

Platon och offerritens filosofiska förvandling

av Hans Ruin

När Martin P. Nilsson slår igenom som antikforskare bara drygt trettio år gammal med sitt stora verk om de grekiska festerna från 1906, ansluter han till en generation av utforskare av antikens kultur vars stora bidrag det hade varit att flytta fokus från studiet av *idéer* till studiet av deras underliggande *praktik*.¹ Efter pionjärer som William Robertson Smith och Émile Durkheim och hans skola, innebar det att vända sig in mot riten, inte bara som ett uttryck för en underliggande föreställning eller tro, utan som i sig själv en konstituerande aktivitet, varigenom den grekiska religiösa idémässiga världsbilden formades. Bland de praktiker man då intresserade sig för var det särskilt *offerriterna* som stod i centrum. I sin senare bok om grekisk fromhetskultur, *Greek Piety*,² påpekar Nilsson att det som vi kallar "religion" i grund och botten kretsade kring alla de fester och riter som grekerna utvecklade kring skörd, jakt, strid och tävlingar. Religionens centrum var då templet och andra helgedomar och särskilt altaret där just offrandet ägde rum. Hos Robert Parker, i hans omfattande studie *Polytheism and Society at Athens* från 2005, heter det kort och gott: "the importance of sacrifice [is] too obvious to need emphasize."³

Hur ska man förstå denna utbredda praktik av blodsoffer – men även av annan föda och egendom – som präglade den grekiska och attiska kulturen, från Homeros fram till romersk-kristen tid? Framför allt kom det till uttryck i det gemensamma ätandet av kött, som nästan alltid tycks ha förknippats med en rit varigenom man också gav eller offrade (*thuō*) till gudarna. Ett tidigt litterärt exempel är scenen med den fest som Achilleus ordnar för sina vänner utanför Troja i *Iliadens* nionde bok. Den beskriver först detaljerat hur han ber Patroklos att förbereda slakten och styckningen samt an-

¹ Nilsson 1906.

² Nilsson 1948.

³ Parker (2005) 180. Jfr också vad Parker skriver om att "sacrificing together and attending festivals together were the most important context for the expression of social intimacy, but one might engage in these activities with one's kin, with one's friends, or with a mixture of both" (s. 45). Och vidare: "...offering one's own sacrifices and entertaining guests were, we saw, an essential ingredient of the good life."

rättandet av grillbädden. Men just då måltiden ska börja "Patroklos bad han förrätta offret (*thusai*), och villigt kastade vännen då de evigas andel på elden" (*Iliaden* 9.219–20; övers. Björkeson).

I denna scen framställs offrandet till guden av en del av köttet som ska ätas som en självklar del av en måltid mellan krigare. Det handlade alltså inte bara om riter inom ramen för stora publika fester utan även i mindre sällskap i vardagen eller på egen hand. I en bra aktuell översiktsartikel om offrandet i den grekiska kulturen skriver Angus Bowie: "knappt ens en dag gick utan att ett eller flera offer utfördes inom någon kult, privat eller offentlig" och vidare att "i princip allt kött som konsumerades slaktades på ett rituellt sätt".⁴

Vad är det då människan gör då hon offerar, vad är den underliggande innebörden hos dessa till synes irrationella handlingar? Standardsvaret på denna fråga har varit att hon genom dem eftersträvar att etablera någon form av kontakt eller förbindelse med "ett övernaturligt väsen" eller något slags "utommänsklig makt". Arten av kontakt har i sin tur spaltats upp i olika aspekter, som i Mircea Eliades stora *Encyclopedia of Religion* från 1980-talet, som talar om offer under fyra huvudkategorier: som *lovprisande*, *tacksägelse*, *bön* och *botgöring*.⁵ Artikeln betonar samtidigt att fenomenet är så komplext och mångförgrenat att "det aldrig kommer att gå att skriva en fullständig historia över offrandet".

Även om offret definitionsmässigt sträcker sig mot något bortomliggande, betonar Bowie hur det, vilket redan Nilsson hade lyfte fram, bör ses som det kanske viktigaste sättet på vilket grekerna uttryckte sin egen känsla av *gemenskap*, deras *sense of community*.⁶ I offrandet kommer människor samman i en delad rituell gest, som låter dem framträda som en offerande gemenskap och därmed som en sam-handlande gemenskap. Det är en politisk läsning av offrandet som också betonades inom den antropologiskt orienterade antikforskning som utvecklades av Vernant och Detienne och deras grupp i Paris, i vilken även Jesper Svenbro ingick. I deras inflytelserika studie *La cuisine du sacrifice en pays grec* från 1979 utvecklar de konsekvenserna av detta i slagkraftiga bilder: "grillspettet är politiskt", och "det sociala har sin grund i det sociala".⁷ Deras analyser utvecklar vad den föregående generationens antropologer med Mauss och Hubert talat om i sitt klassiska arbete från 1909, som tog ett större grepp

⁴ Bowie (1995) 463: "scarcely a day went by without one or more sacrifices taking place in one cult or other, public or private" [...] "virtually all meat consumed was ritually slain."

⁵ *Eliade* (1987) vol. XII, s. 554.

⁶ Bowie (1995) 464.

