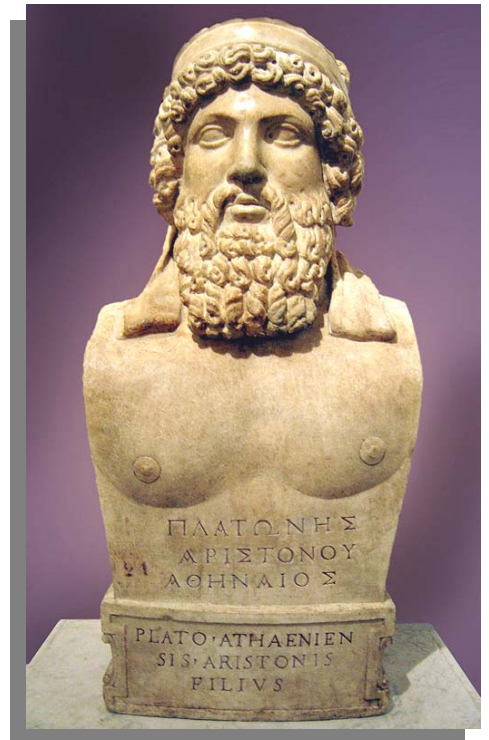


Nyplatonismen og den kristne mystikken

Jeg vil i det følgende se nærmere på den betydning nyplatonismen kan ha hatt for utviklingen av den kristne mystikken i vesten. Jeg velger å forholde meg til *mystikk* etter McGinns beskrivelse: som *en del av religionen*, som en *prosess* eller *livsstil*, og som et forsøk på å *uttrykke en direkte bevissthet om Guds nærvær*¹. Som *kristen mystikk* vil jeg da regne mystikk praktisert av mennesker som bekjente seg til en kristen tro, uavhengig av om de eller deres tro ble anerkjent av den offisielle kirke. De vi i dag gjerne omtaler som *nyplatonikere*, regnet seg selv som platonikere, som forsøkte å forklare og utdype *Platons lære*. Men ettersom de også tilførte nye elementer til den platonske tradisjonen, har ettertiden valgt å dele historien inn i en mellomplatonsk (ca 100 f.kr.-ca 250 e.Kr.) og en nyplatonisk (fra ca 250 e.Kr.) periode. Også viktige personer fra den mellomplatonske perioden, som Philo (20 f.Kr.-50e.Kr.) og Origenes (185-254 e.Kr.), har hatt betydning for den platonske tankegangs på-virkning av kristen mystikk. Men da de faller utenfor den kronologiske definisjonen av *nyplatonismen*, vil disse bli ekskludert, unntatt der jeg finner dem relevant for diskusjonen. Jeg vil primært se på innflytelsen fra de mest betydningfulle representantene for *nyplatonismen*, nemlig Plotin (205-270), som regnes som nyplatonismens grunnlegger, hans elev Porfyrios (232-304), og Proclus (412-487), som utvidet og systematiserte Plotins hierarkilære². Jeg velger å belyse problemstillingen etter modell av McGinns beskrivelse (se over), og følgelig se nærmere på hvilken betydning nyplatonismen har hatt på den kristne mystikken som *en del av religionen* (møtet med *den kristne Gud*), som en *livsstil* (forberedelsen, askesen), og som en beskrivelse av Guds nærvær (det ubeskrivelige, paradokser og negativ teologi). Jeg vil benytte eksempler fra forfattere med betydning for den kristne mystikken, uten å gå inn i diskusjonen av hvorvidt forfatteren (f.eks. Augustin) kan regnes som ekte mystiker eller ei.



¹ Bernhard McGinn, *The Foundations of Mysticism* (New York: Crossroads, 1991), xv-xvi

² Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 36-37; McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 34-35

Erfaring av den kristne Gud

Sentralt innen de fleste former for mystikk er mystikerens møte med eller erfaring av en kraft eller makt som står *over* selvet eller det bevisste jeg'et³. I den kristne mystikken er dette gjerne blitt tolket som "Gud", "Guddommen" eller "Treenigheten" – og da med referanse til Bibelens Gud. Både i Det gamle og Det nye testamentet finnes beretninger om mennesker som hørte stemmer eller hadde visjoner av Gud⁴. I henhold til McGinn (se over) vil dette trolig kunne defineres som mystikk, forutsatt at erfaringen også oppleves som Guds *nærvær*. Ifølge Stace blir imidlertid ikke visjoner og stemmer regnet som mystikk, heller ikke av de fleste mystikere, ettersom de inkluderer sanseintrykk. Mystikken vil enten ekskludere alle sanseintrykk (introvert mystikk) eller innebære en persepsjonsendring av dem (ekstrovert mystikk)⁵.

Når det gjelder den kristne mystikerens "møte med Gud" (kontemplasjonen), kan vi se en tydelig innflytelse fra nyplatonismen. Ifølge Platon var formene evige og udødelige. Det samme var menneskets sjel. Ved å rense seg kunne sjelen allerede her i livet oppleve å bli forenet med Det vakre (Det gode), men kun i en forbigående kontemplasjon. Først etter døden ville sjelen bli forenet med sitt opphav⁶. Plotins system bygget videre på dette: Det fantes et hierarki av tre prinsipper, eller hypostaser. Øverst stod *Det ene*, som var ubeskrivelig og uten kvaliteter, over alt og kilde til alt. Deretter fulgte *Fornuften (nous)*, som tilsvarte Platons idéverden. Nederst stod *Sjelen*, som kunne deles i en høyere universell sjel (*psyche*) og sjelen i materien (*physis*). De lavere hierarkiene oppstod ved at de strømmet ut fra hierarkiet over (*proodos*), med avtakende kraft jo lenger bort det kom fra Det ene. Samtidig fant det sted en tilbakevending (*epistrophe*) mot Det ene. Ved å gå dypere inn i seg selv, kunne sjelen oppleve en forening med Det ene, og på den måten (gjen)finne sin egentlige identitet⁷.

I motsetning til nyplatonismen, som anså sjelen som evig og "guddommelig" (ettersom den oppstod ved at den *strømmet ut fra* Det ene, men uten å redusere det), står

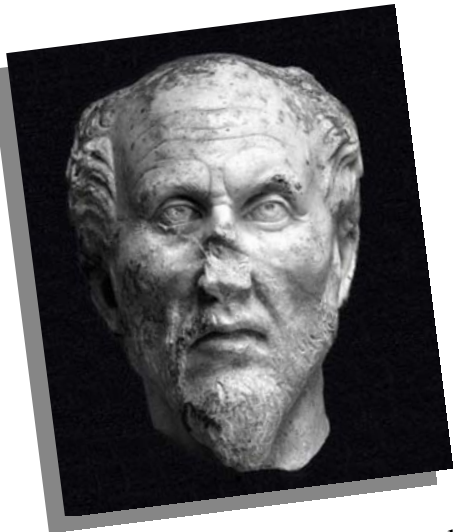
³ Jan-Erik Ebbestad Hansen, *Den levende kjærlighets flamme* (Oslo: Gyldendal, 2000), 13; W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: MacMillan, 1973), 131-133

⁴ Se f.eks. Paulus' Damaskus-erfaring (Apg.9,3-7) eller Johannes' åpenbaring (f.eks. Åp.1,10-16), i *Bibelen*.

⁵ Stace, *Mysticism and Philosophy*, 47-50

⁶ Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, kap. 1

⁷ Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, kap. 3; McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 44-55



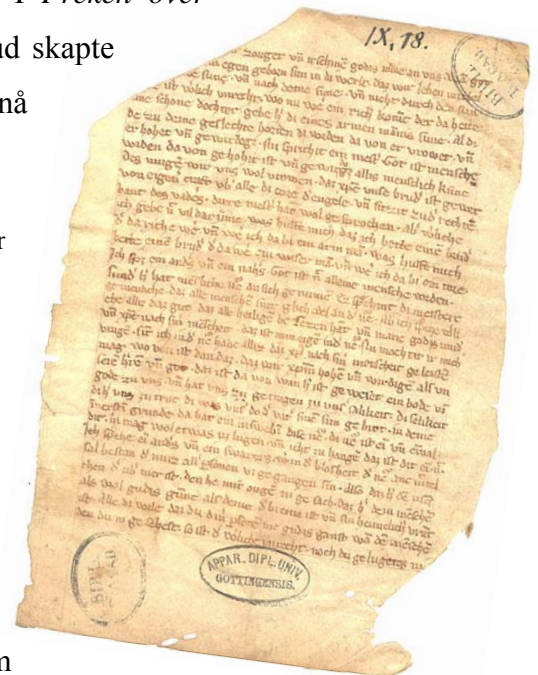
skapelsen sentralt i den kristne tro: Gud har *skapt* mennesket, som derfor aldri har vært eller kan bli *ett* (identisk) med Gud. De fleste kristne mystikere forholder seg til dette, og anser derfor kontemplasjonen eller møtet med Gud som en direkte erfaring av Guds nærvær eller en forandring der mennesket blir likt Gud (guddommeliggjøring). Dermed opprettholdes skillet mellom Skaperen og det skapte. Men det finnes også unntak, slik som Mester Eckhart (1260-1327), Marguerite Porete (?-1310) og Angelus Silesius (1624-1677)⁸. Særlig tydelig kan vi gjenfinne den nyplatoniske tankegangen hos Mester Eckhart. I *Preken over Matt.5,3* viser han til hvordan han selv ble til, ikke ved at Gud skapte ham, men ved at han ”villet” seg selv til eksistens mens han ennå var ett (identisk) med Gud:

”Da jeg ennu stod i min første årsak, da hadde jeg ingen Gud, da var jeg min egen årsak. Intet ville jeg, intet begjærte jeg, jeg var en væren hvilende i seg selv alene og en erkjenner av meg selv i ren nytelse av sannheten. ... Men da jeg i en fri viljesakt gikk ut og fikk min skapte væren, da hadde jeg en Gud, da fikk jeg en Gud. For før skapningen var, var Gud ennu ikke ”Gud”. Han var den han var. Da skapningene ble til og mottok sin skapte væren, da var Gud ikke Gud i seg selv, men han var Gud i skapningene.”⁹

Her beskrives et tilsvarende utgangspunkt som Plotins *Det ene*, hevet over alle kvaliteter og alt mangfold (monisme).

Skapningen oppstår i det Eckhart kaller en ”fri viljesakt”, og som

kan sammenliknes med Plotins *proodos*. Idet dette skjer, oppstår et mangfold, og ”Gud” blir separert ut som et eget fenomen – sett fra skapningens ståsted – slik også *Det ene* var for nyplatonistene: ”At Gud er ”Gud”, det er jeg årsak til,” skriver Eckhart, ”Var ikke jeg, da var Gud ikke ”Gud”.¹⁰ Fordi skapningene hadde kommet (strømmet) ut fra Gud, var Gud nå *også* ”Gud i skapningene” – på samme måte som noe av *Det ene* var i alt, men uten at det ble redusert av den grunn. I likhet med Plotin mente også Eckhart at sjelen kunne (gjen)forenes med sitt opphav og (gjen)finne sin egentlige identitet. Det skjedde i kontemplasjonen, som Eckhart kaller *gjennombruddet*: ”For i gjennombruddet skjer det at jeg og Gud blir ett. Der er jeg hva jeg var, intet trekkes fra og intet legges til meg, for der er jeg en ubevegelig årsak som beveger alle ting.”¹¹ Dette er helt i samsvar med nyplatonisk tankegang.



⁸ Ebbestad Hansen, *Den levende kjærlighets flamme*, 20-23; McGinn, *The Foundations of Mysticism*, xvi-xvii

⁹ Mester Eckhart ”Preken over Matteus evangelium 5, 4”, i *Den levende kjærlighets flamme*, 99-105, oversatt av Aasmund Brynildsen, gjengitt i Ebbestad Hansen, 100-101

¹⁰ Ibid, 104

¹¹ Ibid, 104

Beskrivelser av *unio mystica* som en fullstendig identitetssammensmelting finnes, som sagt, sjelden hos kristne mystikere. Også mystikere som tydelig var influert av nyplatonisk tankegang, opprettholdt et skille mellom Gud og det skapte. Augustin (354-430) kan trekkes frem som eksempel her. Han beskriver selv nyplatonismen som Guds redskap for å lede ham til den sanne erkjennelsen¹², og den nyplatoniske innflytelsen er spesielt tydelig i hans tidlige skrifter. For både Plotinus og Eckhart gikk veien til forening med Det ene eller Gud ikke bare oppover, men også *innover*. Augustin hevder å ha hatt en tilsvarende erfaring:

”Her ble jeg formant til å vende tilbake til meg selv, og med deg [dvs. Gud] som fører gikk jeg inn i mitt eget indre. Jeg kunne gjøre det fordi du ble min hjelper. Jeg gikk inn, og med min sjels øye – slik som det nå var – så jeg, ovenfor dette øyet i min sjel og ovenfor min ånd, det uforanderlige lys. Ikke det vanlige lyset som alle mennesker kan se. Heller ikke var det et større lys av samme slag, som likesom stadig ble klarere og klarere og fylte alt med sin sterke glans. Slik var ikke dette lyset, men annerledes, helt annerledes enn alt det der. ... Nei, det var høyere fordi det har skapt meg, og jeg var lavere fordi jeg er skapt av det.”¹³



Vi kan her gjenfinne den nyplatoniske tilbaketrekingen fra sansenes verden og møtet med Gud i sjelens dyp. Men Augustin viser samtidig bevissthet om skillet mellom Skaper og skapning. Han beskriver i stedet møtet som en *visjon* av Gud, her som et helt spesielt “lys”.

Det er et interessant spørsmål om hvorvidt Augustin kunne ha hatt og/eller beskrevet denne erfaringen uten påvirkning fra den nyplatoniske virkelighetsoppfatningen. Å gå i den fulle dybden av dette spørsmålet vil bli for omfattende her, ettersom *alle* mulige kilder til innflytelser i samtiden da måtte analyseres. Men det virker for meg lite sannsynlig, ettersom vi verken finner *beskrivelser* av liknende erfaringer eller *oppfordringer* om å søke Gud på den måten i de bibelske skriftene. Enkelte tekster er riktignok blitt tolket som mystiske, men det er på grunnlag av premisser satt av ettertiden¹⁴. Det virker derfor ikke urimelig å si nyplatonismen kan ha vært selve forutsetningen for at den kristne mystikken – med sin forbigående, direkte erfaring av Gud i dette livet – i det hele tatt skulle oppstå. Et annet argument som kan tale for dette, er det klare skillet mellom sjel (åndelig) og legeme (materiell) som vi finner allerede hos Platon, og som Plotin viderefører. Både Platon og Plotin hadde et negativt syn på materien, og det var kroppen som hindret sjelen i å innse sannheten og som holdt den bundet til sanseverdenen. Målet var derfor å bli fri fra kroppen, gjennom en renselse, slik at sjelen

¹² Augustin, *Bekjennelser*, overs. Av Oddmund Hjelde (Oslo, Aschehoug, 1996), 7.20

¹³ Augustin, *Bekjennelser*, 7.10 (Klammekommentaren er min)

¹⁴ F.eks. Origenes' eller Bernard av Clairvauxs tolkning av Høysangen.

kunne finne tilbake til sitt egentlige og sanne opphav, adskilt fra sanseverden¹⁵. Dette kan ha vært opphavet til den kristne mystikkens *mål* om sjelen/jeg'ets erfaring med Gud, et møte som finner sted allerede i denne verden, men samtidig i en tilbaketrekning fra den.

Forberedelsen til møtet med Gud

Det finnes også viktige likhetstrekk mellom nyplatonismen og den kristne mystikken i *forberedelsen* til møtet med det guddommelige. Ifølge Platon måtte sjelen *rense seg* fra kroppen for i det hele tatt å innse at den var et åndelig vesen. Denne renselsen var både moralsk og intellektuell. En liknende renselse (*katharsis*) beskrives av Plotin. Ifølge Plotin var den falne sjelen blitt selv-*bevisst*, hvilket var et uttrykk for mangfold (jf. i sitatet over så vi det samme hos Eckhart: "Var ikke jeg, da var Gud ikke "Gud""). For å (gjen)oppleve sin sanne tilstand (enhet), måtte bevisstheten om et "separat" selv renses bort. Dette kunne skje gjennom streben etter *moraliske dyder* (som riktignok innebar den faren at de kunne binde sjelen til verden ettersom de medførte aktivitet i sanseverden) og gjennom intellektuell renselse, som blant annet inkluderte mental trening. Gjennom *tilbaketrekning* og *konsentrasjon*, kunne sjelen erfare den øverste virkelighet¹⁶. En tilsvarende "forberedelse" finner vi også i den kristne mystikken. Augustin beskriver en liknende vei til Gud. Den begynner med erkjennelse av ens sanne selv, som er skapt i Guds bilde. Deretter følger en prosess med tilbaketrekking og introversjon (jf. Plotins intellektuelle renselse). Sinnet renses også gjennom timelige ting (jf. Plotins dyder). Når mennesket så skuer Gud i kontemplasjonen, blir Guds bilde fullkomment. I sin beskrivelse av sjelens vei til Gud, siterer endog Augustin Plotin¹⁷.

Porfyrios benektet at sjelen kunne renses gjennom ofre og rituelle handlinger. Derimot måtte den gjøre seg fri fra kroppen gjennom blant annet seksuell avholdenhet og vegetarisk diett¹⁸. Også Augustin mente at han måtte flykte fra det sanselige og fra jordiske gleder for å oppnå visdom (erkjennelse av sannheten, den evige virkelighet). Det er mulig at det var den nyplatoniske læren på dette området som påvirket eller inspirerte Augustin til å etablere et huskloster da han i 387 vendte tilbake til Afrika fra Italia, hvor han hadde "tatt imot" både nyplatonismen og kristendommen. Men også andre forhold i samtiden, som Augustin hadde kjennskap til, kan ha påvirket ham her. Augustin hadde selv tilhørt manikeismen, der de øverste gradene levde i strengt sølibat og hadde spiseforskrifter. Også de bibelske skriftene

¹⁵ Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 6-9, 37-43

¹⁶ Ibid, 41-47

¹⁷ Louth, *The Origins of the Christian mystical Tradition*, kap. 7

¹⁸ Henry Chadwick, *Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 17, 21-22

talte om selvfornektelse. Dessuten oppstod det på den tid små munkesamfunn flere steder i Vest-Europa, som kan ha tjent til inspirasjon. Men med tanke på hvordan Augustin selv vektlegger nyplatonismen, blant annet i *Bekjennelser*, kan det synes som om nyplatonismen i hvert fall hadde en viss innflytelse. I Augustins kloster i Hippo var det forbud mot kvinnelige besøkende, medlemmene søkte visdom og spiste vegetarisk mat¹⁹. Selv om det kan være vanskelig å si med sikkerhet, kan det i hvert fall se ut til å være en relasjon mellom den nyplatoniske læren om renselse og askesetradisjonen i klostervesenet. Frem til 1200-/1300-tallet var mystikken i stor grad knyttet nettopp til klostervesenet²⁰. Det er derfor ikke usannsynlig at denne sterke tradisjonen kan spores tilbake til nyplatonismen, alternativt platonismen (jf. muligheten for innflytelse fra andre personer, f.eks. Origenes, som selv hadde en asketisk livsstil som McGinn karakteriserer som ”at least protomonastic”²¹).

Et godt, men riktignok noe senere eksempel på hvordan klosterlivet er knyttet sammen med den kristne mystikerens møte med Gud, finner vi i Theresa av Avilia (1515-1582). Hun la spesielt vekt på bønn. Veien til kontemplasjonen gikk fra verbal bønn (f.eks. be *Fader vår*



høyt) til åndelig eller mental bønn (indre samling eller konsentrasjon om et punkt/bilde), og deretter til den mystiske bønningen (passiv kontemplasjon). Dette kan minne om Plotins moralske og intellektuelle renselse forut for foreningen med Det ene (se over). I likhet med Plotin ser også Theresa for seg at sjelens vei til Gud går *innover*, inn i dypet av sjelen. For eksempel skriver hun i *Det indre slott* at Gud ”plasserer (...) sjelen i den bolig som tilhører Ham og som er det innerste av sjelen selv”²². Også Johannes av korset (1542-1591) beskriver renselse og askese som en vei (forberedelse) frem til

kontemplasjonen. Metaforene hans kan være vanskelige å forstå, men det er mulig at han i følgende sitat forsøker å uttrykke det samme som Theresa (her taler ”bruden” (sjelen) til brudgommen (Kristus)):

¹⁹ Augustin, ”Soliloquies I” i *Soliloquies and Immortality of the Soul*, 22-67, av Augustin. Red. og overs. Atv Gerard Watson (Warminster: Aris & Phillips, 1990), 17, 24; Chadwick, *Augustine*, 11-13; Trond Berg Eriksen, *Det urolige hjertet* (Oslo: Universitetsforlaget, 2000), 87, 141

²⁰ Ebbestad Hansen, *Den levende kjærlighets flamme*, 93

²¹ McGinn, *The Historical Roots of Western Mysticism*, 110

²² Teresa av Avila, ”Det indre slott” i *Den levende kjærlighets flamme*, 139-144, oversatt av Kari Näumann, gjengitt i Ebbestad Hansen, 143

”Oppover skal vi vandre, den høye klippens hule skal vi finne, godt gjemt for alle andre. Vi skjuler oss der inne... Der skal du det forklare som sjelen alltid higer etter i meg. Der skal du åpenbare, min Elskede, og gi meg det du meg en gang gav og sådde i meg.”²³

Her kan den skjulte hulen illustrere sjelens indre, der kontemplasjonen endelig finner sted og den høyeste sannhet blir åpenbart. Forberedelsen blir da symbolisert av vandringen mot hulen.

Lengselen etter å vende tilbake til Det ene, var en viktig drivkraft for den nyplatoniske tilbakevendingen (*epistrophe*)²⁴. Også Augustin viser til en sterk lengsel når han i *Bekjennelser* forteller om sin vei tilbake til Gud: ”For en brennende lengsel jeg fikk, min Gud! Hvor jeg lengtet etter å fly bort fra det jordiske opp til deg...”²⁵ I den kristne mystikken blir lengselen etter Gud særlig klart uttrykt i brudemystikken, f.eks. hos Bernard av Clairvaux (1090-1153), Theresa av Avila og Johannes av korset. Men den primære innflytelsen her var neppe nyplatonisk. Origenes har hatt stor innflytelse på senere teologer, og han tolket *Høysangen* som en beskrivelse av den mystiske foreningen mellom sjelen og Kristus²⁶. Også de bibelske skriftene inneholder beskrivelser av lengselen etter Gud (f.eks. Sal.42,2), riktignok ikke etter en *mystisk* forening, men terminologien kan likevel være hentet derifra. Det kan likevel ikke avvises at den nyplatoniske lengselen *kan* ha hatt innflytelse på lengselen som drivkraft i den kristne mystikken. I hvert fall er dette mulig hos Augustin.

Til forskjell nyplatonismens Det ene, som er passivt og ikke bryr seg om de enkelte skapninger, regner de kristne mystikerne også med en dragende kraft *fra* Gud, ofte identifisert som Guds nåde eller kjærlighet (jf. Augustins syntese av det platonske *eros* og det nytestamentlige *agape* i *caritas*). Uten Guds inngripen på denne måten, er kontemplasjonen ikke mulig.²⁷ At Gud spiller en mer aktiv rolle i den kristne mystikken, ser vi også i Augustins beskrivelse av sin visjon (se over): ”...med deg som fører gikk jeg inn i mitt eget indre. Jeg kunne gjøre det fordi du ble min hjelper...” For Theresa av Avila var mennesket aktivt i den verbale og den åndelige bønningen, mens det var passivt i den mystiske bønningen (kontemplasjonen). Men også i nyplatonismen inntraff selve kontemplasjonen (foreningen) akutt, selv om denne ekstasen ikke var et resultat av nåde.²⁸ Mønsteret med en *aktiv forberedelse* forut for en *passiv ekstase* kan altså synes å stamme fra nyplatonismen.

²³ Johannes av korset, ”Åndelig sang” i *Den levende kjærlighets flamme*, 149-157, oversatt av Kari Näumann, gjengitt i Ebbestad Hansen, 157

²⁴ Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 38-40

²⁵ Augustin, *Bekjennelser*, 3.4

²⁶ Ebbestad Hansen, *Den levende kjærlighets flamme*, 66, 130, 147-148; Louth, *The Origins of the Christian Mystical Theology*, 54-55

²⁷ Ebbestad Hansen, *Den levende kjærlighets flamme*, 34; Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 48

²⁸ Ebbestad Hansen, *Den levende kjærlighets flamme*, 128; McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 53-54

Beskrivelsen av møtet med Gud

Platon hevdet at Det gode ikke kunne fremstilles som et bilde eller defineres, men var uerkjennelig og ubeskrivelig, ettersom det også overgikk formenes verden.²⁹ Også Plotin mente at Det ene var uten kvaliteter og følgelig ubeskrivelig: "It is ... truly ineffable: for whatever you say about it, you will always be speaking of 'something'".³⁰ I beskrivelsen av sin visjon av Gud (se over), forteller Augustin riktignok at han så *et lys*. Men dette lyset var likevel *annerledes* enn alt annet lys han kunne referere til fra sanseverden. Mester Eckhart bruker gjerne metaforer som "tom" og "øde". Ifølge Stace er det et universelt kjennetegn blant mystikere – uavhengig av tid, sted og kultur – at det de erfarer ofte oppleves paradoksalt og er umulig å beskrive med ord³¹. Det kan derfor være vanskelig å si om det er den nyplatoniske tankegangen som har påvirket den kristne mystikken på dette området. Men det er likevel ikke usannsynlig. I henhold til Platon og Plotins lære, er det *logisk* at Det gode/ Det ene ikke kan beskrives, ettersom det står *over* alle former og kvaliteter, som jo er menneskenes eneste referanser. De bibelske skriftene gir ingen detaljert beskrivelse av Gud, men det finnes referanser til *kvaliteter*, f.eks. i Åp.5,1: "Og jeg så at han som satt på tronen, hadde en bokrull i sin *høyre hånd*." Det er derfor mulig at de kristne mystikers erfaring av en uerkjennelig, ubeskrivelig Gud kan være et resultat av nyplatonisk påvirkning. Det finnes bibeltekster som beskriver Gud som "den eneste som er udødelig, som bor i et lys dit ingen kan komme, han som intet menneske har sett og ingen kan se" (1.Tim.6, 16). Også her kan vi få indikasjoner på at nyplatonismen har vært en sterkere innflytelse på den kristne mystikken enn de bibelske skriftene, ettersom nyplatonismen lærer at *også* mennesket har en udødelig bestanddel (sjelen), og at den likevel *kan komme* dit Gud bor (jf. over) og erfare ham i kontemplasjonen (selv om han ikke erfares ved hjelp av sansene).

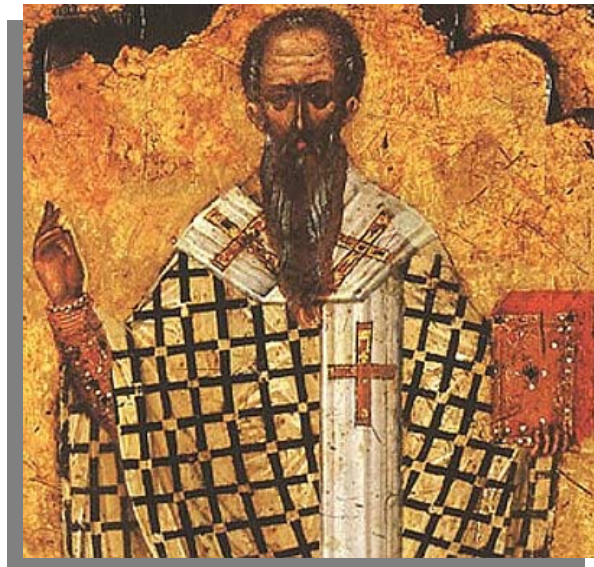
Ettersom mystikerne finner erfaringen av Gud vanskelig å beskrive, og den erfarte Gud heller ikke faller inn under kjente referanserammer, benyttes ofte paradokser og negasjoner. Proclus talte om guddommelige attributter (positiv teologi), men skal også ha vært den første vestlige filosof som i tillegg la stor vekt på negasjon av negasjoner. Ifølge Proclus kunne negasjoner føre sjelen nærmere kontemplasjonen, men selve foreningen med Det øverste ene kunne bare skje etter negasjon av negasjonene. Proclus' mer utvidede variant av Plotins tre hypostaser hadde stor innflytelse på Dionysios Areopagitten (ca 500) og hans lære om hierarkiene. Det er derfor ikke usannsynlig at han også inspirerte Dionysios' lære om de tre

²⁹ Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 11-13

³⁰ Plotin, "Enneade 5", 3.13. Gjengitt i: McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 49

³¹ Stace, *Mysticism and Philosophy*, 62-79, 85-132. Se også McGinn, *The Foundations of Mysticism*, xvii-xviii

teologiene. Ifølge Dionysios kunne både den symbolske og den katafasiske teologien si noe om hva Gud *var*, f.eks. ”god” eller ”liv”. Men Gud kunne likevel ikke kjennes uten negasjoner (apofatisk teologi), nettopp fordi Gud ble definert som uerkjennelig. Benektelsen av Guds kvaliteter kunne skje til et visst punkt på veien mot kontemplasjonen, der sjelen så ville bli forenet med Gud i en *passiv* ekstase (jf. over).³² I *Den mystiske teologi* skriver Dionysios at Gud er ”over det værende, over det guddommelige, over det gode”³³ –



hvilket minner om Proclus' beskrivelse av Det øverste ene. Følgende sitat fra samme verk illustrerer bruken av negasjoner for å beskrive en uerkjennelig Gud, uten kvaliteter:

”Vi vil si at alle tings årsak verken har væren, liv, ord, tanke, eller legeme. Den har heller ikke noen tilstand eller noen form, ingen kvalitet, kvantitet eller tyngde. Den er ikke noe sted, den kan ikke sees og har ingen sanselig berøring. Den sanser ikke og kan ikke sanses (...). Den mangler ikke lys, den verken er eller har noen slags forandring, ødeleggelse, deling, mangel eller noe annet som hører den sansbare verden til.”³⁴

Beskrivelsen er her tydelig nyplatonisk. Via Dionysios fikk den nyplatoniske negasjonen av Guds kvaliteter også innflytelse på senere kristen mystikk, spesielt i middelalderens England. Dette ser vi f.eks. i det viktigste verket fra denne tid, *Uvitenhetens sky*:

”...det er fullstendig mørkt... Likevel, når sant skal sies, er det et overveldende åndelig lys som blander den sjelen som ser på det... Med øynene kan du ikke oppfatte noe annet om en bestemt ting, enn at den er lang eller bred, liten eller stor, rund eller firkantet, langt unna eller like ved, og hvilken farge den har. Med ørene kan du kun oppfatte støy eller lyd, og med nesen kun lukt eller duft. Med smakssansen kan du bare oppfatte at en ting er sur eller søt, salt eller fersk, bitter eller velsmakende, og med følesansen bare at den er varm eller kald, hard eller myk, sløv eller skarp. Gud og åndelige ting har ingen av disse egenskapene. Derfor skal du legge dine fysiske sanser til side og ikke arbeide med dem, verken på indre eller ytre ting.”

Både beskrivelsen med paradokser (her: mørke/lys) og negasjonen av alle kvaliteter med referanse til sanseverden, henter sin logikk og sitt opphav fra den nyplatoniske filosofien.

³² McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 59

³³ Dionysios Areopagitten, ”Den mystiske teologi. Brev til Timoteus.” (1.1), i *Den levende kjærlighets flamme*, 56-61, oversatt av Jens Braarvig, gjengitt i Ebbestad Hansen, 56

³⁴ *Ibid*, 60

Oppsummering og konklusjon: Det kan være fristende å si at nyplatonismen var en forutsetning for at den kristne mystikken i det hele tatt skulle oppstå. Men jeg vil likevel ikke konkludere med dette. Det var også andre, ikke-nyplatoniske tenkere som hadde stor innflytelse blant ledende kristne i antikken, og som fremmet teorier, eller lærer som muliggjorde menneskets møte med Gud i sitt indre allerede i denne verden. Eksempler her er Philo, som koblet platonismen sammen med Bibelens monoteisme, og Origenes, som var en kristen ekseget, teolog og mystiker som i stor grad benyttet platonsk språk og tankegang³⁵. Det kan derfor være mer riktig å si at det var *Platons* tenkning som ”la grunnlaget” for den kristne mystikken, og at innflytelsen fra denne tenkningen kom inn i det kristne miljøet via ulike personer og i ulike modifikasjoner, hvorav én av dem var *nyplatonismen*. Innflytelsen fra nyplatonismen kan spores i tenkningen til personer med stor betydning for den kristne mystikken, som Augustin og Dionysios Areopagitten, og senere også Mester Eckhart, Theresa av Avila og Johannes av korset. I den vestlige, kristne mystikken gjenfinner vi den nyplatoniske læren om at menneskets sjel kan erfare Gud allerede her i livet, i dypet av sitt indre. Også forberedelsen til kontemplasjonen – streben etter moralske dyder (fysisk, sosial og seksuell askese) og intellektuell renselse (mental konsentrasjon og tilbaketrekking fra sanseverden) – synes å stamme fra nyplatonismen. Det samme gjør ideen om at den Gud som erfares, står over alle kvaliteter og er uerkjennelig. Følgelig kan den kristne mystikeren ikke beskrive sin erfaring uten paradokser og negasjoner.

³⁵ McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 35,110; Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, kap.4

LITTERATURLISTE

Augustin. *Bekjennelser*. Oversatt av Oddmund Hjelde. Oslo: Aschehough, 1996

_____. ”Soliloquies I”. I *Soliloquies and Immortality of the Soul*, 22-67. Redigert og oversatt av Gerard Watson. Warminster: Aris & Phillips, 1990

Berg Eriksen, Trond. *Augustin. Det urolige hjertet*. Oslo: Universitetsforlaget, 2000

Bibelen. Oslo: Det norske bibelselskap, 2006

Chadwick, Henry. *Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

Dionysios Areopagitten. “Den mystiske teologi. Brev til Timoteus.” I *Den levende kjærlighets flamme*, 56-61. Oversatt av Jens Braarvig. Redigert av Jan-Erik Ebbestad Hansen. Oslo: Gyldendal, 2000

Ebbestad Hansen, Jan-Erik. *Den levende kjærlighets flamme*. Oslo: Gyldendal, 2000

Johannes av korset. ”Åndelig sang.” I *Den levende kjærlighets flamme*, 149-157. Oversatt av Kari Näumann. Redigert av Jan-Erik Ebbestad Hansen. Oslo: Gyldendal, 2000

Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1981

McGinn, Bernard. *The Foundations of Mysticism*. New York: Crossroad, 1991

Mester Eckhart. “Preken over Matteus evenagium 5,4”. I *Den levende kjærlighets flamme*, 99-105. Oversatt av Aasmund Brynildsen. Redigert av Jan-Erik Ebbestad Hansen. Oslo: Gyldendal, 2000

Stace, W. T. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillian, 1973

Teresa av Avila. "Det indre slott." I *Den levende kjærlighets flamme*, 139-144. Oversatt av Kari Näumann. Redigert av Jan-Erik Ebbestad Hansen. Oslo: Gyldendal, 2000

FOTO-REFERANSER

Fotografiene i denne artikkelen er hentet fra Wikimedia Commons, og krediteres til følgende:

PLATON (s.1) – Tetraktys

(http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Herma_of_Plato_-_0042MC.jpg)

PLOTIN (s.2) – Reame

(<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Plotinos.jpg?uselang=no>)

HÅNSKRIFT AV MESTER ECKHART (s.3) - Πολυαιμένης

(http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Meister_Eckhart_Fragment_1003_cropped.jpg)

AUGUSTIN (Maleri av Sandro Botticelli, ca 1480) (s.4) – uten copyright

(http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Sandro_Botticelli_050.jpg)

THERESA AV AVILIA (s.6) – uten copyright

(<http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:StaTeresa.jpg>)

DIONYSIOS AREOPAGITTEN (s.9) – uten copyright

(http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dionysius_Areopagita.jpg)