

GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATURVETENSKAPLIGA INSTITUTIONEN
C-UPPSATS

Gränsöverskridande och samhällets förfall

Om det sublimas ursprung och relevans för samtiden

Περὶ ὕψους

VT 2008

Författare: Mikael Folkesson

Handledare: Yvonne Leffler

Innehållsförteckning

1	Inledning.....	1
1.1	Bakgrund, syfte och avgränsning.....	1
1.2	Teori och metod.....	3
2	Förförståelse.....	5
2.1	Vår utgångshorisont och det hebreiska inflytandet på grekisk kultur.....	5
2.2	Kabbala, en kort överblick.....	7
3	Problematisering av det sublimas klassiskgrekiska ursprung.....	12
3.1	Författaren och traditionen.....	12
3.2	Hypsosbegreppets ursprung.....	14
	i) Hypsos som retorisk kategori.....	14
	ii) Begreppets härledning till Platon.....	16
	iii) Filon, det rena hypsosbegreppet och Longinos tänke kategorier.....	16
	iv) Tal och skrift som förmedlare av själskvaliteter.....	20
	v) Jämförelse mellan <i>Septuaginta</i> och hebreiskt original.....	21
4	<i>Peri hypsous</i> relevans idag.....	23
5	Sammanfattning.....	25
6	Käll- och litteraturförteckning.....	26
6.1	Tryckta källor.....	26
6.2	Otryckta källor.....	27

1 Inledning

1.1 Bakgrund, syfte och avgränsning

Det sublima är ett gränsöverskridande begrepp som under årtusenden mottagits på många, ofta diametralt motsatta vis. Gemensamt för dem kan sägas vara att det sublima brukar beteckna sådant som är människan fullständigt övermäktigt. Begreppet har genom historien haft en förmåga att dyka upp vid kritiska tidpunkter och spela en viktig roll, för att kort därefter på nytt gå i dvala. Det är nu återigen ett hett ämne alltsedan 1980-talet, då det av Jean-Luc Nancy (1940-) proklamerades vara *en mode*, precis som det en gång var på 1700-talet och en bit in på 1800-talet, den period närmast oss då det senast var aktuellt. Man ser idag oftast begreppet som en estetisk kategori, i Burkes (1729-97) och Kants (1724-1804) fotspår, även om man kommer ihåg att det härstammar från den fragmentariskt bevarade skriften Περί ὕψους (*Peri hypsous*). Denna skrift av en okänd författare – som på senare tid för det mesta fått nöja sig med att kallas Pseudo-Longinos – från det första århundradet efter Kristus reagerar på brister vad gäller *användbarheten* hos Caecilius' (som f.ö. var jude) behandling av ämnet i en skrift med samma namn, som dock inte alls finns bevarad. Efter författandet har vi en period då Longinos inte diskuterades som varade fram till renässansen. År 1554 gavs skriften ut av Francesco Robortello för att 120 år därefter översättas till franska av Boileau (1636-1711). Det är vid denna något selektiva översättning grunden lades för den moderna synen på begreppet, i form av den estetiska kategori som hos de flesta akademiker kännetecknas av ett element av *terror*, skräck, vilket var den centrala känsla Burke tillskrev det sublima i kontrast till det sköna i sin filosofiska undersökning 1756. Detta begrepp sägs ha varit utmärkande för romantiken, vilket kan bero på den starka nutida anglosaxiska dominansen inom akademien, där bilden av romantiken väl till stor del formats av Burke och Poe, för i t.ex. den tyska romantiken skiljde man över huvud taget inte mellan skönhet och sublimitet.¹

Den tongivande uppfattning av begreppet, sedan det återupplivats av Adorno (1903-69) och Lyotard (1924-98) år 1970 resp. 1979, efter att det i princip slutade att användas inom konstreceptionsteori runt mitten av 1800-talet, utgår just från dess användning i estetiska sammanhang, och bortser då från övriga undersökningar av det sublima; undersökningar som har kommit utan större uppehåll, vilka på samma vis som Longinos "retoriska" skrift kan kasta ljus över det estetiska begreppet. Det tycks annars råda en grundinställning om att det sublima

¹ Christine Pries, *Das Erhabene – Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, VCH, Acta Humaniora (Weinheim, 1989), s.3.

är en estetisk känsla som karaktäriseras av skräck. Utifrån Wittgenstein kan vi dock se att en term inte är någonting, då ”mening är användning”. Det som sammanbinder de olika användningarna är familjelikheter, en familj som i det sublimas fall utgörs av en väldigt brokig skara om man ser till de meningar termen laddats med inom akademien. Men om man t.ex. slår upp ordet ”sublim” i en ordbok står enbart ”präglad av andlig upphöjdhet” (NEO), vilket är mer i linje med Longinos, som i Rhys översättning i kap. VIII menar att ”some passions are found which are far removed from sublimity, and are of a low order, such as pity, grief and fear”, då de får människan att bara tänka på sig själv.² Ordet ”fear” översätter här φόβος (*fobos*), vilket även kan betyda skräck, eller på engelska ”terror”. Uppfattningen om det subluma som primärt någonting fasansfullt tillhör alltså ett begränsat akademiskt språkspel, den ursprungliga användningen existerar fortfarande i det övriga samhället. Inte så att det skulle vara helt fel att uppfatta det subluma på estetiskt och skräckladdat vis, vilket sett i ett större perspektiv gör det möjligt att skönja ett mönster i historien. Det vore emellertid nävt att ta denna snäva fokusering för det enda sättet att uppfatta termen. En undersökning av begreppets utveckling ligger dock utanför denna uppsats – som är skriven i anslutning till en kurs om den romantiska romanen – men det tycks mig som om dess reception är tydligt färgad av tiden och de som tolkar, någonting som underlättats av att det sublimas ursprung varit oklart.³

Här kommer istället begreppets ursprung att undersökas, för att försöka råda bot på denna lösrotadhet, och vad passar väl bättre för en uppsats om ett gränsöverskridande begrepp än att själv vara gränsöverskridande? Med vetskap om att det kan uppfattas som att svära i kyrkan ifrågasätter och utmanar uppsatsen, med Gadamers (1900-2002) hermeneutik som teoretisk bas (se kap. 1.2), en av vår tids och civilisations mer fundamentala sanningar: ”renheten” i vårt grekiska arv. Tesen är att det finns skäl att skriva in Longinos – och det subluma hypsosbegreppets ursprung – i den hebreiska traditionen. Detta kommer att göras genom att 1) ta fasta på forskning som indikerar att Longinos var en jude i Alexandria, 2) visa på likheter mellan Longinos och en med honom samtida framstående hebré (Filon av Alexandria), 3) identifiera de centrala kategorier Longinos tänker i och hans syn på utvecklingen i samhället,

² Longinus, *On the Sublime*, The Greek texts after the Paris manuscript with introduction, translation, facsimiles and appendices by W Rhys Roberts, andra uppl., (Cambridge 1907). När *Peri hypsous* i fortsättningen citeras på engelska är detta källan, om inte annat anges.

³ T.ex. blommade den estetiska teorin ut i epistemologins tidevarv, där fokus inte låg på vad som är, utan på hur någonting *upplevs*. Naturligtvis ser man det då som en känsla. Lyotard använde termen för att förklara avantgardistisk konst, och fortsätter i samma estetiska spår. Både Adorno och Lyotard skriver under det kalla kriget, en tid där Gud sedan länge är död och människornas medvetande präglas av skräck efter andra världskriget, judeutrotning och gulag.

samt 4) visa på påfallande likheter hos dem båda med den hebreiska traditionens kärna, kabbalan, som på deras tid ännu studerades öppet.⁴ Genom att 5) undersöka vilka termer *hypsos* översätter i *Septuaginta*, den första översättningen till grekiska av hebréernas heliga skrift, kommer även en mer påtaglig grund för tesen att läggas.

Fördelen med att skriva in någon i en stabil tradition – vilket kabbalan genom årtusendena varit – är att man kan tolka avlägsna uttryck för den utifrån en modernare formulering av densamma, vilken är lättare att ta till sig då vi alla är barn av vår tid. Till exempel menar Gadamer att om en tradition ska kallas levande måste den hela tiden användas och omformuleras i takt med att subjektens föreställningsvärld och förutsättningar förändras. Att den hebreiska traditionen lämpar sig ytterst väl för denna sorts tolkningar framgår av att moderna kabbalister säger att allt deras heliga skrifter i alla tider talat om är samma sak, uttryckt för nya subjekt.⁵ Detta ger oss en unik möjlighet att förstå hebréernas begreppsvärld för nu närmare 2 000 år sedan.

I kapitel 1.2 presenteras så Gadamers hermeneutik, som betonar interpretens historicitet och vikten av att projicera en historisk horisont som skiljer sig från den samtida. I kapitel 2 kommer vår förförståelsehorisont först att identifieras för att öppna upp ett större perspektiv. Därefter utökas den mer direkt i form av ett avsnitt om relevanta grunder i kabbala; dels för att kunna projicera en dylik historisk horisont, dels som underlag för tolkning av bland annat Longinos. I kapitel 3 tar undersökningen om det sublimas ursprung sin plats; först en tolkande del, därefter en empirisk. Kapitel 4 ägnas i enlighet med Gadamers betonande av tolkningens applikation åt det sublimas relevans idag. I det avslutande femte kapitlet ges en sammanfattning.⁶

1.2 Teori och metod

Undersökningen har sin teoretiska, metodiska och hermeneutiska grund i avsnittet om förståendets historicitet som hermeneutisk princip i Gadamers *Wahrheit und Methode* (1960), där Gadamer främst beskriver tidsavståndets, verkningshistoriens och tillämpningens betydelse

⁴ Detta är möjligt då *äkta* kabbala (se kap. 2.2) sedan 1995 återigen lärs ut till alla som vill, då man anser att mänskligheten nått ett nytt utvecklingsstadium. Jag har själv vid skrivande stund varit i kontakt med kabbala i ca ett och ett halvt år, och studerat det aktivt snart en termin.

⁵ Se t.ex. Michael Laitman, *Kabbalah, Science and the Meaning of Life*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2006), s.27.

⁶ Saknar man väldigt bra minne kan det vara en fördel att läsa igenom uppsatsen (minst) två gånger bl. a. p.g.a. hänvisningar till kap. 2.2 och av att de tidigare delarna ter sig annorlunda i helhetens och de senare delarnas ljus.

för tolkningen.⁷ Ett stort tidsavstånd, som i denna undersöknings fall, sågs av romantisk hermeneutik som ett stort hinder. För Gadamer är det däremot en fördel för man kan då se verkningshistorien, vad verkets mening har varit i historien, genom att se till hur det verkat, dvs. dess effekt, men antagligen även för att världsbilderna, eller horisonterna, skiljer sig mer och därmed också kan berika mer. Här finns emellertid inget utrymme att mer ingående explicit se till utvecklingen, ursprunget är dock nog så viktigt.

