



Abstract

The aim of this thesis is to investigate the theology of beauty in the teachings of Dionysius Areopagita through the works of the researchers Brandon Thomas Sammon and Filip Ivanovic. More specifically the thesis asks the question how Dionysius, according to Sammon and Ivanovic, describes that created creatures can participate in beauty. The study of Dionysius has in the last decades seen a renaissance. The aspect of beauty in Dionysius thought has, until Sammon and Ivanovic published their works, been largely neglected. In their research of Dionysius, Sammon and Ivanovic stand in the research paradigm that came with Hans Urs von Balthasar and Andrew Louth - which states that Dionysius is a Christian with neoplatonic language and influence.

The thesis starts with an examination how Sammon and Ivanovic, as well as the research paradigm they are apart of, approach Dionysius and his texts. How they see the pseudonym of the author as a key to understand the texts, that the texts are meant to aspire worship to God and how Dionysius unite his Christian and neoplatonic heritage. The thesis then examines how this research paradigm view the specific texts that are important for the understanding of Dionysius theology of beauty, namely *Mystical Theology*, *The Divine Names*, *The Celestial Hierarchy* and *The Ecclesiastical Hierarchy*. The thesis then moves to the main chapter where the works of Sammons and Ivanovics on the theology of beauty in Dionysius are investigated. This investigation is divided into three sections: how the name beauty applies to God and Creation, how God and Creation relates to each other through the movements of beauty and lastly the role of hierarchy for participation in beauty. The results of this investigation are analysed through a cross-fertilization aiming to deepen the understanding of the theology of beauty in Dionysius and stimulate further research. The created creatures participate with the transcendent beauty's movements, which is a secondary participation and not a primary participation in God himself. Creation is apart of a circular movement where everything exists (*monos*), proceeds (*próodos*) and returns (*epistrophê*) to the transcendent beauty. There is also what Sammon calls a "cruciform movement", that when the created creatures participate in the beauty of God vertically, they participate with each other horizontally. These movements of the transcendent beauty Ivanovic sees as a result of God's love (*eros*) for Creation and takes place in the hierarchy. It is in the hierarchy that the created creatures can participate with these movements of the transcendent beauty and with other creatures, which Ivanovic names as deification.

Key words: Beauty, participation, Dionysius, Sammon, Ivanovic, hierarchy, deification, neoplatonism
Mystical Theology, *The Divine Names*, *The Celestial Hierarchy*, *The Ecclesiastical Hierarchy*.

Innehållsförteckning

1. Inledning.....	1
1.1 Introduktion.....	1
1.2 Syfte och Frågeställning.....	2
1.3 Teori och Metod Teorin.....	4
1.4 Avgränsning och Material.....	6
1.5 Forskningsöversikt.....	7
1.5.1 Hans Urs von Balthasar.....	8
1.5.2 Andrew Louth.....	9
1.5.3 Annan forskning om Dionysios.....	10
1.5.4 Forskning om skönhet hos Dionysios.....	12
2. Att närma sig Dionysios texter enligt det senaste forskningsparadigmet.....	13
2.1 Pseudonymen som tolkningsnyckel.....	13
2.2 Dionysios texter manar till lovprisning.....	16
2.3 Dionysios bakgrund.....	17
3. Dionysios verk och teologi enligt det senaste forskningsparadigmet.....	19
3.1 Den mystiska teologin.....	20
3.2 De gudomliga namnen.....	23
3.3 Den himmelska och den kyrkliga hierarkin.....	26
4. Dionysios syn på delaktighet i det sköna enligt Sammon och Ivanovic.....	27
4.1 Sammon.....	28
4.1.1 Gud och det skapade som skönhet hos Dionysios enligt Sammon.....	28
4.1.2 Det skönas rörelser hos Dionysios enligt Sammon.....	31
4.1.3 Hierarkin roll för delaktigheten i det sköna hos Dionysios enligt Sammon.....	35
4.2 Ivanovic.....	39
4.2.1 Gud och det skapade som skönhet hos Dionysios enligt Ivanovic.....	39
4.2.2 Eros roll i det skönas rörelse hos Dionysios enligt Ivanovic.....	41
4.2.3 Materiens roll i det skönas rörelse hos Dionysios enligt Ivanovic.....	43
4.2.4 Hierarkins roll för delaktigheten i det sköna hos Dionysios enligt Ivanovic.....	45
5. Analys.....	50