⁷ Detienne & Vernant 1979.

om offret i kritisk dialog med brittiska antropologer som Robertson-Smith och Frazer, som menade att det grundade sig på en ursprunglig totemistisk måltid.⁸ För Mauss och Hubert var det också centralt att se hur offrandet på sätt och vis konstituerar världen som uppdelad mellan helig och profan. *Sacri-ficio*, blir ordagrant ett *upprättande av det heliga*, där själva riterna frambringar den domän inom vilken den anses agera. I en annan aktuell översiktsartikel från 2008 lyfter Louis Dupré särskilt fram deras tidigare analys av hur offrandet skapat en "åtskillnad". Självt landar han i tanken på en "outplånlig önskan att kommunicera med något bortomliggande" liksom en "fromhet [piety] som tar sig uttryck i att vilja svara mot gåvan av själva livet".⁹ Den omdiskuterade analysen av René Girard som vill föra tillbaka allt offrande på syndabocksfunktionen, ser han (med rätta) som alltför reduktiv.

En sak som är viktig att ta i beaktande, i synnerhet när vi försöker tränga bakom innebörden av det grekiska offrandet, är vilket ord vi använder för att beteckna det. Den komparativa religionsforskningen har ofta utgått från att det finns en grundläggande funktion, visserligen med flera olika aspekter, men som ändå kan sorteras under ett samlande begrepp, nämligen just *sacrifice*, från latinets *sacri-ficio*, att *göra det heliga*. Men grekiskan har inget motsvarande allmänt begrepp, även om den vanligaste motsvarigheten är *hē thusia*, från *thuō*, att "offra", "skänka", men också "slakta". I det vanligaste grekiska ordet finns dock ingen omedelbar koppling till det som är heligt eller förunderligt, *hieros*. Å andra sidan kan det som är *hieros* i vissa sammanhang beteckna just det som offras. Andra ord med en offermässig klang är *entemnein*, som i första hand betecknar själva uppskärandet av köttet. Därtill finns *hiereuein*, som mer ordagrant syftar på att konsakrera eller göra heligt, liksom *enagizein*, som kan ha den direkta betydelsen att utföra eller erbjuda ett offer, från *agos*, det som är förbannat eller bara omgärdat av respekt och under, eller *spendein*, från *hē spondē*, som är ett dryckesoffer. Den grekiska kulturen inbegrep på så vis en mängd olika sätt på vilka man, alltifrån i sin vardag till de stora festerna med deras utstuderade ritualer, hade för vana att signalera i riktning mot något frånvarande inom det mest närvarande genom olika sorters gester. Till dessa hörde också de olika kathartiska riter varigenom man "renade sig", vilket också kunde ske med blod, där man stänkte blod från ett djur eller smörjde in sig med det eller lät det rinna över sig. Just reningsriter riktar sammantaget återigen uppmärksamheten mot det som Mauss och Hubert från början betonade som just offrandets separerande funktion, att skapa skyddade, heliga zoner inom en odif-

⁸ Hubert & Mauss 1909.

⁹ Dupré 2008.

ferentierad värld, med andra ord att dela upp den mellan gott och ont, skyddat och utsatt, heligt och profant, liksom mellan rent och smutsigt.

Ytterligare ett ord som förtjänar att nämnas inledningsvis i sammanhanget är beteckningen för att leva enligt traditionen och att därmed *vörda* (*sebō/sebomai*), för att visa att man är någon som är *eusebēs*, vilket är det vanliga ordet för att vara *from*. Orden som uppstår kring denna grundfigur är många, och pekar mot dess centrala betydelse: att vara någon som genom sin livsföring uttrycker respekt för en etablerad vana och som därmed håller sig inom måttet. I äldre, homeriskt språk tycks det framför allt ha haft betydelsen av respekt för andras uppfattning, med andra ord att handla på ett sådant sätt att man undviker social uteslutning, eller skam helt enkelt. Ett annat ord för detta är *nomizomai*, att följa vanan/lagen. Det översätts ibland som att följa eller lyda "religionen", vilket dock som sagt är ett ord som saknar en direkt motsvarighet i grekiskan. Ett vackert exempel på detta är den scen i Sofokles *Oidipus vid Kolonos*, där han, efter att representanterna för staden bestämt att han får vara kvar, uppmanas att blidka de gudinnor på vars mark han ovetande trampat in på genom ett reningsoffer (*katharmos*). Han ber om och får sedan noga anvisningar för hur exakt han ska utföra den påbjudna ritén, med vin, vatten, ulltovor och en bön, varigenom han visar sin respekt för gudinnorna liksom för platsen och dess gemenskap (rad 466 ff.).

Samma sak som gäller för orden för offer och fromhet gäller också det standardiserade begreppet "religion", som inte heller har någon direkt motsvarighet i grekiskan. Detta är också något som redan Nilsson som sagt betonade i sin bok om grekisk fromhetskultur. Slaktoffret var, som han skriver där, "den mest centrala delen av grekisk religion", som också en manifestation av gemenskap, som knöt samman människan med gudarnas värld, i ett "band vars helighet är den utpräglade inslaget i alla äldre kulturer."¹⁰

För alla som skrivit om grekisk och annan offerkult är det uppenbart att dessa riter och praktiker genomgår förändringar över tid, både till innehåll, utförande och vem eller vilka de riktar sig till. Riter och kulturer försvann och nya kom till, som till exempel den relativt sent införda men efter hand utbredda kultén kring Asklepios, som vid Sokrates tid fortfarande var relativt ny men som av religionshistoriker setts som en föregångare till kristendomens senare framväxt i den grekiska världen.¹¹ Samtidigt betraktas i regel kristendomens införande som statsreligion inom romarriket från 300-talet som avgörande för offerriternas slutgiltiga upphörande. Eller för att vara mer

¹⁰ Nilsson 1906: 12.

