encyclopedia Vol. 4*, Second edition, New York: Thomson Gale, s. 686
- Planhol, X. D. (1987): "Deserts" i *The Encyclopedia of Religion Vol. 4*, New York: Macmillian Publishing Company, s. 304-307

Internett:

- http://www.snl.no/Egypt/Oldtidsrike_i_det_nordøstlige_Afrika