5.1 Gud och det skapade som skönhet hos Dionysios enligt Sammon och Ivanovic.....	50
5.2 Det skönas rörelser hos Dionysios enligt Sammon och Ivanovic.	51
5.3 Hierarkins roll för delaktigheten i det sköna hos Dionysios enligt Sammon och Ivanovic	53
5.4 För vidare forskning.	55
6. Sammanfattning och resultat	56
Litteraturförteckning	58

Det sköna kommer att rädda världen?... Vad bryr jag mig om er natur...era soluppgångar och solnedgångar, er blå himmel och era välbelåtna ansikten, när hela denna ändlösa festen har inletts med att man vägrat mig, mig ensam att *delta* i den! Vad bryr jag väl mig om all denna *skönhet*, när jag varje minut, varje sekund måste vara medveten om att till och med den där lilla flugan, som surrar omkring mig i solskenet *deltar* i hela denna fest och festkör, vet sin plats och trivs med den och är lycklig och tillfreds, medan jag ensam är utstött...¹ (Min kursivering)

¹ Dostojevskij 1991 (1869), 363, 392. Övers. till svenska från den ryska utgåvan från 1869 av Staffan Dahl.

1. Inledning

1.1 Introduktion

Dionysios Areopagitens, eller Pseudo-Dionysios, texter har fascinerat och förbryllat dess läsare genom århundradena. Dionysios person har även framstått som lika mystisk och omdiskuterad som hans texter. Längre identifierade man honom med personen från vilken han tog sitt namn, nämligen konvertiten Dionysios som var medlem av Areopagen och som anslöt sig till Paulus enligt Apostlagärningarna.² I senare tid, tack vare filologiska studier av texterna där man även insåg Dionysios påverkan av nyplatonismen, har texterna daterats till runt 500 e.Kr. Troligen tillhörde han den syriska kyrkan.³

Då Dionysios texter är mystiska och mångtydiga till sin karaktär är det inte konstigt att forskningen har landat i olika läger i fråga om hur han ska tolkas. De olika forskningspositionerna har ofta handlat om hur pass kristen respektive (ny)platonisk Dionysios är och hur Dionysios förhåller sig till dessa traditioner. En aspekt som varit understuderad hos Dionysios men som på senare tid börjat uppmärksammas mer är Dionysios syn på *skönhet*. Skönhet är ett av de namn som Dionysios tillskriver Gud i hans verk *De gudomliga namnen*.⁴ Det sköna är enligt Dionysios identiskt med det goda. Det sköna är orsaken till alltings existens, det finns inget som existerar utan att ha del av det sköna och det är vad allt strävar mot.⁵ Genom skönhet som ett namn på Gud kan människan närma sig den transcendent Guden som är bortom varje namn.⁶ Detta närmande, denna delaktighet med Gud, sker inom vad Dionysios kallar hierarki, som han beskriver som ”en avbild av skönheten hos Gud.”⁷

För att illustrera spännvidden hur texterna har tagits emot nämns här i inledningen två citat. Martin Luther (1483-1546) ansåg att Dionysios texter var farliga och varnade för läsning av hans texter: ”Jag skulle därför önska, att en trogen själ ej på dessa böcker nedlade ens den minsta möda. Så litet får du där lära om Kristus, att du tvärtom förlorar det du tilläventyrs vet om honom.”⁸ Den nutida forskaren D.C. Schindler från The Catholic University of America uttrycker en totalt annorlunda uppfattning. Enligt honom är Dionysios fjärde kapitel i *De*

² Apg 17:34

³ Ivanovic 2013, 23-24.

⁴ Dionysios Areopagita *De gudomliga namnen*. (DN) 4.7-4.10 Övers. Tord Fornberg.

⁵ DN 4.7

⁶ DN 1.5-1.6

⁷ Dionysios Areopagita *Den himmelska hierarkin*. (CH) 3.2 Övers. Tord Fornberg.

