

Ørkenlykkens fortalere—munke eller filosofer?

Simo Knuuttila

Hellenistisk filosofi dreide seg langt på vei om å definere betingelsene for sann menneskelig lykke, og å utvikle filosofiske terapiopplegg for dem som var reelt opptatt av å finne meningen med livet. Disse tilnærmingene hadde en sterk påvirkning på tidlig kristen teologi.¹ Som et eksempel på dette skal jeg først beskrive begrepet om kristen perfektibilitet hos Evagrius av Pontus, en berømt ørkenfader i den origenistiske tradisjonen, og hans påvirkning på Johannes Cassianus, en av det vestlige klostervesens grunnleggere. Jeg skal så spørre hvorvidt dette er filosofi eller om det snarere er noe annet, samt komme med noen bemerkninger om hvordan lykke blir forstått i denne tradisjonen.

1. Forberedelse for lykke i egyptisk ørken

Evagrius var sønn av en biskop fra Caesarea. Han ble innsatt som tekstleser av St. Basilius i Caesarea, og ble ordinert til diakon av Gregor av Nazianz i Konstantinopel. Etter å ha deltatt ved det store konsilet i Konstantinopel i 381 måtte Evagrius forlate byen på grunn av en kjærlighetshistorie. Han gikk inn i samfunnet til Melania og Rufinus på Oljeberget, ble munk, og reiste deretter til Egypt. Der tilbrakte han først to år i det halv-eremittiske samfunnet i Nitria, og så blant eremittene i Kellia. Han drev askese, virket som åndelig leder for enkelte besøkende og yngre

1. Jf. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, red. A.I. Davidson, overs. M. Chase (Oxford: Blackwell, 1995), R. Sorabji, *Emotion and the Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation* (Oxford: Clarendon Press, 2000), S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2004). Seksjon 1 og 2 er, med endringer, hentet fra Knuuttila 2004.

brødre, og skrev flere arbeider over den origenistiske tradisjonens ideal om kristen perfeksjonering.²

Evagrius utviklet Origenes ideer til et system av åndelighet for klosterlivet. Som Origen delte Evagrius sjelens oppstigning inn i tre nivåer, som han kalte *praktikē*, *fysikē* og *theologia*. *Praktikē* er kampen for å overkomme fristelser og underkue lystene. *Fysikē* er kontemplasjon av Gud gjennom skaperverket, og *theologia* er kontemplasjon av Treenigheten selv. Evagrius skiller mellom to nivåer av naturlig kontemplasjon, den lavere kontemplasjon av naturlig orden og den høyere kontemplasjon av de guddommelige prinsippene og de atskilte substansene. Over dette er teologien. Den høyeste erkjennelse av Gud før den endelige visjonen er å finne i ren bønn, som er mulig ved Guds nåde for en sjel som har rensset seg fra sine følelser og nærmer seg Gud uten fantasiens bilder, begreper hentet fra verden, eller diskursiv tenkning.³ I *De gnostiske kapitlene* omtaler Evagrius teologen som følger: “Velsignet er han som har nådd den uvitenhet som er uuttømmelig”⁴ Det fins fremskritt innen teologien, siden det alltid er mer å vite for de som deltar i Guds uendelige viten; tilsvarende fins det en uendelig uvitenhet.⁵

Det aktive liv og det kontemplative liv, symbolisert ved henholdsvis Marta og Maria, var komplementariske ifølge Origen: kampen mot følelsene og utføringen av Guds ordre tillater sjelen å nærme seg åpenbaringen av Gud, mens det å nærme seg Guds åpenbaring tillater sjelen å øve gode gjerninger. Hos Evagrius innebærer det aktive liv en kamp mot lystene og en tilintetgjørelse av selvets vilje. Straks sjelen har oppnådd en tilstand av *apatheia* er den i stand til å motta kjærlighet (*agapē*), som er inngangsporten til en stadig dypere erkjennelse av Gud. Det fins flere grader av kontemplasjon, og målet med det teoretiske livet er å bevege seg oppover denne stigen.⁶

-
2. Evagrius Pontikos, *Briefe aus der Wüste*, overs. og komm. av G. Bunge (Trier: Paulinus-Verlag, 1986), 17-85.
 3. A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 100-13.
 4. *Kephalaia Gnostika*, red. A. Guillaumont, *Patrologia Orientalis* 28.1 (1958), 3.86-8.
 5. Se B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, bd. 1: *Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (New York: Crossroad, 1991), 155.
 6. O. Chadwick 1968, 87-88. Chadwick legger til: “Probably we are not to take this too literally or

