

This is an electronic reprint of the original article. This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

---

## Platons Symposion i fornkrysten tolkning

af Hällström, Gunnar

*Published in:*  
AIGIS Nordisk tidsskrift for klassiske studier

Published: 01/01/2024

*Document Version*  
Accepted author manuscript

*Document License*  
All rights reserved

[Link to publication](#)

*Please cite the original version:*  
af Hällström, G. (2024). Platons Symposion i fornkrysten tolkning. *AIGIS Nordisk tidsskrift for klassiske studier*.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

## PLATONS SYMPOSION I FORNKRISTEN TOLKNING

Gunnar af Hällström, Åbo

ghallstr@abo.fi

### Inledning

Platon kan användas av kristna tänkare av den anledningen att han gjorde flitigt bruk av Moses skrifter. Så resonerade Klemens av Alexandria och rättfärdiggjorde därmed både allusioner och direkta citat från filosofens verk.<sup>1</sup> *Timaios* ansågs av många tidiga kristna författare vara en nästan kristen skrift, inte minst på grund av synen på världens skapelse. Populära under fornkyrklig tid var också Platons *Staten*, *Faidros* och det Sjunde brevet. Men hur skulle man som kristen förhålla sig till en skrift som Gästabudet? Var det över huvud taget möjligt att göra konstruktivt bruk av en sådan skrift? Frågan är motiverad på grund av dialogens övergripande tema, nämligen erotiken, och det sätt varmed homosexualitet och pederasti behandlas däri. Den asketiskt inställda kristenheten kan ha haft svårigheter att tolerera Alkibiades avslutande hyllning till Sokrates när han där avslöjade sina ihärdiga försök att förföra filosofen. Nämnde Klemens presenterar ett kristet alternativ till Gästabudet i det andra kapitlet av sin skrift *Pedagogen*. Det är inte sagt att Platons *Symposion* gav impulsen till Klemens motsvarighet, men de är till den grad olika, att det kan handla om en regelrätt motskrift. Därmed skulle *Symposion* utgöra ett undantag från den ovan nämnda regeln att Platon med fördel kan citeras.

### Methodios

Det utförligaste bruket av Platons Gästabud föreligger i Methodios av Olympens skrift med samma namn.<sup>2</sup> Denne uppges ha levat i det gamla Lykien i Mindre Asiens sydliga delar vid slutet av 200-talet. Det har sagts att han var "un de plus mystérieux des Pères grecs – avant la paix de l’Eglise."<sup>3</sup> Enligt en fornkristen källa led han martyrdöden i Khalkis i Grekland i samband med Diocletianus förföljelse. Methodios var känd för sitt rikliga bruk av Platons skrifter i allmänhet, men i dialogen *Symposion* (originalet på grekiska: Συμπόσιον) är bruket särskilt tydligt. Rubriceringen kan förstås som en hedersbevisning till Platon, men detta är inte entydigt. Det kan ju också tänkas, att Methodios önskade ersätta Platons skrift med sin egen, kristliga dialog. Av Methodios författarskap har endast denna dialog bevarats i sin helhet på originalspråket grekiska.

Forskare i modern tid betonar ofta likheterna mellan Platons och Methodios Gästabud. Johannes Quasten skriver i sin välkända *Patrology*: "The Banquet was evidently designed to be a Christian counterpart to the philosopher's (Plato's)."<sup>4</sup> Berthold Altaner anslår liknande tongångar i sin likaså

---

<sup>1</sup> Klemens uppfattning om Platon analyseras grundligt i Wyrwa (1983). Uppskattningsvis ett hundra fyrtio direkta citat av Platon föreligger hos Klemens och dessutom indirekta allusioner.

<sup>2</sup> Enligt Hieronymus *De viris illustribus* 80 skrev även apologeten Lactantius ett arbete kallat *Symposion* i slutet av 200-talet. Det uppges ha bestått av ett hundratal dikter skrivna på hexameter och representerat därmed en helt annan genre än både Platons och Methodios motsvarigheter.

<sup>3</sup> Musurillo (ed.) i *Methodie d’Olympe, Sources chrétiennes* 95, 9.