⁸ Luther *Om Kyrkans Babyloniska Fångenskap*, 7.4.

gudomliga namnen om det goda, det sköna och kärleken det längsta det mänskliga förståndet sträckt sig i närmandet av Gud. I en föreläsning om det sköna i kyrkans tradition säger han att: ”I have always taken book four chapter 1-17 of the Divine Names to be the pinnacle of human thought. I think the human mind has never gone further on this earth than in those passages.”⁹

1.2 Syfte och Frågeställning

Varför är det viktigt att undersöka Dionysios och hans syn på det sköna? Optimistiskt uttryckt, så kan de insikter som utvinns ur en sådan undersökning vara något som berikar och fördjupar teologins självförståelse och identitet i den tid vi lever i. Teologins roll och identitet är idag inte lika självklar och dominerande som förr. När de första universiteten i det medeltida Europa grundades ur klosterväsendet betraktades teologin som kunskapernas krona, filosofin kunde exempelvis nämnas som teologins tjänarinna (*ancilla theologiae*). Även här i Lund grundades universitetet med syfte att utbilda präster. Därmed var teologin Lunds universitets första ämne. Idag är teologin en av flera discipliner och dess roll på universitet och dess identitet är mera porös. Både universitetsvärlden och samhället i stort skulle se på teologin med en hög grad av skepsis om den gjorde samma höga sanningsanspråk som förr. Att primärt komma med höga sanningsanspråk i vår postmoderna tid är något som ofta möter opposition. Men skönhet? Kan skönheten avföras lika lätt som sanningen? När människan drabbas av det sköna, av dess attraktionskraft, kan det ignoreras? Möjligen kan teologin hitta sin attraktionskraft och sin plats, i en postmodern och materialistisk värld, i talet om Gud som det sköna. Dionysios och hans texter kan bli en förebild, i en gemensam symfoni med andra teologer i olika tider, för hur vår tids teologi i en postmodern värld kan bedrivas, vilket exempelvis Sarah Coakley är inne på.¹⁰ Exempelvis i *De gudomliga namnen* går Dionysios igenom det goda, det sköna och kärleken men inte sanningen. Han låter läsaren drabbas av Guds skönhet, av hur allt skapat (inklusive läsaren själv) har del i detta sköna. Detta, att få delta i det sköna, är som citatet från Dostojevskij verkar peka på ett grundläggande mänskligt behov. Dionysios texter uppmanar främst inte läsaren att ta en ställning i en sanningsfråga, att säga ja eller nej till ett påstående om verkligheten, utan att i hänryckning lovprisa och delta i det sköna. Ett av få ställen där Dionysios talar om sanningen är i ett av breven, där han kritiserar en man vid namn Sopatros för att vederlägga en annan uppfattning. Dionysios säger att det kan finnas korn av sanningen i den uppfattning som smutskastades. Istället uppmanas Sopatros att ”...avstå från att argumentera mot andra men tala så om sanningen så att det du

⁹ Schindler 2017.

¹⁰ Coakley & Stang 2009, 1, 4-5.

säger ändå blir helt omöjligt att vederlägga.”¹¹ Detta kan sägas vara en av Dionysios metoder, att tala om Gud som skönheten på ett sådant övertygande och trovärdigt sätt att det ändå blir svårt att vederlägga.¹² Enligt Andrew Louth försöker Dionysios inte primärt överbevisa en annan uppfattning, utan att mana till lovprisning av det sköna, det sköna som Dionysios själv har drabbats av.¹³

Dionysios har i forskningen fått en renässans under 1900-talet, mycket tack vare Hans Urs von Balthasar (1905-1988) och det forskningsparadigm som följt efter honom med exempelvis Andrew Louth. Balthasar beskriver det som att den grekiska filosofins tänkande om skönhet, där ”...the cosmos is experienced as the representation and manifestation of the hidden transcendent beauty of God” tas över och fördjupas av den kristna teologin och når sin fullhet hos Dionysios.¹⁴ Trots att Balthasar lyfter fram det sköna som en viktig aspekt av Dionysios, har Dionysios syn på skönhet under lång tid behandlats knapphändigt.¹⁵

Två forskare som ansåg att Dionysios syn på det sköna är ett gynnsamt forskningsområde och som ville fördjupa förståelsen är den katolske Brandon Thomas Sammon som skrev boken *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name on Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*¹⁶ och den ortodoxe forskaren Filip Ivanovic som publicerade sin avhandling *Love, Beauty, Deification – The Erotic-Aesthetic Soteriology of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*¹⁷. Innan Sammon och Ivanovic fanns bara en avhandling på ämnet, *Beauty in Pseudo-Denis*¹⁸, från katoliken Caroline Putnam från 1960. I och med att Sammon och Ivanovic kan ses som nutida pionjärer för forskningen av Dionysios syn på det sköna är en undersökning av deras verk av aktualitet för den fortsatta forskningen om Dionysios. Då deras verk färdigställdes bara ett år från varandra (Sammon 2013 och Ivanovic 2014) är de oberoende av varandra, då verken skrevs samtidigt utan att vare sig nämna eller basera sig på varandra. Uppsatsens syfte är att, genom Sammons och Ivanovics forskning, utvinna fördjupade insikter om Dionysios syn på det sköna och genom detta berika den fortsatta forskningen i ämnet. Detta sker genom att först undersöka och sedan korsbefrukta deras forskning. Uppsatsen vill genom Sammons och Ivanovics forskning om Dionysios undersöka

