

Att följa sitt ideal.

Den vägledande anden i Salomos vishet och hos Dion Chrysostomos

Karin Blomqvist

Inledning

När ordet "ande" förekommer i bibeltexterna motsvaras det både i Nya Testamentet och i Septuaginta oftast av det grekiska ordet *pneuma*. Detta är ett vanligt ord också i de pagana grekiska texterna från allra äldsta tid. Grundbetydelsen är ungefär "blåst", och i den betydelsen kan ordet appliceras både på vinden som blåser och på människans andning och andedräkt. Att andningen var en oundgänglig livsbetingelse var lätt att inse. Inom den grekiska naturfilosofin fick *pneuma* därför en terminologisk funktion och användes ofta för att beteckna en hypotetisk substans som innehåller själva livsprincipen. I de hippokratiska skrifterna är *pneuma* det ämne som genomtränger hela djurkroppen och håller igång dess livsfunktioner, inklusive de intellektuella funktionerna. I stoikernas kosmologi var *pneuma* den oändligt finfördelade och allt genomträngande substans som utgjorde världsalltets gudomliga komponent. I judisk-kristen teologi används *pneuma* om Guds ande, i senare kristen tankevärld om den helige Ande.

Enligt ett utbrett språkbruk betecknade således *pneuma* en substans utrustad med egna kraftresurser och med förmåga till egen aktivitet. I Bibeln finns också denna betydelse av ordet belagd, t.ex. i följande text:

Nej, fostrans heliga ande skyr svek
och flyr de oförnuftigas beräkning,
den visar vad den är när orätt kommer nära.
Ty visheten är en ande som älskar människan,
den överser inte med vad hädaren säger.

Gud är vittne till vad som rör sig inom honom,
bevakar omutligt hans tankar
och hör alla hans ord.
Ja, Herrens ande uppfyller världen,
den håller samman allt och uppfattar varje ljud.
Därför kan ingen som talar orättfärdigt gömma sig,
han undkommer inte den rannsakande rättvisan.

Dessa vackra ord är hämtade ur Salomos vishet (1.5-8), som ingår i de s.k. Apokryferna eller Deuterokanoniska skrifterna i Gamla Testamentet. Här omtalas alltså Visheten som Herrens ande som uppfyller världen. Den okände författaren använder för att beskriva denna *πνεῦμα* ord som också ingick i stoikernas filosofiska terminologi.

I Nya Testamentets berättelser om hur Jesus botar sjuka, består botandet ofta i att han befriar den sjuke från en eller flera onda andar som finns inom den sjuke och som efter att ha lämnat honom kan ta sin boning i andra levande varelser, t.ex. de gadariska svinen. En sådan ond ande kan kallas *πνεῦμα*. Ordet betecknar då inte en abstrakt kraft som utgår från en källa och påverkar människorna generellt och världen i övrigt, utan det står för ett separat existerande element, tänkt närmast som en individuell organism, med egen – ond – vilja och verkan.

Ett annat grekiskt ord används också ofta i dessa sammanhang som beteckning på de onda andarna, nämligen *δαίμων*. *δαίμων* (ibland i formen *δαιμόνιον*) är då en synonym till *πνεῦμα*. Detta illustreras av att den "orena ande" som for in i den gadariska svinhjorden kallas *πνεῦμα* hos Markus men *δαίμων* hos Matteus, medan Lukas använder först det ena ordet och sedan det andra.

δαίμων är också ett vanligt ord i icke-religiösa grekiska texter. Det betecknar ingalunda enbart onda andar utan kan stå även för goda gudar och halvgudomligheter av olika slag, och att slentrianmässigt och genomgående översätta *δαίμων* med "demon" är helt enkelt fel. Till skillnad från *πνεῦμα*, som ofta står för en generellt verkande kraft, betecknar *δαίμων* normalt något individuellt och separat existerande.