Evagrius' *Den praktiske avhandlingen* er skrevet for de som lever det aktive liv. Den gir en åndelig metode for å rense den emosjonelle delen av sjelen (78). Kampen mot lidenskapene er systematisert ved hjelp av en klassifisering av fristelsene, som senere utviklet seg til doktrinen om de syv dødssynder (8-14). Munkene i ødemarken plages mer av syndige tanker enn av tilfeller av ondsinnede handlinger. Det er derfor nyttig for dem å kjenne til hvordan de forstyrrende tankene oppstår og hvordan man skal reagere når de først kommer. Det praktiske livs mål er å rense sjelen for disse forstyrrende følelsene, hvis symptomer er sanselig tilgjengelige i de fristende tankene. De åtte hovedtypene syndige disposisjoner er fråtseri, utukt, gjerrighet, dovenskap, vrede, *acedia* (å være lei av et liv i bønn), selvskryt og hovmot. Pave Gregor den Store reduserte senere antallet til syv ved å slå sammen selvskryt og hovmot, så vel som dovenskap og *acedia*, og ved å innføre misunnelse på listen som en egen synd. Han endret også rekkefølgen til hovmot, misunnelse, vrede, dovenskap/*acedia*, gjerrighet, fråtseri og utukt.⁷

Evagrius' skrifter er påvirket av de stoiske ideer som lå i Origen-tradisjonen. Dette er synlig ved hans begrep om *apatheia* (*Den praktiske avhandlingen* 56, 81) og ved hans syn på synd som en tilslutning til syndige tanker (6, 74-5). Evagrius mente at alle umoralske sjelsbevegelser er forårsaket av feilaktige verdibedømmende tanker (*logismoi*), og at det praktiske livs mål er å frigjøre sjelen fra dem helt og holdent (6, 82-83). Han hevdet at *apatheia* er den nødvendige betingelsen for *agapē*, det ytterste mål for det praktiske liv (81, 84). Når han tar for seg følelsene benytter Evagrius seg også av den platonske konsepsjonen om den tredelte sjelen (86, 89). Han mente at når en munk lærer seg å mestre sine tanker, slik at ting ikke lenger viser seg i lys av jordiske interesser, er den tredelte sjelen fullstendig under den høyeste delens kontroll. Den er da i stand til "å nyttiggjøre seg den følende de-

too rigidly. We shall find that when the distinction appears in Cassian it becomes erroneous to treat it rigidly. The active life still affects the contemplative and vice versa." For Evagrius' tanker i *Den praktiske avhandlingen*, jf. innledningen av A. Guillaumont i *Traité pratique ou le moine*, red. A. og C. Guillaumont, Sources chrétiennes, 170-171 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1971), bd. 1, 58-112. For gradene av *apatheia*, jf. *Sur les pensées (Peri logismôn: Om tanker)*, red. P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont, Sources chrétiennes, 438, (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998), 10.15; 15.1.

7. O. Chadwick 1968, 95.

len av sjelen på en apatetisk, det vil si ikke-følende, måte”⁸ Evagrius omtaler dette som en terapeutisk prosess (*Den praktiske avhandlingen* 49, 78), og den a-patetiske sjelen som sunn (56). Kuren mot de onde disposisjonene i den begjærende delen av sjelen består av faste, manuelt arbeid og å holde seg inne på munkecellen; for de i den selvhevdende delen, salmesang, barmhjertighet og øvelser i toleranse; og for de i den fornuftige delen, bibellesning, våke og bønn (15). I *Om tanker* kalles disse for kuren av Kristus, sjelens lege (3.31-40, 10.6-8). Hva angår tilfeldige fristelser, så bør man ikke gi tilslutning til følelsesmessige bedømmende tanker, men drive dem bort fra sinnet ved hjelp av andre tanker og bilder. Sinnet kan ikke holde på to forskjellige representasjoner av sanselige objekter samtidig.⁹

