

Den dionysiske *theôria*

Aristoteles' høyeste lykke i mysteriekultisk kontekst

AV TOR DISHINGTON JOHANSEN

Fagfilosofien forholder seg med stor usikkerhet til Aristoteles' *theôria*-begrep. I alminnelighet oppfattes det som uttrykk for en høyeste form av filosofisk tankevirksomhet. En dypere forståelse av antikkens religiøse erfaringsverden kan imidlertid bringe oss til en klarere forståelse. Mye kan nemlig tyde på at Aristoteles med *theôria* refererte til mysteriekultenes idealiserte ekstase, som antikken bare motvillig lar oss skimte konturene av.¹

Konvensjonen forteller oss at Aristoteles distanserte seg fra mystikken i sin egen samtid. Det har ikke alltid vært det rådende bildet. Aristoteles har utøvet betydelig innflytelse på mystikkens tradisjon, spesielt gjennom Plotins nære kobling av ham til Platon i senantikken, og når han senere kristliggjøres i høymiddelalderen. Også innenfor jødisk og islamsk mystikk fikk han en høy stjerne. Slik har Aristoteles' enigmatiske begrep om *theôria*, en guddommelig skuen, lenge fascinert kommentatorene. I dag synes det imidlertid å herske bred enighet om at termen viser til en høyere form av filosofisk refleksjon – enten den er etisk, teologisk eller kosmologisk. Fagfilosofien viser forunderlig liten interesse for antikkens religiøse kultur når den gjør sine utlegninger, men mye tyder på at det ligger dype filosofihistoriske innsikter og venter i et mer omfattende, mer kontekstuellet og tverrfaglig perspektiv.

¹ Takk til filosofene Knut Venneslan og Hallvard Fossheim for innspill i arbeidet med denne artikkelen. Alle oversettelser i det følgende er gjort av forfatteren etter originalspråket, dersom referansene ikke angir annet.

For å vinne en mer produktiv forståelse av Aristoteles' *theôria* vil jeg i dette essayet begynne belyningsprosessen, nokså ukonvensjonelt, et annet sted enn i den store tenkerens feirede tekster. Først skal jeg minne om mysteriereligionens sentrale plass i antikkens Hellas, og dens idealiserte, dionysiske åpenbaringsform – en ekstatiske forening med det guddommelige. For å fylle ut bildet av åndskulturen i Aristoteles' samtid følger dernest en kort redegjørelse for Platons forhold til mysteriene. På denne diakrone og synkron bakgrunnen vil jeg, frimodig nok, foreslå at Aristoteles' begrep om *theôria*, «den høyeste lykke», faktisk refererer til en radikal, transcendent mysterieekstase.

MYSTERIENE

Antikkens guder ble oppfattet som identiske med sine representasjoner. «Afrodite var selve elskovens overveldende lidenskap, Dionysos var beruselsens ekstase, og den vilde blodrus var en besættelse av krigsguden Ares», forteller filosofen og idéhistorikeren Johannes Sløk (1992: 11). Gudene var den «guddommelige røst» eller *daimon* i mennesket selv, og ble ikke forbundet med «tvil» eller «tro». «Derfor», sier Sløk videre, «gikk den religiøse fordring til mennesket ikke ud på, at det skulle tro på gudens eksistens, men at det skulle delta i gudens fest og derigennem forny seg selv og livet». Slik var det ikke knyttet en egentlig lærebygning til gudenes kulter, heller ikke til årets største religiøse fest, ritene til Demeter og Persefones ære i Eleusis, en dagsmarsj fra Athen; «[m]an kan knapt snakke om noe så definitivt som en doktrine i forbindelse med Eleusis», fastslår filosofen William K.C. Guthrie (1950: 289).

Som følge av den religiøse vekkelsen som gikk over hele middelhavsområdet i pre-sokratisk tid, fantes ingen samlet religion i Hellas; foruten mytiske slektskapsforbindelser finner vi ingen fast læremessig kobling mellom gudene. Guthrie konstaterer:

Det er denne fremkomsten av mysteriereligioner i historiens strøm som menes av dem som viser til den store religiøse vekkelsen i det sjette

århundre. Fra da av [...] var valget av tro et spørsmål om individuelt temperament. (Guthrie 1952: 50)

De store variasjonene i utlegningen av mytene i de lokale ritene avstedkom i liten grad indignasjon og raseri, men var heller kilde til muntrasjon og nysgjerrighet. På landsbygdene praktiserte befolkningen tradisjonell naturtilbedelse for å opprettholde jordens fruktbarhet. I byene ivaretok myndighetene strenge offisielle krav til pietet for de olympiske gudene; statsreligionen ble dyrket for å fremme sosial enhet og sammenheng, og for å bevare maktens *status quo*, men var knapt mer enn ytre prakt og seremoni. Slik var det mysteriekultene, med deres brennpunkt i personlig erfaring og frivillighet, som utgjorde kjernen i den greske antikkens særegne religiøse praksis, og som mer enn noe annet nærret denne kulturens *esprit*. Oldtidsforskeren Robert Garland (1994: x) registrerer følgen av en slik individuelt anlagt spiritualitet: «en nesten uendelig variasjon av kulter, antakelig i et antall av minst ti tusen bare når det gjelder Athen alene.»

Den romerske statsmannen Cicero skriver i første århundre f.v.t. entusiastisk om mysterieritenes sivilisasjonsbyggende betydning:

Blant de mange utmerkede og guddommelige institusjoner som deres Athen har utviklet og som har bidratt til menneskelivet, er det ingen, etter min oppfatning, bedre enn disse mysteriene gjennom hvilket vi er brakt fra vår primitive og ville væremåte, kultivert, og forfinet til sivilisasjon: og ettersom ritene er kalt «innvielser», så har vi, i sannhet, lært livets første prinsipper fra dem og har vunnet forståelse av, ikke bare å leve lykkelig, men også å dø med større håp. (Cic., *Leg.* 2.14.36)

Fra det fjerde århundre f.v.t. appellerte mysteriekultenes individualiserte forhold til gudene i særlig grad til mennesker med høyere utdanning (Anton 1992: 28). I denne forbindelse skriver Walter Burkert (1985: 291): «Etter hvert som individet vinner uavhengighet blir Dionysoskulten et redskap for atskillelsen av private grupper fra polis. Sammen med offentlige dionysiske festivaler trer Dionysos-mysterier frem.»

Dionysos, guden for det eksepsjonelle, sto menneskene nærmere enn noen ektefødt olympier; han var av både menneskelig og guddommelig herkomst, og hadde både jordisk og himmelsk natur. Til forskjell fra Olympens arkaiske guder ble Dionysos portrettert omgitt av menneskelige tilhengere, og i hellenismens sanselige kunst ble ingen guddom fremstilt oftere (Carpenter 1985: 1). «Av alle greske guder er Dionysos den mest synlige», fastslår Albert Henrichs (1993: 13).

Dionysos var folkets gud, men også mysterienes og ekstasens sinnbilde. Hengivelsen for ham var ingenlunde begrenset til Dionysos-kulten, men gjennomsyret hele mysterievesenet. Først i den imponerende årlige prosesjonen til Eleusis, ikke minst, ble det båret en statue av Iakkhos, en bi-form av Dionysos, og folkemengdene ropte hans navn, og i den veldige innvielseshallen Telestrion var ypperstepresten umiskjennelig utkledd i Dionysos sine gevanter (Kerényi 1967: 9, 55). Religionshistorikeren og filologen Carl Kerényi (1976: 134) minner oss også om at grekerne selv benyttet adjektivet «dionysisk» som et substantiv flertall for mysteriefestivaler der ritene ble utført eller erfart i overenstemmelse med den feirede guden. Filologen og religionshistorikeren Walter F. Otto poengterer:

Dionysos var guden for den mest velsignede ekstase og den mest henrykkende kjærlighet. Men han var også den forfulgte gud, den lidende og døende gud, og alle som han elsket, alle som fulgte ham, måtte dele hans tragiske skjebne. (Otto 1965: 49)²

Gjennom å ta del i Dionysos' lidelse og død, døde de innviede symbolsk i sin lavere jordiske natur og ble løftet inn i en ny og rikere tilstand. Francis M. Cornford (1957: 198) observerte at denne «[s]innstilstanden er en pasjonert deltagende kontemplasjon (*θεωρία*), der tilskueren er identifisert med den lidende Gud, dør hans død, og gjenoppstår i hans gjenfødelse». Med deltagelsen i Dionysos' oppstandelse ble resipienten født på ny i ånden og anskuet sitt evige og guddommelige vesen.