I detta sammanhang är det omöjligt att behandla hela det *pneumatiska* grekiska tankegodset och de olika språkliga uttrycken och deras betydelser; för det hade det krävts mycket mer utrymme än vad som står till buds här. I stället vill jag följa en röd tråd och koncentrera mig på en särskilt intressant aspekt, nämligen föreställningen om *δαίμων* som en vägledande ande. Denna tanke kan beläggas hos de stoiska filosoferna, och särskilt då inom den yngre stoan, dvs. hos de stoiska filosofer som levde och verkade från ungefär Kristi födelse i framför allt den östra delen av det romerska imperiet. Till dem hör bl.a. Epiktetos, som verkade i Nikopolis i västra Grekland och där kunde ge tröst och stöd till romerska ämbetsmän som efter en sejour i någon av romarrikets östra provinser var på väg hem för att avlägga räkenskap inför kejsaren, samt Musonius Rufus, som verkade i Rom. Särskilt kommer jag att behandla tankegodset hos Musonius' lärjunge Dion Chrysostomos.

Det jag vill lyfta fram är en av de mera originella tankarna i grekisk filosofi och grekiskt religiöst tänkande, en tanke som dessutom kom att påverka kristet uttryckssätt och kristen moralfilosofi.

Vad är grekisk religion? Fanns det någon sådan?

Att säga något allmängiltigt om begreppet "ande" i grekisk religion är inte lätt. Det är t.o.m. osäkert eller i varje fall omdiskuterat om man överhuvudtaget kan tala om grekisk religion i generella termer. Fanns det över huvud taget någon grekisk religion? Om man svarar ja – vilket jag är beredd att göra – eller nej på den frågan beror förstås på vad man menar med religion.

Om man med religion menar en tro baserad på en uppsättning dogmer och en kult utövad inom en tydlig organisatorisk struktur, i konkreta termer såväl som tankemässig, går det inte att applicera det begreppet på det vi avser när vi talar om antik grekisk religion. Någon kanoniserad och skriftligt fixerad uppsättning dogmer som man förväntades tro på fanns inte, och inte heller någon allomfattande organisation med klar och tydlig befälsordning som garanterade fortbeståndet. Detta är något som kejsar Julianus (ofta kallad Julianus Avfällingen) fick erfa, när han i mitten av 300-talet e.Kr. försökte organisera en pagan motsvarighet till den kristna kyrkan, med biskopar och präster och en enhetlig struktur inom de olika kulterna. Försöket var dödsdömt inte bara eftersom han fick så kort tid på sig utan framför allt därför att de mångtaliga och

mångskiftande traditionella kulterna inte hade särskilt mycket gemensamt och därför att denna mångfald prioriterades framför uniformitet av det slag som utmärkte kristendomen.

Om man däremot i begreppet religion lägger in en föreställning om verkligheten där vissa specifika element ingår, så ställer sig saken i annan dager. Tror man personligen på existensen av en gud eller på flera gudar? Tror man på en tillvaro efter detta? Anser man sig redan nu i detta liv stå i förbund med det gudomliga? Ber man till, och hämtar man tröst från, det gudomliga? Är det viktigt att respektera och vörda det gudomliga i tal och handling? Har ens personliga tro några konsekvenser för ens eget handlande gentemot andra människor? Dessa frågor kan besvaras jakande, vilket det finns rikligt med belegg för hos antika tänkare. Särskilt i tidig romersk kejsartid, som jag koncentrerar mig på här, bekänner sig stoiker som Dion och Epiktetos men även en platoniker som Plutarchos till flera av dessa eller alla drag. Visst kan man konstatera att religion existerade i antiken.

Trots osäkerheten om vad grekisk religion egentligen innebär – och om vad det betytt under olika tider och i olika geografiska områden – menar jag att man kan urskilja en röd tråd genom grekiskt tänkande som är knuten till de två grekiska ord som nämndes inledningsvis. Det ena är *pneuma*, som kan översättas med “ande”, “andedräkt”, “vind” osv.; det andra är *daimon*, som jag här kommer att återge just med “daimon”. Här bör ytterligare ett förbehåll inskjutas: detta är inte en exposé som syftar till att redogöra för alla användningsområden för ordet daimon. Jag tar alltså inte hänsyn till alla de ställen där termen används om en gud/gudomlighet vilken som helst, utan koncentrerar mig på de fall där ordet har en mera specifik syftning.

Anden

Hur tänker man då om “anden” i grekisk filosofi i allmänhet och bland stoikerna i synnerhet? Tänkte man sig verkligen en gudomlig ande, och vilket eller vilka ord använde man i så fall om den?