¹¹ Standardverket om uppkomsten av Asklepios-kultén och dess vidare implikationer är Edelstein & Edelstein 1945.

exakt: genom kristendomen ställs frågan på sin spets huruvida offerkulten upphör eller om den snarare omformuleras för att i ny form kodifieras som religionens teologiska hjärta? Man citerar i dessa sammanhang gärna Konstantin II:s kungörelse från mitten av 300-talet, om hur *sacrificiorum aboleatur insania*, med andra ord: "må dessa vanvettiga offer avskaffas!", som en punkt i det kristna Västerlandet, då blodsoffrandet som det alltjämt praktiserades inom Romarriket slutgiltigt upphör.

Kristendomen ses då som den religion som leder till avvecklande av de offerkulturer som praktiserats inte bara bland greker, utan även bland judar och andra folk inom romarriket. Samtidigt innebär ju kristendomen på sätt och vis att blodsoffret skrivs in som religionens högsta inre motiv och princip, åtminstone om man tolkar Kristus död på korset som en offerhandling genom vilken guden själv träder in som offerare, renare och försonare, genom offret av sin egen son. Även nattvarden innebär ju att den måltid genom vilken församlingen, symboliskt eller faktiskt – beroende på trossamfund – deltar i en offermåltid, som låter den smälta samman med gudens egen kropp. Men oavsett hur vi tolkar offermotivet inom kristendomen – vilket inte är vårt tema här – kan vi konstatera att med kristendomens upphöjande till statsreligion, såväl i Romarriket som på andra platser där den får fäste, så bortträngs och förbjuds äldre blodsofferriter och ersätts av den kristna gudstjänsten. De trycks tillbaka inom den kristna världen, som det paradigmatiske uttrycket för "hedendom", på ett sätt som påverkar och komplicerar tolkningen av dess innebörd i efterhand. Offret är i det avseendet den kristna religionens på samma gång bortstötta och bestående kärna i en komplex och svårtolkad legering.

Om vi emellertid ser bortom den kristna teologiska inramningen av detta förlopp, så visar sig ett annat mönster. Då framträder kristendomen – eller för att vara mer exakt: den paulinska reformrörelsen inom judendomen – inte som en ensam avgörande faktor i offerkulturens förvandling. Istället utgör den snarare en gren på en större och långsammare förvandling, som man idag – med bland andra den israeliske religionshistorikern Guy Stroumsa – talar om som "the end of sacrifice" under senantik tid.¹² Omprövandet och upphävandet av blodsoffer ses då som en process som växer fram även inom judendomen, i synnerhet efter templets förstörelse, men som kan sägas ha föregripits redan hos profeterna. Det är ett förlopp som också kan spåras inom den grekiska kulturen, varigenom det yttre blodsoffret kommer att uppmålas som sekundärt i förhållande till andra mer sofistikerade sätt på vilka människan kan upprätta en förbindelse till det gudomliga, numinösa eller heliga. En författare som ofta citeras i detta sammanhang är den nyplatoniske filosofen Porfyrios som på 200-talet i texten *De abstinentia* fördömer blodsoffer och istället talar om det verkliga offret

¹² Stroumsa 2005. Se också Stroumsa 2016: 111.

som den vises avhållsamhet. Texten utgörs delvis av en kommentar till en äldre och bara i fragment bevarad text av Theofrastos från sent 300-tal fvt., som redan den tog avstånd från levande offer.

Om vi alltså tänker oss att offerandets slut inte bara handlar om kristendomens införande och innebörden av dess offertematik, öppnar sig en större fråga: hur ska denna förvandling förstås? Av särskilt intresse är övergången från vad man kan tala om som en *yttre* till en *inre* offerkultur. Med andra ord: hur själva betydelsen av offret flyttas från den yttre konkreta handlingen till dess inre själsliga motiv. I detta förlopp spelar nämligen den tidiga vishetskulturen en särskild roll. Pythagoréerna gjorde sig ju kända – och omstridda – genom att bland annat just ta avstånd från blodsoffer och praktisera vegetarianism. Redan från mitten av 500-talet fvt. kan vi alltså spåra ett ifrågasättande av den offentliga och påbjudna offerkulturen, som också löper samman med inrättandet av ett slags alternativ form av religiositet som uppträder inom de olika skolor, samfund och praktiker som företräder ett ideal om *sophia*.

Enligt den konventionella historieskrivningen representerar uppkomsten av en vishetskultur begynnelsen av en rationalitet som är knuten till *logos* framför *mythos* och till kunskap framför tro (*epistēmē* respektive *pistis*). Att en sådan historieskrivning är förenklande, och i slutändan missvisande, framgår av det uppenbara faktum att ingen av de tidiga filosoferna tycks ha varit "ateister" i den meningen att de tog avstånd från föreställningar om det gudomliga eller för den delen vikten av det rituella. Vishetskulturen är i det avseendet snarare att betrakta som en intellektuell reformrörelse, inriktad mot att utveckla nya sätt att närma sig det numinösa. Religionskritiken, som vi möter den i de bevarade fragmenten av Herakleitos och hos Xenofanes, är i båda fallen sammanlänkad med en fortsatt föreställning om något *gudomligt*. Den moderna dikotomin mellan heligt och profant, och mellan religiöst och rationellt, är därför otidsenlig och i slutändan vilseledande när det gäller att förstå det grekiska rationella tänkandet under dess framväxt. Att leva ett teoretiskt liv och att sträva efter sanning ställs inte där i motsats till att vara *eusebēs*. Det handlar heller inte om att avstå från offerande som sådant. Snarare kan vi se det som förbundet med just en förvandling av offerkulturen från en yttre till en inre praktik.

