

Harald Olsen:

IMPULSER FRA ØRKENFEDRENE I TIDLIG KELTISK SPIRITUALITET

Arven fra ørkenfedrene

Ørkenfedrene er betegnelsen på de menn (og noen kvinner) som fra slutten av 200-tallet e.Kr. begynte å dra ut i den egyptiske, palestinske, syriske og kappadokiske ørken for der å søke fordypelse i sin tro gjennom stillhet, bønn, kontemplasjon og et asketisk liv. Dette fenomenet ble starten på det kristne klostervesenet, og i det ligger ørkenfedrenes historiske betydning. De ble opphavet til en av de viktigste åndelige og kulturelle impulsene i den vestlige sivilisasjon i tidlig middelalder. Der fantes nok kommunitets- og klosterlignende fellesskap før dette. Kildene tyder på eksistensen av tidlige små fellesskap for både menn og kvinner, i eller i utkanten av byer og landsbyer (Harmless 2004:420). Men virkelig omfang og betydning får dette fenomenet først med den massive søken ut i ørken og villmark på slutten av 200-tallet.

Kommunitetslivets og den monastiske spiritualitetens tre hovedformer (Telepneff 2001:14; Ryan 1931:404) finner vi allerede i ørkenen fra 300-tallet av. Den opprinnelige formen var et liv i ensomhet som eneboer (eremitt, anakoret). Men tidlig ser vi også utviklingen av en mellomform (semi-eremittisk, idiorytmisk), der ørkenboerne slo seg sammen i løsere fellesskap. De levde mestedelen av tiden for seg selv (i sin egen livsrytme, ofte spredd over store områder i landskapet), men kom sammen til gudstjenestefeiring. Det tredje stadiet i denne utviklingen er så det integrerte (kenobitiske) fellesskapet, der man levde tett sammen i fysisk konsentrerte og avgrensede klosteranlegg, og med en sterk grad av integrasjon i både åndelig og gudstjenestelig liv, fysisk og intellektuelt arbeid, og materielt underhold.

Antonius den Store (251-356) regnes som pioneren i denne bevegelsen, og kommunitets- og klosterlivets grunnlegger, selv om han neppe var den første som dro ut i ørkenen (Chitty 1995:6; Harmless 2004:418). Hans posisjon skyldes nok at han var den første som ble ordentlig kjent utenfor ørkenen, først og fremst takket være biskop Athanasius av Alexandria (c.296-373) og hans berømte beretning (*Vita Antonii*) om denne ørkeneremittens liv, som fikk vid utbredelse i kristenheten. Antonius grunnla på slutten av sitt liv et kloster av semi-eremittisk type, som senere utviklet seg i mer kenobitisk retning. Antonius' samtidige, Paulus av Theben (234-343), skal ifølge tradisjonen ha levd hele sitt liv som eremitt, og regnes derfor av mange som det rene eneboerlivets opphavsmann og fremste inspirator (Lyster 1999:9). Paulus' historisitet er omstridt, noen forskere holder ham for å være en oppdiktet person (Harmless 2004:422). Spørsmålet om faktisitet og historisitet er i denne

sammenhengen imidlertid ikke det vesentligste (Jasper 2004:29). Det viktige er hvilken rolle disse personene og begivenhetene spiller i den historiske tradisjonen, og hva deres liv og de tildragelser og oppfatninger som er tillagt dem forteller om tidens tenkemåte og virkelighetsforståelse. Klosterorganisatoren Pachomius (292-346) var på sin side grunnleggeren av det integrerte, kenobitiske fellesskapet i de større klosteranleggene (Chitty 1995:7; Palladios 1998:98).

Nyere forskning viser at det er mange mellomformer mellom disse hovedformene (Harmless 2004:421), og mange lokale varianter. Et eksempel er den såkalte lavra-formen, en semi-eremittisk kommunitetsform som ble utviklet i Palestina (Harmless 2002:433), og som kom til å få stor innflytelse på det senere klostervesenet.

Denne ørkenbevegelsen fikk raskt et betydelig omfang. Man regner med at titusener av menn (og endel kvinner) søkte det asketiske livet da bevegelsen var på sitt høyeste. Bare på Nitria-fjellet i Egypt skal det ha vært 5000 eneboere (Palladios 1998:11,59). I det eldste og største av Pachomius' klostre i Tabennasi sier samtidige beretninger at det bodde 1300 munkere, og i alt var det over 7000 munkere som levde etter hans klosterregel i den egyptiske ørken (Palladios 1998:99).

Kjennskapet til ørkenfedrene

Kjennskapet til ørkenfedrene og deres liv og tanker stammer i noen grad fra skrifter og brev man antar kommer fra deres egen hånd. Det gjelder for eksempel Antonius' den Stores brev (Rubenson 1995). Men i større grad kommer kjennskapet fra beretninger fra mennesker som oppsøkte ørkenfedrene for å lære av dem. Den senere biskop Palladius av Aspuna (c.363-c.431) levde i sin ungdom blant ørkenfedrene i Egypt, og skrev i 419 en beretning om dette med mange portretter (Palladios 1998). I 394 gjorde syv munkere fra Jerusalem en reise til Egypt, og skrev deretter en anonym beretning om det de hadde opplevd. Den ble opprinnelig skrevet på gresk, men ble mest kjent i latinsk oversettelse, "Historia Monachorum in Aegypto" (Russell & Ward 1981). Johannes Cassianus (c.360-430) tilbrakte ca.10 år i den egyptiske ørken, og grunnla senere to klostre nær Marseille i Gallia. Her skrev han ned sine inntrykk og sin lærdom fra ørkenen i to store verk: "Om klosterregler" / *Institutes*, og "Samtaler med fedrene" / *Conferences* (Cassianus 2001, 2002, 2004). Cassianus' skrifter kom særlig til å få stor betydning for kjennskapet til ørkenfedrene i Europa. Munken Johannes Moschos foretok på 500-tallet en reise gjennom den bysantinske kristenhet, fra Athos i Hellas til Egypt, og skrev en beretning med mange beskrivelser av klostre og eneboere (Moschos 2002).

En viktig kunnskapskilde er de helgenvitaer som etter hvert ble skrevet over de viktigste av ørkenfedrene. Den eldste er biskop Athanasius' vita over Antonius den Store, som antas å være nedtegnet like etter helgenens død i 356 (Athanasius 1991). Kirkefaderen Hieronymus (331-430) er forfatteren til et helgenvita over Paulus av Theben (Rubenson 2000), en historie som enkelte forskere altså holder for å være fri diktning. Theodoret av Kyros har i sitt skrift "De syriske munkers historie" bl.a. et vita over Simeon Stylitten (Amadou 2002).