För att börja med *pneuma* kan vi konstatera att ordet mestadels refererar till ett opersonligt begrepp. Detta kan illustreras med ett par exempel ur Dion Chrysostomos' produktion. Med *pneuma* avser han antingen den ande som genomsyrar världsalldet¹ eller den gudomliga ande som bokstavligt talat inspirerar siare och orakel.²

Detta är välkänt, och *pneuma* i dess funktion som term för gudens ande har ju utretts så mycket att jag här finner det motiverat att koncentrera mig på de mer personliga manifestationerna av *pneuma*, nämligen de som oftast betecknas med ordet *daimon*. Det ord som används i de allra äldsta bevarade grekiska texterna för att beteckna "ande" i betydelsen av något som antingen i sig självt är gudomligt eller i varje fall står i kontakt med gudomen – det är just detta ord, *daimon*. Det är betecknande, att den första författaren som på allvar diskuterar det gudomligas natur, Hesiodos, inte ens talar om *pneuma* utan bara om *daimon*.

Daimon har av naturliga skäl missuppfattats på grund av ljudlikheten med "demon" och eftersom de tidiga kristna författarna använde ordet i den negativa betydelse som vi läser in i det idag. Vi associerar ordet direkt till en ond ande, en demon. Men i pagana grekiska texter ska det varken genomgående översättas med eller alltid tolkas som demon; det vore anakronistiskt och helt missvisande.

Hesiodos

För att få en bakgrund till stoikernas tänke- och uttryckssätt börjar vi från början i den grekiska litteraturen. Ordet *daimon* förekommer redan hos Homeros – traditionellt ansedd som den äldste av de episka diktarna, sannolikt verksam under andra hälften av 700-talet f.Kr. – men hos honom är det ett allmänt ord för "gud", synonymt med *theos*.³ Hos Hesiodos, som diktade något senare, ca 700 f.Kr., har *daimon* fått en vidare innebörd än *theos*. Hesiodos, som var både bonde och poet och enligt egen uppgift den främste skalden någonsin, Homeros inräknad, har efterlämnat två lärodikter. Den ena, *Theogonin* (ungefär "Gudarnas födelse"), är en kosmogoni och kosmologi med rötterna

1. Dion Chrysostomos 36.57.

2. Dion Chrysostomos 72.12.

3. Se t.ex. Iliaden 3.420, 7.291, 9.600.

i den främreorientaliska föreställningsvärlden och renderade honom förstapris i en sångartävlan, vilket han själv mycket noga påpekar i ett senare verk.

I *Theogonin* hänvisar Hesiodos, precis som Homeros, till *daimones* som gudar i allmänhet men även till sådana gudomligheter som tidigare har varit människor. Ett exempel (*Theogonin* 987–991):

Faëthon, lik i allt Olympens saliga gudar,
som medan ännu han stod i den första ungdomens blomning,
späd och till sinnet alltjämt ett barn, av den leende Kypris
rövades bort och blev en gudomlig ande, med uppgift
att hålla vakt längst in i gudinnans heliga tempel.⁴

Hans andra bevarade lärodikt, *Verk och dagar*, har ett mera jordnära innehåll. Den företer vissa likheter med en bondepraktika men är mycket mer än så, och i ett av dess mytologiska partier använder Hesiodos ordet *daimones* om varelser som är helt mänskliga; så här står det (*Verk och dagar* 109–126):

Höga gudar som aldrig förgås och bor på Olympen
skapade först ett gyllene släkte av dödliga mänskor.
Det ägde rum på den tid då Kronos var konung i himlen.
Gudar levde de som, utan sorg och oro i hjärtat,
fria från mödor och kval, och ålderns tyngande börda
visste de ingenting om; med ungdomligt spänstiga lemmar
njöt de i vänners lag, oändligt fjärran från plågor.
Döden kändes för dem som att sjunka ljuvt i en slummer.
Allt gott var deras, och utan sådd gav fruktbara marker
skördar i överflöd; i fred och ogrumlad glädje

4. Jag citerar genomgående ur Björkesons översättning: Hesiodos, *Theogonin* och *Verk och dagar*. Tolkade av Ingvar Björkeson. Inledning och kommentar av Sture Linnér, Stockholm 2003.

framflöt så deras liv, och intet behövde de sakna.
[Gudarna älskade dem, och rika var de på boskap.]
Men sedan detta släkte dött ut och gömmts under jorden
lever de kvar enligt Zeus' beslut som andar⁵ häruppe,
goda andar ovan jord som beskyddar oss människor,
[vakar över att rätten ej kränks och att illdåd bestraffas,
överallt svävande fram i världen, klädda i dimmor]
och privilegiet fick de att skänka oss bärning och välstånd.

Citatet är hämtat från ett parti av dikten som handlar om de tidsåldrar som världen och människorna har genomlevat. Först kom guldåldern, vars lyckotillstånd skildras i citatet, sedan silveråldern, då människorna inte var lika fantastiska, därefter brons- eller kopparåldern, följd av den tidsålder som präglades av de övermodiga krigare som Homeros skildrar med sådan förtjusning. Hesiodos egen samtid, slutligen, är den alldeles förfärliga järnåldern. Men den allra tidigaste mannaåldern, kallas alltså för guldåldern. Och guldålderns män är alltså de som omtalas i citatet ovan. De dog egentligen inte utan övergick till att bli våra skyddsandar. Dessa *daimones* har alltså mänskligt ursprung.

Platon

Vi förflyttar oss nu fram till Greklands klassiska tid, 400- och 300-talen f.Kr. Platon är uppenbart inspirerad av Hesiodos, eller för att uttrycka det försiktigare: av de tankegångar som även Hesiodos följer. Platon är ju ansedd som en fiende till poeterna, och dem ville han stänga ute från sin idealstat. Den storslagna episka poesin fördömde han som en samling lögner och sagor. Men detta är inte hela bilden av hans förhållande till poesin. I hans verk finner man vid närmare läsning åtskilliga spår av Platons intima kännedom om den grekiska poesin, och på vissa ställen medger han att ett poetiserande framställningssätt kan vara den bästa metoden att bibringa medborgarna det

5. För "andar" har den grekiska texten *daimones*, och de karakteriseras på nästa rad som *esthloi* "goda". Björkeson återger ordet med "demoner", felaktigt enligt min uppfattning; se ovan.

rätta dygderika sinnelaget. Hans ambivalenta inställning till poesin är ämnet för en doktorsavhandling i grekiska som just nu är under arbete vid Lunds universitet.

I *Apologin* förekommer orden *daimon* och *daimonion* flera gånger. De syftar ibland rent bokstavligt på gudomligheter i allmänhet, t.ex. i *Apologin* 24 b–c, där “de gudar som staten vördar” ställs i motsats till *daimonia kaina* “nya gudomligheter”,⁶ utan att graden av gudomlighet dem emellan differentieras.

När Sokrates däremot talar om den *daimonion* som är hans vägledare i tveksamma situationer, är han mindre specifik rörande dess natur. Han beskriver den vagt, inte med substantiv som betyder “gud” och *daimon*, utan med adjektiv avledda från dessa ord. Det är tydligt att denna *daimonion* är något som hör ihop enbart med Sokrates själv, även om dess ursprung är gudomligt. Det är en skyddsande, och parallellen med de goda andarna hos Hesiodos är tydlig. Så här låter Platon Sokrates uttrycka sig (*Apologin* 31c–d):

... det kommer för mig något från en gud eller gudomlighet, vilket Meletos⁷ har lyckat med i sin åtalsskrift. För mig började det här i barndomen. Det är ett slags röst som dyker upp, och när den gör sig hörd avråder den mig alltid från något som jag står i begrepp att göra, men den manar mig aldrig att göra det.

Detta är det mest centrala för Sokrates så som han framträder hos Platon: Sokrates måste lyda sin *daimon*, det “samvete” som hindrar honom från att handla fel.

En annan illustrativ passage finns i *Staten* (bok 7, 540b), där det stadgas att de väktare, som åtar sig att styra staten (ett nödvändigt ont enligt Platon), och som har fostrat andra män och kvinnor till att överta detta värv, ska sedan de har gett sig iväg till de saligas öar ska hedras med minnesmärken, och om oraklet i Delfi godkänner det, hyllas som *daimones* – i andra hand åtminstone som *eudaimones*, dvs. lyckliga, begåvade med en god *daimon*. Stolpe översätter *daimones* med “halvgudar” men det Platon hade i tankarna var nog snarare skyddsandar.

6. Platon citeras efter Jan Stolpes översättning: Platon, *Skrifter. Bok I–VI*. Översättning, förord och noter av Jan Stolpe, Stockholm 2000–2009.

7. Meletos var en av dem som rest anklagelsen mot Sokrates.

Hur mycket än Platon uttryckligen förkastar epikerna, är det således tydligt att han i verkligheten har tagit starkt intryck av tanken på *daimones* som skyddsandar med gudomligt uppdrag. Därigenom har hans tankar haft stort genomslag längre fram, för även om stoikerna byggde upp en egen världsåskådning och i många avseenden avvek från Platons hierarkiska världsbild, blev Sokrates en idealgestalt även i folkliga stoiska berättelser. Han framhålls som mänsklighetens lärare, vis och vänlig, och med människans bästa ständigt för ögonen.

Stoikerna, den äldre och den yngre stoan

Den stoiska skolan grundades ungefär 300 f.Kr. i Athen av Zenon, en invandrare från Kition på Cypern. Ursprungligen intresserade sig representanterna för den s.k. äldre stoan (fram till ca 150 f.Kr.) mest för världsalltets skapelse och uppbyggnad. Under mellanstoan (fram till ca 50 f.Kr.) och framför allt den yngre stoan skiftade dock fokus, och man började intressera sig mer för etiska frågor. "Hur ska en människa leva för att bli lycklig?", blev den viktigaste frågan. Skolan var inte enhetlig. Vad gäller frågan om människovärdet iakttog en del (som Seneca och Marcus Aurelius) ett strikt ovanifrån-perspektiv, medan andra (till exempel Musonius Rufus, Epiktetos och framför allt Dion Chrysostomos) ansåg att alla människor hade samma rätt till ett värdigt liv. Dion gick till och med så långt att han betraktade även slavar, kvinnor och utlänningar som fullvärdiga människor. En varm relation med gudarna, eller snarare med en personlig gudom som man ansåg sig stå nära, hör till bilden: i och med att människorna enligt stoiskt sätt att se är gudarnas barn, blir alla människor likvärdiga.

För en stoiker är det yttersta målet att sträva efter ett lyckligt liv, och detta kan var och en uppnå. Det gäller att lära sig skilja mellan *adialofora*, likgiltiga ting som kan drabba en men som saknar betydelse (som sjukdom, fattigdom och fångenskap), och det väsentliga, nämligen det som man kan påverka själv. För att citera en vis man: om myggen sticker dig så är det myggens problem. Du kan helt enkelt välja att inte låta dig irriteras av det.

Dion Chrysostomos

Från första början lät sig stoikerna inspireras av Sokrates, som hölls för den visaste människan av alla. Den Sokrates som skildras i berättelserna är inte alltid densamme som framträder i Platons skrifter, utan man skapade snarare en egen bild av en veritabel stoikernas skyddspatron och en mer folklig vishetslärare än Platons filosof. Det är därför inte så förvånande att den författare som jag i detta sammanhang vill koncentrera mig på, den Dion som för sin vältalighets skull fick tillnamnet *Chrysostomos*, är så tydligt inspirerad av Sokrates. Stoikerna, som ju hade ett stort inflytande på den tidiga kristendomen, kanske inte i tankestruktur så mycket som platonismen, men däremot i moralfilosofi, har nog sin värdigaste representant i Dion från Prusa. Han och andra stoiker tillför något alldeles nytt i grekisk-romersk tankevärld.

Dion föddes i Prusa i nordvästra Mindre Asien (nu Bursa i den turkiska provinsen med samma namn) troligen strax efter mitten av första århundradet och dog någon gång efter 120 e.Kr. Under sitt långa och växlingsrika liv hann han med att höra till de filosofiska innekretsarna i Rom, bli utvisad av kejsar Domitianus, återkallas sedan denne tyrann hade dött och knyts till de efterkommande kejsarna som mentor och rådgivare. Han hann inte tillbaka till Rom medan hans gode vän kejsar Nerva fortfarande var i livet men blev däremot vän med kejsar Trajanus istället.

Under sin exil hade Dion mer och mer antagit inte bara stoikernas klädedräkt utan framför allt deras tänkesätt. Bland annat förespråkade han konsekvent en för tiden mycket radikal syn på att alla människor har lika värde, även kvinnor, slavar och barbarer (med vilka avsågs icke-greker och icke-romare).

När Dion talar om *daimon* – och det gör han ofta⁸ – är det helt naturligt att ordet liksom hos en rad andra författare kan beteckna en gud eller gudomlighet i allmänhet, så att det blir synonymt med *theos*. I dessa fall följer Dion bara ett språkbruk som vi känner redan från Homeros. Men det är betecknande för Dions världsuppfattning, och mera intressant i det här sammanhanget, att *daimon* även kan betyda en ledsagande eller snarare vägledande ande som hjälper och stöder en enskild människa i hennes handlande; här ser vi en linje till Dion från Hesiodos och Platon. Även om *daimon*

8. Hela Dions tjugofemte tal är ägnat åt *daimon*. Dessvärre är det ofullständigt, eftersom språkliga detaljer visar att det bara utgör inledningen till det verkliga talet, och det går inte att säkerställa vad det var som han egentligen ville komma fram till. Jag har därför tvingats att lämna det därhän för att i stället koncentrera mig på andra tal.

skulle kunna ses som en personifikation, i enlighet med vanligt grekiskt framställnings-sätt, är det uppenbart att Dion menar något djupare. Detta ser vi särskilt i hans fjärde tal Om kungadömet. Ett långt avsnitt i detta tal berättar om mötet mellan den kyniske filosofen Diogenes och kung Alexander av Makedonien. Diogenes får där uppträda som en mentor och rådgivare åt kungen.⁹ “Var förvissad om”, förmanar Diogenes kungen, “att du aldrig kommer att bli konung förrän du har blidkat din egen *daimon* och behandlat den som du ska, och gett den ledningen.” Alexander blir intresserad och ber att få veta exakt vilken gudomlighet det rör sig om. Tanken är att det är en specifik namngiven gudom, som Alexander lätt kan skaffa sig favörer hos genom att offra just till honom eller henne.

Saken är inte så enkel, vilket han får erfara. Filosofen, som blir mycket uppmuntrad av att erfara att han har Alexanders öra, vinnlägger sig om en retoriskt fulländad uppvisning i talekonst, samtidigt som han hamrar in budskapet: den *daimon* som du behöver blidka är din egen personliga skyddsgudomlighet. Så här uttrycker han sig:

Låt oss efterlikna konstnärerna som framställer i stort sett allt med gudomlig gestalt, floder, källor, städer och öar, och låt oss själva avbilda de gudomliga andar som leder oss i mänsklig gestalt. Om vi till exempel föreställer oss den giriges ande, som helt har sitt offer i sitt våld, visst skulle vi föreställa oss denne som surmulen, nedslagen och oädel, smutsig och illa klädd, utan kärlek till vare sig barn, föräldrar eller fosterland, eftersom det enda som fyller hjärtat är besattheten till ägodelar.

När det så gäller den njutningslystne mannen dyrkar han Njutningens gudom som förleder honom till att söka upp allt som retar luktsinnet och smaksinnet, ständigt på jakt efter det som är behagligt att ta på. Han vill ha mjuka och sköna kläder och jagar umgänge med både män och kvinnor.

För det tredje har vi karriäristens gudomlighet, som driver sin adorant in på ständig jakt efter ära och berömmelse.

9. Dion Chrysostomos 4.75–125. Översättningen är min egen.

Det är betecknande att Dion här låter Diogenes presentera de falska och vilseledande *daimones* som Alexander beskylldes för att hålla sig till i samtid och eftervärld: habegär, njutningslystnad och framför allt en alldeles hejdlös ärelystnad som drev honom ut i ett krigståg i Asien som inte kunde sluta med något annat än en ensam död i ett främmande land. "Nej låt oss lämna dessa falska gudomligheter därhän", fortsätter filosofen,

och istället uppnå en hög, ren harmoni, bättre än den vi har njutit tidigare, och besjunga den goda och visa vägledande anden, som ju är en gud, vi för vilka de goda ödesgudinnorna bestämde att vi skulle få motta honom när vi hade fått del av en sund bildning och av förstånd.¹⁰

Vi ser här i citaten hur mycket nytt och annorlunda tankegods som hade blivit aktuellt under århundradena närmast efter Kristi födelse. Hos stoikerna fanns föreställningen om att alla människor har lika värde just i sin egenskap av människor. Vidare anammade man reservationslöst föreställningen om gudomlig vägledning och gudomligt beskydd. Till skillnad från kynikerna, som i praktiken inte var särskilt intresserade av religiösa spörsmål, och till skillnad från till exempel peripatetikerna i Aristoteles' efterföljd, som ansåg att gudarna var helt väsensskilda från människorna, hade stoikerna uppfattningen att människorna är gudarnas barn. Inte bara det, utan alla människor var omhuldade och älskade av gudarna och hade samma möjlighet till ett lyckligt liv.