I en aktuell antologi utgiven av religionshistorikern Peter Jacksson och indologen Anna-Pya Sjödin, diskuteras just filosofins förhållande till offerkulturen. De lyfter fram hur den vise från början utmärkte sig genom att ifrågasätta och samtidigt omvandla den offentliga offerkulturen genom olika former av asketiska praktiker, genom avhållsamhet i fråga om både kost och sexualitet. I viss mån blir det då möjligt att tala om det som att offerkulturen flyttas från det yttre till det inre utan att tanken på off-

randet som en väg till en annan form av gemenskap därmed upphör. Den vise omskapar sig själv som en plats där det gudomliga kan närvara. I senantik tid, hos Paulus och Porfyrios, blir detta explicit genom att den enskilda kroppen och själen beskrivs som ett "tempel".

Om vi ser detta som uppkomsten av en ny form av andlighet, som inte ska förstås som ett avvisande av religiositet som sådan utan snarare som ett sätt att utveckla att praktisera den, öppnas en ny blick också på den filosofiska kulturen. Den iscensätter tanken på det "inre templet" utan att därmed avvisa tanken på en större gemenskap. Snarare visar den på nya sätt att formulera konstellationen mellan individ och kollektiv.

Det är en sådan modell som jag här vill pröva i en läsning av två Platon-dialoger. Den första är den mest självklara när det gäller offertematiken, nämligen *Euthyfron*, som innehåller Sokrates enda explicita ifrågasättande av en konventionell förståelse av offrande. Utanför domstolen stöter Sokrates samman med Euthyfron som har kommit dit för att väcka talan mot sin egen far för att ha orsakat en mans död. Sokrates är där för sin första domstolsförhandling, efter att ha blivit anklagad av Meletos för att ha korrumpert de ungas själar genom att uppfinna nya gudar. Ramen är med andra ord just frågan om Sokrates fromhet. Platon låter honom inleda en diskussion om gudarna och vad vi kan veta om dem. En nyckelfråga gäller just offrandet. Vad betyder det egentligen att offra, och vad kan vi lära oss om gudarna och vår relation till dem genom denna traditionsenliga praktik? Sokrates visar till att börja med hur Euthyfron genom att tro på de gamla myterna trasslar in sig i en bild av gudarna som inbördes oense. Han försöker därför istället leda honom fram till en mer enhetlig och sammanhängande bild av det gudomliga. En viktig poäng är att det rättvisa eller rättfärdiga (*dikaion*) till sist framställs som högre och mer omfattande än det "gudomliga" eller "heliga" (*hosion*) [12d] istället för tvärtom.

Vid en punkt vänder sig Sokrates slutligen till Euthyfron med frågan, om han menar att det gudaktiga eller fromma är ett slags kunskap om offer eller böner (*thuein te kai euchesthai*, 14c). Frågan inleder den korta, men förhållandet mellan filosofi och offrande centrala delen av samtalet. Euthyfron hävdar inledningsvis att gudaktighet är kunskapen om hur man "ger och får saker från gudarna" (vilket får anses vara den konventionella föreställningen). Det öppnar för Sokrates att med karaktäristisk ironi sammanfatta hans ståndpunkt: "då är alltså gudaktighet ett slags konst att bedriva handel (*emporikē*) mellan gudar och människor", eller snarare ett slags byteshandel. Sokrates får honom därefter att ifrågasätta att gudarna skulle kunna ha någon nytta av vad de får av oss, eftersom ju allt det goda vi har ändå kommer från dem.

Euthyfron backar då tillbaka till att det på något sätt har att göra med att "hedra" dem (med *timē*, *geras* och *charis*). Sokrates menar slutligen att de rört sig i en cirkel, efter att först ha skilt mellan det gudaktiga (*hosion*) och det som gudarna håller kärt (*theofiles*). Han försöker på nytt dra in Euthyfron i samtalet, men denne har bråttom att ge sig in i rättsalen för att väcka sitt åtal, utan att uppenbarligen ha kommit fram till ett tillfredsställande svar på vad det gudaktiga, fromma eller rättvisa egentligen är.

Platons budskap till sina läsare blir på så vis att även de som tycker sig veta vad det gudomliga och fromma är inte har tänkt igenom situationen, och att de lutar sig mot konventioner istället för att försöka grunda sina föreställningar i ett resonemang. Sokrates ger inte själv något svar på vad offerande egentligen är eller varför det görs. Men genom sitt ifrågasättande av själva transaktionsmodellen för att beskriva umgänget mellan gudar och människor har dialogen blivit en *locus classicus* när det gäller den antika filosofiska kritiken mot offerkulturen. Inte heller Platon tar avstånd från offerandet som sådant, men han låter Sokrates öppna en fråga om vad det egentligen är vi ägnar oss åt då vi utför det, vilket i sin tur problematiserar vad en gudaktig, from eller helig människa egentligen är.