¹¹ Dionysios Areopagita *Brev.* (EP) 6 Övers. Tord Fornberg.

¹² Rorem 1993, 11.

¹³ Louth 1981, 166. Se mer under avsnitt 2.2

¹⁴ Balthasar 1984 (1962), 144-146.

¹⁵ Sammon 2013, 92. Se mer under avsnitt 1.5

¹⁶ Sammon 2013.

¹⁷ Ivanovic 2014.

¹⁸ Putnam 1960.

frågan hur det skapade blir delaktigt i det sköna. För att smalna av och konkretisera ytterligare ställs två frågor vilka stödjer och ger en form åt huvudfrågeställningen.

Uppsatsens huvudfrågeställning är:

❖ Hur skildrar Sammon och Ivanovic i sin forskning Dionysios argumentation att det skapade kan bli delaktigt i det sköna?

För att konkretisera och närma sig huvudfrågeställningen ställs dessa frågor:

❖ På vilket sätt kan Gud respektive det skapade kallas skönhet samt hur relaterar de till varandra enligt Sammons och Ivanovics forskning om Dionysios?

❖ Vilken roll spelar den himmelska och kyrkliga hierarkin hos Dionysios för det skapades delaktighet i det sköna enligt Sammons och Ivanovics forskning?

1.3 Teori och Metod

Teorin kan med hjälp av John Tosh metodbok *The pursuit of history* beskrivas som *idehistorisk/religionshistorisk*. Enligt Tosh finns två olika studier inom detta, som han beskriver som ”*material*” eller ”*mental*”. Med *material* menar Tosh att undersökningen mer handlar om yttre saker, som historiska institutioner och historisk kontext. Med *mental* menas det inre hos en människa, dens tro och tankevärld.¹⁹ Denna uppsats rör sig inom det Tosh beskriver som *mental* och undersöker själva idéerna hos Dionysios.

Det som Tosh beskriver som *material* och *mental* kan till viss del förklara de olika läger i forskningen där man har läst Dionysios med olika glasögon. Ett läger, som mer har lutat åt *material* där man har fokuserat mest på den historiska kontexten, kallar Ivanovic för den historisk-filologiska skolan. Det andra lägret, som Ivanovic och Sammon själv tillhör, och som lutar mer åt *mental* där man fokuserat mer på själva idéerna i texterna, kallar han för den filosofisk-teologiska skolan. Den historisk-filologiska skolan har betonat att Dionysios (ny)platonska drag triumferar över hans kristna, medan den filosofisk-teologiska skolan anser att han tydligt står i kristen tradition och kristnar platonismen.²⁰ Balthasar och Louth la grunden för den filosofisk-teologiska skolan vilken Ivanovic och Sammon själva anser sig tillhöra.²¹ Uppsatsen kommer inte att djupgående undersöka dessa forskningstraditioner. Att göra det vore en uppsats i sig själv och ryms inte i denna uppsats. I och med att uppsatsen vill

¹⁹ Tosh 2015, 95-96.

²⁰ Ivanovic 2014, 22.

²¹ Ivanovic 2014, 1-3, 15. Sammon 2013, 3.