Etter hvert ble det også laget samlinger av sitater og uttalelser fra ørkenfedrene, nedtegnet av både disipler og besøkende pilegrimer. Den mest kjente – "Apophtegmata Patrum", ørkenfedrenes tankespråk – forekommer i ulike redaksjoner og på flere språk (Beskow 1982). Sitater av og beretninger om ørkenfedrene ble også tatt inn i skriftsamlingen "Filokalia", en samling asketiske og kontemplative skrifter som i tid spenner fra 300- til 1400-tallet. Disse skriftene ble samlet på klosterhalvøya Athos, hvor de var en inspirasjonskilde for alle som besøkte den. "Filokalia" var særlig viktig for å spre kjennskapen om ørkenfedrene i Østkirken (The Philokalia 1995).

Gjennom denne litteraturen fikk ørkenfedrene tidlig helte- og helgenstatus i den kristne kirke. Beretningene om deres krevende liv i ørkenen, og den åndelige innsikt og erfaring de skaffet seg, spredde seg fort over store deler av kristenheten, og ble populær lesning og fortellingsstoff. Beretningenes popularitet gjorde at de tidlig ble gjenstand for mye kreativ og fri gjenfortelling og meddiktning, og mange av dem fikk tidlig preg av legender. Det viktige i denne sammenhengen er imidlertid ikke historisiteten i materialet, men hva slags åndsimpuls dette var, og hvordan den var med på å prege kirken og utviklingen av det kristne klostervesenet.

Veier til de keltiske øyrikene i vest

Historien viser at noen områder i kristenheten synes å ha vært spesielt mottakelige for impulsene fra ørkenfedrene. Her har de satt særlig tydelige spor etter seg, og har fått prege den videre utvikling i kloster- og kirkeliv. Et av disse områdene er de keltiske øyrikene rundt Irskesjøen (Atiya 1968:54; Chitty 1995:179). I dette ytterste nordvestligste hjørnet av Europa er de monastiske impulsene fra ørkenfedrene omtrent sammenfallende i tid med de første kristne impulsene overhodet. Derfor blir kristningsprosessen og klosterbevegelsen langt på vei

to sider av den samme prosessen, og den kristne kirken i det keltiske vest blir helt fra starten av i stor grad en klosterkirke (Bradley 1993:13).

Hvilke veier den første kristne påvirkning og impulsene fra ørkenfedrene har fulgt til det keltiske kjerneområdet rundt Irskesjøen, har vært heftig diskutert blant forskerne. Det synes å være enighet om at der i prinsippet finnes tre forskjellige hovedruter, men der er uenighet om hvilke av disse som har vært viktigst. Den første er en gammel handels- og sjøfartsrute fra indre Middelhavet gjennom Gibraltar og over Biscaya til kystene rundt Irskesjøen. Den ble benyttet da fønikiske handelsmenn hentet tinn på Cornwall-kysten i det 6. århundre f.Kr. (Warren 1987:47; Marsden 1995:16). Den er dokumentert gjennom arkeologiske funn fra 400- til 600-tallet (Bowen 1969:14; Thomas 1971:86; Cunliffe 2001:478), men er trolig langt eldre (Bowen 1969:17,21). Det dreier seg om funn som stammer fra land som Syria, Egypt og Tunis, bl.a. amfora-krukker for transport av olivenolje. Og langs slike handelsruter kunne også ideer, skrifter, hellige gjenstander og mennesker – for eksempel munk, pilegrimer og misjonærer – bli transportert (Atiya 1968:7; Bowen 1969:57; Thomas 1971:88; Bradley 1993:9).

Der finnes også skriftlige kilder som tyder på en slik direkte forbindelsesvei, benyttet i både den tidligste kristne periode og senere. Den irske Book of Leinster inneholder en beretning om at syv egyptiske munk kom til Irland, og ligger begravd i Disert Ullaigh (Atiya 1968:54; Telepneff 2001:50). Der er også beretninger om keltiske munk som skal ha vært på pilegrimsferd i både Jerusalem, Syria og Egypt (Atiya 1968:55), og den irske munken Dicuil skal til og med ha laget en ”reiseguide” for pilegrimer til Nitria og Sketis i den egyptiske ørken (Telepneff 2001:22).

Den andre hovedveien for tidlige kristne impulser går via provinsbyer i det romerske Britannia (nåværende England). Her merker vi kristen innflytelse allerede fra 200-tallet av (Thomas 1971: 72). Den første britisk/keltiske martyren, St.Alban, skal ha blitt henrettet i 209 i det daværende Verulamium (nåværende St.Albans) (Bradley 1993:5). I romerske villaer er det funnet huskirker utsmykket med kors og chi-rho-symboler. I Dorset er det gravd ut en huskirke med et vakkert mosaikkgulv der Kristus er avbildet på bakgrunn av et chi-rho-tegn. Det er fra 300-tallet, og er en av de eldste Kristus-avbildningene i det vest-romerske rike (Thomas 1971:77). Det var ikke noe gjennomgripende trosskifte som skjedde gjennom de romerske erobrerne. Trolig har det bare vært enkelte briter som var i romernes tjeneste som ble berørt av den nye troen, og betydningen av dette gikk raskt tilbake etter romerrikets sammenbrudd på 400-tallet (Bradley 1993:6). Men noen av de som ble kristnet gjennom disse tidlige romerske provinsmenighetene kom likevel til å spille en nøkkelrolle i den videre

utbredelsen av kristen tro, både i Britannia og i de keltiske kjerneområdene lenger vest. Dette tidlige kristne nærværet var tydelig preget av den offisielle romersk-latinske spiritualiteten, og bærer ikke spor av innflytelse fra ørkenfedrene.

Irland og det keltiske kjerneområdet rundt Irskesjøen ble aldri erobret av romerne, og lå derfor utenfor den romerske innflytelsessfæren (Marsden 1995:17). Den nordafrikanske teologen Tertullian av Kartago omtaler i 210 ”britiske områder (sannsynligvis Irland eller Skottland) som er utilgjengelige for romerne men underlagt Kristus” (Finney 1996:7). Denne avstanden til pavestolen, både i romersk tid og i den etterfølgende folkevandringstiden (først og fremst på grunn av all den turbulens og uro som folkevandringene skapte), regnes for å være en av hovedgrunnene til den relative autonomi som preget den unge kristne kirken i de keltiske kjerneområdene rundt Irskesjøen i tidlig middelalder. Det var en autonomi som avspeilet seg i utviklingen av en spiritualitet som var særegen og lokalt forankret, og som tok opp i seg førkristne elementer fra den lokale kulturen i en grad som ellers var uvanlig. I mange tilfeller har trosskiftet mer karakter av kultkontinuitet enn av brudd (Olsen 2005:240). Denne autonomien og stedegenheten betydde imidlertid ikke en løsrevet kirke og kristendomsform. Keltiske kristne opplevde seg hele tiden som tilhørende den ene og samlede kristne kirke, men paven som det udiskutable overhode. Derfor er det ikke riktig å operere med uttrykk som en egen ”keltisk kirke” eller en særskilt ”keltisk kristendom” (Marsden 1995:24). Men det er sakssvarende å tale om en særegen ”keltisk spiritualitet”.