Om Sokrates religiositet och hans relation till den påbjudna kulturen har det skrivits mycket genom åren, eftersom frågan är så nära förknippad med hans öde och därmed med hela uppkomsten av Platons verk och skola. Platonismen handlar ju från början till slut om att utveckla och rättfärdiga det slags undervisning och den filosofiska hållning som Sokrates företrädde, som också en anklagelse mot hans åklagare och domare. Intresset har blommat upp på nytt under senare decennier, i en diskussion som inleddes med en uppsats av Gregory Vlastos¹³ från tidigt nittital, om att Sokrates gärning i grund och botten bestod i att ersätta religion med (moral)filosofi. Den följdes av en omdiskuterad bok av Mark McPherran om *The Religion of Socrates* (1996), som tvärtom hävdade att Sokrates i grund och botten var och förblev en religiös tänkare och reformator. Den har i sin tur följts av intensiva debatter i samlingsvolymer och tidskriftsnummer, i en alljämt oavgjord strid om vem och vad Sokrates egentligen var (som till sist förstås handlar om striden om hans och den grekiska upplysningens arv idag).¹⁴

När det gäller den mer specifika frågan om Sokrates och offerandet finns inte så mycket skrivet. Ett undantag är den svensk-amerikanska antikforskaren Anna Lännström,

¹³ "Socratic Piety", Vlastos 1991: 157–78.

¹⁴ McPherran 1996.

som lyfte frågan i en artikel från 2011.¹⁵ Från McPherrans analys följer, menar hon, att det enda som till sist spelar någon roll för Sokrates (och Platon) är den inre fromhet med vilken offrandet sker, inte gåvan i sig. För honom innebär det att Sokrates vida-reför en religiös anda genom sin hållning. I Lännströms läsning är konsekvenserna mer radikala, då hon menar att McPherrans Sokrates "öppnar dörren till ett gradvis avvecklande av offret som ersätts av filosofi".¹⁶ Hon menar på så vis att konsekvensen av Sokrates kritik mot köpslåendemodellen till sist ändå träffar den athenska religiösa kulturen i hjärtat och hotar den, och att detta på så vis kan ha bidragit till hans åtal.

För en sådan slutsats finns inga egentliga belägg. I det som bevarats av rättegången och anklagelsepunkterna, är det inte offrandet i sig som kommer upp, utan detta att han, som det sägs i *Euthyfron*, skulle ha fördärvat ungdomen genom att "hitta på nya märkliga gudar och inte dyrkar (*nomizonta*) de gamla" (3b). Å andra sidan skulle man till Lännströms argument kunna lägga att det är anmärkningsvärt att framför allt Xenofon i sin skildring av Sokrates särskilt betonar hans deltagande i offerriterna, som om det var angeläget för hans eftermäle att detta skulle framhävas. Det samma gäller det faktum att Platon avslutar skildringen av Sokrates i hans fängelsecell, med den gåtfulla uppmaningen att låta offra en tupp till Asklepios.

För egen del skulle jag dock hellre betona på en annan aspekt av denna diskussion, som gäller själva kärnan i Sokrates och Platons relation till religion, och därmed ytterst även filosofins förhållande till religion. Om vi lyfter blicken från gestalten Sokrates och den specifika diskussionen i *Euthyfron*, och istället försöker se den längre och långsammare förvandlingen, så blir hans kritik mot en konventionell föreställning om offrandets mening till att börja med inte så drastisk som den först kan te sig. Snarare kan vi se den som ett led inom en långsammare intellektuell förvandling av offerkulturen, från yttre till inre, enligt det mönster som inledningsvis skisserades. Då framträder Sokrates snarare som ett uttryck för en pågående transformation av den kulturella-andliga utvecklingen överlag i den antika världen, som kan avläsas bland såväl greker, judar och romare (och även den indiska kulturen). Utifrån det perspektivet bör vi inte fastna i Sokrates religionskritik som en lösryckt händelse, utan att istället se på vilket sätt han genom Platon artikulerar denna mer genomgripande förskjutning av den religiösa kulten.

Till denna diskussion kan vi lägga vad som redan noterats av flera tidigare kommentatorer, nämligen att offerkulturen kan ses ur två principiella perspektiv; å ena sidan är den ett sätt på vilket en gemenskap konstituerar sig själv genom en rit som iscensätter ett avskilt, säkrat och därmed "heligt" rum; å andra sidan träder

¹⁵ Lännström 2011.

¹⁶ Lännström 2011: 272.

denna gemenskap i förbindelse med detta heliga genom att föra det in i sig själv och på så vis bli delaktig i det. För detta är vad den gemensamma, heliga offermåltiden, till sist handlar om, nämligen att det heliga blir något *delat*, och att människan och den mänskliga gemenskapen träder i förbindelse med det gudomliga på ett sätt som också skyddar dem. De klyver sig i en gest som ger ut och tar emot och på så vis upprättar ett fäste genom denna transaktion. Om vi betraktar Sokrates gärning utifrån detta perspektiv, och särskilt då hans anspråk på att genom sitt filosofiska arbete skapa en form av sublimerad "guds-tjänst", så kan vi börja närma oss ett svar på frågan hur offerkulturens gradvisa försvinnande kan länkas till framväxten av en filosofisk kultur av självprövande, ansvarstagande medborgarskap. Där kan det gudomliga ha en plats i ett inre som förvandlats genom en högre mottaglighet.