undersöka Dionysios syn på det sköna med hjälp av Sammon och Ivanovic så är uppsatsen medveten om att den därmed kommer att röra sig i det *forskningsparadigm* som kom med Balthasar och Louth och som betonar att Dionysios kristnar (ny)platonismen. Att uppsatsens naturligt kommer att befinna sig i det forskningsperspektiv som Sammon och Ivanovic står i är både en nyckel och en svårighet. Svårigheten är att inte bli för enögd. Det finns alltid en risk att bli låst vid ett forskningsperspektiv så att uppsatsen bara bekräftar vad forskningsperspektivet redan säger. Ibland kan forskningsperspektiv till och med överrösta personen den undersöker, i det här fallet Dionysios, så att det är mer forskningen som talar än personen själv. Uppsatsen är medveten om att likt varje forskningsparadigm är det forskningsparadigm som Sammon och Ivanovic står i inte utan fel och brister. Det finns en risk att Sammon och Ivanovic överröstar Dionysios istället för att låta honom själv komma till tals. Som nyckel för uppsatsen kan detta forskningsperspektiv också sägas utgöra en grund så att en gryende förståelse för Dionysios texter kan växa fram. Dionysios texter är mångtydiga och svårtolkade, att förstå dessa utan vägledning från forskningen är minst sagt utmanande. Att närma sig texterna med hjälp av det forskningsparadigm som Ivanovic och Sammon står i ger alltså en ram och struktur för att börja förstå Dionysios texter. Förhoppningsvis kommer uppsatsen märka spänningspunkter mellan Sammon och Ivanovics forskning och Dionysos texter, något perspektiv som forskningen missat hos Dionysios syn på det sköna eller inte lyft upp tillräckligt. Det ska emellertid sägas att uppsatsens syfte inte är att hitta luckor i detta forskningsperspektiv, utan att undersöka Dionysios syn på det sköna genom Sammons och Ivanovics forskning vilket kräver en medvetenhet om det forskningsparadigm de står i för att bättre förstå hur de tolkar Dionysios texter. Med denna utgångspunkt står också uppsatsen i dialog med västlig och östlig tradition, då Balthasar/Sammon är katoliker och Louth/Ivanovic är ortodoxa.

Metoden för att kunna besvara frågeställningen kan beskrivas som *deskriptiv*, *komparativ* och *konstruktiv*. Kapitel 2-4 kan beskrivas som deskriptiv och ligger nära det undersökta materialet. Uppsatsen börjar med att undersöka (2) hur det forskningsperspektiv som kom med Balthasar och Louth och som Sammon och Ivanovic står i närmar sig Dionysios texter. Vad pseudonymen Dionysios Aeropagiten har för roll i förståelsen av texterna, vilket syfte Dionysios texter har samt hur det kristna och (ny)platoniska hos Dionysios förhåller sig till varandra. Därpå följer (3) hur detta forskningsperspektiv tillsammans med Sammon och Ivanovic ser på de texter hos Dionysios som är relevanta för undersökningen av det sköna. Dessa verk är *Den mystiska teologin*, *De gudomliga namnen* samt *Den himmelska hierarkin*

och *Den kyrkliga hierarkin*. Därefter går uppsatsen in på sin huvuddel (4), där Sammons och Ivanovics syn på Dionysios teologi om det sköna utifrån uppsatsens frågeställning behandlas. Sedan sker en *komparativ* och *konstruktiv* analys (5) av Sammon och Ivanovic där uppsatsen är friare och drar egna slutsatser från det undersökta materialet. Syftet med detta kapitel är inte främst att återupprepa vad Sammon och Ivanovic var för sig kommit fram till, utan att korsbefrukta deras tänkande för att se var de skiljer sig respektive kompletterar varandra och därigenom utvinna en större insikt om det sköna hos Dionysios. Genom denna korsbefruktnings hoppas uppsatsen göra något originellt och bidra till den fortsatta forskningen. Därför har uppsatsen även ett kort *konstruktivt* avsnitt i samma kapitel där uppsatsen ger förslag på vidare forskning. Slutligen sker en sammanfattning (6) av vad uppsatsen kommit fram till.

1.4 Avgränsning och Material

Uppsatsens avgränsning kan sägas bestå i flera steg som succesivt smalnar av och konkretiserar vad det är uppsatsen vill undersöka. Dionysios behandlar flera teologiska ämnen i sina verk, uppsatsens avgränsar sig genom att undersöka det sköna. Inom Dionysios teologi om det sköna avgränsar sig uppsatsen genom att undersöka hur det skapade kan bli delaktiga i det sköna. För att precisera det ytterligare ställer uppsatsen två frågor som konkretiserar huvudfrågan. Denna undersökning görs sedan genom ett avgränsat forskningsparadigm, det som kom med Balthasar och Louth. Utifrån detta forskningsparadigm undersöks den senaste forskningen om Dionysios syn på det sköna som kom med Sammon och Ivanovic. Uppsatsens avgränsar sig ytterligare genom, att som nämnt, inte ingående gå in på och jämföra olika forskningsparadigm om Dionysios. Uppsatsen har också medvetet valt att inte behandla Putnams *Beauty in Pseudo-Denis* från 1960 då uppsatsen vill undersöka den senaste forskningen, som kom med Sammon och Ivanovic.