Den tredje impulsveien er den som er best dokumentert, og kanskje også den viktigste. Det er dessuten den som tydeligst er preget av impulsene fra ørkenfedrene. Den går via tidlige klosteretableringer i Gallia (nåværende Frankrike). Kunnskapen om ørkenfedrene kom tidlig til Gallia. Biskop Athanasius av Alexandria, selv disippel av Antonius den Store og hans hagiograf, brakte den med seg de årene han levde i eksil i Trier i 330-årene (Ryan 1931:53; Harmless 2004:35).

Johannes Cassianus, som hadde levd 10 år i den egyptiske ørken, bidro også til å gjøre ørkenfedrene kjent i Gallia, etter at han slo seg ned i havnebyen Massilia (nå Marseilles) i 415. Her grunnla han to klostre, et for menn (St. Victor) og et for kvinner. Her nedtegnet han også erfaringene fra ørkenlivet i sine skrifter, som ble vidt spredd og en viktig kilde til kunnskap (Ryan 1931:55; Harmless 2004:377).

Samtidig med Cassianus ble det også grunnlagt et kloster på den vesle øya Lérins utenfor Gallias sørvestligste middelhavskyst (ved nåværende Cannes). Det ble etablert av galleren Honoratus, som etter å ha oppholdt seg i Hellas vendte tilbake til hjemlandet. Han slo seg ned på den vesle øya som eneboer, men en gruppe av hans disipler gjorde det samme, og

det ble til slutt dannet en kommunitet. Honoratus la Antonius' regel til grunn for klosterlivet, som var av typisk semi-eremittisk karakter. Rundt omkring på øya valgte noen av de eldste brødrene å leve som eremitter. Lérins ble et viktig utdannings- og spredningscenter for monastisk spiritualitet, idet en rekke av klosterets munkere ble framstående kirke- og klosterledere ellers i Gallia (Ryan 1931:55; Duckett 1966:2). Et annet viktig senter lå i Auxerre, grunnlagt av Germanos (c.378-448).

Men den som nok kom til å få størst betydning for øyrikene i vest var Martin av Tours (c.316-397). Han var opprinnelig ungarer, og gikk som sin far inn i den romerske hæren, der han tjenestegjorde noen år. Men etter at han var blitt en kristen brøt han med soldatlivet, og dro til Gallia i sin søken etter et åndelig liv. Han slo seg først ned som eneboer på en av middelhavsøyene, men flyttet i 360 til Ligugé nær Poitiers. Her opplevde også Martin at disipler samlet seg om ham og slo seg ned. Slik ble Gallias første kloster grunnlagt. Også dette var av semi-eremittisk karakter, og Martin ledet det mer gjennom eget eksempel enn gjennom skrevne regler. I 371 ble han presset til å påta seg vervet som biskop i Tours. Men han fortsatte å leve som munk, og utenfor byen grunnla han klosteret Marmoutier, også dette av semi-eremittisk type. Hit trakk han seg tilbake så ofte som han kunne. Marmoutier ble etter hvert et stort kloster, og var sammen med Ligugé et viktig monastisk utdanningscenter. Det vitaet over Martin av Tours som ble skrevet etter hans død oppnådde nesten samme popularitet som Vita Antonii, og ble spredde over store deler av kristenheten (Ryan 1931:54).

Gallia hadde nære forbindelser med de keltiske øyrikene i vest, blant annet gjennom handelsruter fra før-romersk jernalder. Disse ble nå spredningsveier for kristen tro og monastisk spiritualitet (Laing 1990:171; Marsden 1995:17). Det skjedde konkret ved at kristne i vest oppsøkte de nye klostrene i Gallia, for læring og utdanning. Martin av Tours' renommé som ørkenfedrenes arvtaker var en betydelig tiltrekningskraft. Men da folkevandringene satte inn var det også mange galliske munkere som rømte vestover, for å slippe unna klosterødeleggelse og forfølgelse. En rekke av disse ble klostergrunnleggere i Wales og Irland (Bradley 1993:9).

Kristningen av det keltiske vest har nok skjedd gjennom et samvirke av alle disse tre impulsveiene. Et eksempel på en kombinasjon av to av dem er historien om det som skulle bli Irlands apostel og nasjonalhelgen, St.Patrick (c.390-461). Han var født i det romerske Britannia, sannsynligvis Wales, og i en britisk familie som var godt integrert i det romerske samfunnet. Han var tydelig stolt av sin romerske identitet (O'Loughlin 1999:21). Familien var dessuten kristne: faren var diakon og bestefaren prest. Som ung gutt ble han røvet av irske sjørøvere og solgt som trell i Irland. Etter 6 år som gjeter klarte han imidlertid å rømme

(Lacey 2003:30). Med båt kom han seg til Gallia. Her fikk han høre historiene om St.Martin av Tours, som gjorde dypt inntrykk (Ryans 1931:63). Han skal også ha oppsøkt eneboere ("hellige menn"), fått opplæring i kloster – bl.a. Lérins og Auxerre (Duckett 1966:64), og blitt vigslet til diakon og senere biskop. Da han vendte tilbake til sin familie, opplevde han kallet til å dra tilbake til Irland som misjonær. Det gjorde han i 432, og ble der resten av sitt liv. Patrick var imidlertid ikke Irlands første misjonær. Langs sørkysten var det allerede et betydelig kristent nærvær (Ryan 1931:76). Og han ble heller ikke landets første biskop: paven hadde utnevnt Palladius til dette i 431 (Charles-Edwards 2000:182). Men han fungerte bare i et år før han døde. Deretter ble Patrick utnevnt. Han opererte sannsynligvis mest i nordre, midtre og vestre deler av Irland. Det var først og fremst som kirkebygger og -organisator han utviste spesiell dyktighet, og det var dette som la grunnlaget for hans renommé.

St.Patrick representerer altså både den kristningsimpulsen som kom via menigheter i de romerske provinsbyene, og den impulsen som kom fra klostermiljøene i Gallia. Den første var tydelig romersk, med hovedvekt på preste- og bispeembetet og den geografiske menighet. Den andre kom fra ørkenfedrene, og opererte med klosteret som den grunnleggende åndelige enhet og abbeden som den viktigste åndelige leder. Selv om Patrick i Gallia hadde fått syn for klostrenes betydning, og betraktet klostergrunnleggelser som kulminasjonen av sin misjonsgjerning (Charles-Edwards 2000:223), representerte han først og fremst den romerske kirketenkningen (Duckett 1966:66; Marsden 1995:23). Det var derfor den som preget den irske kirken i Patricks levetid. Og det var først etter Patrick at klosterbevegelsen fikk sitt gjennomslag og kom til å prege irsk kirkeliv.

Keltisk monastisisme

Keltisk monastisisme er altså resultatet av en rekke ulike impulser som har fulgt forskjellige veier. Innflytelsen fra ørkenfedrene har vært tydelig, tidvis direkte og tidvis via klostrene i Gallia (Finney 1996:117), der den også fikk sin lokale utforming (Bowen 1969:79). Særlig blir Martin av Tours' ørkeninspirerte monastisisme en sterk påvirkningsfaktor (Laing 1990:172). Innflytelsen fra Gallia er sterkest på 400-tallet, men svekkes på 500-tallet på grunn av forfall i det galliske klostervesenet (Telepneff 2001:81).

Begynnelsen av 500-tallet var den store klosterbyggingsperioden i Irland og de keltiske rikene rundt Irskesjøen. Etter romerrikets sammenbrudd hadde økte kontakter og samhandling mellom kystområdene rundt dette havområdet ført til at denne regionen ble et åndelig og kulturelt vekstområde, en slags "keltisk middelhavsregion" (Brown 2003:129). En lang rekke klostre ble nå grunnlagt, og mange av dem fikk etter hvert betydelig størrelse.

Blant de aller tidligste finner vi klostre i Wales og St.Ninian's kjente "Candida Casa" i Whithorn på den skotske sørvestkysten, viet til minnet om St.Martin av Tours (Ryan 1931:105). Disse fikk også innflytelse på utviklingen i Irland. Her var det særlig St.Finnians kloster i Clonard som ble et viktig sprednings- og utdanningscenter for irsk monastisisme. Klosteret er bl.a. kjent for å ha utdannet det som er blitt kalt "Irlands tolv apostler" (Ryan 1931:118), dvs. tolv sentrale klostergrunnleggere. Blant disse er St. Brendan (486-578) – den store sjøfarer, og St. Columba (521-597) – som grunnla det viktige klosteret Iona utenfor den skotske vestkysten (Olsen 2000:87,138,142).

Clonard var kjent for å legge vekt på studier og kunnskap (Ryan 1931:116) – også sekulær kunnskap som språk, filosofi, historie og rettstenkning. Også i dette var der tydelige forbilder blant ørkenfedrene, selv om langt fra alle vektla kunnskap særlig høyt. St. Hieronymus i Palestina og Evagrius av Pontos i Egypt er blant de mest kjente vismennene, og Johannes Cassianus er en av de viktigste formidlerne av dette idealet ut i kristenheten (Telepneff 1998:33). I de keltiske klostrenes studieceller og skrivestuer ble visdomsidealet videreført og utviklet. St.Columbas kloster på Iona ble viden kjent for sitt kunnskapsnivå og sin kunstneriske kompetanse innen kalligrafi, bokillustrasjon, poesi og liturgi (Bradley 1996:46). Og den fremste av de keltiske vandremunkene og klostergrunnleggerne på det europeiske kontinent, St.Columbanus (543-615), var en av sin tids fremste lærde. Ved siden av stor innsikt i teologi og kirkehistorie elsket han klassisk latinsk poesi, og skrev selv poesi på gresk. Og munkene i klostrene hans studerte foruten teologi og kirkehistorie også astronomi, matematikk og geometri (Olsen 2000:114). Disse idealene, og denne evnen til å forene visdom og fromhet, studier og til dels streng fysisk askese, er unik og er grunnen til at Irland ble kalt "de lærdes og de frommes land".

En annen viktig side ved dette kunnskapidealet er at klostrene spilte en avgjørende rolle i å ta vare på den førkristne keltiske kulturen. Den hadde fram til trosskiftet vært rent muntlig, og ble for første gang skrevet ned av skriveføre kristne munkere. Dette skjedde gjennom et samarbeid i klostrenes skrivestuer mellom skrivermunkene og de fremste representantene for den førkristne keltiske lærdomstradisjonen, de såkalte "seerne" (filid). I dette ligger det fra klostrenes side en anerkjennelse av verdien i den førkristne kulturtradisjonen. Og overraskende mange elementer fra denne tradisjonen ble også tatt opp i, nytolket og integrert i en kristen virkelighetsforståelse, og satte på sin side også tydelig preg på den kristne keltiske spiritualiteten. Her kan en altså snakke om en lærdoms- og visdomskontinuitet gjennom det keltiske trosskiftet (Olsen 2006:245). Dette er trolig en av

hovedgrunnene til at trosskiftet i disse områdene ble relativt fredelig, uten martyrer, ødeleggelse av hedenske helligdommer og lignende (Brown 2003:132).

Arven fra ørkenfedrene kommer til uttrykk i et sterkt asketisk og eremittisk drag i tidlig keltisk spiritualitet. Ikke noe annet sted i Vest-Europa har eneboer-idealene vært så sterke som i Irland og det keltiske vest (Telepneff 1998:28). I tillegg til de større kenobitiske klostrene har det derfor alltid vært et betydelig innslag av eneboere og små semi-eremittiske fellesskap. De søkte ut i ensomheten i den nordlige ”ørken”, i vill og uberørt natur, ofte til de mest værharde og utsatte steder på øyer og klipper ut mot åpent hav. Dette avspeiler seg i stedsnavnene i de keltiske områdene. Mange stedsnavn inneholder ordet ”dísert” (irsk) eller ”dysart” (skotsk), som betyr ørken, og går tilbake til et opprinnelig eneboersted (Dillon & Chadwick 2000:178; Bitel 1990:64). Det er nok ikke tilfeldig at det er på et slikt ørkensted (Disert Ullaigh) at de syv egyptiske munkene som er nevnt ovenfor skal ligge begravd. Uttrykket forekommer også som ”ørkenøy” (insula deserta) eller et ørkensted i havet, og betegner da en øy hvor det vært et eneboersted eller et lite kloster (Marsten 1995:14,16). Den samme historien ligger bak Kil-prefikset, som finnes i en lang rekke stedsnavn i Irland og Skotland. Det betegner stedet for en ”cill” eller celle, dvs. et eneboersted (Marsden 1995:63).