Låt oss nu se till några viktiga begrepp i Gadamers tolkningslära. *Interpreten*, den som tolkar, har del i en tradition som löper genom historien; genom det aktuella verket, fram till tolkningshändelsen. En *horisont* kan sägas vara en väv av mer eller mindre korrekta fördomar präglade av sin tid, eller de självklara sanningar och oifrågasatta premisser en världsbild är uppbyggd av. Relaterade begrepp är *förförståelse* och *fördom*. Dessa termer kan här nästan likställas. När vi tolkar har vi en förförståelse av det vi tolkar, vi har utkast till uppfattning om betydelsen som vi utgår från när vi tolkar, men som vi även hela tiden korrigerar i ett växelspel med de tolkade delarna. Att förstå historia och texter utvidgar enligt Gadamer vår egen horisont i dialog med oss själva. Begreppet horisont gör oss medvetna om att vi som förstående måste ha en väldig vidsyn, vilken gör att man "über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen".⁸ Det blir för att förstå en tradition även nödvändigt att projicera en historisk horisont som skiljer sig från samtidshorisonten.⁹ Man skulle kunna tillägga att det måste anses vara en väldig fördel om man kan kontrastera en tradition mot en annan, speciellt om de har många likheter och motsatser, då mening som bekant uppstår i kontraster. I kap. 2 kommer vår förförståelse att identifieras och horisont att utökas för att kunna göra en projektion av en sådan kontrasterande historisk horisont.

Gadamer menar alltså inte att man ska glömma sin situation, med tidens och sina egna fördomar – vilket enligt honom inte ens är möjligt då all förståelse bygger på fördomar. Idealiskt är snarare att utvidga sin horisont till ett historiskt medvetande, en sorts allhorisont¹⁰ vilken med Hegelskt språkbruk upphäver den historiska horisonten till ett så nära evigt nu vi kan komma i den materiella världen, och genom att konfrontera sina egna fördomar med dem som förekommit under historien lägga grunden för en användning av förståelsen. Man blir då

⁷ Hans Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 1: Hermeneutik*, femte upplagan, J.C.B. Mohr (Tübingen 1986), ss.270-330.

⁸ Ibid, s.310, "lär sig blicka ut över det nära och alltför nära, inte för att bortse från det, utan för att se det i en större helhet och riktigare proportioner".

⁹ Ibid, ss.309, 311.

¹⁰ Ibid, s.311.

inte enbart medveten om de egna fördomarna, utan får även perspektiv på dem,¹¹ kan korrigera dem och förstå hela sin samtid bättre. Gadamer betonar även *applikationen* eller användandet av tolkningen i nuet. Man tolkar inte för tolkandets skull, utan man tolkar för att göra någonting med tolkningen, *verkningshistorien* fortsätter. Denna betoning av det praktiska gör Gadamer extra kompatibel med kabbalan, som är en extremt pragmatisk vetenskap vilket vi kommer att se nedan. Tanken är att applikationsaspekten av tolkningen skall tillgodoses genom att i kap. 4 visa på Longinos och det sublimas relevans för vår värld idag. Det följande huvudkapitlet kommer däremot som sagt att ägnas åt vår förförståelse.

2 Förförståelse

2.1 Vår utgångshorisont och det hebreiska inflytandet på grekisk kultur

Gadamers metod pekar på vår egen historicitet, vår egen horisont med dess premisser och självklara sanningar. Det kan då vara lämpligt att först se till vad som utmärker denna vår horisont för att göra oss uppmärksamma på våra egna fördomar, vilket gör oss mindre benägna att projicera dem på den horisont vi ska undersöka.

Det kan hävdas att det mest utmärkande för tidsandan, bortsett från dess materialism (såväl ekonomisk som ontologisk) och dess tro på rationell överlägsenhet, är att vi i det närmaste är helt bortkopplade från ett centrum, att vi så att säga hänger i sluttampen av den västerländska traditionen med sitt centrerande *logos* (jfr. Derrida), denna stabila och absoluta grund. Som ett tidigt – och mycket tydligt – exempel på denna moderna skepticism anförs här David Hume (1711-1776). Han visade i *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748), att vi generaliserar utifrån vad vi upplevt, men att ingen baserat på den induktion vi utför på de data vi får från våra fem sinnen med säkerhet kan säga om framtiden kommer att vara lik nuet. Vi kan utifrån dessa data alltså inte ens vara säkra på naturlagarnas beständighet. Samtidigt som vår nuvarande relativistiska världsbild till stor del är ett resultat av spekulering och begränsad empiri har vi äntligen nått fram till den nivå Sokrates sades vara vis på: Vi vet att vi ingenting vet.¹² Detta ligger i linje med Gadammers metod, som innefattar den historiska horisonten på så vis att det relativiserar även den nu dominerande världsbilden. Som en sorts preliminärt utkast till den historiska horisont som måste skilja sig från samtidshorisonten kan vi säga att när vi vet att vi ingenting vet kan vad som helst som vid en första anblick ter sig helt främmande ändå

¹¹ Ibid, s.309.

¹² Så sett kan man skämtsamt fundera på om det inte vore lämpligt att föra in ytterligare en underart av Homo Sapiens (utöver Homo Sapiens Sapiens, människan som vet att hon vet).

mycket väl vara riktigt, som t.ex. den binära motpolen till dagens relativism; tron på en centrerande kärna, eller kanske snarare kännandet av den. Uppsatsen kommer i gränsöverskridandets och öppenhetens anda inte att utgå från att ”vår tradition har rätt”, eller ens identifiera sig med en tradition, utan ta vara på den möjlighet som utgörs av att kunna kontrastera den västerländska med en annan, besläktad kulturs synvinkel. Men för att underlätta projektionen av en historisk horisont berikad av en kontrasterande tradition måste vi först även göras medvetna om den västerländska civilisations bild av sitt ursprung.

Det är naturligtvis ett känsligt ämne att ifrågasätta en kulturs egen bild av sin härkomst, speciellt om där finns element den önskar undantränga.¹³ Det är dock en viktig del av den horisont vi bör vara beredda att revidera i den interpreterande processen. Att just renheten i det grekiska ursprunget är extra känsligt framgår av den uppståndelse Martin Bernal s *Black Athena* skapat inom akademien efter att den första volymen gavs ut 1987.¹⁴ Utan att här ta ställning till i hur stor utsträckning Bernal kan tänkas ha rätt eller fel, argumenterar han för att det klassiska Grekland har rötter dels i Egypten, dels bland västsemiter. Det har bland annat lett till boktitlar som *Heresy in the University*, men Bernal står på sig och publicerade 2006 den tredje volymen med argument, denna gång lingvistiska.

Viktor Seidler knyter an till Bernal och argumenterar i *Jewish Philosophy and Western Culture*, utifrån ett perspektiv inspirerat av bland annat feminism och postkolonialism, för att den dominerande Platonska traditionen i västerlandet har lett till ett antagande om överlägsenhet i sina relationer med andra. Han levererar en kritisk omvärdering av den västerländska kristna kulturen som länge betraktat judendomen fiendligt, och ställer frågan hur vi ska tänka om förhållandet mellan Jerusalem och Aten. Seidler menar att de flesta som växer upp idag har väldigt dålig förståelse för hur den västerländska kultur man tar för given är formad av kristna och grekiska traditioner, och att man är ännu mindre medveten om på vilka sätt västerlandet formats av judendomen, ofta via just kristen och grekisk kultur.¹⁵ Seidler nämner Simone Weil som såg hur kristendomen försökt tränga undan sitt judiska ursprung genom ”a process of ‘purification’ through which Christianity was to be ‘purified’ of its Jewish sources and so learn to think of itself as ‘Greek’, particularly through Plato. Jerusalem could more easily be

¹³ Vid preliminära förfrågningar mötte jag från några mindre institutioners håll på GU ett instinktivt och irrationellt motstånd mot uppsatsens tes. Det gjorde mig uppmärksam på känsligheten i hur vi ser på vår civilisations ursprung, och nödvändigheten av detta avsnitt.

¹⁴ Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, Volume 1), Rutgers University Press (1987).

¹⁵ Viktor J Seidler, *Jewish Philosophy and Western Culture – a Modern Introduction*, I.B. Tauris, London (2007), s.126.

forgotten as a source of Western imagination and Jewish philosophy would be relegated solely to religious discourses alone”.¹⁶ Seidler menar att judar (tillsammans med muslimer) minst sedan medeltiden ses som semiter och därmed som icke-vita vilket är detsamma som icke-Européer. Europa definierades då som det vita kristna Europa som ”andra” inte kan höra till.¹⁷ Man kan se det som en brist hos Seidler att han tycks ta det personligt och därför argumenterar en aning aggressivt. Sett ur en mindre konfronterande synvinkel är det förståeligt att man inte sett till hebréerna som möjlig källa till t.ex. den grekiska filosofin, då den hebreiska traditionens kärna varit dold i snart 2 000 år. Nu är den dock inte det längre, vilket förmodligen kommer att resultera i en väldig revidering av historien under det kommande seklet, men mer om denna kärna och dess nutida avslöjande i kap. 2.2 nedan. Seidler vill öppna upp en dialog mellan judiskt tänkande och västerländsk kultur, vilket innebär att lära sig att tänka om vad gäller ”the self-identity of a secular rationalism that has informed modernity”.¹⁸ Det är precis vad denna uppsats utifrån Gadamer föresatt sig, så låt oss nu när vår tids generella förförståelse identifierats och satts i perspektiv mer direkt utvidga vår förförståelsehorisont genom att gå in på presentationen av ”den andra” kulturen.

2.2 Kabbala, en kort överblick

De flesta har antagligen ingen aning om vad kabbala, kärnan i den hebreiska traditionen, är (möjligtvis bortsett från att en viss kändis håller på med det och att man bär röda armband – vilket är *fel*). Här ges därför en kort överblick – som av naturliga skäl inte utgör mer än några få punktvisa ytskrapningar – över för uppsatsen relevanta delar.

Läran har faktiskt mer än man kan tro att göra med estetik och epistemologins tidevarv. Friedrich von Schlegel (1772-1829), som hade stor påverkan på den tidiga tyska romantiken, och anses vara den som först etablerade termen *romantisch* i en litterär kontext, menade att ”die wahre Ästhetik ist Kabbalah”.¹⁹ Det är fullt förståeligt då ordet kabbala (קַבְּלָה) på hebreiska delvis har betydelsen ”tradition”, men framförallt ”*mottagande*”. Estetik handlar ju som bekant enbart om omdömen vi fäller om vad vi tar emot i våra fem sinnen. Mer konkret är kabbala i princip en metod för att nå perfektion och uppfylla syftet med skapelsen, till för alla som på något sätt ställer frågan ”vad är meningen med mitt liv”. Den är i sin moderna form med dess

¹⁶ Ibid. s.7.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid. ss.26-7.

¹⁹ Schlegel, *Kritische F. Schlegel-Ausgabe*, band 35, Schöningh, (Paderborn 1979), citat från december 1802, ”kabbala är den sanna estetiken”.

icke-narrativitet, öppet redovisade metod och inskränkning till genom sinnen intersubjektivt konstaterbara empiriska påståenden vetenskaplig.²⁰ Inom traditionen menar man att metoden efter förstörelsen av det andra templet i Jerusalem doldes förutom för ett fåtal själar i varje generation. Detta har resulterat i en enorm spekulation om vad kabbala är eller borde vara. Sedan 1995 lär man dock ut den äkta kabbalan till alla som önskar, då man menar att mänskligheten har nått en ny utvecklingsfas.

Kabbalans ursprung finns hos Abraham och hans skrift *Sefer Yetzira* eller *Book of Creation* från runt 1800 f.Kr.²¹ Nästa milstolpe var när Moses skrev *Toran* och uppfann hebreiskan 500 år därefter, vilken efterföljdes av Shimon Bar Yochai's *Zohar* under det andra århundradet e.Kr.²² Därefter kom Isaac Luria, även kallad Ari, på 1500-talet, vars elev Chaim Vital nedtecknade Aris visdom i *Etz Chaim* (Livets träd). År 1922 flyttade Yehuda Ashlag – den moderna kabbalans grundare – från Warszawa till Israel. Han gjorde bl.a. översättningar av *Etz Chaim* och *Zohar* till en ny begrepps värld, så att alla idag ska kunna ta till sig visdomen. Ashlag skrev även *Talmud Eser Sefirot* eller *The Study of the Ten Sefirot* och blev ”acknowledged as the pre-eminent Kabbalist of the twentieth century”, även om man inte direkt såg hans storhet.²³ Att man inte gjorde det berodde bland annat på att Scholem, vilken akademien riktade sig efter, motsatte sig Ashlags tänkade.²⁴ Under senare år har han dock fått stort genomslag. Väl inne i modern tid kan det vara lämpligt att nämna att det inom kabbala finns en så kallad *teaching lineage*, där mästaren lämnar över till den mest lysande efterföljaren. Yehuda Ashlag lämnade över till sin son och efterträdare Baruch Ashlag, som dagens ”*Rav*” (sv. ”lärare”) Michael

²⁰ Se t.ex. Michael Laitman: *Kabbalah, Science And the Meaning of Life*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2006), s.182 (i denna bok medverkar t.ex. dr. Jeffrey Satinover, psykolog och teoretisk fysiker vid Princeton och universitetet i Nice); *The Science of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2006), s.608; *The Path of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2005), s.298. På ryska har Vadim Rozin vid den ryska vetenskapsakademien författat boken *Kabbala v kontekste istorii i sovremennosti*, Editorial URSS (Moskva 2005), baserad på forskning om kopplingarna mellan modern vetenskap och kabbala tillsammans med Laitman, som belönats med en professur i ontologi och kunskapsteori för sina stora insatser inom detta område.

²¹ Laitman, *Kabbalah, Science And the Meaning of Life*, s.26.

²² Många akademiker daterar kabbalans uppkomst till 1200-talet, då man förmodar att en Rabbi Moshe De Leon författade *Zohar* (sv. ”Strålgång”), vilken av många räknas som den viktigaste kabbalistiska texten. Kabbalisterna själva hyser däremot den bestämda uppfattningen att författaren till *Zohar* var Rabbi Shimon Bar Yochai på 100-talet efter Kristus, och de saknar inte skäl för det, vilka det dock inte ska gås in på här. Michael Laitman tar dock upp det i sin bok *Introduction to the Book of Zohar*, där man kan finna mer om det speciellt på ss.264-268. Se Michael Laitman, *Introduction to the Book of Zohar: Volume Two. The Spiritual Secret of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2005).

²³ Anthony Kosinec i *Kabbalah Revealed*, Ashlag Research Institute, avskrift av avsnitt 1, http://files.kabbalahmedia.info/files/eng_o_tk_2006-08_virtles_kabbalah-revealed-1.doc, s.1.

²⁴ Micha Odenheimer, *Latter-day luminary*, <http://www.kabbalah.info/engkab/kabbalah-worldwide/haaretz>.

Laitman studerade under och efterföljde. Denne har startat organisationen Bnei Baruch som nu lär ur visdomen gratis till alla som önskar ta del av den.

Vad är då den kabbalistiska synen på världen? Kabbala är en väldigt komplex vetenskap, medveten om de fem sinnen och *the minds'* begränsadhet, vilket gör det omöjligt att presentera världsbilden i sin helhet, men här skall försöka ges en tillräcklig förståelse för att göra det möjligt att se kopplingar till samt tolka Longinos ur.²⁵ I korthet är metodens syfte att den egenintresselösa altruismen ska övervinna egoismen, vilket mycket milt uttryckt är lättare sagt än gjort. Men låt oss börja med ontologin, vad som finns, grundkategorierna av varande. Allt som finns är Skapare och skapat, vilket i princip är detsamma som Ljus och begär, viljan att skänka och viljan att ta emot, eller som Michael Laitman på ett mer estetiskt vis uttrycker det: "reality consists only of a *Light* and a vessel, pleasure and *desire*."²⁶ Men från ett annat perspektiv är Ljuset inte Gud, utan bara det sätt på vilket det skapade (som egentligen är ett men där delarna i vår värld upplever sig som separata) känner Guds närvaro. Skapelsen har sitt ursprung i att Gud (viljan att skänka) skapade skapelsen (viljan att ta emot) för att fylla den med Ljus.²⁷ Därefter är det skapelsen som genom sitt begär driver utvecklingen framåt, då Guds kärlek är konstant. Ljuset kännetecknas av höjd och storhet: "the meaning of such terms as 'Light' and 'Above' is this: 'Light' is the Upper Force that corrects and fills the creature; 'Above' means 'from a more corrected state', meaning a state of greater bestowal upon the Creator".²⁸ Allt som är ovanför oss är alltså mer gudomligt än vi, och dit strävar våra själar naturligt när de väl aktiverats.

Världsbilden är alltså inte statisk, utan skapelsen rör sig hela tiden mot ett mål. Då skapelsen till sin natur är viljan att få, är målet att lära sig att använda sitt begär på rätt sätt, med rätt intention. Istället för att använda viljan att ta emot för att själv ta emot, ska man använda den för att skänka. På så vis undviker det skapade den skamkänsla den skulle få om den bara tog emot för sin egen skull, och kan istället fyllas med obegränsad glädje. Förutom njutningen vi får genom att känna Skaparens Ljus, finner vi en oändlig njutning i att känna Skaparens beskaffenhet i vår union med den Ultimata Perfektionen. I ett tillstånd av mer eller mindre utvecklad kontakt med det andliga är man inte längre begränsad till tid, rum och subjektiv kunskap. Att nå unionen är målet med skapelsen, ett mål allt inom kabbala (och naturen) är

²⁵ Den intresserade kan komma åt allt material via www.kabbalah.info. De skenbara motsägelser som här kan uppstå på den verbala nivån beror på den väldiga grovkornigheten i presentationen och låter sig upplösas genom ett djupare studium.

²⁶ Laitman, *The Path of Kabbalah*, s. 180, min kursivering.

²⁷ Laitman, *Kabbalah for Beginners*, fjärde uppl, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2007), s.49.

²⁸ Laitman, *Kabbalah, Science and the Meaning of Life*, s.162.

relaterat till.²⁹ Detta tillstånd karaktäriseras som "the *highest* and most perfect state".³⁰ Ju högre upp en själ kommer, dvs. ju mer lik själen blir Ljuset, desto mer Ljus kan den ta emot.³¹ Viktiga faktorer som påverkar själen på dess medvetna väg mot målet är omgivningen, läraren och böckerna. I denna process *förstorar* och höjer man alltså sin själ, sin "Gudagnista", som från början bara finns i oss som en "punkt i hjärtat", men som genom sin transcendens redan är större än hela universum. Kategorierna ljus, höjd, storhet och begär är alltså centrala inom kabbalan. Målmedvetenheten gör kabbala dessutom till en väldigt pragmatisk vetenskap, då den hela tiden ser varifrån vi kommer och vart vi är på väg.

Den andliga utvecklingen mot målet började i vår värld för 5 768 år sedan då punkten i hjärtat aktiverades för första gången i en människa. Egoismen var då på en minimal nivå, och själarna som inkarnerades var "finare", vilket gjorde att de spirituella krafterna upplevdes mer påtagligt och att kontakten med de andliga världarna därmed var mer utvecklad.³² Under 6 000 år ska användningen av viljan att få korrigeras, en tid då egoismen också hela tiden stegras. Stegringen är dock inte enbart linjär, utan sker även stegvis då nya begär manifesteras på social nivå. Till att börja med fanns bara begär efter mat, husrum och sex. Därefter föddes begäret efter överflöd, sedan efter makt och dominans, därpå ett begär efter kunskap. I vår tid räknar man med att det sista begäret har fötts, begäret efter andlighet. Detta begär kan inte tillfredställas i vår värld.

Vad gäller historien är det allmänt känt att vad vi idag kallar den judiska religionen med dess rabbiner etc. bildades efter förstörelsen av det andra templet år 70 e.Kr. Vad som kännetecknade israeliterna och deras förhållande till Gud dessförinnan är inte lika bekant, men inom den kabbalistiska traditionen har man bevarat denna kunskap. Under det första templets tid, före förstörelsen på 500-talet f.Kr, hade alla israeliter kontakt med det andliga. Därefter lyckades inte alla behålla kontakten på grund av egots framväxt, även om det fortfarande var en ansevärd mängd.³³ När sedan det andra templet förstördes tappade i princip alla förbindelsen:

²⁹ Laitman, *Attaining the Worlds Beyond – a guide to Spiritual Discovery*, second ed., Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2003), s.101.

³⁰ Laitman, *Path of Kabbalah*, s.58, min kursivering.

³¹ Ibid. s.346.

³² Laitman, *Basic Concepts in Kabbalah – expanding your inner vision*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2006), s.94.

³³ Laitman, *Kabbalah, Science, and the Meaning of Life*, s.40; även Laitman, *From Chaos to Harmony – The Solution to the Global Crisis According to the Wisdom of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2007), ss.162-3.

As the people lost their spiritual degree and declined under the domination of *egoistic desires*, the incongruence between the spiritual level of the people of Israel and their presence in the land of Israel, eventually prompted the ruin of the Temple and the exile from the land of Israel.³⁴

Kabbalan, som tidigare studerades öppet, undandrogs allmänheten på grund av att den moraliska nivån i samhället sjönk och att de inte längre skulle klara av informationen och metoden.³⁵ Istället skapades judendomen för att hålla ihop kulturen under exilen, en tid då bara några få kabbalister i varje generation i hemlighet studerade visdomen.

Någonting som kommer visa sig ha relevans för Longinos är även vad som sker när man studerar (kabbalistiska) texter. Det är inte enbart så att man förändrar och utvidgar sin horisont när man läser, utan man länkas till den andliga nivån, eller höjd, författaren befann sig på:

As for those of us with no idea of the spiritual worlds, we shall read these books, pronounce the words, and try to understand their meaning. But even by just pronouncing these words with the right desire at heart, we are invisibly linking ourselves to the spiritual by attracting *Ohr Makif* (Surrounding Light) from a certain level where the author was.³⁶

Det är även viktigt att hålla författarens kaliber i åtanke, för vi kan alltid skapa band med författaren genom våra känslor när vi studerar.³⁷ Det fungerar genom att tid och rum inte existerar i det andliga, där bara känslor och krafter finns till. Avstånd mäts där enbart i skillnad mellan egenskaper; när man läser en sublim bok närmar man sig alltså i det andliga författarens själskvaliteter.

Vad gäller innehållet i de heliga böckerna skall man inte tolka dem som havande någonting med historien att göra. Det finns en ytnivå, men den riktiga betydelsen ligger djupare. De heliga böckerna är personliga instruktioner för att nå perfektion, och beskriver den interna förvandling som sker i själen när man följer metoden. Till exempel är alla namn i de fem Moseböckerna bara namn på själstillstånd:

The Torah tells us only about the way we can attain the highest spiritual state. It never speaks about history. In the spiritual world, this history is not yet created. It is written by each soul, which goes through the states of "gentile," "Pharaoh," and "Moses" in each person. The Torah is written for each person, and one must only refer to it as personal instructions.³⁸

För att kunna beskriva de andliga världarna med språk som talas i denna världen använder kabbalisterna orden på ett speciellt sätt, t.ex. är Toran skriven i "the language of branches",

³⁴ Laitman, *From Chaos To Harmony*, s.171, min kursivering.

³⁵ Laitman, *Basic Concepts in Kabbalah*, s.94, min kursivering.

³⁶ Michael Kellog, *Wondrous Wisdom – Everyone's Guide to Authentic Kabbalah*, Upper Light Publishing (Toronto 2006), ss.175-176.

³⁷ Ibid. s.90.

³⁸ Laitman, *The Kabbalah Experience*, s.273. Se även t.ex. *The Path of Kabbalah*, s.320, och *Kabbalah, Science and the Meaning of Life*, s.162.

vilket fungerar genom att orden i den gamla hebreiskan har sin rot i det andliga. Några exempel är att "land" betyder "begär" och att "Israel" betyder "direkt till Gud".³⁹ Efter denna korta genomgång, då vi förhoppningsvis fått en tillräcklig förförståelse, är det nu dags för själva undersökningen.

3 Problematisering av det sublimas klassiskgrekiska ursprung

3.1 Författaren och traditionen

I essän *Det sublimas förvandlingar* skriver Anders Olsson om hela den palett av tolkningar av det sublima som etablerats under historien.⁴⁰ Att skriften gett upphov till så många olika tolkningar kan mycket väl ha att göra med att situationen den författades i har varit något av ett mysterium, vilket i sig kan fungera som ett exempel på vikten av att (i fall då den egna horisonten skiljer sig markant från författarens) se till författarinstansen för att grunda tolkningen i någonting konkret. Därför kan det vara värt att avsätta en del utrymme till att försöka situera författaren till *Peri hypsous* vad gäller tid, rum och kultur.

Det brev som man i den samtida estetiskt färgade diskursen räknar som den första skriften med hypsosbegreppet är som sagt *Peri hypsous* av en okänd författare, till en okänd adressat (som vi dock vet namnet på), daterad till ca 25-55 e.Kr. Man tycks av förklarliga skäl även ha utgått från att den okände författaren var en grek i Grekland och att Terentianus, den adresserade romaren, bodde i Rom, samt att ὑψος (*hypsos*) är en retorisk term då ämnet som behandlas i skriften främst tycks vara retorik. Utöver det anser man att begreppet uppstod hos den okände författaren, och att det inte existerar någon antik källa som kan kasta ljus över det. Det finns dock som vi skall se goda skäl att misstänka att nästan alla dessa grundantaganden inte är helt korrekta, och att de har skymt sikten för en djupare tolkning.

I den äldsta källa man har, Parismanuskriptet (Par. 2036) från 900-talet, lyder överskriften Διονυσίου Λογγίνου περὶ ὑψους (*Om höjd av Dionysios Longinos*).⁴¹ Den enda anledningen man har att betvivla författarens namn – som förvisso inte spelar någon större roll om man inte har andra data att koppla till det – är att titeln i samma manuskript, efter innehållsförteckningen till Aristoteles *Problemata*, lyder Διονυσίου ἢ Λογγίνου περὶ ὑψους (*Om höjd av Dionysios eller Longinos*). Eftersom man redan kände till en (Kassios) Longinos och

³⁹ Laitman, *From Chaos to Harmony*, s.171.

⁴⁰ Anders Olsson, "Det sublimas förvandlingar", essä till Jan Stolpes översättning *Om litterär storhet*, Anamma, (Göteborg 1997).

⁴¹ M.J Boyd, "Longinus, The 'Philological Discourses', and the Essay 'On the Sublime'", i *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 7, No. 1/2. (Jan. - Apr., 1957), s.46.

en Dionysios (av Halikarnassos) tolkade man det som att det var någon av dessa som författat verket. Efter ett tag uteslöt man Dionysios. När man upptäckte att det inte heller kunde vara den kände Longinos började man kalla författaren Pseudo-Longinos. M. J. Boyd argumenterar dock för att författaren mycket väl kan ha hetat Dionysios Longinos då det på den tiden inte var helt ovanligt med grekisk-romerska blandnamn.⁴² Eftersom det varken kan ha varit den kände Longinos eller den kände Dionysios kan det också tyckas rimligt att anta att det *h* som smugit sig in är ett misstag, och att vi inte har någon särskild anledning att betvivla namnet i överskriften, varför författaren här fortsättningsvis kommer att kallas Longinos.

Att det inte heller är självklart att Longinos var en tvättäkta grek framgår av filologen Sedgwick, som lägger märke till Longinos extraordinära stil:

He writes long periods which he cannot manage; he uses abstract nouns in profusion, but in an un-Greek way; he uses extraordinary and unusual words and metaphors; he employs unskillfully typical Greek constructions [...]. One notices all this in reading; but if we ask, "Where have I seen all this before?," there is only one answer – in Philo, Justin, Clemens Alex., Origen, Eusebius, products of Alexandrian Judaism. (It does not much remind me of St. Paul, but it does of Hebrews, usually connected with Alexandria.)⁴³

Det finns enligt Sedgwick ett enkelt sätt att göra reda för dessa märkvärdigheter: att anta att Longinos var en jude som var välbekant med Bibeln långt före mötet med grekisk litteratur.⁴⁴ Man kan emellertid invända mot att Longinos skall ha känt till Bibeln *långt* före han kände till grekisk litteratur. Longinos skriver trots allt i kap. XII "om vi Hellener [(Ελληνισιν)] får ha en uppfattning".⁴⁵ Det finns dock som vi ska se goda skäl att anta att Longinos var en helleniserad jude, som i kontrast mot den nya romerska övermakten (30 f.Kr blev Egypten en romersk provins, därmed föll även Alexandria under Rom) identifierade sig med den hellenska kulturen, då det varit den dominerande i Alexandria alltsedan 300-talet f.Kr. Att han i Alexandria, en stad känd för sin stora judiska befolkning i princip ändå från dess grundande, skall ha kallats Dionysios Longinos är inte så förödande för tesen som det kan te sig. Det är nämligen välkänt att judar med början under hellenismen använde grekiska namn vid kontakt med icke-judar för att inte stöta sig och för att underlätta umgänget.

För att ytterligare fästa Longinos i hebreisk kultur kan vi se till en av de judar i Alexandria Sedgwick räknar upp: Filon (20 f.Kr. -50 e.Kr.), välkänd bland annat för att ha bundit samman grekiskt och judiskt tänkande (vi kommer dock att se att det finns skäl att anta att han inte var

⁴² Ibid.

⁴³ W. B. Sedgwick, "Sappho in 'Longinus'", i *The American Journal of Philology*, Vol. 69, No. 2. (1948), s.198.

⁴⁴ Ibid. s.199.

⁴⁵ Min översättning. Hellenismen uppstod som bekant som en kulturell hybrid efter att Alexander den Store lagt större delen av den kända världen under sig; grekisk kultur smälte då samman med den i mellanöstern.

så mycket grekisk filosof som judisk kabbalist). Att han kände till sin kultur och tradition mycket väl framgår bland annat av hans omfattande lagexplikationer och 3 serier av kommentarer på de fem Moseböckerna.⁴⁶ Den hebreiske historikern Josephus (37-100) nämner att Filon var den som representerade judarna inför den romerske kejsaren när det uppstod spänningar mellan judar och greker i Alexandria.⁴⁷ Detta visar på att han var högt uppsatt i den hebreiska hierarkin; han ses också än idag som en viktig källa i t.ex. teologiska kretsar.

Utöver de stilmässiga likheter Sedgwick noterat mellan Longinos och de alexandriska judarna har Roberts även lagt märke till en lång lista med likheter i vokabulär mellan Longinos och Filon.⁴⁸ Dessutom visar Hill att det på en annan mer grundläggande nivå "exists [...] both an imaginal and a metaphysical affinity between Longinus and Philo".⁴⁹ Vad denna affinitet består i kommer att framgå tydligare nedan, men redan i detta tidiga stadium ser vi att det finns mycket som tyder på att Longinos var en framstående hebré, och på den tiden (före förstörelsen av det andra templet) därmed kabbalist. Det finns dock som vi skall se, när vi nu skiftar fokus från personerna till begreppen, många ytterligare kopplingar mellan Longinos, Filon och kabbala.

3.2 Hypsosbegreppets ursprung

i) Hypsos som retorisk kategori

Det hör numera till det normala att se det sublima hos Longinos som en retorisk term. Det är dock en ståndpunkt som kan ifrågasättas. James Hill lägger t.ex. i kapitel XXXV i *Peri hypsous* märke till att Longinos verkligen inte är någon vanlig retor, han citerar:

Nature . . . implants in our souls the unconquerable *love of whatever is elevated and more divine than we*. Wherefore *not even the entire universe suffices for the thought* and contemplation within the reach of the human mind, but our imaginations often pass *beyond the bounds of space*, and if we survey our life on every side and see how much more of it everywhere abounds in what is striking, and great, and beautiful, we shall soon discern *the purpose* of our birth. . . . Nor do we view the *tiny flame of our own kindling* (guarded in *lasting purity* as its *light* ever is) with greater awe than the celestial fires though they are often shrouded in darkness.⁵⁰

⁴⁶ Erwin R. Goodenough, *Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis*, The Harvard Theological Review, Vol. 26, No. 2 (Apr., 1933), s.109.

⁴⁷ Iosephus Flavius, *Jewish antiquities*, with an English translation, The Loeb Classical Library, Cambridge (1930), xviii.8, §1.

⁴⁸ Longinus, *On the sublime*, översättningen av Roberts, s.192 i bilaga B, se även s.236.

⁴⁹ James Hill, "The Aesthetic Principles of the Peri Hupsous", i *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 2. (Apr. - Jun., 1966), s.273.

⁵⁰ Ibid. s.272. Min kursivering.

I detta textstycke ser Hill att det är tydligt att ”we are certainly not dealing with a rhetorician, nor with a man who is solely an aesthetician; rather, we are confronted with an author whose ultimate intent is theological, and who has not only subordinated his rhetoric to an aesthetic principle, but his aesthetic to a theological purpose. Longinus is, in fact, a mystic of sorts, who is concerned with the Divine end or purpose of man”. Longinos kan alltså utifrån denna fokus på meningen med livet – vilken allting precis som i kabbala underordnas – istället för retor främst kallas mystiker, eller mer precist kabbalist, då han med stor sannolikhet var israelit. Förutom det Hill lägger märke till, kan vi som läst kapitel 2.2 se att de kursiverade delarna av citatet även de har stora likheter med viktiga föreställningar i den hebreiska traditionen.

Hur kan det då komma sig att man sett Longinos enbart som retor, och det sublima hos honom som en retoriskteknisk term? Förutom att det redan finns en föreställning av greker som goda retorer, vilka lärde romarna denna konst, kan en bidragande orsak vara texten *Peri hypsous* retorikdidaktiska natur. Skriften tar förvisso upp sublim φύσις (*fysis*, dvs. författarens eller snarare författarens själs natur) och dess nödvändighet för att få fram sublima verk, men den tydligast framträdande frågan tycks (i alla fall på ytan) vara vad som utgör och hur man framkallar sublimitet i ord och skrift med hjälp av τέχνη (*techne*, dvs. konst), inte vad sublimt är *per se*. Man bör som bekant inte generalisera utifrån ett fall, alltså bör vi inte utan vidare anta att den *hypsos* Longinos nämner i sitt brev främst användes som teknisk term inom retorik. För att ytterligare sätta retorikhypotesen inom tvivel lägger Hill märke till att ”it is *explicitly* assumed that the reader, Postumius Terentianus to be exact, already knows what the term means”.⁵¹ Det kan alltså inte vara *hypsos* i sig *Peri hypsous* handlar om. Vidare skriver Hans Joseph Kühn i sin avhandling att även om texten främst handlar om hur man ska få fram sublimt tal skiner det ursprungliga området igenom: ”die ’philosophische’ auch irgendwie religiös gefärbte Sphäre”.⁵² Men hur ska vi kunna veta någonting om denna *hypsos*? Det visar sig att den med Longinos samtide Filon av Alexandria – som alltså antagligen även bodde i samma stad och tillhörde samma subkultur – på filosofiskt och samtidigt på något religiöst vis faktiskt har skrivit om det rena ὑψος-begreppet, men mer om det efter följande kontrasterande avsnitt.

⁵¹ Hill, s. 265, min kursivering.

⁵² Kühn, Hans Joseph, ”ΥΨΟΣ – eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedankens von Platon bis Poseidonios”, avh., i *Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft*, häfte 14, W. Kohlhammer Verlag (Stuttgart, 1941), s. 49, ”den ’filosofiska’ och på något vis religiöst färgade sfären”.

ii) Begreppets härledning till Platon

Av de forskare som konsulterats vid författandet av denna uppsats som vill hitta ett metafysiskt ursprung till hypsosbegreppet, kommer så gott som alla fram till att man bör klassificera Longinos som Platonist. Detta dock utan nämnvärd argumentation; efter att ha visat att det handlar om metafysik antar man helt enkelt att tänket kommer från Platon. Kühn argumenterar emellertid till skillnad från övriga för det i sin avhandling. Han poängterar förvisso själv att Platon på en lexikal nivå själv aldrig använder termen på ett religiöst eller filosofiskt vis, utan enbart om rumslig höjd.⁵³ Vad Kühn dock vill visa är att det på en semantisk nivå finns en uppsvingstanke (*Aufschwungsgedanke*) hos Platon, och att därmed begreppet finns, även om inte termen är där. Tydligast skall man kunna se kopplingen i Faidros, där ἔρως (*eros*) är drivfjädern till den fjärde varianten av μανία (*mania*) som leder till skådandet av Idéerna. Kühn karakteriserar Platons *mania* som en ”Grenzerlebnis, wo der Mensch über sich hinauswächst”.⁵⁴ Kühn ser i detta att Platons skiljande mellan fyra varianter av *mania*, där de tre första inte leder till skådandet av Ideerna, påminner om Filons skiljande mellan en sann *hypsos* och en falsk *hypsos*, vilket vi kommer att gå in på nedan. Målet för filosofen är även att i sitt eget vara själv bli lik Gud, ett krav på ὁμοίωσις θεοῦ (*homoiosis theou*).⁵⁵ Detta är ju gott och väl, men låt se hur väl Kühns argumentation står sig i kontrast till en härledning till en hebreisk begreppsvärld.

iii) Filon, det rena hypsosbegreppet och Longinos tänkekategorier

Inte bara Filon skiljer mellan två sorters *hypsos*. Även Longinos är i början av *Peri hypsous* noga med att skilja mellan en falsk (kap. III-V) och en äkta (kap. VI-VII) variant. Men Filon, vars publikationer presenterar hebreiskt tankegods på grekiska, går som sagt in på det mer explicit. Han skiljer enligt Kühn mellan en falsk ὑπέραυχον ὕψος (*hyperauchon hypsos*) som alltid åter leder till skuld, samt en äkta *hypsos* som av Filon används synonymt med μέγεθος (*megethos*), ”dem *seelichen* Zustand nach erfolgtem Aufstieg, ... den Besitz der ἀρετή”.⁵⁶ *Megethos* syftar alltså på själen, vilket låter oss ana att även det synonyma *hypsos* är en bestämning av själsliga kvaliteter (vi kommer från kap. 2.2 ihåg att själen inom den hebreiska traditionen anses växa samtidigt som den stiger när den korrigeras). *Arete* å sin sida innebär ”die Erklümmung einer

⁵³ Kühn, s.72.

⁵⁴ Ibid. s.76, ”en gränsupplevelse, där människan växer utöver sina gränser”.

⁵⁵ Ibid. s.79, ”likhet med Gud”.

⁵⁶ Ibid. s.58, s.62, min kursivering, ”det *själsliga* tillståndet efter framgångsrikt uppstigande, ... innehavandet av *arete*”. *Hyperauchon* betyder övermåttat stolt eller förmätn; *megethos* betyder storhet; *arete* betyder dygd, godhet.

Höhe” (uppklättrandet på en höjd). Termen *arete* för i grekiskan även med sig tanken på aktualiserandet av hela sin potential, i uppfyllandet av sin funktion och syfte. Dessutom kommer Grube, efter att ha räknat vilka ord som kan sägas ha använts i det närmaste synonymt med *hypsos* i *Peri hypsous*, fram till att ord bildade av samma rot som *megethos* är klart vanligast,⁵⁷ precis som hos Filon, vilket tyder på att deras användning av termen har en gemensam källa.

Vidare befinner sig en äkta filosof enligt Filon på ”die höchste Stufe der Gotteserkenntnis” (den högsta nivån av Gudsinsikt). Den vishet den äkta filosofen söker är heller ingen vanlig mänsklig kunskap, utan snarare en övernaturlig kraft som strömmar in i och tar över människan; det är ingen ἐπιστήμη (*episteme*) utan γνῶσις (*gnosis*).⁵⁸ Förutom likheterna med den moderna estetiska kategorin, där känslan är sprungen ur insikten av att vara handfallen mot någonting mäktigare, har detta inströmmande och övertagande även likheter med den πνεύματος ἐνθουσιαστικῶς (*pneumatos enthousiastikos*, sv. ung. ”inspirerade ande”) som enligt Longinos (kap. VIII) tar över och är det mest utmärkande för riktig *hypsos*.⁵⁹ Därmed är *hypsos* ”eine Terminus für das höchste erreichbare Ziel des Menschen: Vereinigung und Teilhabe am Sein des Göttlichen”.⁶⁰ Vi märker att vi i den väldigt viktiga frågan vad meningen med livet för den individuella själen är har en samklang mellan Filon och kabbala.

Att det objekt som ursprungligen bland hebréerna tillskrivs *hypsos* är själen blir även det mer och mer tydligt, men låt oss iaktta ytterligare två citat ur Filons korpus. I *Legum allegoriarum* 3:19 skriver han ”[...] conducted it [(själen)] onwards from the evils calculated to render the soul base, and seeking the things that are on the earth, to the height and magnitude of virtue”. Vi ser här att det är dygden som tillskrivs *hypsos* och *megethos*, men att det i sin tur är själen som är innehavaren av *arete*. Vi känner från kap. 2.2 igen att dygden, som aktualiserandet av hela sin potential (vilket är likvärdigt med meningen med livet), i den hebreiska traditionen innebär att själen växer sig stor, höjer sig. I t.ex. *De Abrahamo* 1:199 tillskriver Filon Abrahams

⁵⁷ G. M. A. Grube, ”Notes on the Peri Hupsous”, i *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 4. (1957), s. 358.

⁵⁸ Kühn. s. 58-9. *Episteme* för hos Filon med sig konnotationen av att vara relativ och världslig, en produkt av *nous* (*the mind* i brist på lämplig svensk term). *Gnosis* å andra sidan är absolut och Gudagiven, en produkt av *logos* (källa: Seidler, s.103). Det kan vara upplysande att i jämförelse med Hume tänka på att vi idag anser förståelse vara subjektiv, samt att *episteme*, som brukar översättas med ”vetenskap” eller liknande, är bildat ur prepositionen ἐπί, ”före”, och verbet στάν, ”stå”. Alltså ”förstå”. Mycket skulle förresten kunna sägas om Filons syn på *logos* och den väldiga kongruensen med kabbala, men här saknas tyvärr utrymme.

⁵⁹ Det kan vara givande att tänka på att ordet entusiasm etymologiskt kommer från ”övertagandet av (en) Gud”, eller ”inGudiering”.

⁶⁰ Ibid. s.61. ”en term för det högsta mål en människa kan nå: förenande med och delhavande i det Gudomligas vara”.

själ både storhet och upphöjdhet (μέγεθος ψυχῆς καὶ ὕψος). Vi kan se att detta alltså inte bara var lösa spekulationer från hans sida, utan resultatet av att vara skolad i en tradition. Det är även intressant att, i ljuset av kabbalans syn på Toran och personerna i den, notera att Filon enligt Kühn tolkar Abrahams vandring som ”Bekehrungsweg von einem Stadium seelicher Haltung in ein anderes, Höheres”.⁶¹ Inte nog med det, utan Filon anser generellt att det finns en bokstavlig betydelse och en allegorisk betydelse i Bibeln.⁶² Den bokstavliga är anpassad till mänskliga behov, men den allegoriska, som bara de initierade (οἱ μύσται, *hoi mystai*) förstår är den riktiga. Det är alltså en fråga om en läsarkompetens man inte kan tillskansa sig på egen hand. I t.ex. *Legum allegoriarum* 3:219 adresserar han som lärare de initierade, ur vilket vi även kan utläsa att han själv var initierad och det på en hög nivå: ”Open your ears, therefore, *O ye initiated*, and receive the most sacred mysteries”.⁶³ Vad de heliga skrifterna enligt Filon porträtterar framgår i *De vita contemplative* 1:78 citerat nedan, min kursivering.

And these explanations of the sacred scriptures are delivered by mystic expressions in allegories, for the whole of the law appears to these men to resemble a living animal, and its express commandments seem to be the body, and the invisible meaning concealed under and lying beneath the plain words resembles the soul, *in which the rational soul begins most excellently to contemplate what belongs to itself*, as in a mirror, beholding in these very words the exceeding beauty of the sentiments, and unfolding and explaining the symbols, and bringing the secret meaning naked to the light to all who are able by the light of a slight intimation to perceive what is unseen by what is visible.

Filon säger alltså – vilket vi vid jämförelse med kap. 2.2 märker – även på denna centrala punkt i princip exakt detsamma som moderna kabbalister, dvs. att de heliga böckerna är personliga

⁶¹ Kühn, s.65, ”omvändelseväg från ett själstillstånd till ett annat, högre”.

⁶² Filon, *Questiones in Genesis*, ii.21. Hela paragrafen citeras här som exempel på allegoriskt tolkande, samt hur likt kabbala det är genom sin fokusering på de fem sinnen: ”Why did the water overflow fifteen cubits above all the highest mountains? [Genesis 7:19]. 21. With respect to the literal statement we must remark that the excess was not merely one of fifteen cubits above all high mountains but above those which were a great deal more lofty and high than some others; therefore it was a great deal more than that height above the lower ones. But we must interpret this statement allegorically; for the loftier mountains shadow forth the senses in our body, because it has been permitted to them to occupy the abode of stability in the lofty region of our head. And there are five numbers of these, each to be considered separately, so that they amount in all to fifteen. As, there is the faculty of sight, the thing which is visible, the act of seeing. The faculty of hearing, the thing which is audible, and the act of hearing. The faculty of smelling, the thing which can be smelled, and the act of smelling. The faculty of taste, the thing which can be tasted, and the act of tasting. The faculty of touch, the thing which can be touched, and the act of touching. These are the fifteen cubits in excess; for they also are overwhelmed by the overflow, being destroyed by the unseasonable influx of infinite vices and evils.”

All översättning av Filon till engelska är hämtad från *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, Translated from the Greek by C. D. Yonge, 4 vols., Henry G. Bohn (London 1854-55).

⁶³ Min kursivering. Andra ställen Filon explicit adresserar *hoi mystai* på är t.ex. *De cherubim* 1:48, *De fuga et inventione* 1:85 samt *De specialibus legibus* 1:320.

instruktioner som beskriver den egna själen. Hur skulle man komma på dessa idéer om man inte är del av en tradition som besitter denna läsarkompetens?

Låt oss nu åter vända blicken mot Longinos. En relaterad koppling mellan honom och kabbala utgörs av det omdiskuterade stället i kap. IX där Longinos nämner judarnas laggivare och citerar ur Första Moseboken som ett bättre exempel på *hypsos* än Homeros.⁶⁴ Longinos skriver där i Jan Stolpes översättning ”Gud sade’ – observera nu – ’Varde ljus’, och det vart ljus. ’Varde land’, och det vart land.” Vi kan lägga märke till att han säger ”observera” (τί, interrogativt pronomen med den mer direkta betydelsen av ”vad”). Det är faktiskt någonting Filon i *Legum allegoriarum* räknar upp som tecken på att det finns en djupare betydelse. Uppseendeväckande, och därmed enligt Filon ett tecken på allegorisk betydelse, är även att passagen i Bibeln saknar den andra halvan, den om land! Även om det är ett märkligt bibelcitat stämmer det väl överens med kabbalans bild av synen på skapelsen. ”Land” betyder ju där som bekant ”begär”, och det första steget i skapelsen var att Gud skapade viljan att få för att fylla den med Ljus. Detta styrker tesen att Longinos var bekant med kabbalans syn på saken, och själv var en sorts *mystes*.

Låt oss vidare undersöka de grundläggande begrepp – utöver *megethos* och *hypsos* – Longinos tänker i, då de säger mycket om en människas skolning och den kultur hon är en produkt av. James Hill letar på bildnivån och hittar där någonting som tillsammans med höjdbilden konstituerar *hypsos*begreppet. Det är ”the image which goes always with the height image in the primordial cosmos; it is *light*. It is in fact these two images, sometimes separate, sometimes fused, which pervade the whole of the *Peri Hupsous*”.⁶⁵ Man kan emellertid säga att även storheten är en bild, och att vi har en sorts bildtreenighet i höjd, storhet och ljus, precis som i kabbala. Finns det ytterligare något att lägga till listan över grundläggande kategorier?

I det avslutande kapitlet kommer en av stadens filosofer till Longinos för att fråga ”hur det kan komma sig att det i vår tid föds naturer med fulländad övertalningsförmåga, talang för politik, med list, smidighet och i synnerhet med god förmåga att skriva behagfullt, men inte längre några naturer med höghet och verklig storhet annat än i enstaka fall”, en fråga han enligt egen utsaga delade med många. Filosofen föreslår som orsak att demokratin är avskaffad och att inga själar kan bli riktigt stora om de är förslavade. Longinos menar dock att det inte är hela

⁶⁴ Se Hill ss.273-4 för en intressant utläggning om att den har mer *hypsos* för att den representerar Gudomlig natur på ett renare, större och mer obefläckat vis, och därmed formar ett sådant begrepp i läsaren.

⁶⁵ Hill, s. 268, min kursivering.

sanningen, utan att det snarare är den ökande materialismen som är orsaken.⁶⁶ Ned O’Gorman uttrycker det väldigt tydligt:⁶⁷

Longinus, familiar with the Hebrew Scriptures, accuses his age of being one of idolatry. The *societal soul* has grown consumed with a *desire* for *material wealth*; esteem, even religious devotion, has turned toward wealth as a "limitless" object of desire. Whereas the "philosopher" is directly concerned with political conditions, Longinus is concerned with the direction of *social desire*.

Den ökande materialismen är således ett socialt begär på frammarsch, ett begär som alltså ligger på en primär orsaksnivå, precis som i kabbalan, vilket även stämmer överens med uppfattningen att egoismen ständigt ökar och stegvis manifesteras på social nivå.⁶⁸ Vi har nu alltså fyra grundläggande kategorier (*begär* på "orsaksnivå", samt ljus, storhet och höjd som beskriver det transcendenta och själens natur) som alla överensstämmer med kabbala och därmed kärnan i den hebreiska traditionen.

Vi kan nu när vi fastställt dessa grundläggande kategorier och insett hur det hela tiden är själen som tillskrivs *hypsos* se på vilket sätt det kan finnas sublimitet i tal och skrift.

iv) Tal och skrift som förmedlare av själskvaliteter

I *Peri hypsous* finns förvisso ett mått av retorisk användbarhet, men *hypsos* tillskrivs som vi sett normalt själen. Genom att försöka tänka samma tankar som – och känna in sig i – de sublimes författarna vilka karaktäriseras av äkta *hypsos*, blir man som dem (vilket man väl till störst grad lyckas med om man genom mimesis försöker göra detsamma som dem). I kap. XIII om stora författare kan vi bland annat läsa att *hypsos* i stora poeter inspirerar på samma sätt som den pythiska prästinnan "utandas gudomlig ånga". Men inte nog med det, utan "på samma sätt går det strömmar från de gamla författarnas storslagenhet liksom ur heliga öppningar och in i själarna på dem som försöker efterbilda dem, och även de som inte är särskilt lagda för saken

⁶⁶ Segal undersöker den skenbara motsägelse som tycks uppstå genom att Longinos inte helt fränkänner den politiska förlusten som orsak på ss.121-3. Se Segal, Charles P., *ΥΨΟΣ and the Problem of Cultural Decline in the De Sublimitate*, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 64. (1959).

⁶⁷ O’Gorman, Ned, "Longinus's Sublime Rhetoric, or How Rhetoric Came into Its Own", i *Rhetoric Society Quarterly*, våren 2004, http://findarticles.com/p/articles/mi_qa4142/is_200404/ai_n9390109, s.11.

⁶⁸ Det kan också vara värt att lägga märke till att kabbalan, som vi kommer ihåg från kapitel 2.2, säger att förstörelsen av det andra templet berodde på en eruption i det framväxande egot, men att förstörelsen inte skedde förrän 70 e.Kr, och att Longinos antagligen skrev *Peri hypsous* mellan 25-55 e.Kr. Hur kunde han redan då skriva om en nedgång? Det passar faktiskt väl in i bilden den kabbalistiska traditionen har av den tiden: "The signs of the ruin were there some *seventy years* prior to the ruin itself, as the people declined to the lowest degrees of corporeality—unfounded hatred. However, the Temple continued to stand for a while longer, and the people were not yet exiled." – Laitman, *Basic Concepts in Kabbalah*, s.95, min kursivering. Det skulle betyda att även om *Peri hypsous* skrevs så tidigt som 25 e.Kr. började tecknen på nedgången synas runt 25 år dessförinnan, vilket väl får anses vara gott om tid för att lägga märke till det.

blir inspirerade och får del av den extatiska besatthet som kommer av de andras storhet.⁶⁹ Det är väl närmast överflödigt att anmärka på paralleller till kapitel 2.2. Vidare kan vi i Segals översättning av kap. XIV läsa:

For the figures of those great men, coming upon us as we emulate them and, as it were, standing out conspicuously before us, raise up our souls somehow toward the patterns (*metra*) which we have imagined in our minds.⁷⁰

Poängen är alltså att lyfta upp själen. Sublimiteten återfinns därmed egentligen inte i texten, vilken bara fungerar som ett medium för att överföra själskvaliteter. Eftersom det enligt kabbala egentligen bara är själen som finns, och det vi upplever som en extern verklighet bara är en projektion av inre tillstånd, är det bara vad som kan föra själen mot målet som räknas, vilket i sann judisk pragmatisk anda överensstämmer med Longinos underordnande av allt under ett ”mystiskt” mål. Detta avslutar den tolkande delen av uppsatsen och ger plats för den empiriska undersökningen.

v) Jämförelse mellan Septuaginta och hebreiskt original

Det är naturligtvis fördelaktigt om man kan grunda hypoteser i någonting mer påtagligt. I detta fall är hypotesen att det sublima hos Longinos har sitt ursprung i den hebreiska traditionen. Det empiriska material vi har att tillgå är judarnas Bibel, av kristna kallat Gamla Testamentet, som på Longinos tid var kabbalisternas primära källa (*Zohar* författades drygt hundra år därefter). Den första översättningen till grekiska av denna heliga skrift skedde i just Alexandria mellan det tredje och första århundradet före Kristus, och resultatet blev känt som *Septuaginta*.⁷¹ För att undersöka om hypsosbegreppet kan ha sitt ursprung i den hebreiska traditionen, och om det även kan vara så att den grekiska termen redan före Filon och Longinos laddats med judisk mening, har vi möjligheten att göra en jämförelse mellan *Septuaginta* och det hebreiska originalet. Då vi redan sett att begreppet med största sannolikhet finns där går vi direkt in på att undersöka om det i bibelhebreiskan finns en term som står för rätt grupper av idéer. Den eftersökta hebreiska termen skall ha de karakteristika *hypsos*-begreppet explicit har hos Filon, och vilka man kan utläsa ur Longinos, det vill säga:

⁶⁹ Longinos, *Om litterär storhet*, andra översättning av Jan Stolpe, Anamma, (Göteborg 1997), s.32.

⁷⁰ Segal, s. 126.

⁷¹ Namnet, vilket betyder 70, kommer från det att Ptolemaios II (285-247f.Kr.) bjöd in 70 skriftlärda från Jerusalem till Alexandria för att översätta den hebreiska Bibeln. Det sägs att de sattes isolerade från varandra och under 70 dagar gjorde varsin identisk översättning. Modern forskning tyder på att det bara var de fem Moseböckerna som översattes då, och att de andra delarna översattes senare. Källa: David Bridger, Samuel Wolk, *The New Jewish Encyclopedia*, Behrman House, Inc, (Springfield, NJ 1976).

- 1) Själslig upphöjdhet, sublimitet (den goda formen med *arete*)
- 2) Högdragenhet, stolthet, arrogans (den dåliga formen med *hyperauchon*)
- 3) Den ska på en bokstavlig nivå beteckna rumslig höjd.

Man kan med hjälp av datorkraft undersöka vilka hebreiska ord *hypsos* i allmänhet översätter i *Septuaginta*.⁷² Det visar sig vid en sådan sökning att מָרוֹם (*marom*, sv. ”höjd”), är den hebreiska term som oftast översätts med *hypsos*. *Marom* är roten מֶרֶם (*rum*) i substantivform. Enligt Harris’ *Theological Wordbook of the Old Testament* (TWOT) representerar *rum* tre grupper av idéer: ”1) literal height, 2) height as symbolic of positive notions such as glory and exaltation, 3) height as symbolic of negative notions such as arrogance and pride”.⁷³ Detta känner vi igen som precis de tre sökta innebörderna.⁷⁴ *Marom* själv behåller dessa innebörder, exempel på användningar av termen i Gamla Testamentet ges i TWOT: Den positiva allegoriska användningen, vilken är den vanligaste, återfinns i t.ex. 2Sam 22:17 och Psa 92:8, den negativa i t.ex. 2Kings 19:22, och den bokstavliga i t.ex. Prov 9:3.⁷⁵

Om vi kontrasterar detta resultat med Kühns härledande av begreppet till Platon, märker vi de tydliga fördelarna av att ha *en* etablerad term vars innebörder mycket bättre överensstämmer med begreppet hos Longinos och Filon, bägge judar i Alexandria. Vi har här alltså inte fyra varianter av *mania*, där de tre första inte leder till skådandet av Idéerna, utan en term som inom en tradition har de två eftersökta motsatta allegoriska betydelseerna, samt även på lexikal nivå betydelsen ”höjd”. Vi kan dessutom grunda det i inte vilken liten skrift som helst, utan i *Septuaginta*, som översätter den hebreiska Bibeln, kabbalans vid tidpunkten viktigaste skrift. Utifrån detta kan vi också dra slutsatserna att varken Filon eller Longinos var de första att

⁷² Tack till Tony Larsson, datalingsvist och teologistudent på GU, för hjälpen att med hjälp av programmet BibleWorks finna vad *hypsos* oftast översätter i *Septuaginta*. Någoting som kanske talar för resultatet är att Tony trodde att han inte hade hittat det som söktes, då han – efter att snabbt ha kollat upp hur man normalt ser på det sublimate – antog att det som söktes var en estetisk kategori.

⁷³ R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Bruce Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Publishers, (Chicago 1980).

⁷⁴ Eftersom detta resultat stämde överväldigande väl överens med vad som söktes – risken fanns ju att det var för bra för att vara sant – tog jag kontakt med prof. Rachel Elijor vid *Hebrew University* i Jerusalem. Hon är där ”Cohen Professor of Jewish Philosophy” och överhuvud för ”the Department of Jewish Thought”. Hon tilldelades år 2006 för utomordentliga insatser Israel Academy of Sciences and Humanities’ ”Gershom Scholem Prize for Research in Kabbalah”, vilket gjorde henne extra kvalificerad att besvara frågan om det är rimligt att *marom* översätts med *hypsos* och att termen verkligen har de tre betydelseerna i judiskt, och speciellt kabbalistiskt, tänkande. Som väl är svarade hon utan invändningar ja.

⁷⁵ Vid vidare sökning visade det sig att ytterligare en term i bibelhebreiskan är laddad med denna tudeladhet, samtidigt som den har den bokstavliga betydelsen höjd. Det är termen גָּבַהּ (*gabab*) som i *Septuaginta* översätts med antingen *hypsos* eller ύψηλός (*hypselos*). Ordet betyder också ”hög” i första hand, men även det positiva ”upphöjd” och det negativa ”högdragenhet”. Termen och dess derivativer används dock enligt TWOT bara två gånger av 94 med den negativa innebörden (Isa 2:11, 17), vilket sammantaget med att den inte översätts med *hypsos* alls lika ofta som *rum* gör att den kan avfärdas som toppkandidat, men ändå tjäna en viss funktion i undersökningen genom att visa på att det näst bästa alternativet kommer in på behörigt avstånd.

använda den grekiska termen *hypsos* laddad med mening tagen från den hebreiska kulturen, utan att det skedde redan i *Septuaginta*, och att begreppets ursprung återfinns i den kulturen snarare än i den grekiska. Inte heller hänger ursprunget löst i luften hos en författare höljd i dunkel, utan i en fortfarande högst vital tradition.

Nu när ursprunget väl torde vara tämligen klargjort – utom måhända för den mest inbitne skeptiker – kan vi i enlighet med Gadamers hermeneutik, som betonar tolkandets användning och dess praktiska nytta, övergå åt att se till vad skriften *Peri hypsous* kan tänkas ha att säga oss i våra dagar.

4 Peri hypsous relevans idag

Det sublimes beskrivs av Lyotard som ”perhaps the only mode of artistic sensibility to characterize the modern”.⁷⁶ Det ligger mycket i det, men det kan också hävdas att *Peri hypsous* har mer konkreta tips i form av vad vi kan göra åt det postmoderna tillståndet. Gadamer trycker som bekant på användningen av tolkningen i nuet, ett arv från Heideggers inriktadhet på praktiskt görande. I det sublimes och Longinos verks fall är detta tacksamt, dels på grund av att författaren till skriften själv var pragmatisk och målinriktad, men också på grund av att den adresserar ett problem vi möter även i dagens samhälle om än i eskalerad skala. Hans tid kännetecknades av en väldig framväxande egoism vilket bl.a. fick till följd att det politiska klimatet förändrades från demokrati till kejsarstyre. Vi står enligt den kabbalistiska traditionen idag inför en liknande situation som den Longinos befann sig i, med en okorrigerad, kolossal och eskalerande egoism med mängder av problem i dess följd.

Longinos ordnade som vi sett både sin estetik och sin retorik under ett teologiskt och teleologiskt syfte, vilket vi nu rimligtvis kan anta är detsamma som syftet i den tradition han med största sannolikhet var en produkt och del av. Är det då orimligt att anta att skriften *Peri hypsous* i sin helhet är underordnad samma syfte? Att Longinos i varje del anpassar stilen efter ämnet kan ge en ledtråd om att man bör söka efter bakomliggande mening även på helhetsnivå. Segal försöker visa hur de tidigare kapitlen leder fram till kapitel XLIV, det avslutande om samhällets nedgång.⁷⁷ Han menar att det avslutande besvarandet av filosofernas fråga ligger latent i hela skriften. I huvudsak består Segals 20-sidiga argument av tre delar som här

⁷⁶ Jean François Lyotard, ”The sublime and the Avant-Garde”, i *The Lyotard Reader*, Andrew Benjamin (red.), Blackwell Publishing (Oxford 1989), s.200.

⁷⁷ Segal markerar att det är det sista kapitlet, vilket skulle ge det en extra tyngd (vilket det väl för oss också får). Han verkar dock ha missat att det bara är det sista *bevarade* kapitlet, i vars slut det står att han kommer att fortsätta med att behandla känslornas betydelse för *hypsos*.

presenteras koncentrerat: 1) Han betonar (den enligt honom dåligt uppmärksammade) kopplingen mellan *hypsos* och det eviga och gudomliga. Det sublima har alltså inte grund i det mänskliga, utan i det transcendenta. Detta utläses bl. a. ur att Longinos i kap. I skriver att det *enbart* är det sublima som har ”gett de största diktarna och prosaförfattarna deras ställning som de främsta och gjort att de kunnat klä sina ryktbara dåd med evighet”. 2) Han visar att förhållandet mellan författare och läsare hos Longinos är en nära och personlig kommunikation mellan själar, samt att det som är utmärkande för äkta *hypsos* är dess förmåga att inspirera och påverka läsarens själ; ”av naturen lyfter det verkligt upphöjda vår själ”, kap. VII. 3) Baserat på 1 och 2 hävdar Segal att Longinos menar att människorna alltid kan höja sig genom att läsa sublima författare, då det sublima tack vare sin evighetsprincip står över nedgången i varje given tidsålder. Detta skulle då vara Longinos riktiga, praktiska svar på filosofernas fråga, ett svar som går att *använda*.

Baserat på vårt inskrivande av Longinos i den hebreiska traditionen är denna tolkning inte helt orimlig, då kabbalan i princip säger exakt samma sak. Från kap. 2.2 känner vi igen att det höga där är kopplat till det eviga och gudomliga, att läsandet av sublima texter innebär en kommunikation mellan själar, dvs. att läsarens själ får Ljus från den andliga nivå författaren befann sig på och därmed närmar sig den, samt att detta fungerar genom att tid inte existerar i det andliga vilket snarare karaktäriseras av evighet.

Det enda sättet att komma tillrätta med den framväxande egoismen, och *alla* problem den orsakar, tycks alltså enligt Longinos vara att läsa sublima författares texter och då vilja efterlikna dem i tanke, känsla och varande. Det säger sig självt att det bästa resultatet nås genom att läsa den mest sublima litteraturen, skriven av författare på högsta andliga nivå.⁷⁸ Som vi sett menar Longinos att den mest sublima författaren är Moses med sin *Torah*, dvs. den primära kabbalistiska boken på den tiden. Ännu idag argumenterar kabbalisterna för att det är den ständigt ökande och okorrigerade egoismen som är roten till alla problem vi upplever, både individuellt och globalt, samt att en del av lösningen på problemet är att läsa de mest sublima författarna. Skillnaden mot Longinos tid är dock att den kabbalistiska metoden nu åter lärs ut öppet, baserat på Baal HaSulam, och att istället för att det andra templet är på väg att förstöras är det tredje på väg att byggas!

⁷⁸ Detsamma torde antas gälla för det motsatta fallet. När man utsätter sig för information av låg kvalitet formas man även av den. För att alltså inte sjunka ytterligare gäller det att tänka efter när man väljer vilken miljö man vistas i (och därmed vilken information man utsätts för och tar in), någonting som även det kanske är mer aktuellt idag än någonsin under historien.

5 Sammanfattning

Undersökningens syfte har varit att undersöka det sublimas ursprung såsom det framträder i Longinos *Peri hypsous*, brevet som normalt räknas som källan till begreppet. Uppsatsens tolkande del har utgått från Gadamers hermeneutik, som betonar interpretens historicitet och vikten av att projicera en historisk horisont som skiljer sig från den samtida. I kapitel 2 identifierades vår förförståelsehorisont ("vad utmärker nutiden ur ett historiskt perspektiv", dvs. materialismen, relativismen och bortkopplingen från ett centrerande logos; Grekland som västerlandets idealiska ursprung), på så sätt försvagades dess herravälde över oss. Därefter utökades horisonten mer direkt ("vad är kabbala och dess syn på historien") för att kunna göra en projektion av en sådan historisk horisont. I kapitel 3 undersöktes det sublimas ursprung. Först situerades Longinos i Alexandrias hebreiska kultur under hellenismen. Därefter identifierades likheter vad gäller det sublima mellan *Peri hypsous* och Filon av Alexandrias korpus (t.ex. skiljandet mellan en falsk och en äkta *hypsos*). Likheter sågs även mellan de båda judarna och kabbala (t.ex. bildtreenigheten bestående av ljus, storhet och höjd samt att det är själen och det transcendentia som tillskrivs *hypsos*), som på den tiden studerades öppet. Baserat på detta, och i kontrast till Kühns härledning av begreppet till Platon, kunde vi sluta oss till att såväl Filon som Longinos hade del i den hebreiska traditionen och att det därmed är både berättigat och lämpligt att tolka Longinos och det klassiska sublima begreppet i dess ljus. Kapitlet avslutades med en empirisk jämförelse mellan *Septuaginta* och det hebreiska originalet, vilken visade att *hypsos*-begreppet har sitt ursprung inte hos Longinos utan inom den israelitiska traditionen: på personnivå hos Moses – om inte ännu tidigare – och på termnivå i det hebreiska *marom* och dess rot *rum*. Vi kunde också dra slutsatserna att begreppets ursprung återfinns i den hebreiska kulturen snarare än i den grekiska, samt att ursprunget inte hänger löst i luften hos en författare höljad i dunkel, utan i en stabil tradition. Detta kan komma att påverka diskursen kring det sublima, då begreppet nu är förankrat och inte längre på drift. I kapitel 4 togs hänsyn till Gadamers betonande av applikationen av tolkningen, dvs. den praktiska nytta man vill ha av den interpreterande aktiviteten. Frågan om orsaken till förfallet i samhället och dess besvarande, dels i form av identifierandet av den ökande materialismen, dels i form av visandet av vad man kan göra åt det – i kombination med likheterna med dagens situation – åskådliggör Longinos väldiga relevans för det nutida samhället.

Mikael Folkesson,
april 2008

6 Käll- och litteraturförteckning

6.1 Tryckta källor

- Bernal, Martin, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, Volume 1), Rutgers University Press (1987)
- Boyd, M.J, Longinus, "The 'Philological Discourses', and the Essay 'On the Sublime'", i *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 7, No. 1/2. (Jan. - Apr., 1957), ss. 39-46
- Bridger David, Wolk Samuel, *The new Jewish Encyclopedia*, Behrman House, Inc, (Springfield, NJ 1976)
- Filon av Alexandria, *The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus*, Translated from the Greek, C. D. Yonge, 4 vols., London: Henry G. Bohn, 1854-55
- Gadamer, Hans Georg, *Gesammelte Werke 1: Hermeneutik*, femte upplagan, J.C.B. Mohr (Tübingen 1986)
- Goodenough, Erwin R., "Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis", i *The Harvard Theological Review*, Vol. 26, No. 2 (Apr., 1933), ss. 109-125
- Grube, G. M. A., "Notes on the Peri Hupsous", i *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 4. (1957), ss. 355-374
- Harris R. Laird, Archer Gleason L., Waltke Bruce, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Publishers, (Chicago 1980)
- Hill, James J., "The Aesthetic Principles of the Peri Hupsous", i *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 2. (Apr. - Jun., 1966), ss. 265-274
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding: a critical edition*, Tom L. Beauchamp (red.), Clarendon Press (Oxford 2000)
- Iosephus Flavius, *Jewish antiquities*, with an English translation, The Loeb Classical Library, Cambridge (1930), xviii.8, §1
- Kühn, Hans Joseph, "ΥΨΟΣ – eine Untersuchung zur Entwicklungsgeschichte des Aufschwungsgedankens von Platon bis Poseidonios", avh., i *Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft*, häfte 14, W. Kohlhammer Verlag (Stuttgart, 1941)
- Laitman, Michael,
- *Attaining the Worlds Beyond – a guide to Spiritual Discovery*, second ed., Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2003)
 - *The Path of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2005)
 - *Introduction to the Book of Zohar: Volume Two. The Spiritual Secret of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2005)
 - *Basic Concepts in Kabbalah – expanding your inner vision*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2006)
 - *Introduction to the Book of Zohar: Volume One. The Science of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2006)
 - *Kabbalah, Science And the Meaning of Life*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2006)
 - *The Science of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2006)
 - *From Chaos to Harmony – The Solution to the Global Crisis According to the Wisdom of Kabbalah*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2007)
 - *Kabbalah for Beginners*, fjärde uppl, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2007)
 - *Kabbalah Revealed: The Ordinary Person's Guide to a More Peaceful Life*, Laitman Kabbalah Publishers (Toronto 2007)
- Longinos, *Om litterär storhet*, andra översättning av Jan Stolpe, Anamma, (Göteborg 1997)
- Longinus, *On the Sublime*, The Greek texts after the Paris manuscript with introduction, translation, facsimiles and appendices by W Rhys Roberts, andra uppl., (Cambridge 1907)
- Liotard, Jean François, "The sublime and the Avant-Garde", i *The Lyotard Reader*, Andrew Benjamin (red.), Blackwell Publishing (Oxford 1989)
- Kellog, Michael R., *Wondrous Wisdom – Everyone's Guide to Authentic Kabbalah*, Upper Light Publishing (Toronto 2006)
- Olsson, Anders, "Det sublimas förvandlingar", essä till Jan Stolpes översättning *Om litterär storhet*, Anamma, (Göteborg 1997)
- Pries, Christine, *Das Erhabene – Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, VCH, Acta Humaniora (Weinheim, 1989)

- Schlegel, K. W. Friedrich von, *Kritische F. Schlegel-Ausgabe*, band 35, Schöningh, (Paderborn 1979)
- Sedgwick, W. B., "Sappho in 'Longinus'", i *The American Journal of Philology*, Vol. 69, No. 2. (1948), ss. 197-200
- Segal, Charles P., "ΥΨΩΣ and the Problem of Cultural Decline in the De Sublimitate", i *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 64. (1959), ss. 121-146
- Seidler, Viktor J, *Jewish Philosophy and Western Culture – a Modern Introduction*, I.B. Tauris, London (2007)

6.2 Otryckta källor

Samtliga länkar kontrollerade 28 april 2008.

- Kosinec, Anthony, i *Kabbalah Revealed*, avskrift av avsnitt 1, Ashlag Research Institute (Toronto 2006),
http://files.kabbalahmedia.info/files/eng_o_tk_2006-08_virtles_kabbalah-revealed-1.doc, s.1
- Odenheimer, Micha, *Latter-day luminary*, <http://www.kabbalah.info/engkab/kabbalah-worldwide/haaretz>
- O'Gorman, Ned, "Longinus's Sublime Rhetoric, or How Rhetoric Came into Its Own", i *Rhetoric Society Quarterly*, våren 2004, http://findarticles.com/p/articles/mi_qa4142/is_200404/ai_n9390109