För att få en bakgrund till hur forskningen om Dionysios har sett ut och ser ut idag nämns olika verk i forskningsöversikten. Vissa av dessa kommer sedan att inte spela en stor roll som material i själva uppsatsen men de tjänar som grund för att förstå forskningen om Dionysios och vilket samtal denna uppsats ger sig in i. Framförallt Balthasars *Glory of the Lord, a theological aesthetics*²² (andra volymen) samt Andrew Louths *The origins of the christian*

²² Balthasar 1984 (1962). Övers. till engelska från den tyska utgåvan 1962 av Andrew Louth, Francis McDonagh och Brian McNeil.

*mystical tradition*²³ och *Denys the Areopagite*²⁴ (både Louth och Balthasar översätter Dionysios till Denys) tjänar som underlag för att förstå det forskningsparadigm som Sammon och Ivanovic står i och hjälper uppsatsen att förstå hur detta forskningsperspektiv närmar sig och ser på Dionysios texter. Det huvudsakliga materialet är redan nämnda Ivanovics *Love, Beauty, Deification – The Erotic-Aesthetic Soteriology of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor* och Sammons *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name on Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite* från 2014. Dionysios egna texter är hämtade från boken *Paradoxernas Gud – verk i urval* som utkom 2017, den första svenska översättningen av Dionysios texter. Då den svenska översättningen är verk i urval, så hämtas citat från den engelska översättning *Pseudo-Dionysius the complete works*²⁵ av Colm Luibheid och Paul Rorem från 1987 vid behov.

1.5 Forskningsöversikt

Då Dionysios texter är mångfacetterade och kräver en stor insats av läsaren, är det inte konstigt att teologer och forskare genom historien har landat i olika slutsatser och ståndpunkter. För Thomas av Aquino (1225-1272) kom Dionysios texter att få en stor inverkan och påverkade i grunden hans teologi. Efter Aristoteles är Dionysios den Aquino citerar mest i sina verk, runt 1700 gånger sammanlagt.²⁶ Thomas av Aquino, vars stora livsprojekt var att harmonisera teologin och filosofin (likt Dionysios), var alltså, för att uttrycka sig milt, positivt inställd till Dionysios. Martin Luther var av en annan uppfattning om Dionysios och hans verk. Luther varnade för Dionysios texter med hänvisning att Dionysios var mer platonist än kristen. Enligt Luther var filosofins övertrumfande av skriften, som bland annat han ansåg kom till uttryck hos Dionysios, en del av den babyloniska fångenskapen kyrkan befann sig i: ”Men i den Mystiska teologien, som en del okunniga quasi-teologer gör så mycket väsen av, blir han rent av högst farlig, i det han här mera är en Platos än en Kristi lärjunge.”²⁷

Forskningen om Dionysios kan man förenklat säga har delat upp sig i två läger, där man antingen står närmare Aquinos eller Luthers uppfattning om Dionysios. Det ena lägret hävdar att Dionysios kristnar den (ny)platonska traditionen, medan det andra lägret hävdar att

²³ Louth 1981.

²⁴ Louth 1989.

²⁵ Luibheid & Rorem 1987.

²⁶ Luibheid & Rorem 1987, 21.

²⁷ Luther *Om Kyrkans Babyloniska Fångenskap*, 7.4.

Dionysios platoniserar kristendomen och därmed för in främmande tankegods.²⁸ Ivanovic beskriver synen på Dionysios forskningen träffande: "...the Areopagite's thought remains floating between the highest Christian authority and a pseudonymous impostor having less to do with the Christian faith than with Neoplatonic philosophy."²⁹ Under början av 1900-talet präglades forskningen av synen att Dionysios förde in främmande platonskt tankegods, med forskare som Adolf von Harnack (1851-1930), Hugo Koch (1870-1928) och Joseph Stiglmayr (1851-1934) i spetsen.³⁰ Under senare delen av 1900-talet skedde ett paradigmskifte genom Hans Urs von Balthasars och Andrew Louths forskning, som kom att betona att Dionysios kristnar den platonska traditionen. Uppsatsens syfte är som redan nämnt inte att argumentera för eller emot den ena eller andra forskningen. Utan det uppsatsen vill göra är att undersöka Dionysios teologi om det sköna i ljuset av Sammon och Ivanovic, och det forskningsparadigm som de står i kommer från Balthasar och Louth. Därför får Balthasar och Louth en särskild plats i denna forskningsöversikt.

1.5.1 Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar är känd för sin teologi om det sköna, det goda och det sanna. Hans stora verk är hans trilogi i sju band skrivna på tyska under 60-talet, *Herrlichkeit*, *Theodramatik* och *Theologik* som behandlar i tur och ordning estetik (det sköna), teistisk dramatik (det goda) samt förhållande mellan kristologi och ontologi (det sanna). Dionysios behandlar han i volym två av *Herrlichkeit* (på engelska *Glory of the Lord, a theological aesthetics*). I början av avsnittet om Dionysios går han igenom den tidigare forskningens tankar om Dionysios och i slutet presenterar han sin egen uppfattning. Balthasars verk innebar som sagt ett paradigmskifte för forskningen om Dionysios.

Balthasar nämner att forskningen, framför allt den tyska, kring Dionysios har fokuserat på filologin och tidsbestämmandet av texterna. Fokus har varit på Dionysios historicitet, eller snarare icke-historicitet, och att forskningen nu har bevisat att han skrev under pseudonym runt sekelskiftet vid 500-talet. Hans nyplatonska tendenser avslöjar att hans tankegods är från senantikens. Forskningen, i alla fall den tyska, menar Balthasar har därmed fokuserat mer på textens historicitet än det teologiska innehållet. Detta ser Balthasar som en andlig "färgblindhet", och har gjort att texternas teologiska innehåll och vikt i historien

²⁸ Ivanovic 2014, 20.

²⁹ Ivanovic 2014, 4.

³⁰ Balthasar 1984 (1962), 144-146. Ivanovic 2014, 23.

nedvärderats.³¹ Balthasars ingång till Dionysios texter är teologiskt, han undersöker vilka strömningar Dionysios är påverkad av och texternas teologiska innehåll. Enligt Balthasar är Dionysios precis som andra kyrkofäder påverkad av kyrklig teologi (i Dionysios fall framför allt från Alexandria och Gregorios av Nyssa), judisk (Filon) och grekisk filosofi (Platon, Plotinos och Proklos). Att han påverkats av dessa olika strömningar, som bitvis löpt parallellt i historien och befruktat varandra, är för Balthasar inget konstigt och inget som motsäger "the genuine Christian substance of his theology."³² Balthasar skriver att Dionysios teologi satte ramarna för kyrkans teologi för tusen år framöver (bland annat hos nämnda Thomas av Aquino) och att han tillsammans med Augustinus utgör den klassiska representanten för "the theological form in the West."³³ Likt Augustinus och Aquino, är Dionysios kristen och påverkad av grekisk filosofi. Enligt Balthasar gör Dionysios den grekiska filosofin mer fulländad genom att sätta in den i den kristna kontexten. Som Balthasar uttrycker det: "Denys therefore does not want to borrow (Greek philosophy), but rather to return what has been borrowed to its true owner."³⁴ (Min parentes)

Balthasars avsnitt om Dionysios skrevs som nämnt inom hans verk *Herrlichkeit* som har en estetisk ingång till teologin. Dionysios syn på det sköna har inom forskningen inte behandlats så omfattande, och även om Balthasars avsnitt om Dionysios har allmänna drag så är det sköna hos Dionysios som ett genomgående tema hos Balthasar. Som han själv skriver:

But above all he gives, and in this we see his deepest influence, the clear, realized synthesis of truth and beauty, of theology and aesthetics, which was never lost even in the driest realms of the scholasticism of the schools.³⁵

1.5.2 Andrew Louth

Andrew Louths bok *The Origins of the Christian Mystical Tradition* går igenom de viktigaste tänkarna (enligt Louth) som format den kristna mystiska traditionen, vilken Dionysios både står i och utvecklar. Boken undersöker den mystiska teologin från Platon till just Dionysios och går igenom Platon, Filon och Plotinos för att förstå de platoniska rötterna till den kristna mystiken. Bokens fokus är alltså att läsaren ska förstå på vilket sätt den platoniska,

³¹ Balthasar 1984 (1962), 144-147.

³² Balthasar 1984 (1962), 208.

³³ Balthasar 1984 (1962), 147, 208.

³⁴ Balthasar 1984 (1962), 208.