I den bitvis stormiga diskussionen om Sokrates och hans religiositet och fromhet under senare decennier, som alltså utlöstes framför allt av Mark McPherrans bok *The Religion of Socrates* från 1996, har det handlat om vem och vad Sokrates egentligen är: Är han en fritänkande ironisk intellektuell, som bryter med sin tids religiösa föreställningar och tabun? Eller är han en i grunden religiös människa som representerar ett försök till förnyelse av den grekiska religiösa föreställningsvärlden?¹⁷ Skälet till att denna debatt ofta fått en så skarp ton är att den inte bara är av historiskt intresse. Den berör ju till sist kärnan i den filosofiska upplysningskultur för vilken Sokrates är den kanske viktigaste symbolen. Vem och vad han är – med andra ord: hur vi ska förstå vem och vad han var – blir då också en fråga som påverkar vem och vad vi själva är då vi förvaltar denna intellektuella kultur från vår egen horisont.

Det finns en gren av den kristna kulturen som helt vänder sig bort från den grekiska filosofin, liksom det finns en gren som likt Augustinus bygger sin teologi på att införliva det platoniska arvet i sitt tankebygge. Det finns slutligen en mer modern öppet anti-kristen upplysningskultur som ser den sokratiske dialektiska kritiken som ett första steg på vägen bort från ett religiöst tankesystem till förmån för en fri förnuftskultur. Att söka efter religiösa motiv eller kvardröjande religiösa rituella grunder i den sokratiske filosofin kan då framstå som ett försåtligt sätt att bakvägen smuggla in en konfessionalism i den antika texten och dess efterbörd. Åtminstone är detta ett sätt att förstå den delvis hårda ton som förekommit i kritiken av McPherrans bok. Jag tror emellertid som sagt att vi delvis kan kryssa runt dessa debatter genom att flytta betoningen från huruvida Sokrates drevs av religiösa motiv eller ej i sin filosofiska

¹⁷ McPherran 1996. För debatten som följde, se exempelvis en recension av Georg Huxley i *International Journal of Philosophical Studies* 7:2, 1999, 262–264. För en bra sammanfattning av diskussionen, se samlingsvolymen Smith & Woodruff 2000. Detta följdes senare upp i ett specialnummer av tidskriften *Apeiron* (2011) om Sokrates religion, där framför allt redaktören Gert van Riel har mycket läsvärd text.

verksamhet och istället fokusera på vilket sätt en religiös och rituell begreppsapparat fortsätter att strukturera det han gör. Det har nämligen ett intresse i sig att se hur offerandets och heliggörandets praktik fortbestår inom den filosofiska verksamheten, och på så vis upprättar en kontinuitet vars yttersta mening och innebörd vi kanske inte behöver göra anspråk på att till fullo kunna uttömma.

Om vi lyfter blicken från gestalten Sokrates och den specifika diskussionen i *Euthyfron*, och istället försöker se den längre och långsammare förvandlingen, blir hans kritik mot en konventionell föreställning om offerandets mening inte nödvändigtvis så drastisk som den först kan te sig och som den framställs av bland andra Lännström. Snarare kan vi se den som ett led inom en långsammare filosofisk förvandling av offerkulturen, från yttre till inre praktiker. Då framträder Sokrates också som ett exempel på en pågående transformation av det kulturella-andliga rummet överlag i den antika världen, som kan avläsas bland såväl greker som bland judar och romare. Utifrån det perspektivet framstår hans kritik av den publika offerkulten inte som en exceptionell och lösryckt händelse.

För att visa hur en sådan tolkningsmodell kan tillämpas ska vi nu avslutningsvis vända oss till dialogen *Gästabudet*. Den är inte bara en särskilt passande hållpunkt för det aktuella temat – festen i antik kultur – utan också för hur den just exemplifierar offerkulturens filosofiska förvandling på en såväl retorisk-praktisk som innehållsmässig nivå.

Gästabudet utgör en makalös narratologisk labyrint. Det är Apollodoros (från Faleron) som inför sin vän Glaukon återberättar vad han i sin tur hört från Aristodemos om hur det gick till när Sokrates och Aristofanes och de andra långt tidigare samlades för en fest hemma hos Agathon, som utmynnade i att de festande höll lovtal till kärleken, *Eros*. Tonen är genomgående skämtsam och uppsluppen och den kretsar kring Sokrates, som både tänkare och kärleksobjekt för flera av de yngre män som samlats där. I upptakten, då de lägger sig till bords, skildras hur de först gjorde sina "dryckesoffer" (*spondas*, 176a), och därtill "besjög guden" och utförde "övriga riter", eller egentligen "påbjudna saker" (*nomizomena*). Inramningen är på så vis en traditionsenlig sammankomst, som visar upp offerandet som en självklar del av en vardaglig umgängespraktik också bland intellektuella människor vid denna tid.

Det är Eryximachos som sedan föreslår att de som tema för samtalen ska ta upp kärleken i dess personifierade gestalt som guden *Eros*. Som argument för detta påpekar han, att diktarna ju skrivit lovsånger och hymner (*paiōn* och *humnos*; 177a) till de andra gudarna, men inte till *Eros*, trots att han "är så gammal och betydelsefull". Det är alltså som en improviserad gudstjänst, med frambärande av ett rituellt offerande och

prisande, som samtalet på så vis inramas. Det är, utropar han, en "försummad" gud (*ēmelētai*). Så stiger de fram, i tur och ordning, för att frambara sina hyllningar, i en ton som är på samma gång skämtsam och allvarlig,

Det är intressant att se hur Platon här varierar sitt språk för att beskriva just själva hyllandet, hur han pendlar mellan att hylla (*egkomiāzō*), lovsjunga (*axios humnēsai*) och ära (*kosmeō*). Här öppnar sig en hel ekonomi av termer som på olika sätt situerar den talande i rollen av någon som *vördar* och därmed i förlängningen även av någon som *offrar*.