Slutsats

En kortfattad exposé över ett fåtal författares tankar om anden visar alltså att man, trots kontrasterna, kan spåra en gemensam linje från Hesiodos och framåt. Klarast och mest utförligt framställs tron på gudomligt beskydd den hos de senare stoikerna, i detta fall som så ofta annars, men det var ändå i kontinuitet med vad tidigare filosofer och poeter har sagt.

10. Dion Chrysostomos 4.139. Jfr ett uttalande med samma innebörd i 23.6: "En människa som följer en god ande är lycklig, men den som inte gör det är inte vis och därför olycklig."

Skillnaden i betydelse eller syftning mellan *daimon* och *pneuma* kan sammanfattas på följande sätt:

Daimon kan stå för en gud eller gudomlighet av något slag, men också för en människosjäl eller ett element i människosjälen som har en förbindelse till den gudomliga sfären och således på något sätt av gudarna har upphöjts till gudomlig status. I detta fall utgör *daimon* en förbindelselänk mellan människorna och den högre gudomliga världen. En *daimon* leder oss, avråder oss från felsteg och manar till riktigt handlande.

Pneuma kan stå för den gudomliga anden som genomsyrar världssalltet, som emanerar från gudarnas värld eller helt enkelt utgör en del av den. Det är inte märkligt att de kristna övertog termen för att beteckna den helige Ande.

Vidare är *pneuma* universell och opersonlig. *Daimon* däremot finns på det individuella planet. Det finns många *daimones* men bara en *pneuma*, även om den sistnämnda manifesterar sig på olika sätt. En *daimon* fungerar dessutom alltid som en förbindelselänk mellan gudomen och människan. Även i de fall då en människa kan förklaras upphöjd till *daimon* sker det efter gudomlig tillskyndan.

För en stoiker kan den *pneuma*, den ande som genomsyrar världssalltet, den gudomliga ande som alstrar allt som lever, manifesteras sig individuellt och mänskligt. *Daimon* är ett resultat av *pneuma*. Vare sig den är en gud eller har mänskligt ursprung så leder den oss.

Avslutning

Här är nu tid att anknyta till det ställe i Salomos vishet som jag citerade i början av artikeln. Vi kan nu se de märkliga parallellerna mellan denna text och centralt stoiskt tänkande. Citatet belyser på ett talande sätt hur mycket av stoiskt uttryckssätt som har bidragit till att utforma även judiskt-kristet språkbruk och tänkande.

På motsvarande sätt vill jag också hävda att det skedde en påverkan åt andra hållet. Även för en stoiker bor den vägledande anden i människans hjärta. Den inte bara avråder från misstag och felsteg som hon är i färd med att begå, utan leder henne också rätt. Samtidigt som den bor i oss, är den en ledfyr som visar ut kursen mot det eftersträfvade målet. På samma sätt som i bibliskt tänkande är den gudlöse mannen enligt

stoikerna en som fåfängt jagar njutningar, ära, prakt och prål. Han är i grunden olycklig, eftersom endast den som är vis är riktigt lycklig, *eu-daimon*.

Parallellerna med de gammal- och nytestamentliga texterna är så tydliga att man till och med kan frestas att tro att en stoiker som Dion i själva verket var kryptomono-teist eller till och med kryptokristen. Vare därmed hur som helst; det är likväl uppenbart att han liksom hans själsfränder hade påverkats av tankarna att alla människor har del i det gudomliga, i själva verket är gudarnas barn, och därför i grunden är jämlika och har samma rätt till ett värdigt liv.

Även om Dion aldrig hade läst vare sig Salomos vishet eller några andra bibeltexter, skulle han ha förstått vad författaren till den gammaltestamentliga skriften hade menat. Och inte bara det, han skulle ha hållit med om vartenda ord.