Ideen om å ikke gi noen tilslutning til det som viser seg for en utgjorde en del av den stoiske teorien om for-følelser eller førstebevegelser. Evagrius anvender seg av dette begrepet i sin drøftelse av dårlige tanker (*logismoi*), selv om det må sies at hans psykologiske modell er eklektisk i den forstand at han også opererer med de platonske sjelsdelene. Ufrivillige førstebevegelser er disse delenes reaksjoner.¹⁰ Den samme modellen brukes også av Didymus (ca. 310-ca. 398), den berømte læreren i Aleksandria som var en personlig bekjent av munkene som Rufinus, Hieronymus, Palladius og trolig også Evagrius.¹¹ Ifølge Didymus bør perfekte disipler av Kristus være fri fra sinne og irrasjonelle lyster. De kan ha fristende for-følelser, men de gir ikke sin tilslutning til dem, og de driver ut dårlige tanker (*logismoi*) så fort som mulig.¹² Før-lyst er ikke i seg selv synd. Den er begynnelsen på en lyst, men ikke selve

8. *Gnostikeren*, red. A. og C. Guillaumont, *Le gnostique*, Sources chrétiennes, 356 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1989), bd. 2, 105; jf. *Den praktiske avhandlingen* 78. For elementene til de stoiske og platonske teoriene om følelsene i Origen-tradisjonen, se Knuuttila 2004, 118-27.

9. *Om tanker* 24. For å drive ut forfengeligheit kan man komme til å måtte holde på en annen dårlig tanke, f.eks. en som har å gjøre med utukt; denne tanken kan så i sin tur ødelegges med en tredje tanke (*Den praktiske avhandlingen* 58).

10. For Evagrius' syn på de affekter som hører sammen med dårlige tanker som før-lyster eller førstebevegelser, se Sorabji 2000, 359-360.

11. F. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345-411): His Life and Works* (Washington: Catholic University of America Press 1945), 44, J.N.D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings and Controversies* (London: Duckworth, 1975), 124-5.

12. Didymus der Blinde, *Psalmekommentar (Tura-Papyrus)*, bd. 1, red. L. Doutreleau, A. Gesché og M. Gronewald, bd. 2-5, red. M. Gronewald, *Papyrologische Texte und Abhandlungen* 4, 6, 7, 8, 12 (Bonn: Rudolf Habelt, 1968-70), 222.12-14, 246.3-5, 252.33-5, 263.9-12, 282.2-7.

lysten som sådan.¹³ Som Origen argumenterer Didymus for at da Jesus begynte å bli trist og nedstemt (Matt. 26:37), så var dette en for-følelse.¹⁴ Didymus viser også til den platonske tredelingen og påstår at de lavere delene ikke gjør opprør mot den rasjonelle delen i en perfekt sjel.¹⁵ Hieronymus kan være påvirket av Didymus i sin bruk av den greske termen *propatheia* og den latinske formen *propassio* i sin Matteus-kommentar. Med støtte i stoikerne påstod Hieronymus at overgangen fra før-følelse til følelse finner sted gjennom en bekreftelse (*consentire*). En før-lyst som går forut for en syndig lyst er ikke en personlig synd (*crimen*), selv om den er et tegn på arvesynden.¹⁶

Hos Evagrius er ikke perfekt *apatheia* det samme som å avstå fra å gi tilslutning til fristende tanker. Det er derimot en tilstand uten syndige tanker, enten man sover eller er våken (*Den praktiske avhandlingen* 54-56), og inkluderer også en dekonstruksjon av ens følelsesmessige minner (67). Å drive bort dårlige tanker med salmer, hymner og bibelsiteringer er den nyttigste teknikken for å unngå å synde, både for noviser og for dem som har avansert videre.¹⁷ Å analysere dårlige tanker og de situasjonene de oppstår i, øker ens mulighet for å unngå dem. Ettersom demone har makt til å sette fristende tanker i hodet på en, kan til og med de som har til-