När Eryximachos tar över stafetten, infogar Platon en ur vårt perspektiv intressant passage, som uttalar sig direkt om offerkulten som sådan. Eryximachos får plötsligt utbrista: "dessutom syftar alla offer och allt som hör till siarkonsten (*thusia, mantikē*) (det vill säga det ömsesidiga samröret [*pros allēlous koinōnia*] mellan gudar och människor) enbart till att skydda Kärleken och bota den" (*fulakēn, iasin*). Till sist, säger han, handlar all gudstjänst i grund och botten om att upprätthålla vänskapen (*filia*) mellan gudar och människor, liksom mellan generationer och de levande och de döda, och därmed om en form av kärlek. Med andra ord: att vörda kärleken är att vörda det som håller samman världen, det som eftersträvar tradition och trohet (*teinei pros themin kai eusebeian*), eller som Stolpe – kanske inte helt lyckat – översätter: "det som enligt religionen är rätt".

När sedan Aristofanes stiger fram stegras insatserna ytterligare. Platon låter honom kritisera de andra för att de inte tagit in frågan och uppgiften i hela dess vidd. De borde i själva verket "ha byggt väldiga tempel och altare till den och gett de rikligaste offer (*thusias megistas*)" (189c). Efter att sedan ha skildrat den makalösa myten om de ursprungliga hermafroditerna, som gudarna klöv för att de blivit övermodiga och som alltsedan dess jagar efter varandra som man och kvinna, uppmanar han dem alla att lovsjunga Eros. Därefter är det Agathons tur. När det gäller just förvandlingen av offerkulturen tillför han något väsentligt till Aristofanes bild av behovet av offertempel och offeraltare. Det sker när han lyfter frågan *var* denna räddande kärlek egentligen har sin hemvist. Den återfinns nämligen, säger han, i det "mjukaste som finns", vilket är människans *själ* och *karaktär* (*psuchē, ethos*). Det är på grund av gudens hemvist i människan själv, som han "tömmer oss på främlingskap och fyller oss med gemenskap (*oikeiotētos*) och får oss att mötas i alla sammankomster som den här, då han är ledaren för fester, danser, offer (*thusiaisi*)..." (197d).

Vad händer då när Sokrates till sist stiger fram och tar till orda i denna uppeldade församling av offerande kärleksdyrkare? Till att börja med avfärdar han dem alla. På vilket sätt? Jo, eftersom de har ju låtit sig förledas till poetiska överdrifter och därför

inte förmått säga "sanningen" (*alēthēs*) om guden. Först vill han därför inte ens ta till orda, men han böjer sig strax för deras övertalning och inleder en utfrågning av Agathon, som går med på att låta sig förhöras. Det utvecklas därmed till en performativ handling som väjer av från den genre som redan etablerats i rummet, där alla bara tävlat mot varandra i vältaliga överdrifter. Istället ska nu guden prisas genom ett utforskande samtal. Samtalet blir på så vis också en iscensättning av vad Sokrates/Platon menar är själva föremålet för hyllningen, nämligen beredskapen att utsätta sig för ett sökande, genom att öppna sig för tilltal och insikt.

Kärleken, förklarar Sokrates sedan, eftersträvar vad den inte har. Den har med andra ord *bristen* inom sig och är inte fullkomlig. Efter att ha fått Agathon att gå med så långt, vänder sig Sokrates i den mest berömda delen av texten till vad han en gång hört från den visa Diotima från Mantinea. Redan betydelsen av hennes namn – *den som vördar Zeus* – låter antyda att det som nu sker är en sublimerad, filosofisk offergudstjänst. Vi får också reda på att hon ska ha fördröjt pestens inbrott, som en följd av athenarnas offer (*thusamenois*). Det hon berättat för honom om kärleken är att den är en stor gud, men att den därför inte nödvändigtvis måste förstås som rätt och slätt fullkomlig. Det finns nämligen något däremellan, mellan (*metaxu*) vishet och okunnighet. Denna mellanvarelse är en *daimōn*, någon vars kraft verkar mellan människor och gudar. Och när hon (genom Sokrates) ska förklara i vilka verksamheter den framträder, så pekar hon på allt som har att göra med människornas mellanhavanden med guden: nämligen *böner* och *offer* (*deēseis kai thusias*, 202e). Här, fortsätter hon, hittar vi därtill "prästernas verksamhet" (egentligen de "heliga verksamheterna", *hierōn technē*), liksom profeterande, offer, ritualer och förtrollningar.

Den stämning som hade byggts upp av de föregående talarna, nämligen av offerkult och gudstjänst, avvisas med andra ord inte av den filosofiske sanningssökande Sokrates. Tvärtom stegrar han insatserna ytterligare.