<sup>4</sup> Quasten (1950) 130.

välkända Patrologie: "Platons Symposion war für die Anlage und viele Einzelheiten Vorbild."<sup>5</sup> En något nyare inledning till den tidiga kristna litteraturen går ett steg längre genom att betona den ideologiska närheten mellan de två symposierna: "Das symp., nach dem Vorbild von Platons Gastmahl in elegantem Stil geschrieben, bietet eine umfassende Einführung in verschiedene Bereiche der chr. Lehre und zeugt von M(ethodius) Sicht einer Vollendung des Platonismus im Christentum."<sup>6</sup> Vad angår formella likheter står det över allt tvivel att terminologi och uttryck hos Methodios härstammar från Platon. Dessa har studerats och presenterats av tidigare forskare och diskuteras inte här på nytt.<sup>7</sup> Methodios lånar Platon också i andra texter än i Gästabudet.<sup>8</sup>

Den tidiga kristenheten gjorde endast sällan bruk av ordet *Symposion*. Detta är fallet också i Methodios skrift som bär detta namn. Eusebios av Caesarea använde termen ett antal gånger vid tal om nattvarden, men också om en andlig, eskatologisk måltid i Guds rike. Methodios talar däremot om en konkret festmåltid som innehåller både kött och vin.<sup>9</sup> Olikt måltiden som Platon beskrev firades festligheterna inte inomhus (i Agathons hus), utan i en paradislänkande trädgård. Frukträden, växtligheten, luftens beskaffenhet, dofterna, de blida vindarna och många springbrunnarna för tankarna till Edens lustgård, kanske också till platsen där Faidros och Sokrates förde sin dialog. I Faidros ägde dialogen rum under en platan, medan Methodios låter sitt gästabad försiggå under ett agnos-träd. Symboliken i detta diskuteras längre fram i denna artikel. Tidsskillnaden mellan de två händelserna var avsevärd: mera än ett halvt millennium skilde vintern 416 f.Kr och sommaren 280 e.Kr. från varandra. Under århundradena mellan dessa tidpunkter kommenterades och omtolkades Platons *Symposion* många gånger av platoniker av olika slag. Under Methodios tid var det nyplatonismen som förde arvet från Platon vidare.<sup>10</sup>

Båda dialogerna är indirekta rapporter. Varken Platon eller Methodios var själva närvarande vid måltiderna i fråga. De hade hört andra berätta om tillställningarna och dessa hade i sin tur hört sådana som varit närvarande. Meningen med en dylik informationskedja kan inte med säkerhet fastställas.<sup>11</sup>

Trots likheterna uppvisar dialogerna också anmärkningsvärda olikheter. Dessa kan härstamma från olika ideologisk bakgrund eller världsbild. Man kan till och med fråga sig om Methodios Gästabud var avsett av vara en parodi på Platons motsvarande verk.<sup>12</sup>

---

<sup>5</sup> Altaner-Stuiber (1966) 215.

<sup>6</sup> *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, artikeln Methodius von Olympus s. 439. *The New Catholic Encyclopedia* betonar framför allt de stilistiska likheterna: "As far as external form is concerned, this is the most Platonic of all the writings of the early Church." Så enligt uppslagsordet "Methodius of Olympus", s. 742-743.

<sup>7</sup> Den utförligaste presentationen torde vara Albert Jahns från 1865.

<sup>8</sup> Musurillo, *Sources chrétiennes* 95, s. 9.

<sup>9</sup> Δαίς παντοδαπή (Prélude 8, SC 95 s. 50) kan inte gärna tänkas utesluta köttmat.

<sup>10</sup> Plotinos som önskade vara Platons trogna tolk diskuterade i sina *Enneader* centrala teman från Platons Gästabud: skönheten (Enn. 1.6.) och eros (Enn. 3.5.)

<sup>11</sup> I viss mån fortsätter en liknande mystifikation längre fram i Methodios Gästabud: berättaren är inte alldeles säker på vad som sades vid bordet, III 1 (SC s. 90). På liknande sätt var Gästabudet som kejsar Julianus författat placerat i en fiktiv omgivning. Detta sätt att framföra händelseförloppet var kanske "meant to increase the desire of the readers", vilka högaktade gångna tider, Bracht (2017) 46 jfr 54. Platons dialog utgavs dock inte särskilt långt efter de beskrivna händelserna.

<sup>12</sup> J. Martin hävdar i artikeln "Deipnonlitteratur" i *RAC* III 663-4 att den romerska litteraturen var införstådd med satiriska måltidsbeskrivningar. En krisen version av en sådan parodi föreligger i det anonyma verket *Coena*

En första anmärkningsvärd skillnad mellan dialogerna framgår därigenom att deltagarna i Methodios version har bytt kön: hos denne är alla inlägg gjorda av kvinnor, tio till antalet med ett elfte framfört att värdinnan som kallas Arete. I Platons dialog framförs alla tal inklusive det sista lovprisningstalet till Sokrates av män. Detta är inte särskilt anmärkningsvärt, enär det var vanligt att endast män deltog i symposier. Hos Platon finns dock ett anmärkningsvärt undantag till mansdominansen genom den betydelse prästinnan Diotima har i sammanhanget. Hennes bidrag kan betraktas som kulminationspunkten i Gästabudet, inte minst enär Sokrates själv återger det. Denne var ju tänkt att framföra det sista och förnämsta talet som skulle avsluta hela serien.

Den mest anmärkningsvärda skillnaden mellan de två gästabuden är dock huvudtemat. Hos Methodios är detta ingalunda Eros, utan jungfruligheten, som på grekiska uttrycks med ord som *agneia*, *parthenia*, *egkrateia* och *sofrosyne*.<sup>13</sup> Kan detta temaval betraktas som regelrätt polemik mot Platon? Dessutom kan man fråga sig om det är en ren händelse att just kvinnor behandlar jungfruligheten, medan män diskuterar Eros. Platsen där Methodios låter dialogen äga rum understryker betydelsen av det centrala temat. Damerna sitter i skuggan av ett agnos-träd, som symboliserade sexuell återhållsamhet.<sup>14</sup>

Alla talare utom en (Theophila) i Methodios skrift prisar ogift stånd och barnlöshet, likaväl som sexuell återhållsamhet. Eros, som är huvudtemat hos Platon, nämns endast några få gånger, men i en specialbetydelse: det avser längtan och lust riktade mot jungfruligt stånd, inte mot en fysisk kropp.<sup>15</sup> Jungfruligheten är både huvudtema och hermeneutisk nyckel i bibeltolkningssammanhang. Allt i Bibeln handlar om jungfrulighet, också i avsnitt där densamma inte nämns. Människans skapelse till Guds bild skiljer sig från hennes skapelse till Guds likhet därigenom att den sistnämnda egenskapen är reserverad åt jungfrur.<sup>16</sup> Allegorisk tolkning är i bruk för att samma mål skall uppnås. Älvarna i Babylon (Ps. 137:1) där judarna satt och grät uppges betyda det sexuella begärets virvlar.<sup>17</sup> Himlen är himmelsk, eftersom den är en sex-fri zon. I jämförelse med jungfruligheten är till och med martyriet mindre hedersamt. Martyren lider en kort stund, asketen plågas hela livet av sin återhållsamhet. Strävan efter jungfrulighet kallas en sannskyldig "olympisk sportgren" på grund av dess mödosamma karaktär. Uppmaningen i Genesis (1.28) att människan skall vara fruktsam och föröka sig får inte förstås ordagrant. En ordagrann tolkning är missbruk, *katakhresis*, och ett svepskäl, *profasis*. Uppmaningen innebär att den kristna kyrkan skall växa i fråga om medlemsantal och skönhet.<sup>18</sup>

Talarna i Gästabudet är många, men åsikterna är gemensamma. Talen skiljer sig närmast från varandra i fråga om källorna som de hänvisar till. Ett av dem använder sig av Nya testamentets

---

*Cypriani*, vilket gör sig lustigt över allegorisk tolkning. Methodios *Symposion* är dock snarare en illustration av kristendomens överlägsenhet än en parodi, Bracht (2017) 55.

<sup>13</sup> Brown (1988) 184 konstaterar angående Methodios *Symposion*: "beauty was no longer to be found in the abstract realm of the Ideas; it was present in the radiant purity of the virgin state." Vad angår terminologin förstår vi i denna artikel de fyra grekiska termerna i det stora hela som synonymer. Zorzi (1957) har försökt finna skillnader i betydelsen hos dessa termer.

<sup>14</sup> Rahner (1957) 286-327 behandlar utförligt agnos-trädets symboliska natur. Methodios diskuteras på sidorna 315-19. Enligt Rahner kallas trädet fortfarande "chaste-tree" på engelska. I Gästabudets nionde anförande (Domnina) förklaras agnos-trädets symbolik explicit.

<sup>15</sup> I 1 (15.60). Uttrycket *parthenias erastai* i IX 1 (233.4) uttrycker klart vad eros i detta sammanhang handlar om. Se även titeln hos K. Bracht: *Eros as Chastity* (2017).

<sup>16</sup> I 4. Se även noterna 32 och 34 nedan.

<sup>17</sup> IV 3.

<sup>18</sup> III 8.

liknelse om de tio jungfrurna, en annan av Paulus brev, en tredje hänvisar till offer-teologin, en fjärde till Höga Visan i Gamla testamentet. På det stora hela har De Valle rätt när han karaktäriserar Methodios Gästabud på följande sätt: "The expected rivalry between speakers is minimized, and the danger of competition is smoothed into the idea of variation within a harmonic whole."<sup>19</sup> Med andra ord delar den överväldigande majoriteten jungfrulighetens ideal.

Den enda som avviker från majoriteten är Theofila, den andra talaren i raden. Hon korrigerar den första talaren vid namn Markella genom att hävda att barn, även utomäktenskapliga barn, är skapade enligt Guds vilja.<sup>20</sup> Gud skapar alltjämt genom att utnyttja människors lustfyllda kramar. Den sexuella njutningen kallas här *ekstasis*, ett ord som förekommer i berättelsen om kvinnans skapelse i Gen. 2:21. Septuaginta antyder att Adam hamnade i extas vid det tillfället. Talaren efter Theofila godkänner inte tolkningen. Extasen i fråga hänför sig i stället till Kristi lidande på korset som framfödde den kristna kyrkan.<sup>21</sup>

I Platons Gästabud lyckas Aristofanes med konststycket att skapa en teori om sexuell dragningskraft utan avsikt att föda barn. I hans unika historia om mänskosläktets ursprungliga enhet ända fram till dess att Zeus klyver enhetsmänskan i två delar fungerar den sexuella attraktionen på grund av könsdifferensens uppkomsthistoria. I Platons Symposium är barnafödandet inte bortglömt, men det är inget villkor för sexuell gemenskap. Methodios har ingen liknande bakgrundshistoria, sexualiteten finns till enbart för barnafödandets skull. Längtan efter barn uppges upprepat vara den enda legitima orsaken till samlag.<sup>22</sup> Brist på självkontroll och viljans svaghet sägs också fungera som incentiv till sexuell handling, men de är inte salongsdugliga.<sup>23</sup> Methodios presenterar en analogi, det vill säga han hänvisar till föreskrifterna för påsktidens praxis i fråga om fastan. En person som är allvarligt sjuk (!) har kyrkans tillstånd att förtära lite mat, detta för att undvika att något värre inträffar.<sup>24</sup> Sexuell aktivitet i äktenskapet är en liknande eftergift. Om lite spekulation tillåts kunde Methodios ha gjort bruk av berättelsen om kvinnans skapelse i Genesis. Mänskan var före det androgyn liksom i Aristofanes historia och strävar allt sedan dess att vara "ett kött", med barnafödandet som en följd men inte ett villkor för sexuell gemenskap. Men som redan konstaterats, enligt Methodios måste Genesis förstås allegoriskt på denna punkt.

Trots idealiseringen av jungfruligheten är Methodios inte helt avvisande till äktenskapet. Han hänvisar till de 144.000 jungfrurna i Uppenbarelseboken 14:3-4 och hävdar att de får en hedersplats i Guds rike.<sup>25</sup> Men han fortsätter med att konstatera att otaliga gifta personer också kommer att bli frälsta, även om deras status blir mera blygsam. För att göra Methodios rätt bör det framhållas, att en rad religiösa skrifter vid denna tid avvisade äktenskapet helt och hållet: manikéerna, Tomas-akterna, Tatianos Syriern och andra "gnostiska" grupper.<sup>26</sup> Bakgrunden till denna attityd står att finna i en pessimistisk syn på den materiella världen. Hos Methodios förekommer denna pessimism inte, såsom senare skall framgå.

---

<sup>19</sup> De Valle (1917).

<sup>20</sup> II 3.

<sup>21</sup> III 8.

<sup>22</sup> II 2; II 5.

<sup>23</sup> III 11-12.

<sup>24</sup> III 12.

<sup>25</sup> I 5.

<sup>26</sup> Brown (1988) 83-102 beskriver dessa grupperingar i detalj.

Såsom redan konstaterats utgör Diotimas tal kulminationspunkten i Platons *Symposion*. Sokrates har äran att återge det. I Methodios Gästabud finns inget motsvarande tal. Han har ingenting att säga om själens färd i riktning mot en vision av det Sköna. Han fokuserar i stället på världshistorien med dess rörelse i riktning mot Guds rike. Hans betoning ligger på det horisontala, inte det vertikala planet. Målet är det framtida bröllopet mellan Kristus och själen. Methodios nämner visserligen "själens vagn" som färdas i skyarna utan att störas av jordiska ting.<sup>27</sup> Men den når inte idévärlden, strängt taget eftersträvas den inte heller. Methodios hade inte Platons *Symposion* i tankarna, utan snarare *Faidros* 247B eller 225. Det förekommer inga demoner sådana som Eros, som skulle förena himlen med jorden. En sådan förenande faktor utgörs i stället av jungfruns obefläckade kropp. Den är ett offer och en medlare mellan Gud och människor.<sup>28</sup> Men även jungfrun ser Guds skönhet och kärleken först efter döden. Methodios terminologi härstammar inte från Diotima, eftersom han använder ἀγάπη, inte έρως.<sup>29</sup>

Beskrivningen i Platons *Symposion* av själens resa till det Skönas ide har beskrivits som en "process of abstraction and simplification".<sup>30</sup> Också hos Methodios beskrivs en dylik process, men med avsevärda korrigeringar. Hans beskrivning härstammar inte från Platon. Han beskriver en historisk process, en utveckling som mänskligheten deltar i, med jungfrulighet som slutmål.<sup>31</sup> I historiens begynnelse har till och med äktenskap mellan syskon varit tillåtna, påstår Methodios. Gamla testamentet känner inte till något sådant, men däremot följande skede i processen, nämligen det polygama stadiet. Från profeternas tid i Gamla testamentet har monogamin varit den förhärskande äktenskapsformen. I Nya testamentet fortsatte denna praxis, men med ett viktigt förbehåll. Äktenskap tilläts visserligen, men betraktades nu underlägset en annan livsform, nämligen jungfrulighetens. Antalet människor på jorden är fulltaligt, sexuell askes blir en konsekvens av detta. I evighetens värld kommer jungfruligheten sedan att vara den enda acceptabla livsformen. I dagens läge befinner sig mänskligheten på väg från promiskuitet till celibat,<sup>32</sup> en väg mot abstraktion och förenkling, inte vertikal utan historisk och därmed horisontal. Processen är inte automatisk, utan en följd av medveten sublimering av "köttets fröjder".<sup>33</sup> Methodios avviker totalt från Diotima, men även i hans beskrivning avancerar mänskan från fysiskt erotik till själens lycksalighet. Det är värt att notera att när Methodios klandrar köttets lustar avser han endast sexuell njutning. Askesen berör varken vindrickande eller konsumering av läckerheter. Han beskriver ju hela processen under en festmiddag! När de sexuella begären har övervunnits förändras mänskan från att vara Guds bild till att vara Guds likhet, όμοίωσις.<sup>34</sup> Methodios kan uttrycka gudomligblivande också på annat sätt. Jesu Kristia ankomst till världen var avgörande för jungfrulighetens segertåg. Han var "ärkejungfrun" (άρχιπαρθένος), förebilden för alla kommande jungfrur. Genom att följa honom på förnekelsens väg blir mänskan lik Gud.<sup>35</sup>

---

<sup>27</sup> I 1 (11.14-15); IV 2 (95), V 3 (115), VIII 1-2 (172). Vingarna som bär själen över jordiska ting kallas symptomatiskt nog τῆς παρθενίας πτερόν, VIII 2 (174-175).

<sup>28</sup> Se Brown (1988) 188.

<sup>29</sup> VIII 3.

<sup>30</sup> Louth (1981) 10.

<sup>31</sup> I 2.

<sup>32</sup> ἀπο τῆς ἀδελφομιξίας ἐπὶ τῆν ἐγκράτειαν I 4.

<sup>33</sup> Σαρκὸς ἡδυπάθεια I 3, se även II 1.

<sup>34</sup> όμοίωσις I 4 (23.13).

<sup>35</sup> I 5 (25.6).

Methodios ideal förefaller att vara oändligt långt från Platons. Men det första intrycket bedrar. Jungfrulighet är visserligen inte filosofens centrala tema, men ett tema trots allt i slutet av Gästabudet. Placeringen på detta sätt på den plats där skrifterns höjdpunkt vanligen befinner sig antyder att Platon kanske tillskrev jungfruligheten en roll. Sokrates själv är exemplet som han anför. Alkibiades beskriver utförligt sina försök att förföra Sokrates utan att lyckas i sina uppsåt: Sokrates kunde inte förföras. Filosofen stod ovan om fysiska behov också i andra avseenden. Han blev aldrig drucken, han led inte heller av kall väderlek utan gick barfota året runt. Olikt de andra deltagarna i gästabudet uppvisade han inga tecken på utmattning efter festen, han gick till badet och sedan till jobbet.<sup>36</sup> Både jungfrurna hos Methodios och Sokrates hos Platon behärskar kroppens behov.

### Kristna mystiker

Methodios nämner aldrig själens resa till den osynliga världen, en föreställning som var ytterst central i mystiken. Men de tidiga kristna mystikerna nämnde givetvis denna tanke. I själva verket var detta uppstigande till den eviga världen redan under mystikernas livstid det centrala temat i deras skrifter. Målet med detta uppstigande utgjordes av den överraskande inblicken i den eviga världen, inträdet i den transcendenta världen.<sup>37</sup> Denna erfarenhet var visserligen mycket svår att nå, men dock fullt möjlig och eftertraktansvärd. Mystiken är notoriskt svår att definiera och därmed är det också svårt att ange när mystiken vann insteg i kristna sammanhang. I vida kretsar anses Origenes av Alexandria (d. 254) vara den första kristna mystikern, men också en utpräglad kristen platoniker. Därmed är det sagt att mystik och platonism hör intimt ihop. Huruvida Platons Gästabud spelade någon roll i den kristna mystikens sammanhang är svårt att bevisa. Till all lycka framgår det att Origenes var väl insatt i nämnda dialog. Han citerar ord för ord ett långt avsnitt av Gästabudet (203BE).<sup>38</sup> Han prisar Platon för att ha dolt djupa sanningar under mytens form, det vill säga myten om Eros födelse. Detta innebär inte att Origenes accepterade Platons Gästabud som helhet, men det visar hans beredskap att allegorisera det. Nyplatonikern Plotinos använde sig av den metod som Platon beskrivit i Gästabudet för att nå den transcendenta världen, berättar hans biograf Porfyrios.<sup>39</sup> Det är sannolikt att Origenes, samtida med Plotinos, gjorde detsamma när han "ovålligt läste Platon."<sup>40</sup>

Den tidiga kristenheten hade sin egen erotiska skrift i Höga Visan, som troddes vara författad av kung Salomo. Från och med Origenes tolkades den som en kärleksdikt mellan Kristus och själen, eller också mellan Kristus och kyrkan. Språket som de kristna mystikerna använde var emellertid inte taget från Höva Visan. Septuaginta använde konsekvent termen ἀγάπη vid tal om den intensiva fysiska

---

<sup>36</sup> Methodios Symposium slutar med en uppmaning till deltagarna att sköta väl om kroppen.

<sup>37</sup> Ett verb som ofta brukas för att uttrycka färdens uppåt är ἀναβαίνειν medan ὑπερβαίνειν används om att nå slutmålet.

<sup>38</sup> *Contra Celsum* IV 39. Orsaken till detta citat från Gästabudet var att Kelsos löjliggjort skapelseberättelsen i Genesis. Origenes uppvisar att bokstavligen tolkad är myten om Eros födelse hos Platon alldeles lika skattretande.

<sup>39</sup> *Vita Plotini* 23.

<sup>40</sup> Porfyrios enligt Eusebios *HE* VI 19.

kärleken mellan de älskande. Men de tidiga mystikerna använde lika konsekvent ἔρωϛ i samma betydelse. Före dem hade Filon av Alexandria gjort lika,<sup>41</sup> och så gjorde nyplatonikern Plotinos.<sup>42</sup>

Redan i tidigkristen tid hade vissa kritiker lagt märke till förändringen i vokabulären. Därför var mystikerna tvungna att försvara den nya, suspekta termen ἔρωϛ mot anklagelsen att den är obiblisk.<sup>43</sup> Origenes löser problemet genom sin hypotes att människan skapades två gånger: först i fråga om själen i Genesis 1 och därefter i fråga om kroppen i Genesis 2.<sup>44</sup> Båda aspekterna på människan är utrustade med organ som är homonyma. Kroppen har ögon, likaså själen. Erotisk terminologi kan följaktligen också hänföra sig antingen till människans kropp eller själ eller båda. I fråga om mystikernas längtan efter Gud är det helt i sin ordning att använda erotiska uttryck eftersom dessa i det fallet hänför sig uteslutande till själen. Denna tolkningsprincip skall tillämpas på Höga Visan, men *nota bene* också på Platons Gästabud. Ἀγάπη betraktades som alltför färglöst för att uttrycka den törst<sup>45</sup> som den kristna mystikern upplevde.<sup>46</sup> Det är rimligt att anta att terminologin i fråga går tillbaka till Platons Gästabudet. Två förbehåll bör dock beaktas. För det första behandlar Platon frågan om ἔρωϛ även i andra dialoger än Gästabudet, i *Faidros* och *Lysis*, om också inte lika utförligt. För det andra har femhundra år förflutit sedan Platon dagar och språkbruket kan ha förmedlats av mångtaliga generationer av platoniker.

Diotima klargjorde aldrig hur många förberedande steg en själ bör klättra för att till sist nå visionen av den transcendenta världen. Mystikerna brukade förutsätta totalt tre sådana steg, ofta kallade rening, upplysning och förening. Variationen är dock stor i fråga om namnen på de olika nivåerna och i fråga om deras antal. Reningen (*purificatio*) har ingen motsvarighet i Platons Gästabudet, däremot är det stadiet ytterst viktigt i Plotinos mystik. Enligt *Enneaderna* är reningen jämförbar med processen varvid en skulptör avlägsnar överflödigt material från det blivande konstverket. De kristna mystikerna och Plotinos har här en ståndpunkt gemensam, men de avviker båda från Platon. Denne låter mystikernas uppåtstigande börja med betraktelsen av jordisk skönhet i sköna kroppar och ungdomar. Kristna mystiker kände inte till en dylik erotisk utgångspunkt, och det gjorde inte heller Plotinos. Men i andra avseenden kunde mystikerna lovorda skapelsens skönhet och låta själen inspireras av densamma. Också Methodios beskriver med hänförelse naturen där gästabudet försiggick, men han betraktar inte fysisk skönhet som en inspirationskälla till att söka en immateriell transcendent värld. Han förnekade uttryckligen att lekamlig skönhet skulle ha någon religiös betydelse.<sup>47</sup> Skapelsen skönhet kan ibland också få en negativ klang hos mystikerna. Predikarens bok i Gamla testamentet kan betraktas som ett exempel på naturmystik. Men skönheten tolkas som en illustration av fåfängligheten i allt jordiskt: *vanitatum vanitas, omnia sunt vana* (Pred. 1:2). Efter att ha insett den fysiska världens fåfänglighet sluter mystikern sina ögon och börjar eftertrakta andlig

---

<sup>41</sup> Han avsåg med termen "die himmelsche Symbol für die gottliebende Seele", C. Schneider i artikeln "Eros I", *RAC* VI 309.

<sup>42</sup> Det har diskuterats livligt huruvida redan biskop Ignatios i sitt brev till romarna (7.2) använt ἔρωϛ i denna betydelse. Antingen menar han att han "korsfäst" sina jordiska begär eller att Kristus är föremål för hans längtan.

<sup>43</sup> "Let no one imagine that in giving status to the term 'yearning' I am running counter to scripture", Dionysios Areopagiten, *Divine names* IV 11 i Suchlas översättning. Se även Origenes, *Comm. in Canticum*, Prologue XIII.

<sup>44</sup> Till det följande se även McGinn-McGinn (2003) 32-3.

<sup>45</sup> Origenes, *Contra Celsum* VI 20. Också Plotinos betecknade den andliga kärleken som törst, *Enn.* I 6.7.

<sup>46</sup> Se Dionysios Areopagiten, *De divinis nominibus* IV 13 (ed. Suchla vol. 1, s. 158-9).

<sup>47</sup> τὸ σῶμα τῆς ὥρας saknar betydelse i sammanhanget, VII 1, vilket kan tolkas som polemik mot Platons syn.



skönhet i stället.<sup>48</sup> Platon betonar inte världens fåfänglighet i Gästabudet, men han kan hävda att själen bör bortse från den synliga världen efter att först ha betraktat den.<sup>49</sup>

Själen höjer sig från åsynen av vackra jordiska kroppar till de sköna kunskaperna. De kristna mystikerna delar denna syn såtillvida, att kunskapen om Gud och gudomliga mysterier utgör ett viktigt steg i klättringen uppåt. Dessa insikter får mystikerna företrädesvis genom en rätt tolkning av Bibeln. Mystikern fortsätter ända tills hen upplever en vision, eller förening, med Skönheten själv eller Kristus. Denna kulminationspunkt beskrivs i termer som är nära besläktade med Diotimas undervisning: själen har nått en obeskrivligt vacker, evig, oföränderlig andlig värld, ofta kallad κόσμος νοητός. Ett ord i sammanhanget väcker uppmärksamhet. Enligt Gästabudet sker visionen av den transcendenta världen "plötsligt", ἐξαίφνης. Samma ord förekommer i samma kontext också i den berömda liknelsen om fångarna i denna underjordiska grottan<sup>50</sup> och i det Sjunde brevet.<sup>51</sup> Både Diotima och kristna mystiker hävdar att den eviga världen uppenbaras plötsligt, visserligen efter en lång förberedelseperiod, men likväl spontant. Den kristne Origenes och nyplatonikern Plotinos använde detta ord för att betona visionens oväntade inträffande. Från en kristen synpunkt sett innebär plötsligheten att Gud i sin nåd ingriper. Detta är nödvändigt, eftersom kulminationspunkten inte kan nås genom mänskliga ansträngningar.<sup>52</sup> Den kan inte framprovoceras varken genom intellektuella ansträngningar eller genom teurgi. Själen måste vänta lugnt, ἡσυχῇ μένειν, hävdar Plotinos. Methodios, som inte var någon mystiker, betonar samma term "plötsligt" men har totalt omplacerat den. Själen renas och upplyses "plötsligt" enligt honom. Detta sker emellertid inte i samband med någon himmelsk vision, utan i dopets sakrament.<sup>53</sup>

I Methodios Gästabud är fest och glädje fysiska ting, både i nutiden och i Guds framtida rike. Bland mystikerna är fest och hänförelse andliga ting, något som själen erfar trots kroppens motstånd. Methodios har gjort rikligt bruk av Platons Gästabud, men han lämnade centralpartiet om själens resa till idévärlden obeaktad. Mystikerna gjorde tvärtom. De koncentrerade sig på höjdpunkten, det vill säga Diotimas anförande, men lämnade resten av Gästabudet utan uppmärksamhet.

---

<sup>48</sup> Origenes, *Comm. in Canticum*, Prologue; Se även Louth (1981) 59-60.

<sup>49</sup> ἀμελεῖν, *Faidros* 249D. Själens ögon kan se klart endast när de fysiska ögonen fördunklas, hävdar Sokrates (219A).

<sup>50</sup> Staten 515-516.

<sup>51</sup> *Ep.* VII 341 CD.

<sup>52</sup> *divino auxilio indiget*, Origenes Hom. in Lucam XI. Samma uppfattning framgår också av prologen till *Comm. in Canticum: indigemus divina misericordia*. Hos Plotinos föreligger ingen lära om Guds nåd, men han kan säga att själen behöver bli berörd av det Ena, *Enn.* V 3.17. Det Ena lockar själen, kallar på vilsegångna och ger dem frid, *Enn.* VI 7.23. Också Proklos accepterade uppfattningen att den gudomlige Eros sänker sig ner mot själen, se Rist (1985) i artikeln XVI 235, likaså Nygren (1953) 568-570.

<sup>53</sup> Utförligare hos Lundberg (1901) 65.

## LITTERATUR

- Altaner, B. – Stuiber, B., Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter (1966).
- Bracht, K., Eros as Chastity. Transformation of a Myth in the Symposium of Methodius of Olympus. *Methodius of Olympus: State of the Art and New Perspectives*, ed. Katharina Bracht (2017).
- Brown, P., The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity (1988).
- De Valle, D.T., Feasting at the End: Eschatological Symposia of Methodius of Olympus and Julian the Apostate. *Studia Patristica* XCIV (1917).
- Lexikon der antiken christlichen Literatur, art. Methodius von Olympus. (1998), 439-40.
- Louth, A., The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys (1981).
- Lundberg, C.G., Methodius. Biskop af Olympus (1901)
- Martin, J., Deipnonliteratur. *RAC* III 663-4.
- McBennett, B. – McBennett, P.F., Early Christian Mystics. The Divine Vision of the Spiritual Matters (2003).
- Musurillo, H, (ed.), Methode d'Olympe: Le Banquet. *Sources chrétiennes* 95 (1963).
- Nygren, A., Agape and Eros (1953).
- New Catholic Encyclopedia, art. Methodius of Olympus, 742-3.
- Quasten, J., Patrology vol. 2. 1984 (1. ed. 1950).
- Rahner, H., Griechische Mythen in christlicher Deutung (1957). Övers. till engelska: Greek Myths and Christian Mystery (1971).
- Rist, J.M., Platonism and its Christian Heritage (1985).
- Schneider, C., Eros I. *RAC* 6 (1966), 306—12.
- Wyrwa, D., Die christliche Platonanerkennung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien (1983).
- Zorzi, M.B., The Use of the Terms ἀγνεία, παρθενία, σωφροσύνη, and ἐγκράτεια in the Symposium of Methodius of Olympus. *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 138-68.