Eneboerlivet hadde høy status, og ble betraktet som et høyere og mer krevende åndelig nivå enn det kenobitiske klosterlivet, et nivå som bare de mest erfarne kunne nå (Ryan 1931:260; Chadwick 1960:85). Som i den egyptiske ørken ble det kenobitiske klosterlivet ofte betraktet som en forberedelse til eneboerlivet (Ryan 1931:258). I et irsk dokument fra 800-tallet – *Catalogus Sanctorum* – som rangerer de irske hellige, kommer asketene og ankorittene etter St.Patrick og de store klostergrunnleggerne på 500-tallet. Ankorittene er de som ”bor på øde steder og lever av plantekost, vann og almisser, og ikke eier noe selv” (Dillon & Chadwick 2000:180). Der er en rekke eksempler på at biskoper og abbeder foretrakk, og valgte å vende tilbake til, eneboerlivet (Ryan 1931:81,90; Olsen 2000:205).

Både i indre organisering og i ytre form er der mye i de keltiske klostrene som åpenbart er hentet fra Midt-Østens ørkenområder (Atiya 1968:55; Marsten 1995:28). Skriftlige kilder vitner om at irske munkene dro helt til Syria for å lære seg syrisk klosterarkitektur (Peña 1996:235). Der er også klare likhetstrekk i ytre form mellom de eldste irske klostrene og klostre i både Egypt (Ritner 1976:82) og Armenia (Dillon & Chadwick 2000:180). Det gjelder særlig det faktum at klosteret ikke er bygget opp rundt én stor kirke – som vanlig var i Vest-Europa, men i stedet består av en lang rekke mindre bygninger spredd ut over klosterområdet, hvor det ofte er flere mindre kirker. Mange irske klostre (Glendalough, Cashel m.fl.) har etter østlig skikk 7 små kirker. De symboliserer de 7 såkalte

apokalyptiske asiatiske kirker, noe en finner både på den ortodokse klosterhalvøya Athos og i Lilleasia (Warren 1987:49). Den romerske basilika-formen på kirkebyggene kommer ikke til Irland før etter den engelske erobringen i 1176. Den karakteristiske bikubeformede steinhytta (clochan), som vi finner i keltiske klostre fra 600-tallet av – bl.a. på klippeøya Skellig Michael utenfor den irske sørvest-kysten (Lavelle 2004:38), har sin modell i tidlige klosterbygninger i den egyptiske ørken (Telepneff 1998:59).

Også i indre organisering er der tydelige spor etter ørkenfedrene. Dette er særlig tydelig i ordensreglene. St.Columbas regel, som også er kalt den anakoretiske regel (Dillon & Chadwick 2000:180), har åpenbart hatt St.Pachomius' regel som modell (Telepneff 1998:38). Det samme kan sies om St.Columbanus' regel. Den har preg av både Pachomius, Johannes Cassianus og "Apophthegmata Patrum", og er sterkt fokusert på askese og bot (Ryan 1931:411).

Impulsene fra ørkenfedrene ble også formidlet ved at litteraturen av og om dem ble kopiert til stadig nye klostre (Van de Weyer 1990:2), og derfor fantes i de fleste keltiske klosterbibliotek. Biblioteket på Iona hadde både Athanasius' Antonius-vita, Hieronymus' bibelkommentarer, Sulpicius Severus' vita over St.Martin av Tour og hans "Chronicon" – en oppstilling av de viktigste kirkehistoriske begivenhetene og Johannes Cassianus' skrifter om ørkenfedrene, og Constantinus' vita over den galliske klostergrunnleggeren Germanus (Clancy & Márkus 1995:211).

Keltisk monastisisme var strengt asketisk, og ble utviklet gjennom målrettet øvelse og streng disiplin (Chadwick 1960:62; Telepneff 1998:28). Det kan virke som om den i dette var påvirket av den strengeste og mest fysisk/kroppslige askesetradisjonen vi kjenner, nemlig den syriske (Ryan 1931:405). Den såkalte "korsbønnen", skikken med å tilbringe hele natten i bønn med utstrakte armer som vi finner i flere keltiske helgenvitaer, har sin kilde i St.Pachomius' vita (Telepneff 1998:45). Og den enda mer krevende skikken med å stå i kaldt vann hele bønnenatta igjennom, som også ble praktisert av mange keltiske munkar, har sin opprinnelse hos ørkenfaderen Evagrius eremitten (Telepneff 1998:46; Olsen 2000:212).

Impulsene fra ørkenfedrene kom i flere faser. Etter å ha preget keltisk klostervesen tydelig i den aller første etableringsperioden, kom der en ny sterkt asketisk og monastisk impuls på 700-tallet. Den er kalt Culdee-bevegelsen (av irsk Céili Dé – Guds tjener), og var en reformbevegelse med fornyet vektlegging av eneboer-idealene (Dillon & Chadwick 2000:180). Den representerte en sterk vitalisering av det keltiske klostervesenet. Nye klostre ble bygget, flere søkte ut til bønn og kontemplasjon på fjerntliggende steder – men som regel i kontakt med et kloster (Horn et al 1990:78), eller la ut på pilegrims- og misjonsferder.

Culdee-bevegelsen kom også til å vitalisere liturgisk liv og kunstnerisk virksomhet i klostrene (Bradley 1993:28).

Ørkenspor i keltisk spiritualitet

Ørkenfedrenes liv i nær kontakt med naturen resulterte i en særegen natursensitivitet og en naturforståelse der mennesket opplevde seg selv som del av en stor sammenheng. Gjennom en utpreget holistisk grunnholdning så de naturens både positive og negative ytringer som deler av en grunnleggende helhet (Olsen 2007:23). Antonius den Store formulerte en tydelig enhetstenkning, og avviste enhver form for dualisme. Det skyldes at alt har sitt opphav i Gud skaperen, også det som framstår som ondt og motsetningsfullt. Alt henger sammen. Alt springer ut av det høyeste forenende prinsipp, og søker å vende tilbake dit. Enhet er begynnelse og ende (Rubenson 1995:64). Siden Guds skapervilje er nedlagt i skaperverket, kan man finne uttrykk for den i naturen. Naturen kan derfor benyttes som en bok, der man kan lese Skaperens intensjon og vilje. Antonius formulerer dette slik: ”Min bok ... er de skapte tings natur, og hver gang jeg ønsker å lese ordene fra Gud, har jeg denne boken rett foran meg” (Jasper 2004:37).

Fortellingene om ørkenfedrene er fulle av mirakler og uforklarlige begivenheter. En hovedgruppe av disse kan kalles naturmirakler, og har med dyr, planter og naturens elementer å gjøre (Russell & Ward 1981:43). Ofte er det relasjonen mellom ørkenens hellige menn og kvinner og den omgivende natur som er disse fortellingenes hovedfokus. I en del av denne naturspiritualiteten er det også en tydelig estetisk dimensjon. Der er en opplevelse av og bevissthet om landskapets og naturens skjønnhet – også ørkenlandskapet i dets karrige storslagenhet – som åpenbart har virket tiltrekkende og bestemmende på valg av tilholdssted (Chitty 1995:xvi). Derfor uttrykker også flere av ørkenfedrene, i likhet med pionéren Antonius, en tydelig kjærlighet til sitt utvalgte sted i ørkenen (Louth 2003:46).