Han fortsätter med att påpeka att den som är kunnig i dessa verksamheter har något gudomligt i sig. Som son till fattigdomen och rikedom – Penia och Poros – är Eros någon som både lever enkelt och som i allt han gör modigt eftersträvar det sköna och goda. "Vem är han då?" frågar Sokrates otåligt Diotima. Och hon svarar så till sist: eftersom han söker dessa ting, måste han vara *filosof*, en älskare av visdom, spänd mellan vetande och ovetskap (204b). Att leva ett sådant liv är ett *födande eller frambringande i skönhet*, både kroppsligt och själsligt, ett *tokos en kalōi* (206b). Det är också en strävan att förbli genom att ta sikte på det som inte kan dö, i handlingar och verk. Att låta sig genomströmmas av en sådan hållning och att bli någon som vill föda i skönhet, kan ta sig uttryck i olika livsformer: hos vissa kan det uppträda som insikt och duglighet, hos andra som diktning och konstverk. Men den allra mest betydelse-

fulla formen är den som riktar sig mot det rätta sättet att inrätta hushåll och stater; nämligen genom utövandet av "måttfull besinning och rättfärdighet" (*sōfrosunē, dikaiosunē*, 209a). Efter att på så vis – via Diotima – ha framfört ett tal om kärleken som utmynnar i denna hyllning till det filosofiska sinnelaget, avslutar Sokrates själv med att förorda att Eros ska vördas och hyllas (*timō, egkōmiazō*), med termer som för tanken till slutscenen i *Euthyfron*.

Vart har denna läsning av *Gästabudet* lett oss? Vi har sett hur den iscensätts som en form av gudstjänst och offermåltid, där deltagarna samlas och följer de påbjudna riterna, för att sedan övergå till att i ett långt och vindlande samtal frambära sina hyllningssånger och tal till en tidigare undanskymd men likväl central gudom, en *daimōn*. I denna scen förvandlas offerfesten bokstavligen till en sammankomst som utmynnar i en levande gestaltning av det filosofiska självt, i dess anda och verksamhet.

I berättelsens avslutande kapitel visar Platon hur Sokrates själv lever och utövar den besinning som han genom Diotima låtit hylla. Han motsätter sig där den stilige Alkibiades förförelseförsök, vilket sätter hans filosofiska fåfänga på ett högsta prov. Alkibiades försöker nämligen få honom på fall genom att smickra det han värdesätter mest, nämligen sin visdom, men Sokrates motstår också denna prövning. Det handlar dock inte bara om att därmed exemplifiera en filosofisk levnadshållning. Att det är något sådant som sker i denna text är så uppenbart att det knappast behöver påpekas. Vad som emellertid gör den så intressant mot bakgrund av våra inledande resonemang om offerkulten och dess förvandling handlar om *hur den bokstavligen iscensätter omstöpningsen av religiös offerkult till filosofi*. Det visar sig hela vägen ut i ordval och gestaltning, där den hyllande och prisande filosofen avstår från en möjlig njutning, och hur han därmed renad lämnar festen/gudstjänsten och vandrar ut i världen.

Genom denna läsning framträder *Gästabudet* som en exemplarisk illustration till hur människan själv och hennes inre själsliv omstöps till en helig plats eller domän där själva transaktionen mellan gudomligt och mänskligt till sist äger rum. Den visar hur kultens yttre topologi förskjuts mot ett inre, som därmed samtidigt öppnar sig mot sin egen förvandling genom insiktens förlopp. Att guden har sin hemvist i människan, och att hon är dess sanna tempel, innebär ju inte att hon därmed är en exklusiv och avskild plats i förhållande till den omgivande gemenskapen. Tvärtom, så är det denna gudomliga närvaro som först öppnar henne för ett tilltal och för ett sökande av ett yttre riktmärke i form av insikt och sanning.

Den visar därmed också hur den traditionella ritens offentliga syftning – nämligen att bygga en harmonisk gemenskap – bevaras och stärks genom att människan blir delaktig i den strävande bristens rörelse. Just genom sin förmåga att uppta det

gudomliga i sig kan hon också bli till någon som tar ansvar för helheten. Den människa som på så vis låter sig fyllas av kärleken, såsom längtan efter att alstra i det sköna, avvisar inte det gemensamma. Hon är nämligen någon som åtagit sig det gemensamma sak och gestaltning, genom att själv bli till offerkultens levande centrum, som altare, präst och offergåva i ett.

Bibliografi

- Bowie, A. 1995. "Greek Sacrifice: Forms and Functions" i Powell, A. (ed.). 1995. *The Greek World*. London. 463–82.
- Detienne, M. & Vernant, J.-P. 1979. *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris.
- Dupré, L. 2008. "The Structure and Meaning of Sacrifice: from Marcel Mauss to René Girard". *Archivio di filosofia* 76 (1/2): 253–59.
- Edelstein, E.J. & Edelstein, L. 1945. *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore.
- Eliade, M. (ed.). 1987. *The Encyclopedia of Religion*. New York.
- Hubert, H. & Mauss, M. 1909. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris [engelsk översättning *Sacrifice: its Nature and Function* med efterord av E.E. Evans-Pritchard: London 1981].
- Lännström, A. 2011. "A Religious Revolution? How Socrates' Theology Undermined the Practice of Sacrifice". *Ancient Philosophy* 31: 261–74.
- McPherran, M.L. 1996. *The Religion of Socrates*. University Park (Pennsylvania State University Press).
- Nilsson, M.P. 1906 *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*. Leipzig [flera nyutgåvor, bl.a. Stuttgart (Teubner) 1993].
- Nilsson, M.P. 1948. *Greek Piety*. Oxford.
- Parker, R. *Polytheism and Society at Athens*. Oxford.
- Smith, N. & Woodruff, P. (eds.). 2000. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford.
- Stroumsa, G. 2005. *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. Paris.
- Stroumsa, G. 2016. "The End of Sacrifice Revisited" i Jackson, P. & Sjödin, A.-P. (eds.). 2016. *Philosophy and the End of Sacrifice. Disengaging Ritual in Ancient India, Greece and Beyond*. Sheffield. 99–121.
- Vlastos, Gr. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge.