

## EREMITENS ÅTERKOMST. OM NYTTAN MED ATT DRA SIG UN DAN I SENANTIKA BERÄTTELSER \*

*Andreas Westergren*

### Inledning: Frågor

Om en människa lämnar världen för att endast söka Gud, riskerar inte kärleken till Gud att bli självupptagen? Finns det någon nytta med att fly från plikterna, ja, till och med från samhället, för att göra ingenting, mer än att be? Vad är över huvud taget poängen med att dra sig undan? Vad är meningen med askesens späkningar eller klostrets undantagstillstånd – om det inte finns någonting som bärs tillbaka till världen?

Frågorna kan äga giltighet för fler än enslingar och klosterfolk. Samtidigt som ögonblickets fordringar och intryckens mångfald hopar sig nu för tiden, kanske risken ökar, att den som desperat försöker att slippa ut ur ekorrhjulet endast ser till sig själv. Plågade av stressens demoner söker många efter att komma bortom larmet och bilderna: tillbaka till ursprunget, enkelheten, tystnaden och vilan. Men kritikerna menar att de bara tillfredsställer sig själva, vare sig det är med religionens emotion eller emotionens religion; platser där

---

\* Denna artikel bygger på ett föredrag som hölls vid Johannesakademien i december 2012. En mer utförlig beskrivning av artikelns argument finns i Andreas Westergren, *Sketching the Invisible: Patterns of Church and City in Theodoret of Cyrillus' Philotheos Historia*, Lund 2012.

subjektet inte behöver störas av andra subjekt längre. Ställt som en ny fråga: när blir pausen en undanflykt?

Trots att det går att ställa frågorna på detta sätt till samtiden, så är det alltid lättare att ifrågasätta forna tider. I en kristen kontext bjuder ingen tid då in till så många frågor som den i vilken det kristna klosterväsendet växte fram på 300-talet. Och ingen plats verkar göra oss lika undrande som det syriska kulturområdet, där askesen tog sig speciella uttryck. Det verkar i själva verket inte finnas några munkar som så tydligt symboliserar ett negativt avståndstagande till världen som de syriska, med pelarhelgonet, Symeon styliten, som paradexemplet. Tidigare forskare har kallat den syriska asketiska rörelsen för "morbid",<sup>1</sup> karakteriserad av "späkningar, individualism och mystik".<sup>2</sup> En av de stora kännarna av den syriska traditionen, Arthur Vööbus, sa till och med att kännetecknet för denna "hyperaskes" var "det bisarra".<sup>3</sup>

För att följa upp de inledande frågorna, skall vi se på en av de mest detaljerade källorna som vi har om denna tradition, Theodoretos av Kyrrhos (383–460?) *Historia om de syriska munkarna*.<sup>4</sup> Denna skrift innehåller ett trettiotal levnadsteckningar av manliga och kvinnliga asketer som levde i tiden före, eller samtidigt som, deras biograf. Theodoretos har gått till historien som en förfäktare av den antiokenska ("nestorianska") positionen i den kristologiska striden, och skrev sin munkhistoria bara några år före konciliet i Chalcedon

---

<sup>1</sup> Theodor Nöldeke, *Sketches from Eastern History*, London 1892; Hans Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1908.

<sup>2</sup> Arthur Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. 2, Louvain: Peeters 1960, 315.

<sup>3</sup> Vööbus, *History of Asceticism*, 298.

<sup>4</sup> Theodoretos av Kyrrhos, *Philotheos Historia*, i: *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie, Histoire Philothée*. Texte critique, traduction, notes, index par Pierre Canivet and Alice Leroy-Molinghen, 2 vols. (Sources chrétiennes 234, 257), Paris: Cerf 1977, 1979. För en engelsk översättning, se R.M. Price (red.), *Theodoret of Cyrrhus, A History of the Monks of Syria* (Cistercian Studies Series 88), Kalamazoo, Mich.: Cistercian 1985. Två viktiga undersökningar, med lite olika utgångspunkter, är Cristian-Nicolae Gaşpar, "In Praise of Unlikely Holy Men: Elite Hagiography, Monastic Panegyric, and Cultural Translation in the Philotheos Historia of Theodoret, Bishop of Cyrrhus", Ph.D. diss., Central European University, Budapest 2006, och Adam M. Schor, *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*, Berkeley: University of California Press 2011.

451, då hans (van)rykte för all framtid skulle bestämmas. Som författare har han en bred palett av dåtidens retoriska skolning i sin hand, men han skriver i förordet att han bara skall göra enkla skisser. Det finns skäl till inte ta honom på orden, eftersom han redan här använder ett bildspråk som anknyter till välkända filosofiska tankar. Theodoretos menar att han bara kan teckna skuggorna av dessa helgons strider (*skiografein*).<sup>5</sup> Bara den som inte stirrar sig blind på dessa skuggstreck kan se den riktiga bilden träda fram för ögonen: av helgonens dygd. Vid sidan av den synliga verkligheten finns det en osynlig, som inte kan avbildas, men anas, och eftersträvas. Förutom bibliska referenser gör alltså Theodoretos i sin text bruk av filosofiska och andra litterära motiv, och den säkra hand med vilken han tecknar förordet gör att man kan misstänka att han färglägger även asketernas överdrifter med vissa syften för ögonen. Och att han inte är omedveten om den kritik som redan i hans samtid riktades mot munkarnas 'barbari'.<sup>6</sup>

De frågor som ställdes inledningsvis är nämligen inte nya för vår tid. De ingick i ett knippe med föreställningar, som även präglade den samhällseliga diskursen i senantiken. Den som ställde sig utanför samhället och ville vara för sig själv (gr. *idios*), var annorlunda. Eftersom människan, i Aristoteles definition, var beroende av mänsklig gemenskap för sin existens, kunde den som befann sig långt bortanför stadens yttre gränser bara vara en best – eller en gud.<sup>7</sup> Liknar bilden av asketen (som änglalik och/eller plågad av demoner) någon av dessa ytterligheter kan den alltså spegla sådana tankegångar, och när vi läser Theodoretos helgonlegender, menar jag, är denna bakgrund avgörande. I motsats till forskare som påstår att Theodoretos framställer ett samhällsfrånvänt ideal,<sup>8</sup> tror jag istället att vi, för att förstå dessa texter bättre, bör läsa dem mot bakgrund av just ideal för samhället. Dessa texter uppvisar inte bara en medvetenhet om frågorna, skulle jag vilja säga, utan söker även på olika sätt att svara på

---

<sup>5</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Pr. 3.

<sup>6</sup> Se ex. Eunapios från Sardes, *Vitae Sophistarum* 6; Libanios, *Pro Templis* 8.9.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Politica* 1253a.

<sup>8</sup> Se fr.a. Niketas Siniosoglou, *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance* (Cambridge Classical Studies), Cambridge: Cambridge University Press 2008, 127–146, 141.

vad som är nyttan med världsfrånvänd askes. Min argumentation har tre steg, och börjar med beskrivningen av asketernas världsfrånvändhet, fortsätter med exempel på hur de vänder tillbaka till världen, och avslutas med ett resonemang om hur kontakten med helgonen skapar en ny samhällelig gemenskap. Det som gör denna argumentationslinje naturlig är det faktum att den följer berättelsernas utveckling, från förvärvandet av dygd till dygdens efterverkningar. Ett underliggande tema, som följer samma ordning, är *erôs* och *agapê*, där kärleken till Gud (*erôs*) efter hand måste balanseras av kärleken till nästan (*agapê*), när många har kommit att attraheras av asketens helighet.

## 2 Isolering: Kärleken till Gud

Det första helgonet i Theodoretos samling är den legendariske Jakob av Nisibis, som inte bara är känd från andra källor, utan vars kista kan återfinnas på gränsen mellan dagens krigsdrabbade Syrien och Turkiet. Det är här, i trakterna mellan Syrien, Turkiet och Irak, som den hotade syriska kristenhetens kärnland finns, och det är också här som Theodoretos finner klosterväsendets ursprung. Berättelsen börjar med att Jakob lämnar sin *polis*, Nisibis, och "omfamnar det ensamma och stilla livet".<sup>9</sup> Han har ingen fast bostad, utan vandrar omkring i bergstrakter utan att ha något mer att äta än det som naturen erbjuder. Hans enda klädnad är ett getskinn. Den här informationen förstärker vad askesen handlar om: att vända sig ifrån allt som kan identifieras som socialt mänskligt, som byggnader, tillverkade kläder och tillagad mat (han använder inte ens eld). Han inträder i ett slags urtidstillstånd, som människan i tiden före de mer utvecklade samhällena. En av de samtida myter som beskrev samhällets utveckling talade just på det sättet: efter en syndaflod bodde de första människorna uppe på bergen, som en slags vildar i grottor eller enkla hyddor. Först efter flera generationer vågade de gradvis återvända ner till slättlandet vid bergets fot, och kunde sedan bygga de första städerna.<sup>10</sup> Men Jakob gör den motsatta resan, när han lämnar staden och vandrar uppför bergen.

<sup>9</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 1.2 τὸν ἐρημικὸν καὶ ἡσύχιον ἠσπάσατο βίον.

<sup>10</sup> Se Homeros, *Ilias* 20.216–218, Platon, *Leges* 677a-681e, Strabon, *Geographica* 13.1.25, Libanius, *Orationes* 30.4.

Hans kroppsliga askes är ena sidan av hans praxis, den som handlar om att släppa taget om alla beroenden. Den andra sidan är den själsliga askesen, på så sätt att han vänder hela sin uppmärksamhet mot Gud. Han renar sin tanke från allt, berättar Theodoretos, och låter den bli en spegelbild för den heliga Anden. Såsom i en spegel ser Jakob Gud, och förvandlas fullständigt i mötet. Theodoretos använder ett poetiskt, filosofiskt och teologiskt språk för att beskriva den *metamorfos* (vilket är ordet som Theodoretos använder), som helgonet genomgår, när han blir gudomliggjord.<sup>11</sup>

I den andra berättelsen lyfter Theodoretos fram ännu en legendomspunnen gestalt, som vi också känner från andra källor, den gamle Julianos, som också kommer från det gamla hjärtlandet för den syriska traditionen. Han tar sin boning i en grotta i öknen, där det enda han gör är att recitera psalmerna. Återigen använder Theodoretos starka bilder för att gestalta den förvandling som Julianos, liksom Jakob, genomgår. Hela hans världsbild, hans uppfattning av verkligheten, förvandlas i mötet med Gud. För Julianos är grottan ett palats, där psalmerna är hans lyx, hans överflöd, vid sidan av den enkla föda han intar en gång i veckan, några korn, som han löser upp i vatten. För hans förändrade sinnen blir också grottan ett bröllopgemak. Han blir så "omtöcknad av begäret" (*pothos*) efter Gud, sägs det till sist, att han inte ser någonting annat än sin älskade (*ho erômenos*).<sup>12</sup>

Det som målas upp i början av dessa vitor är en total omvändelseprocess, där en människa vänder hela sin varelse: det fysiska, sociala, och kognitiva, från det mänskligt tillfälliga till den Gud som Är. Språket som används är präglad av Höga visan och de andra bibliska böckerna, men är också färgat av den klassiska litteraturens hjältesagor och filosofi. En grotta var en känd förvandlingsplats. Det visste inte bara läsarna av Odysseen, och de filosofiskt bildade, som kände till Platons grottliliknelse, utan också

---

<sup>11</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 1.3, med referens till 2 Kor. 3:18.

<sup>12</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 2.2 ἐδέξατο φίλτρον πυρσόν, ὡς μεθύειν τῷ πόθῳ καὶ μηδὲν μὲν ὀρᾶν τῶν γηϊνῶν, μόνον δὲ τὸν ἐρώμενον καὶ νύκτωρ ὄνειροπολεῖν καὶ μεθ' ἡμέραν φαντάζεσθαι.

många andra som varit i kontakt med olika orakelkulturer.<sup>13</sup>

Det här var bara de två första livsteckningarna i Theodoretos munkhistoria. I de följande berättelserna möter vi asketer som, likt kyniska filosofer, verkar överträffa varandra i sina galna försök att fly det naturliga livet. Flera murar in sig i byggnader utan dörrar för att undvika direktkontakt med andra människor.<sup>14</sup> Genom en hålighet i muren kan de ta emot den lilla förplägnad som krävs för deras överlevnad. När biskopen kommer måste han gräva sig in för att få till ett samtal med eremiten.

Är det så att Theodoretos medvetet åskådliggör det udda i dessa historier? En asket bor i en låda, som inte ens täcker hans kropp.<sup>15</sup> Samtidigt som han är innesluten är han helt utsatt för vädrets nycker. En annan hänger i luften i något som liknar ett medeltida tortyrhjul.<sup>16</sup> En tredje blev asket som treåring och sägs inte ens kunna skilja på en gris och en tupp, eftersom han inom den inhägnad han hade vuxit upp aldrig hade sett några.<sup>17</sup> Ju fler exemplen blir, desto lättare är det att fastna i detaljerna, som trots allt skapar en viss variation i de många biografierna. För att skilja Jakob av Nisibis från Julianos och Symeon styliten är det enklast att peka på deras när, var, och framför allt, *hur*, vilket skapar en förstärkt effekt av den kroppens utsatthet, som genljuder i berättelserna. Dessa munkars filosofi är en lidandeshistoria, som de bara kan uthärda på grund av ett gemensamt begär (*erôs*) efter Gud.<sup>18</sup>

Skapar Theodoretos ideal som ska efterföljas? Ja – och nej. Båda dessa svar måste utvecklas. Det är *inte* så, tror jag, att Theodoretos försöker rekrytera eremiter eller styliter genom dessa historier. Snarare så varnar han, med hjälp av extrema exempel, för sådana övningar. Genom sin uthållighet i omänskliga förhållanden transcenderar asketerna gränsen inte bara för det möjliga, utan också för det eftersträvsvärda. I slutändan liknar dessa övermänniskor snarare forn-

---

<sup>13</sup> Se Homeros, *Odyssea* 13.102–112, och en tolkning av detta grottmotiv i Porfyrios, *De antro nympharum*.

<sup>14</sup> Se t.ex. Theodoretos, *Phil.Hist.* 3.2, 4.3, 7.1, 8.1, 9.3, 19.1, 21.1 och 26.7.

<sup>15</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 27.2.

<sup>16</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 28.3–4.

<sup>17</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 26.4.

<sup>18</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 2–4.

tidens heroer än vanliga människor. De blir objekt för undran och beundran, snarare än subjekt att identifiera med. Samtidigt har Theodoretos redan inledningsvis manat läsaren till att inte fastna i detaljerna, som kanske väckte intresset först,<sup>19</sup> utan att se till hela bilden. Då framträder de dygder som helgonen har tillägnat sig: ödmjukheten, frimodigheten, uthålligheten, kärleken. Det är dessa eviga värden som ska identifieras vid läsningen av helgonvitan, och sedan identifieras med i vardagen. Dygden är inte, argumenterar Theodoretos vid ett tillfälle, bunden till en viss plats, som öknen.<sup>20</sup> Nej, liksom den gudomliga verkligheten är dygden gränslös, eftersom den kommer från Gud. Ett av helgonen kan därför sägas ha bevarat sin renhet redan *innan* han lämnade världen – och det trots att han deltog vid många (helgon)fester! Han levde "(nästan) som de instängda" även när han befann sig mitt i församlingen av människor.<sup>21</sup> Grottan och cellen blir på så sätt generaliserade, och jämförs med den inre frihet som vilken människa som helst kan eftersträva. Det går att leva ett dygdigt liv mitt i världen. Samtidigt är dygden inte beroende av samhällshierarkierna. Liksom den inte är förbehållen asketerna är den inte heller klass- eller könsbunden, utan allmänmänsklig, och Theodoretos inkluderar berättelser om både rikemanssöner, lantisar, utlänningar och kvinnor för att illustrera sin poäng.<sup>22</sup> För den skull är dygden inte förbehållslös. Den vilar i människans fria vilja, och förutsätter en reell intention.<sup>23</sup>

#### Återkomst: Kärleken till nästan

Hittills är kopplingen till frågorna om askesens nytta för samhället snarare implicit än explicit. Det blir lättare att förstå Theodoretos klassicerande grekiska och många allusioner och om vi tänker oss att de primära mottagarna av texterna var en bildad stadselit, som kanske

<sup>19</sup> Se fr.a. försvaret för Symeon styliten, som lockar människor, som sedan kan få en mer djupgående undervisning, i Theodoretos, *Phil.Hist.* 26.12.

<sup>20</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 4.1.

<sup>21</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 20.2 τοῖς καθειργμένοις παραπλησίως βιοτεύων.

<sup>22</sup> För kvinnorna, se Theodoretos, *Phil.Hist.* 29–30. Se också min tolkning i Westergren, *Sketching the Invisible*, kap. 2.4 (fr.a. stycket "Female Models").

<sup>23</sup> Se relationen mellan *hê gnôme*, intentionen eller viljan, och nåden i Theodoretos, *Phil.Hist.* Pr. 5, 10.

huvudsakligen var kristen, men inte odelat så.<sup>24</sup> Det var berättelser för människor i samhället, som syftade att framhålla kardinaldygderna, samtidigt som intresset hölls vid liv genom visuella bilder av asketernas originalitet. Men just som "samhälleliga" texter finns det en sida till i berättelsernas logik, som måste framhävas, och som inbegriper en mer uttrycklig redogörelse för det inflytande som helgonet, trots sin initiala avskildhet, kan utöva i staden.

Det är inte helt lätt att karakterisera vilken typ av text som Theodoretos skriver, s.a.s. vilken genre den tillhör, men det är ändå viktigt att reflektera kort över formen, för att tydligare kunna ta ställning till innehållet. Ibland karakteriseras Theodoretos munkhistoria lite slarvigt bara som en hagiografi, en helgonberättelse. Men hagiografi är inte en särskilt träffsäker bestämning av genre, eftersom det finns många fler slags texter som hyllar helgon än just livsberättelsen.<sup>25</sup> Dessutom är risken att man föreställer sig en typiskt kristen genre, som bara är påverkad av Athanasios *Vita Antonii*, utan att stå i ett nära samspel med många fler texter (även icke-kristna) och med den samtida kulturen. Det är i så fall bättre att diskutera de många benämningar som Theodoretos själv ger sitt verk när han säger att det är en *historia* och en *bios*, som består av enkla berättelser (*diêgeseis*) och inte av lovtal.<sup>26</sup> Snarare än att stirra sig blind på vad dessa beteckningar betyder var och en för sig, eller tillsammans, är det viktigt att se hur Theodoretos vet att visa att han känner till de retoriska distinktionerna. I själva verket fanns det inga skarpa linjer mellan historia och biografi, exempelvis, utan de två stilarna hade genomgått en liknande utveckling under de första århundradena efter Kristus, som innebar en starkare betoning på den enskilda människans

---

<sup>24</sup> I en undersökning om kristianiseringsprocessen, bl.a. på den syriska landsbygden, talar Frank R. Trombley om att det i det offentliga religiösa livet fanns "a deep sense of insecurity" ända in i medeltiden. Frank R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370–529*, 2 vols., 2d ed., Boston: Brill 2001, 1.182.

<sup>25</sup> Se diskussionen i Claudia Rapp, "The Origins of Hagiography and the Literature of Early Monasticism: Purpose and Genre between Tradition and Innovation" i: Christopher Kelly, Richard Flower & Michael Stuart Williams (red.), *Unclassical Traditions*, vol. 1 (Cambridge Classical Journal Proceedings of the Cambridge Philological Society. Suppl. vol. 34), Cambridge: Cambridge Philological Society 2010, 119–130.

<sup>26</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Pr. 9–10.



dygd som avgörande faktor för historiens utveckling. Kejsarbiografierna blev en grupp normerande texter, som präglade historieskrivningen.<sup>27</sup> Dygden (*êthos*) och handlingarna (*praxeis*) hörde i detta tänkesätt nära samman, och kunde också användas för att strukturera en text. Hos Theodoretos är denna uppdelning förstärkt, både genom att han präglar begreppen *historia* och *bios* filosofiskt,<sup>28</sup> och genom att han tecknar en slags teologisk kausalitet mellan dygden och nåden.<sup>29</sup> Förvärvandet av dygd leder till att Gud kan verka genom den dygdiga människan. Därför är det viktigt att inte stanna vid det första intryck som askesen skapar, utan att också se fortsättningen på berättelsen.

Redan i porträttet av det första helgonet, Jakob av Nisibis, tydliggörs ett mönster som handlar om gudserfarenheten och dess efterverkningar. Jakob, som presenterades tidigare, är i öppningsscenen inte mer än en vilde som vandrar omkring i bergen. Men detta urtillstånd ger utrymme för ett nådens tillstånd. I mötet med Gud genomgår han en förvandling, som gör att han kan utföra under. I själva verket är denna inledande beskrivning utgångspunkten för resten av livsberättelsen, som handlar om hans ingripanden i olika världsliga sammanhang. Ju längre hans liv fortgår, desto större blir hans inflytande i världen. I den avslutande scenen motar han egenhändigt den persiska armén från att erövra den stad han inledningsvis lämnade: Nisibis. De två delarna, den andliga förberedelsen och Guds verk genom helgonet kopplas till varandra, så att det blir tydligt att helgonet bara kan handla som han gör genom Guds nåd.<sup>30</sup>

I en annan berättelse betonas paradoxen i samspelet mellan dygd och nåd: att en vilde kunde göra samhället bättre. Precis som Jakob vandrar en annan asket omkring uppe i bergen, utan någonstans att

---

<sup>27</sup> Se t.ex. Philip Stadter, "Biography and History", i: John Marincola (red.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. 2 (Blackwell Companions to the Ancient World), Malden, Mass.: Blackwell 2007, 528–540, 534.

<sup>28</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Pr. 3.

<sup>29</sup> Se Theodoretos, *Phil.Hist.* 1.8 och 21.14, men också den tidigare fotnoten om "intentionen".

<sup>30</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 1.3–14, se särskilt 3 och 11–12.

bo.<sup>31</sup> Han har ingen samhällelig identitet alls, men när staden drabbas av uppror och hotas av kejsarens straff kommer han ner från bergen. På den mest offentliga platsen av alla, *agoran*, kommer den säkrast undàngömda hemligheten fram i ljuset, och möter kejsarens generaler på deras höga hästar. Orädd och värtalig uppmanar helgonet (med *parrhêsia*) ämbetsmännen på syriska att säga till kejsaren att han bara är en människa, och därför måste förlåta invånarna i staden.<sup>32</sup> Som en representant för en högre, gudomlig och mer barmhärtig ordning skapar helgonet fred och harmoni på en plats där kejsaren har visat sig otillräcklig.

Vid några tillfällen gestaltas inte bara denna växelverkan mellan det passiva och det aktiva livet, utan det förs en diskussion över vilka premisser som gäller för aktionerna. I slutet av sitt liv söks den gamle bedjaren Julianos, han som levde i grottan, upp av några präster som ber honom att komma till staden, som hemsöks av den arianska heresin.<sup>33</sup> Helgonet är motvilligt: han vill tjäna Gud och inget annat. Men en av prästerna svarar genom att återge Jesu uppmaning till Petrus om att föra hans lamm på bete om Petrus verkligen älskar honom.<sup>34</sup> Prästen överför sedan bilden till att handla om Kristus och Julianos – och den hotade församlingen i Antiokia. Övertygad av det bibliska kärleksargumentet ger helgonet med sig, och lämnar sin cell för att följa med prästerna till staden. Insatsen betyder dock inte att han ger upp sitt asketiska liv, eftersom han bara lämnar det för en tid (*kairos*), och sedan återvänder.

Ett liknande argument förs fram i en annan vita. En asket, som har tillbringat större delen av sitt liv inspärrad i en cell, söks upp av en kollega, som ber honom att ta över det kloster som han har startat. Den första asketen, som enligt berättelsen varken hade sett dagsljus eller talat med någon på årat, är minst sagt skeptisk, men kan inte annat än lyssna på det argument som förs fram:

Οὐκοῦν ἐπειδὴ τοῦτου ἔρωας, ὁ Ἀμμιανὸς ἔφη, ἐγὼ σοι τρόπον  
ἐπιδείξω δι' οὗ καὶ τὸν ἔρωτα πλέον ἐξάψεις καὶ τὸν

---

<sup>31</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 13.1–3.

<sup>32</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 13.7.

<sup>33</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 2.16–17.

<sup>34</sup> Joh. 21:15–17.

ἐρώμενον θεραπεύσεις. Τὸ μὲν γὰρ πᾶσαν εἰς ἑαυτὸν τινα περιστῆσαι τὴν ἐπιμέλειαν, οὐκ ἄν, ὡς οἶμαι, φιλαυτίας διαφύγοι γραφήν. Ὁ γὰρ θεῖος νόμος ἀγαπᾶν τὸν πέλας ὡς ἑαυτὸν διαγορεύει. Τὸ δὲ πολλοὺς εἰς κοινωνίαν τοῦ πλοῦτου λαβεῖν τοῦ τῆς ἀγάπης ἐστὶ κατορθώματος ἴδιον. Ταύτην δὲ ὁ θεσπέσιος Παῦλος 'νόμου πλήρωμα' προσηγόρευσε.

Så eftersom du älskar (*eran*) [Gud] ... skall jag visa dig ett sätt på vilket du kan underblåsa begäret (*erôs*) häftigt och tjäna den Älskade (*ho erômenos*). För om någon koncentrerar all sin omsorg på sig själv, så kan han inte, tror jag, fly från anklagelsen om egenkärlek (*philautia*), eftersom den gudomliga lagen föreskriver att du skall älska (*agapan*) din nästa som dig själv. Det är kärlekens (*agapê*) goda ordning att låta många få del av det egna överflödet. Den gudabenedade Paulus kallar den "lagens fullhet" (Rom 13:10).

Talet är anmärkningsvärt i sitt sätt att förhålla sig till *erôs* och *agapê*. Även om begreppen skiljs åt på ett sätt som, i Anders Nygrens anda, skulle kunna föranleda en motsättning mellan självupptagen och självutgivande kärlek, så är poängen inte kontrasten, men komplementariteten. *Erôs* är, som redan nämnt, den obändiga drift efter Gud som är gemensam för alla helgon, och som gör det möjligt för asketerna att stå ut i alla sina prövningar. Det är alltså inte så att detta gränsöverskridande begär är negativt laddat, men det är på något sätt okontrollerat, och därför förenat med risker. I flera berättelser skildras hur asketerna behöver hjälp utifrån för att deras drift inte skall döda dem, när de fortsätter den asketiska övningen förbi utmattningens gräns.<sup>35</sup>

En annan risk är den som nämndes ovan: *philautia*, den självupptagna kärleken. Det är här *agapê* kommer in, en bibliskt angiven riktningssvisare som hjälper begäret att kanaliseras så att det kommer andra till del. Flödet försvagas inte av nästankärleken, nej, den förstärks snarare av denna inriktning. Övertalningskampanjen är

<sup>35</sup> Se bl.a. Theodoretos, *Phil.Hist.* 21.5–8 och 26.7, där en vandrande biskop varnar Symeon styliten genom att säga att han "inte får tro att självmord [en våldsam död] är en dygd" (μη νομίζειν ἀρετὴν εἶναι τὸν βίαιον θάνατον).

vändpunkten i berättelsen. Eremiten inser till slut att hans *erôs* behöver få kraft av *agapê*, och han axlar ansvaret för ett kloster, som kommer att få en lång och ärorik tradition. Den dygd som han har uppvisat är *eupitheia*, vilket helt enkelt betyder att låta sig övertalas av det som är gott.

Det finns flera berättelser, som innehåller en liknande vändpunkt, där eremiten, som en konsekvens av sin rening, får ett nytt ansvar i relation till andra. De exempel som vi har sett hittills är av olika karaktär. Ibland är insatsen temporär, som när Julianos tillfälligt besökte staden, och ibland är den varaktig, som när någon går in i en ny ansvarsroll, som klosterledare eller biskop. I själva verket hade Jakob blivit vald till biskop av Nisibis när han utförde sina största under. Ingen person kan utöva ett sådant inflytande som den asketiske biskopen, som fortsätter att leva som han lär, även som biskop. Budskapet är tydligt: den inre harmoni som helgonet har tillägnat sig i sin ensamhet kommer plötsligt att prägla staden, ja, ibland hela världen. Helgonet, som har lärt sig att bli opåverkad av allt världsligt, påverkar nu alla.

### Gemenskap: de heligas samfund

I två steg har vi nu följt helgonen ut i det okända, och tillbaka till det välkända. På så sätt beskrivs deras nytta för världen i konkreta händelser, där deras inre samling återverkar utanför dem själva. Men det finns ett drag till i texterna, som behöver nämnas. Det är inte bara, och kanske inte ens främst, genom att helgonet återvänder till världen som dess nytta beskrivs, utan genom att människorna i världen vänder sig mot helgonet, och på så sätt får ett ny inriktning för sina liv. Om vi byter fokus från huvudpersonerna i vitorna till de människor som helgonen möter, så kan vi se en annan dimension av deras inflytande, som inte är mindre viktig, och som handlar gemenskap: kloster-gemenskap, samhällsgemenskap och kyrkogemenskap.

Bakgrunden till detta gemenskapsperspektiv kan vi finna både i panegyriken och filosofvitan. Som en del av lovtalets uppbyggnad finns det ofta en utveckling från det lilla till det stora, där en människas inflytande växer proportionerligt genom livet till en punkt där det i praktiken berör alla. Ett stickord, som Theodoretos använder

för att anknyta till denna tradition är *kleos*, berömmelsen, som sprider sig.<sup>36</sup> Men när han gör så markerar han, med bibelordet, att helgonet når denna status eftersom det *inte* strävar efter någon annan heder och ära än den som kommer från Gud.<sup>37</sup> Liksom i berättelsen om filosofen är det den inre hållningen, som möjliggör framgången.

I Antonios liv finns ett avgörande ögonblick, som fångar en sådan process, med en perspektivväxling från samhället till gemenskapen runt cellen. Efter att ha gömt sig från världen under tjugo års tid träder Antonios fram oförstörd, och möter människor som redan har samlats kring hans cell, eftersom de har anat att något händer där. Hans helighet blir ett nytt fokus för uppmärksamhet, och efter en tid så befolkas öknen och blir ett nytt slags samhälle.<sup>38</sup> Denna reorienteringsprocess händer om och om igen i Theodoretos berättelser.

Berättelsen om den gamle Julianos i grottan, som vi redan har nämnt vid flera tillfällen, handlar också om bildandet av *kloster-gemenskap*, och Julianos räknas i andra källor som det syriska klosterväsendets fader.<sup>39</sup> Theodoretos beskrivning av Julianos liv är paradoxal. Fast Julianos grips av kärlekslågan till den grad att han blir "omtöcknad av sitt begär", så blir han inte självupptagen, utan lär sig istället att det finns många fler som kan bli "med-älskare (*synerastai*) av Gud".<sup>40</sup> Språket som används för att beskriva denna process, som skall inbegripa nya gudsälskare, är fortfarande präglad av begäret efter Gud (*erôs*). Genom att rikta hela sin kärlek mot Gud blir helgonet, i sin tur, attraktivt, och lockar människor, som har blivit sårade av kärlekens pilar, till sin undanskymda plats. Redan i nästa scen börjar de att strömma till grottan i allt större antal, och den första syriska klostergemenskapen bildas.

I återkommande fall berättas samma historia om hur det ensamma helgonet lockar efterföljare, som vill dela liv i gemenskap med Gud och varandra.<sup>41</sup> I och med att klostertraditionen utvecklas kommer den

---

<sup>36</sup> För en utförlig diskussion av detta motiv, se Gaspar, *Praise of Unlikely Men*, kap. 4.1.3.

<sup>37</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 15.6, med referens till Matt. 6:33.

<sup>38</sup> Athanasios av Alexandria, *Vita Antonii* 14.

<sup>39</sup> Sydney H. Griffith, "Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria", *Journal of Early Christian Studies* 2:2 (1994), 185–216, 187.

<sup>40</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 2.2.

<sup>41</sup> Se ex. Theodoretos, *Phil.Hist.* 3.4, 4.8, 5.3.

allt mer att likna ett idealt samhälle i miniatyr, där man lever i en fulländad *koinonia*.<sup>42</sup>

Men klostret är inte den enda gemenskapen som beskrivs i munkhistorierna. Det finns också en mångsidig *samhällsgemenskap*, som präglas i mötet med helgonet. Denna sida av berättelserna var den som en gång i tiden fick Peter Brown att, med hjälp av Theodoretos, tala om helgonet som en medlare mellan rika och fattiga, och mellan människor och Gud.<sup>43</sup> Problemet med Browns tes var inte idéerna i sig, utan att han alltför snabbt applicerade texternas ideal på den sociala verkligheten.

I ett av de mest uppenbara exemplen från Theodoretos munkhistoria (som Brown också använde, men utan hänsyn till den litterära framställningen), växer helgonets inflytande proportionerligt i tre samhällliga kontexter: först i en enkel by, sedan i en stad och till sist inför kejsaren och hela världen. Vad som är speciellt med detta annars okända helgon är att Abraham, som han heter, kommer att bli biskop i samma stad som hans bibliske namne hade bott i, nämligen Carrhae, eller Harran! Både i byn och staden agerar Abraham på ett sätt som får den samhällliga gemenskapen ifråga att utvecklas till det bättre.

För att ge ett exempel så gestaltas kontakten mellan helgonet och byn som en äventyrshistoria, där Abraham, med några få förtrogna, på gudomligt bevåg (*charis*) beslutar sig för att riskera (*kinduneuei*) liv och lem genom att bege sig iväg till en by som de har hört fortfarande är "behärskad av ogudaktighetens mörker".<sup>44</sup> Under föresvävningen att de är köpmän gömmer de sig i ett hus och börjar att fira den gudomliga liturgin – så tyst de kan. Men snart slipper hemligheten ut och byborna blir så provocerade att de försöker ta död på bedjarna. Massakern hindras dock av några äldste – ett tecken på att byn trots allt inte är helt barbarisk, utan har en slags rudimentär samhälllig ordning – som sedan ber gästerna att lämna dem. Just då dyker skattmasarna dock upp och handlingens förlopp byter riktning. Deras

---

<sup>42</sup> Se ex. Theodoretos, *Phil.Hist.* 5.4 och 10.3.

<sup>43</sup> Se Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 80–101, och hans egen utvärdering 25 år senare i Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971–1997", *Journal of Early Christian Studies* 6:3 (1998), 353–376.

<sup>44</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 17.2 κατέχεσθαι τῷ τῆς ἀσεβείας ζόφῳ.

krav är orimliga. Men helgonet beslutar att gripa in, och likt Kristus, hjälpa dem som förföljde honom. När byborna inser att de har blivit räddade förändras deras inställning fullständigt och de ber Abraham att stanna och bli deras "patron" (*prostatês*).<sup>45</sup>

Här är det värt att stanna till av två skäl. Det ena är språkbruket som används, eftersom det knyter an till en ny slags drivkraft, som skapar en gemenskap kring helgonet. Den iver (*spoudê*), som Abraham har visat byborna, påverkar dem så att de ber än mer enträget (*spoudaiouterê*) om hans beskydd.<sup>46</sup> Det är inte bara klosterfolk som attraheras av helgonets liv, utan vanliga bybor kan gripas av ett liknande begär, även om det i deras fall är mer inställt på fysiska belöningar än tillväxten i dygd. Det andra som är viktigt att lägga märke till, vilket Brown inte gjorde, är det faktum att vitan framställer en blivande biskops naturliga ledarförmåga. Inte alla asketer agerar med sådan list och världsvana som denne, som kan förhandla med maktens män, och som accepterar sitt förmyndarskap för byn bara på villkor att han också får bygga en kyrka där. Byn söker en ledare, som kan hjälpa dem till ett bättre liv, och får en kristen präst, på köpet.

Båda dessa anmärkningar, om den gemensamma driften och om prästerskapet, är värda att utveckla lite till. För att börja med den senare, så spelar prästerskapet, och framför allt "översteprästen", d.v.s. biskopen, generellt sett en stor roll i berättelserna. Inte minst framstår en viss biskop, Theodoretos själv, som en särskilt privilegierad person.<sup>47</sup> Genom prästernas översyn kan en överdriven asket, som Symeon styliten, räddas till livet när den asketiska övningen har gått över styr.<sup>48</sup> Men de har också en överblick som gör att de kan upptäcka helgon, som ingen annan ser. Ett av Theodoretos minst iögonfallande

---

<sup>45</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 17.3.

<sup>46</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 17.4.

<sup>47</sup> För detta drag, se Blake Leyerle, "Pilgrim Eulogiae and Domestic Rituals", *Archiv für Religionsgeschichte* 10 (2008), 223–237, Theresa Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus: The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press 2002, 152, och Ville Vuolanto, "A Self-made Living Saint? Authority and the Two Families of Theodoret of Cyrrhus", i: John S. Ott & Trpimir Vedriš (red.), *Saintly Bishops and Bishops' Saints* (Bibliotheca Hagiotheca, Series Colloquia, 2), Zagreb: Hagiotheca, Humaniora 2012, 49–65.

<sup>48</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 21.5–8 och 26.7.

helgon sitter instängd i sitt hus i en namnlös by och ber, utan att någon verkar ge honom särskild uppmärksamhet.<sup>49</sup> Men så kommer biskopen till byn, och visar den lokale asketen sin aktning genom att prästviga honom (efter att ha grävt sig in till den instängde). Nu förändras plötsligt även de andras inställning till honom. Genom hela berättelsen gör detta helgon – ingenting alls. Den korta handlingen bygger istället på vad andra gör med honom, när de har insett hans helighet. I grannbyn blir man avundsjuk och hämtar under natten över helgonet till sig egen by. Helgonet protesterar inte. En tid senare fraktas han tillbaka av den första byn, som saknar sin helige man, som inte heller nu reagerar på det som händer med honom. Han "lever inte" i världen, påpekar Theodoretos med apostelns ord, utan "Kristus lever i honom",<sup>50</sup> men så snart världen har sett asketens helighet, genom biskopens försyn, så blir han begärlig. Därför behöver man inte ens vända sig till de framgångsrika asketerna, som Abraham, för att se hur olika lokalsamhällen blir påverkade av sina helgon. Även de som inte handlar alls bär en slags kraft med sig, som påverkar, och som prästerskapet har en särskild förmåga att identifiera.

Detta leder över till den andra punkten, som gäller begäret efter helighet. Både potentiella asketer och "vanliga" människor blir påverkade av helgonen, fast på lite olika sätt. Det finns en slags skiktning av intressen, som speglar samhällshierarkierna. Vissa verkar inte förstå bättre än att bara söka de fysiska uttrycken för asketernas helighet, som deras kroppar. En svårt sjuk asket antas vara död, och det enkla folket kastar sig över honom och sliter hans hår, innan biskopen till slut upptäcker att han faktiskt inte är död.<sup>51</sup> Den här uppståndelsen kring helgonets kropp, tillhörigheter och relikvis visades framför allt upp av människorna på landet och folk från andra länder, samt av kvinnor.<sup>52</sup> Vid ett tillfälle beskriver Theodoretos en regelrätt konflikt mellan byar som kämpar om relikerna efter ett helgon, och berättaren konstaterar att "vi" kan ta emot helgonets välsignelse även

---

<sup>49</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 19.

<sup>50</sup> Gal. 2:20–21.

<sup>51</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 21.9–10.

<sup>52</sup> För de kvinnliga asketerna, se Theodoretos, *Phil.Hist.* 29–30 och min diskussion i Westergren, *Sketching the Invisible*, kap. 2.4.



utan att vara där, eftersom "minnet" (*hê mnêmê*) är tillräckligt.<sup>53</sup> Denna inklusiva kommentar ("vi") kan verka nog så exklusiv om man betänker att den kan signalera en mer utvecklad, andlig medvetenhet om sakernas tillstånd, som bara vissa har. I motsats till den stora mängden människor finns det ett fåtal, som vet att Gud inte kan fångas i det materiella, och som inser att det finns högre värden än fysiska helanden, nämligen en andlig omvandlingsprocess till större gudslighet. Men samtidigt som denna skiktning av människor är tydlig i texterna, så är det inte en kontrast mellan rätt och fel som presenteras, utan ett försök att säga 'don efter person', eller att Gud möter varje människa på den nivå hon befinner sig. Därför kan Theodoretos också vända sig mot dem som ser ned på den folkliga religiositeten, och markera att man skall besöka helgonets grav med "tro" (*pistis*).<sup>54</sup> Denna religion angår alla, hög som låg, suggererar texterna. Helgonet angår hela samhället.

Båda de drag som vi precis har sett på, prästernas framhävda roll och platsen som finns för "alla", pekar vidare mot det sista sammanhang som jag vill lyfta fram, nämligen *kyrkogemenskapen*. Det kan vid första ögonkastet tyckas överraskande att just eremiternas märkliga livsöden skulle ha med den kristna församlingen att göra, men jag menar att kyrkan är ett viktigt motiv i dessa texter, som tydliggör den större mening som Theodoretos vill ge asketerna i samhället. Detta motiv formulerar Theodoretos, som vi ska se, med hjälp av den tidigare teologiska traditionen, och inte minst Origenes och Klemens, men han gör det på ett sätt så att tolkningen av kyrkan förskjuts för att passa hans egen tid.

Ett par år efter att munkhistorian kom ut skrev Theodoretos en epilog till sitt verk, som tecknar en bild av kyrkan som ett samfund av helgon. Det är också i epilogen som Theodoretos argumenterade att det var begäret, *erôs*, som möjliggjorde asketernas uthållighet i det omöjliga. Men detta argument är bara inledningen på en lång utläggning av alla gudsälskare som funnits sedan begynnelsen. Genomgången börjar med Abel och fortsätter över de gammaltestamentliga profeterna och nytestamentliga apostlarna till kyrkans

---

<sup>53</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 16.4.

<sup>54</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* 24.2.

martyrer, och, avslutningsvis, ”dygdens nya atleter”, d.v.s. asketerna.<sup>55</sup> Det som förenar alla dessa gestalter är begäret (*erôs*) efter det Sköna.<sup>56</sup> Denna gemenskap skulle kunna kallas en *ekklesia ab Abel*,<sup>57</sup> men stannar inte med de döda, utan innesluter också de samtida mottagarna av texten. Den långa listan av helgon fortsätter nämligen med en inbjudan: ”Låt oss också fyllas av längtan och bli förtrollade av Brudgummens skönhet”.<sup>58</sup> Höga Visans språk genljuder i dessa beskrivningar, och en gång kallas asketerna t.o.m. för ”Brudens lemmar”.<sup>59</sup> I bakgrunden går det att känna igen det resonemang som Theodoretos, påverkad av Origenes, för i sin utläggning av Höga Visan.<sup>60</sup> Den kristna kyrkan är den Brud, som förenas med sin Brudgum, Kristus. Betoningen i karakteriseringen ligger på det mystiska mötet med Gud. En skara av heliga, upplysta människor framstår som de som förkroppsligar denna gemenskap – med Gud. De heligas samfund är samfundet av helgon.

Den teologiska tolkningsnyckel som lämnas ut i epilogen öppnar upp ett nytt perspektiv på det ögonblick som upprepas i många enskilda berättelser: helgonets initiala möte med Gud efter att ha vänt världen ryggen. I ljuset av epilogen är gudserfarenheten signifikativt för en kyrka, vars identitet inte finns hos henne själv utan hos Gud. I några scener tecknas också en mänsklig gemenskap, som kan vara en grupp pilgrimer, eller en församling av fromma i staden, som inte är bundna av kultplatser eller tempel, utan kan möta Gud var som helst, eftersom Gud inte är platsbunden, utan oändlig.<sup>61</sup> Redan Klemens av

<sup>55</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 19 οἱ νέοι τῆς ἀρετῆς ἀθληταί.

<sup>56</sup> För en sådan beskrivning, se Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 19.

<sup>57</sup> För detta begrepp, se Yves Congar, ”Ecclesia ab Abel”, i: Marcel Reding (red.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche: Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf: Patmos 1952, 79–108.

<sup>58</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 21 Τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ φίλτρον δεξώμεθα, καὶ τῷ κάλλει τοῦ νυμφίου καταθελγόμενοι.

<sup>59</sup> Theodoretos, *Phil.Hist.* Ep. 20 μέλη τῆς νύμφης.

<sup>60</sup> Se Günther Koch, *Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros: Eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung* (Frankfurt am Main: Josef Knecht 1974), 187–229, 257–61, som dock inte hänvisar till *Phil.Hist.*

<sup>61</sup> För markeringen att pilgrimerna inte tror att Gud är bunden till en plats, se Theodoretos, *Phil.Hist.* 6.8 och 9.2. För en gudstjänstgemenskap utan kyrka, se 2.15 och 8.5–6.

Alexandria sade att det var "skaran av utvalda" som var "kyrkan" (*hê ekklesiā*), och inte någon byggnad.<sup>62</sup> Den gemensamma nämnaren för detta synsätt skulle kunna sägas vara interiorisering, en vändning inåt, mot själens möte med Gud. Men är detta det enda synsättet som finns representerat i munkhistorierna? Gäller kyrkans gemenskap bara den exklusiva skara som väljer att gå i kloster, eller som i alla fall är tillräckligt fromma? I så fall skulle detta ideal kunna kallas världsfrånvänt och asketiskt,<sup>63</sup> men som jag genomgående har argumenterat, menar jag att det i Theodoretos berättelser också finns en tydligt öppning mot samhället. Utan att en hävdvunnen kristen (apologetisk) diskurs, som betonar inre värden, ges upp i dessa texter, balanseras den av en vändning utåt, med andra ord, av exteriorisering. De heligas samfund är inte bara samfundet *av* helgon, utan också samfundet som samlas *kring* helgonen (och deras relik) i stadens mitt.

Ett viktigt drag i texterna, som pekar mot denna utsida, är helgonfesterna. Vid sådana fester samlas hela staden kring det avlidna helgonet, och samhällsgemenskapen blir, för ett ögonblick, förvirrande lik kyrkogemenskapen.<sup>64</sup> Av de asketer som hyllas av Theodoretos nämner han flera vars relik fortsätter att skapa uppmärksamhet. Denna uppmärksamhet på helgonens relik förstärker det intryck som vi redan har talat om, nämligen att de ofta framställs som objekt, snarare än subjekt. Det gäller i särskilt hög grad när de är döda, eller tros vara döda. Men även levande asketer kan vara "döda för världen" och verka i den. På berättarplanet är skillnaden mellan levande och död inte alltid så stor, och allmänna kännetecken som "helighet" och "förbön" kan gälla båda grupper. På så sätt kan också ett helgon, som i högsta grad är i livet, framstå som en "relik", med sitt passiva handlings sätt, som ändå attraherar uppmärksamhet från utsidan. Detta säger kanske något om en biskops vilja att pacificera sina vilda asketer, men pekar också på hur kulten av helgonet blir ett sätt att utvidga den gamla förståelsen av kyrkan, från en exklusiv gemenskap, till en som potentiellt kan innefatta alla. Denna församling är en

---

<sup>62</sup> Klemens av Alexandria, *Stromateis* 7.5.29.5 οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ.

<sup>63</sup> För en sådan beskrivning, se J.H.W.G. Liebeschuetz, *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford: Oxford University Press 2001, 412.

<sup>64</sup> Se bl.a. Theodoretos, *Phil.Hist.* 17.10 och 21.20.

gemenskap som inte bestäms av sina gränser – av vem som är helig – utan av sitt gemensamma fokus kring det heliga. Man kan komma olika nära detta epicentrum, som helgonen *är*, men alla delar samma inriktning, oberoende av bakgrund eller livsstil. I berättelsernas ögonblicksbilder av helgonen framträder en gudomlig verklighet och verksamhet. Berättelsen om helgonet blir kyrkostiftande i någon mening. Helgonet är *som* ett sakrament, eller en ikon; en symbol som läsaren inte ska stirra sig blind på, men som kan väcka längtan efter en Gud som ingen kan se, men som närmar sig i det mänskliga, i den mänskliga och gudomliga Jesus Kristus.

### Sammanfattning

I tre steg har vi sett på hur helgonet utövar inflytande i världen i Theodoretos munkhistoria: genom att dra sig undan, genom att återvända – levande eller död – och genom att skapa (heliga) gemenskaper. Berättelsen om de syriska munkarna och klostren visade sig i denna läsning också vara en historia om kyrkan och samhället. Kyrkan var ett huvudtema i helgonberättelsen. Med det vill jag inte säga att Theodoretos presenterar en utförlig "ecklesiologi" inom ramen för "hagiografin", men snarare att det finns teologiska motiv, som på ett avgörande sätt präglar framställningen av helgonets liv. Det finns fler sådana motiv, litterära och filosofiska, eftersom texten använder många referenser och allusioner, och är rik, om inte på spänning, så på spänningar. Faran med att karakterisera Theodoretos verk som en hagiografi är att nyanser riskerar att gå förlorade. Snarare så lever den i gränslandet mellan många genrer: mellan epiken och bibelordet, mellan panegyriken och filosofvitan, mellan (kyrko)historian och (helgon)biografin, och i mötespunkten mellan dessa kan man ana hur texten kunde vara meningsfull i en konkret kontext. I min tolkning så representerar denna munkhistoria inte bara ett försvar för asketerna utan också för ett kristet samhälle, såsom tolkat av en bildad biskop inför en kulturellt relativt enhetlig, men religiöst delad målgrupp. Vad fanns det för nytta med dessa eremiter? Ja, de kunde bli symbolfigurer för ett framväxande *kristet* samhälle, och deras liv bidra med stoff till nya ursprungsmyter för staden och byarna runtom. Genom sådana berättelser presenterades asketen och klostret som en självständig, men integrerad del av samhället – och kyrkan.