Denne naturforståelsen innebar at flere av ørkenens menn og kvinner utviklet en harmonisk sameksistens og vennskap med ville dyr. Abba Theon var en av dem som om natten pleide å gå ut av cellen sin og søke selskap med dyrene. Han ga dem vann fra brønnen sin, og rundt eneboerstedet hans var det fullt av spor etter antiloper, villesler, gaseller og andre ørkendyr (Russell & Ward 1981:68). En av de mest berømte fortellingene om dette er historien om abbed Gerasimus i et ørkenkloster ved Jordan-elva, som opptok i sitt kloster en løve som nærmest fikk status som klosterbror, og fikk navn – Jordanes (Moschos 2002:41).

I enkelte tilfeller er dyrene også framstilt som idealer og eksempler til etterfølgelse (Einarsson 2005:51). Abba Xanthias er i "Apophthegmata Patrum" tillagt følgende utsagn: "Hunden er bedre enn jeg, for den nærer kjærlighet og dømmer ikke" (Beskow 1982:107).

Ørkenfedrenes natursensitivitet og naturforståelse finner vi igjen i keltisk spiritualitet (Waddel 1995:xxii; Low 1996:15). Den samme skapelsesforståelsen finner vi igjen i både teologi, liturgi og folkelig fromhet. Det gjelder bl.a. forståelse av naturen som en bok hvor man kan lese Guds skapervilje. En av de største keltiske vismenn, St. Columbanus, er tillagt denne teksten om "Visdommens dyp" (Olsen 1999:84): "Søk ikke videre for å forstå Gud; for de som ønsker å kjenne de store dyp, må først forstå den naturlige verden. Forståelsen av Treenigheten er ifølge Vismannen grunnleggende beslektet med havets dyp. Og det store dyp, hvem skal finne ut av det? Hvis et menneske ønsker å kjenne den evige visdoms store dyp, bør det først bli i stand til å avlese det synlige hav. Jo mindre det er i stand til å forstå de skapninger som lurer under bølgenes overflate, desto mindre vil det være i stand til å forstå dybdene i Gud."

Denne naturfølelsen kommer særlig til uttrykk i den vakre keltiske naturpoesien. Den ble sterkt stimulert av Culdee-bevegelsen (Low 1996:13), og blomstret på 7- og 800-tallet. En del av denne poesien er tydelig knyttet til eneboerlivet, og kalles derfor eneboer-poesi (Jackson 1935:93; Dillon & Chadwick 2000:181). En tekst av denne type er følgende (Olsen 1999:98):

"Når jeg ser ut fra min hule,
kan jeg se det vide oseanet,
som strekker seg vestover, nordover
og sørover til verdens ende.
Jeg ser sjøfuglene stupe,
og jeg hører dem skrike;
og i fantasien kan jeg se havets dybder
som vrimler av fisk.
Jorden er både majestetisk og full av lek,
både høytidsfull og rik på gleder;
i alt dette avspeiler den
ham som har skapt den."

Slektskapet med ørkenfedrene er tydelig når vi sammenligner dette med følgende tekst av klostergrunnleggeren Pachomius (Krueger 2002:61):

”Han får solen til å skinne på jorden,
lyse for dem som gjør sitt arbeid,
månen og stjernene skinner for oss om natten.
Fruktbarhetens årstid:
regnet, doggen og vinden bestemt
til å få den sæden til å gro
som er sådd i jorda;
Alle ting som er nødvendige
for mennesker og skapninger
er skapt av Gud.”

I den mest kjente av de såkalte keltiske brynje-tekstene (lorica) fra 700-tallet, ”St.Patrick’s brynje”, ikler den anonyme forfatteren seg hele naturens beskyttelse i en sterk natur-identifikasjon (Low 1996:17; Olsen 1999:201):

”Jeg omslutter meg i dag
med himmelens krefter:
solens lys
månens stråler
ildens glans
vindens hastighet
havets dybde
jordens tyngde
klippens hardhet.”

Keltiske helgenlegender er fulle av historier om helgener som lever nær naturen og omgås dyr og fugler som sine venner (Waddell 1995:35). Her møter vi bl.a. den kvinnelige irske nasjonalhelgenen og klostergrunnleggeren St.Brigid (c.450-c.520), som alte opp en reveunge til å bli hennes faste følgesvenn. Den kunne gjøre kunster, og fulgte henne alltid til kirken. St.Columba (521-597) berget en gang en skadet hegre som søkte tilflukt på klosterøya Iona, og omtalte den som en tilreisende pilegrim. Og klosterets hvite hest var den som sørget mest

da helgenen lå for døden. Da vanderen St.Columbanus (543-615) levde som eneboer i Vosges-fjellene i Burgund opplevde han at angripende ulver lot ham gå etter at han hadde bedt Gud om beskyttelse, og en bjørn overlot uten innvendinger hiet sitt til eneboeren. St. Kevin (d.618) gjemte et jaget villsvin for jegerne, og ble belønnet for dette. Da Kevin fikk ansvaret for et lite barn i Glendalough-klosteret ordnet det seg slik at en dådyr-hind hver dag kom ut av skogen og lot seg melke til mat for barnet. St. Ciaran (400-tallet) hadde en rev og en grevling som sine disipler i klosteret. Og St. Colman (d.632) hadde en hane, en mus og en flue som sine hjelpesmenn. Hanen gol og vekket ham til morgen-bønnen, musa bet ham i øret hvis han sovnet under bønnen, og hvis han ble avbrutt i sin lesning i de hellige skrifter satte flua seg på den linjen i boka han var kommet til, slik at han lett kunne finne tilbake igjen (Olsen 2000:78,96,110,164,166,173,181).

Der er et sterkt poetisk element i kristen keltisk spiritualitet. Noe av dette skyldes nok de sterke poetiske tradisjonene som lå i den førkristne keltiske kulturen, først og fremst knyttet til barde-funksjonen, som tilsvarte de norske skaldene (Kendrick 1927:27). Men der finnes åpenbart også sterke impulser østfra. Mye tyder på at disse kommer fra Syria. Den syrisk-ortodokse kirke har en meget sterk poetisk tradisjon, som starter med Efraim Syrereren (306-373) og inneholder navn som Johannes Chrysostomos (347-407), Romanos Melodos (c.490-556), Andreas av Kreta (c.660-740) og Johannes av Damaskus (675-749). Den tidligste irske hymnodi bærer tydelige spor av den syriske, slik den ble formet av Efraim Syrereren (Peña 1996:235).

På det liturgiske området er der også mange spor etter østlig innflytelse. Den antifonale sangen (alternerende vekselsang mellom to kor) som også ble benyttet i keltiske klostre (jfr. det irske Bangor-Antifonariet fra 800-tallet), var opprinnelig en syrisk form (Peña 1996:235). En rekke detaljer i keltisk liturgisk praksis, som både går på liturgisk struktur og bruk av liturgiske gjenstander (Warren 1987:55), har tydelig østlig opprinnelse. Det meste av dette er trolig formidlet via galliske klostre (Warren 1987:57).

Ørkenfedrene er tydelig nærværende i det eldste keltiske liturgiske materialet. Dette er ikke minst tydelig i liturgien i et av Irlands mest betydelige klostre, Bangor-klosteret på nordvest-kysten. I Bangor-Antifonariet er der hele 19 henvisninger til Egypt. Her heter det bl.a.: ”Dette huset er fullt av glede, er bygd på en klippe, og er i sannhet den ekte vinstokk plantet om fra Egypt” (Horn et al. 1990:77). I Book of Leinsters’ s litani for St.Oengus blir de syv egyptiske munkene som ligger begravd i Disert Ullaigh tilkalt for å skaffe hjelp fra Kristus selv (Ritner 1976:83). Og i det irske Stowe-Missalet fra 800-tallet er både Antonius, Paulus av Theben og Sketis-eremittene nevnt konkret (Ritner 1976:83).

Ørkenfedrene er også til stede på de karakteristiske keltiske høykorsene. Disse ringkorsene er tydelig inspirert av ringkors på egyptiske tekstiler fra 400-tallet (Horn et al. 1990:92), men er hogget ut i stein og rikt illustrert med bibelske motiver og begivenheter i kjente helgeners liv. Her er både Antonius' fristelser, hans kamp med demonene og hans møte med Paulus av Theben populære motiver som går igjen på mange av de mest kjente høykorsene (Pennick 1997:13; Streit 2004:145; Harbison 1994:17,23,28,31,61,69,71,86,89,92,98,107).

I keltisk spiritualitet ble det asketiske og monastiske livet betraktet som en form for martyrium. Denne forestillingen går tilbake til Antonius, etter hans møte med martyrene under kristenforfølgelsene i Alexandria (Athanasius 1991:81). For Antonius ble også det krevende asketiske livet i ørkenen en måte å forakte døden på (Telepneff 2001:30). Dette motivet blir videreutviklet i Pachomius' vita, og enda mer i keltisk monastisisme, som ender opp med tre former for martyrium: Det hvite martyrium er å forsake alt man elsker for Guds sak, det grønne martyriet er å frigjøre seg fra alle onde tilbøyeligheter gjennom bot, faste og arbeid. Og det røde martyriet er å ofre livet for Kristi skyld (Ryan 1931:197).

Eneboer- og klosterlivelsen i ørkenen representerte en form for oppbrudd fra det ordinære sosiale livet. Dette ble starten på en oppbruddsimpuls i den kristne tradisjon som ble særlig sterk i det keltiske vest. Her ble "peregrinatio pro Christo", oppbruddet og vandringen i Kristi fotspor – hvor det enn måtte føre hen, et sterkt fromhetsideal. Særlig sterk var denne impulsen i enkelte klostermiljøer. Det førte til at munkene brøt opp og la ut på vandring, til lands eller til vanns. For noen var dette vandring for en periode i livet, for andre ble det en livsform (Telepneff 2001:31). Så sterk var denne oppbrudds- og pilegrimsimpulsen at i tidlig middelalder var ordet pilegrim (peregrinus) i Vest-Europa nærmest ensbetydende med en keltisk vandrermonk (Finney 1996:56). Der munkene havnet kunne de både etablere seg som eneboere og grunnlegge klostre. De munkene som la ut på åpent hav i små skinnbåter, og lot vind og strøm og Vårherre bestemme kursen, havnet på fjerne kyster over hele det nordlige Atlanterhavet – der de oftest etablerte eneboersteder eller små klostresamfunn, som sivilisasjonens ytterste utposter (Marcus 1998:3). På det europeiske kontinent var resultatet av den store vandreren St.Columbanus (Metlake 1993) og hans etterfølgere at omkring 200 klostre ble grunnlagt etter keltisk klosterregel (Marnell 1978:103).

Ørkenfedrene ble tidlig valfartsmål, og ved siden av de hellige steder i Palestina var ørkenfedrene den viktigste årsak til den tidligste kristne pilegrimsbevegelsen. Den irske munken Dicuil's reiseguide for den egyptiske ørken viser at dette var et aktuelt valfartsmål også for irske pilegrimer (Ritner 1976:83), og de må ha tatt viktige inntrykk og erfaringer med

seg hjem (Warren 1987:51). Det viktige med valfarten til ørkenfedrene var at her var det levende mennesker, og ikke bare bygninger og gravsteder, som var reisens mål. Det man søkte var åndelig veiledning, forbønn og velsignelse. Gjennom ørkenfedrenes virksomhet ble den individuelle, åndelige veiledning et sentralt tema (Athanasios 1991:58,87). Dette ble videreført og videreutviklet i den keltiske fromhetstradisjonen. Her ble dette institusjonalisert på den måten at enhver kristen har rett på en fast, åndelig veileder, en "sjelevenn" (anamchara). Det var opprinnelig en tjeneste internt i klostrene (Bitel 1990:92), men ble etter hvert også et tilbud og en rettighet for alle kristne. "Sjelevenn"-prinsippet regnes for å være et av de mest verdifulle arvestykker fra den keltiske tradisjonen, og det skrives i dag masse bøker som forsøker å anvende dette prinsippet inn i vår egen tid (O'Donohue 1997, Simpson 1999, Leech 2001, Sellner 2002).

Kilder

- Amadou, Christine 2002. Den hellige Symeons liv. I: *Østkirken – skrifter fra bysantinsk og ortodoks kristendom*. Verdens hellige skrifter / De norske bokklubbene, Oslo
- Athanasios av Alexandria 1991. *Antonios' liv*. Utg. ved Tomas Hägg og Samuel Rubenson. Artos, Skellefteå.
- Atiya, Aziz 1968. *A History of the Eastern Christianity*. Methuen & Co, London.
- Beskow, Per (red) 1982. *Ökenfädernas tänkespråk (Apophtegmata Patrum)*. Artos, Storuman.
- Bitel, Lisa 1990. *Isle of the Saints. Monastic Settlement and Christian Community in Early Ireland*. Cornell University Press, New York.
- Bowen, E.G. 1969. *Saints, Seaways and Settlements in the Celtic Lands*. University of Wales Press, Cardiff.
- Bradley, Ian 1993. *The Celtic Way*. Darton, Longman & Todd, London.
- Bradley, Ian 1996. *Columba – Pilgrim and Penitent*. Wild Goose Publications, Glasgow.
- Brown, Peter 2003. *The Rise of Western Christendom*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Clancy, Thomas Owen & Gilbert Marcus 1995. *The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Cassianus, Johannes 2001. *Det rena hjärtat*. Artos, Skellefteå.
- Cassianus, Johannes 2002. *Det vidgade hjärtat*. Artos, Skellefteå.
- Cassianus, Johannes 2004. *Hjärtats ro*. Artos, Skellefteå.
- Chadwick, Nora 1960. *The Age of the Saints in the Early Celtic Church*. University of Newcastle-upon-Tyne, Newcastle.
- Charles-Edwards, T.M. 2000. *Early Christian Ireland*. Cambridge University Press,

- Cambridge.
- Chitty, Derwas J. 1995. *The Desert a City*. St.Vladimir Seminary Press, Crestwood, NY.
- Cunliffe, Barry 2001. *Facing the Ocean. The Atlantic and its Peoples*. Oxford University Press, Oxford.
- Dillon, Myles & Nora Chadwick 2000. *The Celtic Realms*. Phoenix Press, London.
- Duckett, Eleanor S. 1966. *The Gateway to the Middle Ages Monasticism*. The University of Michigan Press, Michigan.
- Einarsson, Tomas 2005. *Paradiset åter. Djurrätt och vegetarianism i kristen tro och tradition*. Artos, Skellefteå.
- Finney, John 1996. *Recovering the Past. Celtic and Roman Mission*. Darton, Longman & Todd, London.
- Harbison, Peter 1994. *Irish High Crosses*. The Boyne Valley Honey Company, Drogheda.
- Harmless, William 2004. *Desert Christians*. Oxford University Press, Oxford.
- Horn, Walter, Jenny White Marshall & Grellan O. Rourke 1990. *The Forgotten Hermitage of Skellig Michael*. University of California Press, Los Angeles.
- Jackson, Kenneth 1935. *Studies in Early Celtic Nature Poetry*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Jasper, David 2004. *The Secret Desert*. Blackwell, Oxford.
- Kendrick, T.D. 1927. *The Druids*. Methuen & Co, London.
- Krueger, Frederick 2002. *A Cloud of Witnesses. The Deep Ecological Legacy of Christianity*. Wipf & Stock Publishers, Santa Rosa, Calif.
- Lacey, Brian 2003. *Irish Saints*. O'Brien Press, Dublin.
- Lavelle, Des 2004. *The Skellig Story*. O'Brien Press, Dublin.
- Laing, Lloyd & Jennifer 1990. *Celtic Britain and Ireland*. Irish Academic Press, Dublin.
- Leech, Kenneth 2001. *Soul Friend*. Morehouse Publishing, Harrisburg.
- Louth, Andrew 2003. *The Wilderness of God*. Darton, Longman & Todd, London.
- Low, Mary 1996. *Celtic Christianity and Nature*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Lyster, William 1999. *Monastery of St.Paul*. American Research Center in Egypt, Cairo.
- Marnell, William 1978. *Light from the West. The Irish Mission and the Emergence of Modern Europe*. Seaburg Press, New York.
- Marsden, John 1995. *Sea-Road of the Saints*. Floris Books, Edinburgh.
- Metlake, George 1993. *The Life and Writings of St.Columban*. J.M.F.Books, Felinbach.
- Moschos, Johannes 2002. *Den andliga ängen*. Utg. ved Olof Andrén & Per Beskow. Artos, Skellefteå.

- Marcus, G.J. 1998. *The Conquest of the North Atlantic*. The Boydell Press, Woodbridge, Suffolk.
- O'Donohue, John 1997. *Anam Cara*. Bantam Books, London.
- O'Loughlin, Thomas 1999. *Saint Patrick – the Man and his Words*. Triangle, London.
- Olsen, Harald 1999. *Ilden fra vest. Tekster fra keltisk fromhetstradisjon*. Verbum, Oslo.
- Olsen, Harald 2000. *Frodig fromhet i vest. Keltiske helgenlegender*. Verbum, Oslo.
- Olsen, Harald 2006. Kultkontinuitet i keltisk spiritualitet – eksempel på tidlig religionsdialog? I Egil Kraggerud & Eirik Welø (red): *Mennesket – det minste og det største*. Utvalgte foredrag fra Humanistisk Kollegium. Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur, Oslo.
- Olsen, Harald 2007. Askese og naturforståelse – villmarkserfaringer og natursyn hos ørkenfedrene. *Tidsskriftet din*, nr.2 (s.17-30). Novus forlag, Oslo.
- Palladios 1998. *Ökenfäderna*. Utg. ved Sture Linnér. Artos, Skellefteå.
- Peña, Ignacio 1996. *The Christian Art of Byzantine Syria*. Garnet Publishing, London.
- Pennick, Nigel 1997. *The Celtic Cross*. Blanford, London.
- Ritner, Robert Jr. 1976. *Egyptians in Ireland- A Question of Coptic Peregrinations*. Rice University Studies Vol. 62. Houston, Texas.
- Rubenson, Samuel 1995. *The Letters of St. Anthony*. Fortress Press, Minneapolis.
- Rubenson, Samuel 2000. *Svensk patristisk bibliotek. Band II: Martyrer och helgon*. Artos, Skellefteå.
- Russel, Norman & Benedicta Ward (red) 1981. *The Lives of the Desert Fathers*. Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan.
- Ryan, John 1931. *Irish Monasticism*. Longmans, Green & Co, London.
- Simpson, Ray 1999. *Soul Friendship*. Hodder & Stoughton, London.
- Streit, Jakob 2004. *Sun and Cross*. Floris Books, Edinburgh.
- Sellner, Edward 2002. *The Celtic Soul Friend*. Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana.
- Telepneff, Gregory 2001. *The Egyptian Desert in the Irish Bogs*. Center for Traditionalist Orthodox Studies. Etna, California.
- The Philokalia* 1995. Utg. Ved G.E.H.Palmer, P.Sherrard & K.Ware. Vol.1-4. Faber & Faber, London.
- Thomas, Charles 1971. *Britain and Ireland in Early Christian Times*. Thames & Hudson, London.
- Van de Weyer, Robert 1990. *Celtic Fire*. Darton, Longman & Todd, London.
- Waddell, Helen 1995. *Beasts and Saints*. Darton, Longman & Todd, London.

Warren, F.E. 1987. *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*. St.Edmundsburg Press,
Woodbridge, Suffolk.