-
13. I Tura-kommentaren til Salmene skiller Didymus mellom gradene av synd på følgende vis: *propatheia* er ikke en synd, og ikke klanderverdig; *pathos* er mildt klanderverdig; *diathesis* er ond; og den gjennomførte handlingen (*praxis*) er enda mer syndig (43.23-5).
 14. Id. 43.20-2; 221.32-3, 222.8-11; 282.2-7; 293.6-11. Didymus mener, som Origen i *Commentariorum series in Matthaëum*, 90, red. E. Klostermann and E. Benz (Leipzig: J. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933) at Jesu for-følelse er en fristende tanke uten noen tilslutning. Begge forfattere viser til Hebr. 4:15. Sorabji's hevder at Origen og Didymus, selv om de understreker forskjellen mellom for-følelse og følelse, har det med å anse en for-følelse som en begynnende følelse; Sorabji 2000, 351-359. Didymus' begrep om *propatheia* blir også diskutert i R. A. Layton, 'Propatheia: Origen and Didymus on the Origin of the Passions', *Vigiliae Christianae*, 54 (2000), 262-82.
 15. Id. 262.9-15. Didymus henviser ofte til den aleksandrinske distinksjonen mellom frykt for straff og den perfekte gudsfrykt, som ikke er noen følelse og er kompatibel med kjærlighet, for eksempel 47.3-11; 151.27-152.1. Jf. Knuutila 2004, 118, 143.
 16. *Commentary on Matthew*, red. D. Hurst og M. Adriaen, *Corpus Christianorum Series Latina*, 77 (Turnhout: Brepols, 1969), I.605-14; IV.1214-29 (PL 26, 39, 205); se også *Commentary on Ezekiel*, red. F. Glorie, *Corpus Christianorum Series Latina*, 75 (Turnhout: Brepols, 1964) VI.95-115 (PL 25, 168-169). Hieronymus' arbeid var en av hovedkildene for middelalderens for-følesesterminologi.
 17. *Den praktiske avhandlingen* 15; 27; 71; *Om tanker* 27.25.

intetgjort de ondsinnede tilbøyelighetene i sin sjel bli angrepet av fristelser (80). I det lange løp forsvinner disse angrepene—demonene ser ut til å bli frustrert av en perfekt sjel. Ifølge Palladius sa Evagrius før sin død at han i de foregående tre år ikke var blitt plaget av noen jordiske lyster.¹⁸

2. Erfaring av lykksalighet

Målet med kampen for å overvinne jordiske følelser var å la sjelen stige henimot en enhet med guddommen gjennom kontemplasjon. Evagrius henter til filosofiske synsteorier som tar utgangspunkt i at når man ser, når øyets indre lys frem til objektet, eller møter lyset som kommer fra objektet.¹⁹ Det sinnets lys som ser Gud må være rent—det vil si, intellektet må være a-patetisk og kun se sitt eget lys. Dernest må det guddommelige lys blande seg med sinnets lys.²⁰ Dette bygger på nåde, og føles som sublim kjærlighet.²¹ Louth sier at siden Gud er erkjennbar og sinnet kan kjenne Ham, er der ingen negativ teologi i Evagrius.²² Imidlertid bidrar ikke det direkte kjennskapet til guddommen gjennom de åndelige sansene til å la en komme med nye positive teologiske påstander. Erfaringen av foreningen er negativ.²³ Den forutgå av en bevissthet om seg selv som mottager av lyset man ser Gud i.²⁴ Men innholdet i visjonen overskrider alminnelige kognitive evner, og kan ikke beskrives av dem.²⁵ Evagrius' utlegning av guddommeliggjøring og dens betingelser er basert

18. *The Lausiac History*, red. C. Butler (Cambridge: Cambridge University Press, 1898-1904), 38, 122.15-17.

19. Se E. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 36-62.

20. *Antirrhētikos*, red. W. Frankenberg in *Evagrius Ponticus* (Berlin, 1912), 6.16; *Den praktiske avhandlingen* 64, *Om tanker* 42. For de åndelige sanser i Origen og Plotinus, se J. Dillon, 'Aisthēsis Noētē: A Doctrine of Spiritual Senses in Origen and Plotinus', essay 19 i *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity* (Aldershot: Variorum, 1990).

21. *Om bønn*, PG 79, 52; 58.

22. Louth 1981, 109.

23. *Om bønn* 117; *Om tanker* 42.

24. *Brev* (i Bunge), 39.5.

25. *Gnostikeren* 41; *Om bønn* 70, 120. Ifølge Origen kan rensede sjeler være direkte bevisst guddommen gjennom de overnaturlige åndelige sansene, og gripe den åndelige meningen i bibeltekster, som uttrykker slike erfaringer, uten å gå rasjonelt til verks.

på Origen-tradisjonens idé om den a-patetiske sjel, såret av guddommelig kjærlighet, som finner sin fullbyrdelse som en Kristi brud, “lenende på Hans Nevøs arm”.²⁶ Disse allegoriene, som Origen utviklet ikke minst i sine verker om Sangenes sang, påvirket også de kappadokiske fedre og Augustin.

Evagrius’ tolkning av Origen-tradisjonens kristendom kom til å påvirke vestlig klosterliv gjennom Johannes Cassianus’ arbeider (ca. 365-ca. 435). Hans fødested var sannsynligvis i romersk Skytia (nå Romania). Som ung gikk han i kloster i Bethlehem sammen med sin venn og landsmann Germanus. Rundt år 385 reiste Cassianus og Germanus til Egypt for å besøke klostersonnen der og lære om veien til perfektionering. Det kan se ut til at Evagrius var spesielt tilknyttet Origen-gruppen og trolig kjente Evagrius, hvis lære påvirket hans arbeider. I 399 måtte et større antall av Origen-tilhengerne forlate Egypt etter at biskop Theofilus av Aleksandria hadde fordømt dem. Mange av dem kom til Konstantinopel for å få hjelp og støtte fra Johannes Chrysostomos. Cassianus var i denne gruppen. Etter Chrysostomos’ fall støtte Origen-tilhengerne på nye vanskeligheter. Cassianus flyttet til Roma, og noen år senere var han i Marseille hvor han etablerte to klostre, et for menn og et for kvinner.²⁷ Rundt året 420 ønsket biskop Kastor av Apt-diocesen å grunnlegge et klostersonn, og bad om Cassianus’ hjelp. *Om klosterregler* var Cassianus’ svar.²⁸ I bøkene I-IV presenterer Cassianus prinsippene for klosterlivet ved å skildre egyptiske erfaringer. Hver av de åtte siste bøkene er viet en av dødssyndene og råder munkene til å fri seg fra de ondsinnede mentale disposisjonene og de korresponderende tankene. Denne delen av verket ligner på *Den praktiske avhandlingen* av Evagrius, selv om den er mindre aforistisk. Den utgjør en innføring i klosterliv og i kristen askese. Cassianus nevner ikke Evagrius ved navn, og han foretrekker det mindre kontroversielle “renhet av hjertet” fremfor “frihet fra følelser (a-patheia).²⁹

26. Louth 1981, 66-71.

27. For Cassianus’ liv og tanke, se O. Chadwick 1968, C. Stewart, *Cassian the Monk*, Oxford Studies in Historical Theology (Oxford: Oxford University Press, 1998), R. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 163-8, 177-97.

28. *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, red. M. Petschenig, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 17 (Vienna, 1888); *The Institutes*, overs. B. Ramsey, Ancient Christian Writers, 58 (New York, Mahwah, N.J.: The Newman Press, 2000).

29. Stewart 1998, 42-8.

Cassianus' annet verk, *Samtale med fedrene*,³⁰ var ment for de som siktet høyere, men de praktiske og teoretiske aktivitetene er vevd inn i hverandre.³¹ Verket er skrevet som en rapport om Cassianus' og Germanus' besøk hos tjuefire forskjellige egyptiske fedre. Selv om deler av historien er en litterær øvelse fra Cassianus sin side, mener dagens forskere at intet ved verket tyder på at hoveddoktrinene ikke utgjør en autentisk presentasjon av moralske og asketiske idealer slik de ble praktisert i Egypt.³² Hos Cassianus er bønn den mest sentrale form for kontemplativ åndelighet. Ren kontemplativ bønn er en passiv oppmerksomhet mot Guds lys, uten bilder, begreper, eller tanker (*Conf.* 9.31; 1010.2).

3. Noen sider ved antikke lykketeorier

Asketisk klosterliv var forbundet med å forlate vanlige menneskelige praksiser og forberede sjelen på mystiske erfaringer og guddommeliggjørelse. Man argumenterte for denne måten å leve på ved å sette spørsmålstegn ved verdien av jordiske ting og ved å vise til mystisk erfaring som den egentlige kilde til sjelens lykke. En kunne karakterisere disse argumentene, som er å finne både hos kristne og hos ny-platoniske forfattere, som en del av senantikkenes religiøse filosofi. Denne tilnærmingen, som beskrives av Hadot, Louth og andre, var mer eller mindre filosofisk alt etter som i hvilken grad forfatterne tok for seg de filosofiske aspektene ved mystisk enhet og forberedende terapi. Kanskje er dette svar nok på det første spørsmålet, om hvorvidt ørkenfedrene var filosofer. Gregor Thaumoturgus, en student av Origen, forteller at i Origens skole leste studentene "alle tilgjengelige skrifter av de gamle filosofene og dikterne".³³ Selv om det guddommelige Ordet (*Logos*) ble ansett som det

30. *Conlationes*, red. M. Petschenig, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 13 (Vienna 1886): *The Conferences*, overs. B. Ramsey, *Ancient Christian Fathers*, 57 (New York, N. Y. - Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1997).

31. Markus 1990, 181-9.

32. Chadwick 1968, 22.

33. *In Origenem oratio*, red. H. Crouzel, *Sources chrétiennes*, 148 (Paris: Cerf, 1969), 13.151.

kosmiske prinsippet for begripelighet, og rasjonell viten som en del av kontemplasjon, utgjorde ikke dette den åndelige utviklingens ytterste mål.³⁴

I sin bok *Philosophy and the Good Life* spør John Cottingham hvorvidt filosofi kan sette en i stand til å leve et bedre liv. Han argumenterer for at modellene for det gode liv i antikkens filosofi er altfor rasjonelle, både ved hvordan nytelsene som teoretisk tenkning har å by på blir understreket, og ved hvordan fornuften får rollen som en kontrollerende instans i det praktiske liv.³⁵ En vanskelighet ved Cottinghams syn er at det ytterste målet for nyplatonisk filosofi og for filosofisk påvirket kristendom er mystisk snarere enn intellektuelt. Enkelte kognitive aktiviteter, beskrevet som noe som finner sted ved hjelp av over-intellektuelle evner, muliggjør erfaringen av sjelens enhet med guddommen, noe som anses som den høyeste lykke. Dette er ikke noe man oppnår ved det teoretiske intellektets normale aktiviteter alene. Kanskje Cottingham anser den mystiske delen av antikkens filosofi som for åpenbart ubrukelig til å bli nevnt i det hele tatt i denne sammenhengen. Men det er nettopp denne siden som har funnet tilhengere blant åndelig innstilte mennesker, like frem til vår egen tid.

De antikke beskrivelsene av erfaringene av mystisk enhet og andre former av den høyeste lykke er individuelle, men ikke individualistiske. Når Platon og Aristoteles taler om nytelsen ved viten er dette relativt ensomt. Platon er ikke opptatt av om sjelene, fordelt på hver sin stjerne som de er, kan komme til å føle seg ensomme (*Tim.* 41d-e; 42b); og Aristoteles argumenterte med at et av de positive trekkene ved den høyeste intellektuelle lykke er at man ikke trenger andre for den (*EN* X.7, 1177a33-4). Mystisk enhet er tilsvarende beskrevet som noe mellom sjelen og guddommen. Man kunne spørre seg hvorfor alminnelig menneskelig ensomhet ikke tas opp i denne sammenhengen. Vennekapsbånd mellom mennesker ser ikke ut til å være relevante. Mens vennskap ble ansett som viktige av filosofer, var selvtilstrek-

34. Knuuttila 2004, 115-116.

35. J. Cottingham, *Philosophy and the Good Life: Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 29-60.

kelighet den grunnleggende verdien selv for de som snakket om “vennskap som danser jorden om”.³⁶

For det tredje undres jeg hvorfor den lykken som man søkte i det hinsidige ble ansett som så storveis, som regel evig og i den forstand uendelig, og hvorfor man fant sin tilværelse i den synlige verden utilfredsstillende. Hvorfor skulle menneskelig lykke være uendelig? Er erfaringen av en selv som et dødelig vesen så uutholdelig at den kun kan kompenseres for ved at man blir guddommelig og deltar i en helt annen måte å leve på? Enkelte antikke tenkere ville svare at selv om ens tilværelse i den synlige verden ikke er et onde i seg selv, viser den seg å utgjøre bare en kort periode med atskillelse fra virkelig lykke når den blir sammenlignet med de mulighetene som sjelens egentlige natur innebærer. Metafysiske oppfatninger av dette slaget kunne gjøre håpet om uendelig lykke mer rimelig (i og med at sjelens naturlige plass ifølge dem er i de høyere sfærer). Ved disse tilnærmingene blir forklaringene raskt kompliserte, for eksempel svarene på det relativt enkle spørsmålet om hvorfor det er så vanskelig å erkjenne sin egen natur og naturen til ekte lykke. Man kan forbli skeptisk innstilt til denne type metafysiske teorier, og spørre hvorfor det enkelte menneskets personlige lykke skal ha slike kosmiske og evige dimensjoner. Epikureerne tenkte ikke på dette viset, men mange filosofer gjorde det. Mitt siste spørsmål er dermed hvorfor Platons og Origens etterfølgere hevdet at den virkelige lykken var guddommelig og evig. Hvorfor ikke være fornøyd med mindre?

36. Epikur, *Vatican Sayings*, 52; se også J. Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 236-44.