² Macchioro (1930: 75) viser til de to tradisjonene som kan ha introdusert Dionysos' død i mysteriene; én sier Orfeus selv, en annen den orfiske dikteren Onomakrit i 6. årh. f.v.t.

Teologen Samuel Angus skildret mysterieritene slik:

En mysteriereligion var derfor et guddommelig drama som beskrev for de privilegerte betrakternes forundrede øyne fortellingen om en beskyttende guddoms streben og lidelser, og seier, om naturens fødselsveer hvor livet til sist seirer over døden, og glede er født av smerte. [...] Hele mysterieritualet var spesielt rettet mot å påskynde følelselivet [...]. Intet middel for å vekke følelsene ble oversett i pasjonsspillet, enten ved å bevirke til forfinet mottakelighet eller ved å tilføre ytre stimuli. Spent forventning forsterket av en avholdsperiode, lavmælt ro, imponerende prosesjoner og omhyggelig innstuderte skuespill, musikk, høy og voldsom eller myk og fengslende, ville danser, inntak av alkoholholdige drikker, fysisk uttøring, alternering mellom tett mørke og blendende lys, synet av fabelaktige seremonielle ornamenter, håndteringen av hellige symboler, selv-suggesjoner og hierofantens påvirkninger – disse og mange av de følelsesmessige eksaltasjonenes hemmeligheter var i vinden. (Angus 1925: 59–61)

Mysterieritene besto av flere initiasjonstrinn som formentlig kunne fremkalle ulike erfaringstilstander. Antall trinn varierte i de forskjellige mysterietradisjonene, men den grunnleggende strukturen er klar (se Kingsley 1995: 367): først *katharmos* eller rituell renselse av resipienten,³ dernest *teletes paradosis* eller overføring av den esoteriske doktrinen til den enkelte hver og en for seg, og til sist *epopteia* eller anskuelse, erkjennelse, som finner sted når overføringen av den hemmelige innsikten er fullført.

Innvielse handlet ikke om å tilegne seg lærdom, men om å endre bevissthetstilstanden. Nyplatonikeren Syneisos refererer til hva Aristoteles selv (fr. 15) skal ha sagt om mysterieinnvielsen: «Det er ikke nødvendig for den innviede å lære noe [*mathein*], men å erfare noe [*pathein*] og settes i en bestemt tilstand.» Ved å gjennomlide ritene

³ Aristoteles (*Poet.* 1449b27-28) mener at tragedien burde resultere i en renselse (*katharsis*) av følelsene med medlidenhet og redsel. Dionysos var nært knyttet til tragedien (se Easterling 1997). Mysteriene var også ment å være en renselse; Croissant (1932) behandler inngående forholdet Aristoteles' begrep om «katarisis» har til mysteriene.

transcenderer mysten den diskursive tenkningen, som Otto konstaterer:

[...] sannheten, avdekket for mysten gjennom bilder, tegn eller ord, må ha vært noe absolutt nytt, forbausende, utilgjengelig for rasjonell erkjennelse. Dette er nesten selvsagt. Og likevel er det ofte glemt. [...] Under den hellige handlingen er mystene passive; han mottar ingen lære, men er satt i en tilstand som ikke er tema for naturlig forklaring. (Otto 1955: 14)

Mysterieerfaringen var uutsigelig (*arrheton*) (se Burkert 1997: 73). De initierte kunne dypest sett ikke gi en rasjonell fremstilling av sin opplevelse. Nyplatonikeren Proklos – som forøvrig sto tradisjonen i Eleusis svært nær, om enn han ble født omkring 15 år etter helligdommens ødeleggelse (se Burkert 1997: 101f.) – forteller dessuten om hvordan de mystiske seremoniene kunne erfares forskjellig:

[...] de skaper en sjelenes samstemthet med ritualet [*dromena*] på en måte vi ikke kan forstå, og med det guddommelige, slik at noen av initiandene blir slått av panikk, og fylt av ærefrykt for det guddommelige, mens andre assimilerer seg de hellige symbolene, gir opp sin egen identitet og går opp i gudenes, idet de opplever en guddommelig besettelse. (Procl., *In R.* 2.108.17-30, sit. i Burkert 1997, 102)

Ikke rart retorikeren Sopatros (*Rhet.* 8.114f, sit. i Burkert 1997: 87) kunne undre seg: «Da jeg kom ut fra mysteriene, følte jeg meg fremmed overfor meg selv.»

I mysteriekultiske ordelag beskriver Plotin, nyplatonismens far, hvordan lengselen etter guddommelig berøring løfter erfaringen til identitet med det ene:

Dette er meningen med mysterienes påbud om ikke å gjengi noe for den uinnviede: fordi det høyeste ikke kan gjengis så kan ikke det guddommelige åpenbares for andre enn dem som har sett det; det er ikke to, seeren selv er ett med det sette, for det er egentlig ikke noe sett, men en forening. Den som er formet av denne foreningen med det høyeste må, hvis han bare kan huske

det, ha med seg dette inntrykket som et bilde. Han var selv enheten, uten forskjell hverken i forhold til seg selv eller til andre ting – for det var ingen bevegelse i ham, ingen pasjon, intet begjær for noe annet når denne oppstigningen var gjort – men det var heller intet begrep [*logos*], ingen tanke [*noêsis*] eller bevissthet om jeget, om man tør si det slik. Men han var bortrykket, fylt med gud, i stille avsondrethet og ro, uten å vende seg noe sted i sitt vesen eller kretse om seg selv, helt i ro og var blitt roen selv. Han har ikke lenger tanke for skjønnetens orden, men har allerede hevet seg over den og over dydens skare; han er som en som trer inn i templets aller helligste og forlater gudebildene bak seg – han får riktignok se dem når han vender tilbake –, for der er hans samtale ikke med bilder i det hele tatt, men med selve sannheten som alt annet er underordnet i forhold til. Det var i egentlig mening ikke et syn der, om da ikke på ukjent vis, men en ekstase, en forenkling, en overgivelse, en streben etter berøring [*aphên*] og hvile, en lengsel etter forening, og dette er den eneste måten å se hva som er i helligdommen, ser man det annerledes finner man ingenting. (Plotinus, *Enn.* 6.6-9)

«Dette er det liv», slik slutter Plotins berømte *Enneader* (6.9.11), «som guder og guddommelige og velsignede mennesker lever, en befrielse fra alt som omgir oss her, et liv uten jordiske gleder, den enes flukt til det ene.»

Det er ingen grunn til å anta at mysterieinnvielsen i overgangen til hellenistisk tid var vesensforskjellig fra senantikken. «Enhver innvielse», hevdet filosofen Sallust (*De de. et mu.* 4.25-26) omkring ett århundre etter Plotin, «sikter mot å gi oss forening med verden og med gudene». Enden for menneskets lengsel ligger nettopp i anskuelsen av «individets sanne selv», i overvinnelsen av dets lavere natur. Innvielsens mål var ikke bare selvets epifani og ekstase, men apoteose. Klassiskfilologen Samson Eitrem (1942: 6) sa det slik: «Det dreier sig her om å bli ett med guden, eller rettere selv bli gud i henrykkelsens korte øyeblikke.»

MYSTERIENES FILOSOFI

Mysteriene tilbød ikke religiøse dogmer som måtte tros, men en myte å tre inn i. Allerede fra det sjette århundre f.v.t. hadde filosofer som

Xenofanes og Empedokles latterliggjort en bokstavelig oppfatning av gudene; mytene var derimot allegorier for spirituell erfaring. «Ved allegoriens hjelp fikk grekerne omtydet alt, så gamle naturmyter blev dypsindig billedlig tale og den mest intrikate ritus gav uttrykk for sublimetiske krav», konstaterte Eitrem (1942: 15). Og likeledes oldtidsforskeren David Fideler:

Mysteriereligionenes lære var karakteristisk uttrykt i allegori, myte og symbolsk billedspråk, både som «lærefortellinger» og som den menneskelige erfaringens grunnleggende paradigmer. Visse filosofiske skoler, spesielt stoikerne og platonikerne, bygde på tradisjonelle myter for å illustrere innsikter som overskrider en ren logisk beskrivelse. Videre mente de at fortolkningen av de tradisjonelle mytene, som den filosofiske søken selv, dannet, i sin kjerne, en innvielsesprosess. (Fideler 1993: 6)

Mytene var den hellige koden som introduserte menneskene for en transcendent erfaringsvirkelighet.

Mysterienes prester og filosofer hadde således rollen å avkode den skjulte spirituelle meningen som mysteriemytene inneholdt. Sallust sier med vidd:

Å ønske å lære alle mennesker gudenes sannhet leder de tåpelige til forakt, fordi de ikke kan lære, og de gode til dovenhet, mens å skjule sannheten med myter forhindrer de førstnevnte fra å forakte filosofi og tvinger de sistnevnte til å studere den. (Sall., *De de. et mu.* 4.11-12)

Mysteriepresten Heliodor forklarer det slik:

De vismænd, der er kyndige i videnskaben om naturen og gudene, åbenbarer dog ikke, kan jeg tænke mig, overfor de uinnviede den dybere betydning av disse fortællinger, men de fremsætter den kun kortfattet i form af en myte. Kun overfor dem, der har modtaget den højeste indvielse og har fått adgang til det allerhelligste, åbenbarer de ved sandhedens strålende fakkell en klarere erkendelse. (Heliod., *Aeth.*, 9.9)

Heraklits arbeider var allerede i antikken beryktede for å være obskure og ugjennomtrengelige, og likevel forklarer Diogenes Laertius at de er krystallklare for en innviet i mysteriene. Om å studere Heraklit sier han (Diog. Laer. 9.16): «Det er en vanskelig vei å følge, fylt med mørke og dysterhet; men om en innviet leder deg på veien, blir den mer lysende enn solens stråleglans.»

Platon trekker tunge vekslers på samtidens religiøse mangfold. Det fortelles at mesteren selv parafraserte Orfeus overalt (Olymp., *In Phaed.* 7.10.10, 10.3.13, sit. i Westerink 1976-1977), og det er liten grunn til å betvile Platons direkte gjeld til pythagorismen.⁴ Platons filosofi formidler samtidens herskende *topos*, en lære om frelse, om frigjøring fra den metafysiske uvitenhetens mørke. Mest besnærende fremkommer dette naturligvis i *Statens* «hulelignelse». Filosofen Eugen Fink (1970: 54) mener denne lignelsen er «analog i sine grunntrekk og i sin utvikling med prosessen som initierer i mysteriene.» I dialogene *Symposion* og *Faidros* er imidlertid bruken av mysterieterminologi spesielt fremtredende (Riedweg 1987: 1–69). Om enn den platonske filosofiens *modus operandi* kan ha vært en annen enn kultens, så ser dens ypperste formål ut til å være det samme: å gjeninnsette menneskets forening med det guddommelige. Slik sammenfaller filosofisk opplysning og mystisk-religiøs innvielse.⁵

Vi vet at virksomheten ved Platons Akademi ble oppfattet esoterisk og var omgitt av hemmelighet; slett ikke alle innsikter ble offentliggjort. Aristoteles, som var ved anstalten i nesten 20 år før han dannet

⁴ Aristoteles (*Meta.* 987a29-31) peker på Platons sterke bånd til pythagorismen (se også Kingsley 1995: 111). Et fragment etter Platons nevø Speusippus etterlater oss ingen tvil om at han så Platon som en etterfølger av Pythagoras (se Burkert 1972:62ff.). Numenius fra Apamea (2. årh. e.v.t.) hevdet at Platon avledet alle sine doktriner fra Pythagoras (se Boardman, Griffin & Murray 1986: 700). Proklos (*Th. Pl.* 1.5, sit. i Kingsley 1995: 131) forteller at Platon mottok sin innsikt om guddommelige forhold fra «pythagoreiske og orfiske skrifter». Moderatus fra Gades anklaget ham for å bruke Pythagoras sine idéer uten å gi ham anerkjennelse hvor det hadde sømnet seg (se Guthrie 1987: 41). Platon ble også anklaget, som Empedokles før ham, for å avsløre pythagoreiske hemmeligheter, og ble således ekskludert fra skolen (Diog. Laer. 8.27)! Det har vært spekulert i om Platons dreining mot det «mystiske» i dialogene fra og med *Symposion* og *Faidros* har skyldtes en omvendelse til pythagorismen (se f.eks. Cornford 1957: 247–249). Se for øvrig McClain (1978), Kennedy (2011).

⁵ Se f.eks. Plutark (*Mor.* 81.10) og Theon of Smyrna (1979: 8f.).

sin egen skole, minner selv om at det finnes en «uskrevet lære» hos sin lærer (*Ph.* 209b13-16). I sitt 7. brev, hvis autentisitet riktignok er trukket i tvil av enkelte, skriver Platon i en kjent passasje:

Det gis av meg intet skrift om disse høyeste spørsmål, og det vil heller aldri komme til å finnes noe. For denne innsikt er ikke utsigbar som andre kunnskaper. Men av hyppig samvær i anledning saken selv, og av samliv, blir innsikten plutselig til i sjelen – som når et lys blir antent av en springende gnist. Og den ernærer fra da av seg selv. (Pl., *L.* 341c-d, sit. i Wyller 1995: 10)

Kanskje var Platons doktriner omgitt av en subtil, åndelig *praksis* i Akademiet. Det er ikke helt utenkelig at elevene, under ledsagelse av høyt innviede, søkte idealet om *epopteia* gjennom realiseringen av den høyeste, guddommelig *nous*, som Platon identifiserer med den høyere, udødelige delen av sjelen, «hver enkeltes [*hekastôî*] *daimon*» (*Ti.* 90a). Det er kjent at Akademiets medlemmer var delt inn i de «eldre» (*presbuterôî*) og de «yngre» (*neaniskôî*), og møttes på faste dager i måneden og i året for å samtale, eller for å feire, for eksempel vinfester, *symposium*, ved hver nymåne. Det er således viktig å merke seg at i antikken utgjorde enhver gruppe av individer, uansett hvor liten, om den var midlertidig eller permanent, en religiøs forsamling. «Derfor», fastslår Garland (1994: 28), «fungerte også et symposium eller en drikkefest [...], som et religiøst møte.»

På denne bakgrunnen er det ikke overraskende at Platon tegner konturene av en mysteriekultisk innvielsesprosess i *Symposion* – i form av et progressivt sett av meditasjoner over skjønnheten. Kandidaten begynner med det som «bringer frem uttrykket» (*logouskalous*) av skjønnhet i et objekt eller en form (210a-b). Denne prosessen utvides og tar som sitt objekt, først «formens skjønnhet i alminnelighet», der nest «institusjonene og lovenes skjønnhet», og sist «vitenskapenes skjønnhet» (210b-d). Etter å ha uttømt de mulige objektene erfarer kandidaten en tilstand av passivitet; han kontrollerer ikke lenger retningen for sin erfaring, men i stedet kommer en skjønnhetsvisjon til ham (210e-211a). Denne åpenbaringen er den filosofiske aktivitetens mål, og det

er ved å manifestere dette åndelige «barnet» i oss selv (se Hippol., *Haer.* 5.8.39-40) at udødelighet kan erfares (212a). Den høyeste innsikt er hos Platon i hovedsak beskrevet i upersonlige og formale termer. Noen ganger omtaler han den som «former» i alminnelighet, oftere som «det gode» eller «det godes form». I *Staten* (507b) er det gode sagt å besitte en utsigelig skjønnhet, så Platon levner liten tvil om at den høyeste skjønnhet og det gode er ett og det samme. I *Symposion* (211b) lar han røpe at den høyeste skjønnhet ikke trer frem for oss «i form av et ord, en kunnskap eller i en annen ting, i et levende vesen, i jord eller himmel, eller i form av noe annet, men som noe i og for seg selv og enestående, uforanderlig og evig, i hvilket alt annet som er skjønt har del.»

«[O]m det er noe skjønt i tillegg til skjønnheten selv, er det skjønt av ingen annen grunn enn at det tar del [*methexis*] i skjønnheten selv, og det sier jeg om alt», sier Sokrates i *Faidon* (100c). Med dette for øyet har Cornford hevdet at Platons oppfatning av «idéen» nettopp var basert på mysterieerfaringen:

Idéen er en gruppe-sjel, relatert til sin gruppe som en mysterie-daimon, som Dionysos er relatert til gruppen av tilbedere, hans *thiasos*. Tilbederne av Dionysos trodde at når de holdt sine orgiastiske riter, trådte den ene Gud inn i alle og enhver av dem; alle og enhver ble *entheoi*; de «deltok» i den ene guddommelige natur, som var «kommunisert» til dem alle, og «nærværende» i hver av dem. Det er slik vi må fortolke de tre termene – *methexis* [deltagelse], *parousia* [nærvær], *koinonia* [felleskap] – med hvilke Platon forsøker å beskrive forholdet en Idé har til sin gruppe. (Cornford 1957: 254)

Slik kan det være opplysende å ta i betraktning hva Platon faktisk skriver om mysterieerfaringen. Det er i *Faidros* han kommer nærmest en direkte beskrivelse av den:

[...] skjønnheten var strålende å se da sjelene, sammen med det prektige koret (vi [filosofene] var med Zevs, mens andre fulgte andre guder), så det velsignede og spektakulære skuet og ble ført inn i mysteriet vi med rette kan kalle det mest velsignede av alle. Og vi som feiret det var helt fullkomne

og frie for alle fremtidige sorger. Som myster og epopter skuet vi fullkomne apparisjoner, enkle, ubevegelige, skjønne, i et rent lys, idet vi selv var rene og befridde fra den graven vi kaller legemet, [...]. (Pl., *Phdr.* 250b-c)

Det er ikke en helt urimelig antakelse at Platon har oppfattet den umiddelbare anskuelsen av de ideelle formene og mysterieerfaringen som nært beslektede.

I *Symposion* sier Alkibiades om Sokrates og hans like at de «deler filosofisk besettelse [*manias*] og bakkisk begeistring [*bakkheia*]» (218b). Den mønstergyldige filosofen kan formentlig ikke skilles fra mystikeren. *Faidon* gjør dét klart når Sokrates anskueliggjør sin maieutiske livsoppgave slik:

Det synes for oss som om de som opprettet innvielsesritene [*teletai*] ikke var tåper, men hele tiden hadde talt i gåter [ved å si] at den som kommer til Hades som uinnviet og ikke har deltatt i ritet vil ligge i gjørmen, men den som både er rensset og har deltatt i ritet ved ankomsten dit, vil leve med gudene. For som de sier i mysteriene, «mange bærer tyrsosstaven, men få er mystikere [*bakkhoi*]», og disse sistnevnte er, etter min oppfatning, ingen andre enn dem som har vært sanne filosofer. Jeg har i mitt liv ikke latt noe ugjort for å regnes blant dem så langt det er mulig. (Pl., *Phd.* 69c-d)

I denne dialogen finner vi også Platons berømte beskrivelse av filosofien som «praktisering av død» – som forsøket på å oppnå fullstendig atskillelse av kropp og sjel, ytre og indre (64a-84b, spes. 67d-70c).⁶ Den filosofiske aktiviteten vi så omrisset av i *Symposion* innebærer nettopp en isolasjon fra den ytre sansepersepsjonen og utnyttelsen av erindringen og innbilningskraften for å vekke en indre skuen, *theôria*, av ren skjønnhet og godhet. For Platon er det en kjærlighetsakt. «Kjærlighet er også en filosofi» (204b), forkynner Diotima

⁶ Koblingen av mystisk ekstase til erfaring av død er et gjennomgangstema i mystiske tradisjoner (se Henderson & Oakes 1963; ang. spes. kristen tradisjon se Nugent 1994). I dag tematiseres forholdet gjerne ved hjelp av termer som «ego-død», «psykisk død» eller «ego-tap».

og knytter «Eros sitt mysterium» til «innvielsen» i mysteriet (209e-210a).⁷

Ved å kombinere oppfatningen av filosofi som «praktisering av død» med Diotimas «innvielse» i kjærlighetens mysterium, aner vi Platons oppfatning av filosofiens mål. Imidlertid har forskningen ennå ikke i tilstrekkelig grad klargjort relasjonen mellom filosofien og det mysteriekultiske hos Platon. Hva angår Aristoteles ignorerer spesialistene gjennomgående dette forholdet helt og holdent.

ARISTOTELES' *THEŌRIA*

Det ferskeste referansearbeidet om den kulturelle konteksten for *theōria* er gitt oss av Andrea W. Nightingale (2004). Hun viser hvordan begrepet ble anvendt med flere betydningsvalører, ikke minst hos Platon, men i sin fremstilling av Aristoteles faller også hun inn i folden (2004: 6): «Ifølge Aristoteles er den beste og mest passende fritidsaktivitet den filosofiske *theoria*, ettersom den intellektuelle dydens perfeksjon er menneskets ultimate *telos*.» Nightingale støtter seg også på filosofen Amelie O. Rorty (1980: 378f., sit. i Nightingale 2004: 208f.): «Når han [Aristoteles] kontemplerer det guddommelige, eller fiksstjernene, så er ikke lenger kontemplantøren mer interessert i å forklare dette [...] enn han er i å oppnå edelhet og opphøydhed.» Aristoteles' *theōria* identifiseres her med en særegen form av høyere filosofisk tankevirksomhet, som kan være etisk, teologisk eller kosmologisk. Dette er den konvensjonelle posisjonen som utpensles i ulike varianter gjennom det fagfilosofiske ordskiftet.⁸ Imidlertid vil det i det følgende ikke være

⁷ Av alle guddommelige besettelser er kjærligheten best, forklarer Sokrates i *Faidros* (245b-c), fordi den bringer en til å huske og elske den ideelle sannheten om skjønnhet – en besettelse analog til filosofien. Observasjonen hos Vlastos (1981: 27n.80) har fremdeles gyldighet: «This convergence of mania and nous in love does not seem to intrigue commentators. Few of them notice the paradox at all or, if they do, they seem bent on explaining it away.»

⁸ Nightingale (2004: 187n.1) nevner en rekke forskningsarbeider om Aristoteles' *theōria* – «Kapp 1938, Snell 1951, Stigen 1961, Bien 1968, Gauthier and Jolif 1970, *passim*, Defourny 1972, Gigon 1973, Eriksen 1976, Adkins 1978, Hardie 1980, ch. 16 and *passim*, M. White 1980, Moline 1983, Parker 1984, Cooper [1987]/1999, Lear 1988, 116-

plass til en gjennomgang av disse varierende tekstseksegesene. Det vesentlige her er å vise at vi med støtte i et grovkornet bilde av den greske antikkens religiøse praksis og idealer kan lese Aristoteles annerledes. I opposisjon til det herskende paradigmet blant vår tids forskere vil jeg altså foreslå at Aristoteles sitt begrep om *theôria* og «den høyeste lykke» ikke refererer til en eller annen ekstraordinær, avsondret form av høyverdig ettertanke, men til antikkens tradisjonelle og radikale mysterieekstase.

Lykken, den gode guddomsrøsten (*eudaimonia*), er uopnåelig for mennesket i dets endelige elendighet, hevder Aristoteles bardust i siste og 10. bok av *Den nikomakiske etikk*, «for ingenting som angår lykken er ufullstendig» og «et slikt [fullstendig] liv [*bios*] kan ikke mennesket oppnå» (NE 1177b25-27)! Kontrasten til den menneskelige lykke som etikkens mål i verkets 1. bok og i den påfølgende behandlingen av dydene og lykken, har forbryllet forskerne. Aristoteles sitt ideal – et lykkelig menneske i et fullstendig liv – fremstår nå med ett som urealiserbart. Vingebruket, «næret av skinnets føde» (Pl., *Phdr.* 248b), må mennesket ta på seg byrden det er å skape sin egen utilstrekkelige virkelighet. Som *naturalist* har Aristoteles, etter alt å dømme, ingen annen erfaring å vende seg til.

Men se – Aristoteles åpner for et mysterium. En ubegripelig gave er gitt oss, for «ethvert menneske som lever det [fullstendige liv] vil ikke gjøre det som menneske, men i kraft av noe guddommelig i det» (NE 1177b27-29)! Det guddommelige har Aristoteles funnet i en fullstendig enhetlig og ren bevissthet eller erkjennelse – i *nous*.⁹ Og fordi

40, 293-319, Broadie 1991, ch. 7, Reeve 1992, 139-59» – felles for dem alle er at de beskriver *theôria* som en særegen refleksjonsform. Nyere studier fremholder det samme, se f.eks. Lawrence (1993), Charles, Scott (1999), Lear (2004), Fosshem (2007), Roochnik (2009), Meyer (2011), Dahl (2011), Pearson (2011), Irwin (2012), Reeve (2012).

⁹ Strauss (1979: 112) foreslår å oversette *nous* «a little bit more cautiously by 'awareness'», og i det følgende brukes derfor «erkjennelse». *Nous* er ellers gitt en rekke betydninger: intellekt; tanke; fornuft; intellektuell virksomhet eller kraft; anskuende eller intuitiv intelligens; forstand; riktig innsikt; betydning; begrep; mening; sinn; hjerte; sjel; livets, menneskets eller Guds essens eller vesen; ren bevissthet; oppmerksomhet; overlegg; hensikt; beslutning; fast; urokkelig, o.a. Se også n.11 nedenfor.

denne «erkjennelsen [*nous*] er guddommelig i forhold til mennesket, må erkjennelsens liv være guddommelig sammenlignet med et menneskes liv» (NE 1177b30-31). Aristoteles skiller mellom en menneskelig og en guddommelig *nous* i oss:

Vi burde ikke lytte til dem som forteller oss at »mennesket burde tenke mennesketanker«, eller »dødelige tanker passer dødelige sinn«; men vi burde, så langt det ligger i oss, søke udødelighet, og gjøre alt vi kan for å leve i overensstemmelse med det høyeste som er i oss; for selv om det er lite i omfang, overgår det alt annet i kraft og dyrebarhet. Det ville i sannhet se ut som at dette er individets sanne selv [*hekastos*], fordi det er den autoritative og bedre del av det. (Arist., NE 1177b31-1178a3)¹⁰

Idealet er å realisere denne guddommelige erkjennelsen som «det høyeste og mest behagelige liv [...], fordi mennesket i sin fulle betydning er *nous*» (NE 1178a6-7).¹¹ Aristoteles gjør øyensynlig et vesentlig skille mellom, på den ene siden, *idéene* om «udødelighet» og «det høyeste i oss», idéer som med nødvendighet ikke kan være annet enn ufullstendige «mennesketanker» og som tilhører vårt lavere selv, og, på den annen side, *realiseringen* av udødelighet og det høyeste i oss, det guddommelige liv,

¹⁰ Sitatene er etter Pindar (*Isthm.* 20). *Hekastos* (eg. hver, hver enkelt) blir her oversatt med «unser wahres Selbst» hos Dirlmeier (Aristoteles 1964), «the true self of the individual» hos Thomson (Aristotle 1976), og «den enkeltes personlighet» hos Stigen (Aristoteles 1999). Fra et epistemologisk og etisk synspunkt er «selvet» som begrep svært vanskelig å klargjøre hos Aristoteles; det finnes ingen term for «person» hos ham, og strengt tatt heller ikke noe substantiv for «selvet», om enn hans fraseologi til tider kan komme nær. At det «sanne selvet» her ikke kan være den enkeltes personlige selv, burde være klart når «det høyeste i oss» senere, som vi skal se, identifiseres med «gudenes liv», «den høyeste eksistens», «ubevegelig væren» osv., og dermed transcenderer all individualitet (se f.eks. NE 1178b20-25 og *Meta.* 1072b13-30). Slik vil en dobbelthet være ivaretatt med oversettelsen «individets sanne selv», der individualiteten oppfattes som avledet av og befestet i et egentlig, fundamentalt og universelt selv.

¹¹ Se Guthrie (1950: 364, *ad* NE 1178a6-7): «*Nous* is life in its highest manifestation. It is not the same as *sylogismos*, the process of reasoning things step by step. That is a *kinesis*, a progress from potentiality to actuality which the imperfect minds of human beings have to go through if they are ever to be rewarded, as they may after sufficient well-directed effort, by the sudden flashing glimpse of the whole truth which is attained by unadulterated *nous*.»

som en oversanselig og radikalt annerledes *åpenbaringsform*. Slik streker Aristoteles opp muligheten for en umiddelbar tilgang til vårt høyeste, virkelige og guddommelige selv, og avtegner seg som mystagog.

Saligheten er å finne i en ren og guddommelig anskuelse:

Om man fratar den levende det å handle og videre det å frembringe noe, hva blir så tilbake annet enn anskuelse [*theôria*]? Således må gudenes liv, som er alle overlegne i lykksalighet, være anskuende. Og det i menneskelivet som er mest beslektet med dette, må derfor også være det lykkeligste. [...] Lykken har altså samme omfang som anskuelsen, og de som har større del i anskuelsen, kan også bli lykkeligere, ikke tilfeldigvis, men i kraft av sin anskuelse; for anskuelsen er i seg selv verdifull. Lykken må således være en form for anskuelse. (Arist., *NE* 1178b20-32)¹²

Ved dermed å frata gudene evne til handling og frembringelse aksentuerer Aristoteles de greske gudedefortellingenes *allegoriske* karakter. Men viktigere å merke seg her er at individets sanne selv, som «det høyeste som er i oss», må være det som er mest beslektet med «gudenes liv», og at vi gjennom å hente inn vårt høyere selv i *theôria* erfarer den høyeste lykke, for ikke å si dionysisk salighet.

Hva som egentlig skiller den menneskelige og guddommelige *nous* kan gjøres klarere. *Metafysikken* hjelper oss. Verket synes riktignok å være kastet sammen som «en røre, en lapskaus» (Barnes 1995: 68), men i 12. bok (Λ) kommer vi nærmest det egentlige innholdet i *theôria*:¹³ Den guddommelige *nous* «må erkjenne seg selv, dersom den skal bevare sin forrang [*kratiston*], og *nous* erkjenner *nous* [*noêsis noêsesôs noêsis*]»

¹² *Theôria* blir her oversatt med «Schau» hos Dirlmeier (Aristoteles 1964), og noe uheldig med «contemplation» hos Ross (Aristotle 1941) og Thomson (Aristotle 1976), og – mer uheldig – med «betraktning» hos Stigen (Aristoteles 1999). F.eks. Gauthier & Jolif (1970) vil begrense *theôria* til den første filosofi, i motsetning til Allan (1962: 138): «Aristotle may have believed in a graded scale of forms of $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$. The word is an elastic one.»

¹³ Jaeger (1948: 219) mener 12. bok står i et aparte forhold til verkets øvrige bøker, og (Jaeger 1948: 344) at den er et separat arbeid, skrevet som utkast til en forelesning.

(*Meta.* 1074b33-35).¹⁴ Den differensierende *nous* tilhører den menneskelige virkeligheten. Når vår *nous* ikke er annet enn selv-anskuelse vinner den guddommelighet. Denne objektfrie, universelle selvbevisstheden av ren *nous* er også den paradoksale, ubevegelige dynamikken i virkelighetens første prinsipp:

På et slikt prinsipp avhenger altså himlene og naturens verden. Og dets liv er som det beste vi nyter, om enn for en kort stund (for det er alltid i denne tilstanden, og for oss er dette umulig), fordi dets virksomhet er velbehag. (Og av denne grunn er den våkne tilstand, persepsjonen, og erkjennelsen [*noêsis*] det beste [i det menneskelige], og på grunn av disse dernest håp og erindring.) Men erkjennelsen i seg selv tilkommer det som er best i seg selv, og den høyeste formen er den høyeste eksistens. Og erkjennelsen erkjenner seg selv ved å gripe det erkjente; for ved berøring [*thigganon*] blir den både erkjent og erkjennende, slik at erkjennelsen og det erkjente blir det samme. For det som har evne til å oppta det erkjente og vesenet er erkjennelsen. Den er derfor ikke annet enn erkjennelse idet den har sin erkjennelse. Det guddommelige som erkjennelsen ser ut til å inneholde er derfor aktivitet [*energeî*] heller enn mottakelighet [*dektikon*], og anskuelsen [*theôria*] er det mest verdifulle og beste. (Arist., *Meta.* 1072b13-24)¹⁵

Ikke subjekt-objekt-tenkningen, men ren selv-erkjennelse, absolutt selvbevissthet, er den høyeste eksistens, det beste liv.

Denne «lykksalige» identiteten av erkjenner og erkjent kan vi for

¹⁴ Formuleringen *noêsis noêsesôs noêsis* oversettes noe ulikt. Bonitz (Aristoteles 1984): «die Vernunft-erkenntnis (bzw. -tätigkeit) ist Erkenntnis ihrer Erkenntnis (-tätigkeit)»; Helms (Aristoteles 1953): «dens Tænkning er en Tænkningens Tænken»; likeledes Lawson-Tancred (Aristotle 1998): «absolute thinking is the thinking of thinking», som dessuten foreslår å la frasen bety noe i retning av «self-creating thinking» (Aristotle 1998: 95).

¹⁵ I bl.a. *Proteptikos*-fragmentene fremstiller Aristoteles *theoria* også som en anskuelse av universet, se således Walker (2010: 139): «there is good reason to hold that what the Protrepticus calls ‘the contemplation of the universe’ will include, and will be somehow completed by, the contemplation of a certain intellect (or intellectual activity) as a cosmic ordering principle. Moreover, there is good reason to hold that the Aristotle of the Protrepticus like Aristotle in other works, identifies this intellect as a god, for, indeed, the Protrepticus explicitly identifies the god and intellect» (8.48.9-13/B108-48.16-17/B110).

en kort stund heve oss til, mens derimot «*filosofien* innebærer nytelser av forunderlig renhet og *varighet*» (NE 1177a25-26, mine uth.).¹⁶ Det guddommelige elementet finner vi i en ren identitetserkjennelse, som en *besittelse* og ikke en mottakelighet. Slik blir «en evig og ubevegelig væren» (Meta. 1073a2) vår egen væren. Virkelighetens første prinsipp er tilgjengelig i en umiddelbar erfaringsfylde, en anskuelse hvor avstanden mellom vårt eget selv og ren væren lukkes. Det finnes ingen differensiering i den, ingen diskursivitet eller intensjonalitet. Derfor, etter å ha fremsatt prinsippet om *noêsis noêsesôis noêsis*, kontrasterer Aristoteles det omgående til hele spekteret av ordinære erkjennelsesformer:

Det synes likevel som om viten [*epistêmê*] og sansepersepsjon [*aisthêsis*] og antakelse [*doxa*] og gjennomtenkning [*dianoia*] alltid er om noe annet, og bare indirekte [*parergôis*] om seg selv. (Arist., Meta. 1074b35-36)

Dette er en viktig passasje. Hvordan kan *theôria* knyttes til en høyere form av *filosofisk tenkning*, eller en alminnelig selvrefleksjon, når den hverken er *epistêmê*, *aisthêsis*, *doxa* eller *dianoia*, eller inneholder *noe annet enn ren nous*?

Aristoteles (Meta. 1074b36-38) understreker sin posisjon gjennom å stille et retorisk spørsmål: «dersom erkjennelse ikke er det samme som det erkjente, fra hvilken av de to avleder erkjennelsen sin fortreffelighet? For erkjennelsen og det erkjente er ikke det samme.» Svaret burde ikke overraske:

I den aktive [produktive] frembringelsen [*tôn poiêtikôn*] uten materiale

¹⁶ F.eks. Gauthier & Jolif (1970) synes slik å være på rett spor når de ikke vil oppfatte *praxis* og *theoria* som komplementære aspekter ved et lykkelig liv. De hevder (ad NE 1138b24) at *phronesis*, den intellektuelle dyden, er underordnet *theoria*. Videre fremholder de (ad NE 1140b31-32) at *theoria*, som anskuelsen av gud, inkluderer et transcendent element; dette elementet angår *sophia*, visdommen, og som derfor også *phronesis* er underordnet og bare indirekte involvert i. Slike fortolkninger var vanlige i middelalderen, ikke minst finner vi den hos Albertus Magnus.

[*hulês*],¹⁷ er det substansen, dvs. vesenet, som er erkjent, mens i anskuelsen [*tôn theôrêtikôn*] er det tanken [*logos*] og erkjennelsesaktiviteten [*noêsis*] selv. Følgelig, fordi det erkjente og erkjennelsen ikke er forskjellige for alt det som ikke har materiale, vil de være det samme, og erkjennelsesaktiviteten vil være det samme som det erkjente. (Arist., *Meta.* 1075a1-5)

Den objektfrie, produktive frembringelsen og den guddommelige anskuelse fremstår altså i dette særegne tilfellet som nettopp ett og det samme. Fortreffeligheten hentes i en selv-frembringende mystisk skuen som den betingede refleksjonsbevisstheten aldri kan gjøre til sin egen.

Å oppnå en tilstand frigjort fra mennesketanken og subjekt-objekt-dikotomien, for der å erfare udødelighet i en guddommelig skuen, slik mysteriekultene tilbød, forekommer å være det fremste ideal hos Aristoteles. Likevel representerer guden en tilsynelatende høyere og altomfattende identitetsform for ham, en identitet mellom det identiske og det ikke-identiske – en lykke uopnåelig for mennesket, selv i en guddommelig skuen. *Metafysikken* formidler det slik:

Så dersom gud alltid nyter den lykke som vi noen ganger gjør, så er det vidunderlig nok, og er den større, er det desto mer vidunderlig. Og faktisk nyter gud en slik lykke. Også livet [*zôê*] tilhører gud; for *nous* sitt liv er aktivitet [*energeia*], og gud er dette virke; og guds selvstendige virke er det beste og evige liv. Vi sier derfor at gud er et levende vesen, evig, uendelig god, slik at liv og fortsatt evig varighet tilhører gud, for slik er gud. (Arist., *Meta.* 1072b24-30)

Vi kan ikke realisere den høyeste lykke som en konstant i våre liv, og i en høyere identitet forene gudens ubevegelige vesen med det foranderlige livet selv slik gud kan, mener Aristoteles. Mennesket kan imidlertid med god grunn leve i håpet om deltakelse i det absolutte og evige; i et

¹⁷ *Hulês* blir her gjennomgående oversatt med «materie», hvilket passer dårlig ettersom det ser ut til å være tale om en mental prosess. Vi kan snakke meningsfullt om «tankemateriale», langt mindre om «tankematerie». Begrepets etymologi leder oss også tilbake til «tre», «trevirke», «materiale», men Aristoteles forstår selv begrepet svært abstrakt (se *Meta.* 1029a20-25).

gledesfylt øyeblikk, rensset for all annenhet, kan vi anskue identiteten «individets sanne selv» har med det guddommelige:

Slik den menneskelige erkjennelsen, eller heller den samenede [*sunthetôn*] erkjennelsen, er i et visst tidsrom (for den [*menneskelige*] erkjennelsen] besitter ikke det gode på dette eller hin tidspunkt, men over en viss tid oppnår den det høyeste gode, som noe forskjellig fra den), slik forholder den guddommelige erkjennelse seg til sitt eget vesen i evighet. (Arist., *Meta.* 1075a7-11)

Vår høyeste erkjennelse og lykke plasseres i det grenseløse, tross alt.

Den greske antikken fastholdt et dypt respektert, strengt forbud mot å røpe for uinnvidde hva som skjedde i mysteriene. Derfor er det ikke merkelig at Platon dekket til sine mysterieinnsikter i allegorier og indirekte betydninger i sine eksoteriske dialoger. Arthur M. Melzer (2014: 30–46) argumenterer godt for at Aristoteles, i likhet med Platon, utfolder en fullt utviklet såkalt «dobbeldoktrine»: ikke bare er han «en forfatter med mange lag som skjuler enkelte av sine doktriner gjennom bevisst obskuritet – som alle parter er enige om – men han sprer også visse gagnlige fiksjoner og edle løgner» (Melzer 2014: 46). Aristoteles sine høyt verdsatte dialoger – de eneste skriftene han tilbød allmennheten – er imidlertid gått tapt. Tekstene som historien har overlatt oss, omkring en fjerdedel av den opprinnelige *Corpus Aristotelicum*, er etter alt å dømme forelesningsmanuskripter, som lenge etter filosofens død ble meget hardt redigert og omkalfatret (Jaeger 1948). I det minste delvis synes de å være tilrettelagt for en lukket krets av kjente, lyttende ansikter. Slik kan Aristoteles ha tillatt seg en langt mer direkte og teknisk fraseologi når han, som jeg her har våget å foreslå, med sitt begrep om *theôria* refererer til mysterieekstasen. Om vi antar at Aristoteles på denne måten forvaltet en esoterisk lære, er det ikke urimelig å tro at hans filosofi, av hensyn til de religiøse tabuene, aldri var mer skjernet enn nettopp ved utlegningene av *theôria*.

Det er i alle fall denne alminnelige, respektfulle tilbakeholdenheten i de gamle grekernes offentlighet som fremfor alt har bidratt til å gjøre

mysterietradisjonen fremmedartet, misforstått og oversett i fagfilosofien. Vi kan imidlertid ikke ignorere at dens erfaringsdimensjoner tilhørte det tradisjonelle dannelsesidealet i Aristoteles' egen tid. Og dersom Aristoteles virkelig ikke har ment å fremholde *theôria* som en mystisk erkjennelsesform, da gjenstår uansett et stort arbeid med å forklare hvordan hans pietetsfulle tilhørere overhodet kunne tro annet enn at begrepet betegnet den idealiserte ekstasen.

REFERANSER

- Adkins, Arthur W.H. 1978. «*Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*». I: *Classical Philology*, vol. 73, s. 297–313.
- Allan, Donald J. 1962. «Review of R.A. Gauthier and J.Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomache*». I: *Classical Review*, vol. 12, s. 135–39.
- Angus, Samuel 1925. *Mystery Religions and Christianity*. Murray, London.
- Anton, John P. 1992. «Theourgia – Demiourgia: A Controversial Issue in Hellenistic Thought and Religion». I: *Neoplatonism and Gnosticism*. Eds., R.T. Wallis, J. Bregman. Suny Press, Albany, s. 9–31.
- Aristotelis 1869. *Fragmenta. Opera omnia*. Græ.-lat. Vol. IVB. Ambrosio Firmin Didot, Parisiis.
- Aristotle 1932–70. *Aristotle in Twenty-Three Volumes*. Gre.-eng. Vol. IV, *Physics* 1–4. Trans. P.H. Wicksteed, F.M. Cornford; Vol. XVII, *Metaphysics* 1–9. Trans., intro. H. Tredennick; Vol. XVIII, *Metaphysics* 10–14. Trans. H. Tredennick, C.G. Armstrong; Vol. XIX, *Nicomachean Ethics*. Trans. H. Rackham; Vol. XXIII, *Poetics*. Trans. S. Halliwell. Ed. G.P. Goold. Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London.
- Aristotle 1941. *Nicomachean Ethics*. Trans. W.D. Ross. *The Basic Works of Aristotle*. Ed., intro., R. McKeon. Random House, New York.
- Aristoteles 1953. *Aristoteles' Ældre Metafysik. Bøgerne I, III, VII og XII*. Overs., innl. P. Helms. Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck, København.
- Aristoteles 1964. *Nikomachische Ethik*. Übers., Komm. F. Dirlmeier,

- Aristoteles Werke*. Hg. E. Grumach. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Aristotle 1976. *Ethics*. Trans. J.A.K. Thomson. Notes, appen. H. Tredennick. Intro. J. Barnes. Penguin Classics. Penguin Books, Harmondsworth.
- Aristoteles 1984. *Aristoteles' Metaphysik*. Zweiter Halbband, Bücher VII (Z)–XIV (N). Gri.-Deu. Hg., Einl., Komm. H. Seidl. Übers. H. Bonitz. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Aristotle 1998. *Metaphysics*. Trans., intro. H. Lawson-Tancred. Penguin Classics. Penguin Books, Harmondsworth.
- Aristoteles 1999. *Etikk*. Overs., innl. A. Stigen. Gyldendal Norsk Forlag ASA, Trondheim.
- Barnes, Jonathan 1995. «Metaphysics». I: *The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. J. Barnes. Cambridge University Press, Cambridge, s.66–108.
- Bien, Günther 1968/69. «Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles». I: *Philosophisches Jahrbuch*, 76, s. 264–314.
- Boardman, John, Jaspers Griffin & Oswyn Murray (eds.) 1986. *The Oxford History of the Classical World*. Oxford University Press, Oxford.
- Broadie, Sarah 1991. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press, New York.
- Burkert, Walter 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Burkert, Walter 1985. *Greek Religion. Archaic and Classical*. Oxford Blackwell Publishers, Cambridge (Mass.) (tysk førsteutgave 1977).
- Burkert, Walter 1997. *Oldtidens mysteriekulter*. Overs. K.A. Lie. Pax Forlag A/S, Oslo (engelsk førsteutgave 1987).
- Carpenter, Thomas H. 1986. *Dionysian Imagery in Archaic Greek Art*. Clarendon Press, Oxford.
- Charles, David, & Dominic Scott 1999. «Aristotle on Well-Being and Intellectual Contemplation». I: *Proceedings of Aristotelian Society. Supplementary Volumes*, vol. 73, s. 205–223 + s. 225–242.
- Cicero, M. Tullius 1979. *De legibus*. Hg. K. Ziegler, G. Woldemar. Hei-

- delberger Texte, Lateinische Reihe 20. Ploetz, Freiburg.
- Cooper, John M. 1999. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton University Press, Princeton.
- Cornford, Francis M. 1957. *From Religion to Philosophy*. Harper torchbooks. Harper & Row, New York (førsteutgave 1912).
- Croissant, Jeanne 1932. *Aristote et les mysteres*. Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, Paris.
- Dahl, Norman O. 2011. «Contemplation and *eudaimonia* in the *Nicomachean Ethics*». I: *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*. Ed. J. Miller. Cambridge University Press, New York, s. 66–91.
- Defourny, Maurice 1972. «Die Kontemplation in der aristotelischen Ethik». I: *Ethik und Politik des Aristoteles*. Hg. F.P. Hager. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, s. 219–34.
- Diogenes Laertius 1925/1926. *Lives of eminent philosophers*. Eng.-gre. 2 vols. Trans. R.D. Hicks. The Loeb classical library. Harvard University Press, London.
- Düring, Ingemar 1969. *Der Protreptikos des Aristoteles*. Klosterman, Frankfurt am Main.
- Easterling, Patricia E. 1997. «A Show for Dionysus». I: *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Ed. P.E. Easterling. Cambridge University Press, Cambridge, s. 36–53.
- Eitrem, Samson 1942. *Mysteriereligioner i antikken*. H. Aschehoug & Co, Oslo.
- Eriksen, Trond B. 1976. *Bios Theoretikos*. Lie & Co., Oslo.
- Fideler, David 1993. *Jesus Christ, Sun of God*. Quest Books, Wheaton.
- Fink, Eugen 1970. *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Fossheim, Hallvard J. 2007. «The Intellectual Life: Socrates and Aristotle on Philosophy and Divinity». I: *Socrates: Reason or Unreason as the Foundation of European Identity*. Ed. A. Ward. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, s. 68–82.
- Garland, Robert 1994. *Religion and the Greeks*. Classical World Series.

- Bristol Classical Press, London.
- Gauthier, René A. & Jean Y. Jolif (intro., trad., comm.) 1970. *L'Éthique à Nicomaque*. 2e éd. 4. vol. Publications Universitaires, Louvain.
- Gigon, Olof 1973. «Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles». I: *Museum Helveticum*, vol. 30, s. 65–87.
- Guthrie, Kenneth S. (comp., trans.) 1987. *The Pythagorean Sourcebook and Library*. Ed., intro. D. Fideler. Add. trans. T. Taylor, A. Fairbanks jr. Phanes Press, Grand Rapids.
- Guthrie, William K.C. 1950. *The Greeks and their Gods*. Methuen & Co. Ltd., London.
- Guthrie, William K.C. 1952. *Orpheus and Greek Religion*. Princeton University Press, London.
- Hardie, William F.R. 1980. *Aristotle's Ethical Theory*. 2nd ed. Clarendon Press, Oxford.
- Heliodor 1978. *Fortællingen om Theagenes og Charikleia (Aithiopika)*. Overs. E. Harsberg. Efters. T. Hägg. Museum Tusculanums Forlag, København.
- Henderson, Joseph L. & Maud Oakes 1963. *The Wisdom of the Serpent: The Myths of Death, Rebirth, and Resurrection*. G. Brazziller, New York.
- Henrichs, Albert 1993. «'He Has a God in Him': Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus». I: *Masks of Dionysus*. Eds. T.H. Carpenter & C.A. Faraone. Cornell University Press, Ithaca, NY, s. 13–43.
- Hippolytus 1986. *Refutatio omnium haeresium*. Ed. M. Markovich. Patristische Texte und Studien, 25. de Gruyter, Berlin.
- Irwin, Terence H. 2012. «Conceptions of Happiness in the *Nicomachean Ethics*». I: *The Oxford Handbook of Aristotle*. Ed. C. Shields. Oxford University Press, Oxford, s. 395–428.
- Jaeger, Werner 1948. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Trans. R. Robinson. Oxford University Press, Oxford (tysk førsteutgave 1928).
- Kapp, Ernst 1938. «Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles». I: *Mnemosyne*, vol. 6, s. 179–194.

- Kennedy, Jay 2011. *The Musical Structure of Plato's Dialogues*. Acumen, Durham.
- Kerényi, Carl 1967. *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*. Trans. from german R. Manheim. Princeton University Press, Princeton, N.J. (nederlandsk førsteutgave 1960, tysk utgave 1962).
- Kerényi, Carl 1976. *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*. Trans. from orig. manus. R. Manheim. Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Kingsley, Peter 1995. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*. Clarendon, Oxford.
- Lawrence, Gavin 1993. «Aristotle and the Ideal Life». I: *The Philosophical Review*, vol. 102, s. 1–34.
- Lear, Jonathan 1988. *Aristotle: The Desire to Understand*. Toronto University Press, Toronto.
- Lear, Gabriel R. 2004. *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton University Press, Princeton.
- Long, Anthony A. 2011. «Aristotle on eudemonia, nous, and divinity», *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*. Ed. J. Miller. Cambridge University Press, New York, s. 92–113.
- Macchioro, Vittorio D. 1930. *From Orpheus to Paul*. Constable and Company, London.
- McClain, Ernest G. 1978. *The Pythagorean Plato: Prelude to the song itself*. Nicolas-Hays, York Beach.
- Melzer, Arthur M. 2014. *Philosophy Between the Lines: The History of Esoteric Writing*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Meyer, Susan S. 2011. «Living for the sake of an ultimate end». I: *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*. Ed. J. Miller. Cambridge University Press, New York, s. 47–65.
- Moline, Jon 1983. «Contemplation and the Human Good». I: *Nous*, vol. 17, s. 37–53.
- Nightingale, Andrea W. 2004. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge University Press, New York.
- Nugent, Christopher 1994. *Mysticism, Death and Dying*. State Univer-

- sity of New York Press, Albany.
- Otto, Walter F. 1955. «The Meaning of the Eleusinian Mysteries». I: *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*. Ed. J. Campbell. Princeton University Press, Princeton, s. 23–27 (tysk førsteutgave 1939).
- Otto, Walter F. 1965. *Dionysos. Myth and Cult*. Trans. R.B. Palmer. Indiana University Press, Bloomington, London (tysk førsteutgave 1933).
- Pangle, Lorraine S. 2003. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Parker, Francis H. 1984. «Contemplation in Aristotle's Ethics». I: *The Georgetown Symposium on Ethics*. Ed. R. Porrecco. University Press of America, Lanham, MD, s. 205–212.
- Platon 1971–1983. *Werke in acht Bänden*. Gri.-Deu. Übers. F. Schleiermacher. Hg. G. Eigler. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Plotinus 1988. *Plotinus*. Gre.-eng. Vol. 7. Trans. A.H. Armstrong. William Heinemann Ltd., London.
- Plutarch 1927. *Plutarch's moralia*. Gre.-eng. Vol. 1. Trans. F.C. Babbitt. Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Proclus 1970. *Commentaire sur la République*. Tome III. Trad., notes A. J. Festigiére. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Reeve, C. David C. 1992. *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford University Press, Oxford.
- Reeve, C. David C. 2012. *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*. Harvard University Press, Cambridge MA, London.
- Riedweg, Christoph 1987. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. W. de Gruyter, Berlin.
- Roochnik, David 2009. «What is *Theoria*? *Nicomachean Ethics* Book 10.7–8». I: *Classical Philology*, vol. 104, s. 69–82.
- Rorty, Amelie O. 1980. «The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*». I: *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A.O. Rorty. University of California Press, Berkeley, s. 377–94.

- Sallustius 1966. *Concerning the Gods and the Universe*. Gre.-eng. Ed., prol., trans. A. Darby Nock. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.
- Sløk, Johannes 1992. *At læse Platon*. FilosofiBiblioteket. Hans Reitzels Forlag, København.
- Snell, Bruno 1951. *Theorie und Praxis im Denken des Abendlandes*. Universität Hamburg, Hamburg.
- Stigen, Anfinn 1961. «On the Alleged Primacy of Sight – With Some Remarks on *Theoria* and *Praxis* – in Aristotle». I: *Symbolae Osloenses*, vol. 37, s. 15–44.
- Strauss, Leo 1979. «Mutual Influence of Theology and Philosophy». I: *Independent Journal of Philosophy*, vol. 3, s. 111–118.
- Theon of Smyrna 1979. *Mathematics Useful for Understanding Plato*. Trans. R. & D. Lawlor. Wizard's Bookshelf, San Diego.
- Vlastos, Gregory 1981. «The Individual as an Object of Love in Plato». I: *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, N.J., s. 3–42.
- Walker, Matthew 2010. «The Utility of Contemplation in Aristotle's *Protrepticus*». I: *Ancient Philosophy*, vol. 30, s. 135–53.
- Westerink, Leendert G. (ed.) 1976–1977. *The Greek commentaries on Plato's *Phaedo**. North-Holland Pub. Co., Amsterdam, New York.
- White, Michael J. 1980. «Aristotle's concept of *θεωρία* and the *ἐνέργεια-κίνησις* distinction». I: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, s. 253–263.
- Wyller, Egil A. 1995. *Platon II*. Henologisk Skriftserie, bd. 5. Andersen & Butenschøn og Spartacus Forlag, Oslo.

ABSTRACT

Today philosophers conventionally understand Aristotle's enigmatic concept of *theôria* as a higher form of philosophical thinking, whether it is ethical, theological or cosmological. This essay breaks off with this conception by taking on a broader, more contextual and interdisciplinary perspective. First, it calls to mind the central role of the mystery religions in ancient Greece, and its idealized, Dionysian form

of revelation – an ecstatic union with the divine. Secondly, the close relationship between Plato and the mystery cults is presented briskly to fill out the picture of Aristotle’s contemporary intellectual culture. Finally, with this backdrop, the essay exposes Aristotle’s *theôria*, the highest happiness, as a radical, transcendental experience of divine being, and thereby demonstrates its deep affinity to the traditional idealized, cultic mystery experience.

KEYWORDS: Aristotle; *theôria*; *eudaimonia*; mystery cults; Dionysus; mystic experience; Plato