³⁵ Balthasar 1984 (1962), 148.

medelplatonska och nyplatonska filosofin påverkade och formade den kristna mystiken. I *Denys the Areopagite* ger Louth en mer fördjupad beskrivning av Dionysius.

Enligt Louth kan man inte tänka sig kristen teologi eller mystik de första århundradena (som enligt Louth var som två sidor av ett mynt) utan den omgivande hellenistiska kulturen och dess platonska filosofi i olika former. Den gav ramverk och språkdräkt för den framväxande teologin och mystiken. När kyrkofäderna uttryckte sin teologi/mystik använde de i stor utsträckning platonska begrepp och en platonsk världsbild. Med det sagt hävdar inte Louth att den kristna traditionen tog till sig allt i den platonska traditionen. Den kristna traditionens tro på *creatio ex nihilo* och en ontologisk skillnad mellan Gud och skapelsen är en sådan punkt. Enligt Louth står Dionysios med stadiga ben i båda dessa traditioner, vars teologi möjligtvis skulle kunna kallas en kristen platonism.³⁶ Likt Balthasar så anser Louth att Dionysios kristnar den platonska traditionen. Detta perspektiv fördjupar han i sin bok *Denys the Areopagite* där han argumenterar för att Dionysios korrigerar den platonska traditionen.³⁷ Enligt Louth står Dionysios medvetet ”at the point where Christ and Plato meet”.³⁸

1.5.3 Annan forskning om Dionysios

Balthasars och Louths forskning och perspektiv på Dionysios är inte fria från kritik. Exempelvis Douglas Farrow, i *Ascension and Ecclesia*, ifrågasätter Balthasars och Louths hållning. Han håller med Louth som skriver att Dionysios står medvetet ”at the point where Christ and Plato meet”, men håller inte med om att Dionysios lyckades med projektet att harmonisera det kristna och nyplatonska i den grad Louth anser. Han kritiserar också Balthasar och anser att Dionysios bl.a. inte har en så ”kristen” syn på inkarnationen som Balthasar tillskriver honom.³⁹

Paul Rorem är en forskare som betytt mycket för forskningen om Dionysios. Rorem har översatt Dionysios verk tillsammans med Colm Luibheid i *Pseudo-Dionysius the complete works* vilket var den första engelska utgåvan av hela Dionysios verk på 1900-talet. Han har även mer ingående än någon annan forskare kommenterat hela Dionysios verk vilket han gör i *Pseudo-Dionysius*.⁴⁰ Det sköna hos Dionysios behandlas kortfattat av Rorem, som ett av de gudomliga namnen. Rorem beskriver att hos Dionysios är det sköna identiskt med det goda,

³⁶ Louth 1981, förord (xiii-xv), 161-162.

³⁷ Louth 1989, 84-87.

³⁸ Louth 1981, 11.

³⁹ Farrow 1999, 132-133.

⁴⁰ Rorem 1993.

och att det är från det sköna och goda som allt skapat utgår och återvänder.⁴¹ I övrigt behandlas det sköna inte nämnvärt i Rorems omfattande verk.⁴²

Sarah Coakley och Charles M. Stang har gemensamt gjort antologin *Re-Thinking Dionysius the Areopagite* för att undersöka vad den senaste forskningen har lärt oss om Dionysios. Sarah Coakley ser att forskningen om Dionysios är under uppsving och förklarar det med att Dionysios apofatiska teologi passar den postmoderna tid vi lever i. Under 1900-talet kom intresset för Dionysios att öka, mycket tack vare rörelsen *ressourcement* med Balthasar i spetsen. Denna nyare forskning har lett till en ny syn på Dionysios. Tidigare forskning, framförallt den tyska, har varit starkt beroende av bl.a. Adolf von Harnacks forskningsparadigm där en kil slås mellan platonism och kristendom. Det gjorde att forskningen om Dionysios till hög grad handlade om att utröna vad som var platonsk och kristet hos Dionysios, vilken sida som ”triumferade” över den andra. Den senare forskningen har bidragit med en förståelse att det platonska och kristna i Dionysios verk är tätt sammanlänkande, och kan inte enkelt skiljas. Stang argumenterar att om man delar upp Dionysios tänkande i platonskt och kristet så missar man att Dionysios själv medvetet placerar sig och sina texter i den kontext som utspelar sig i kapitel 17 i Apostlagärningarna, när Paulus förkunnar på Areopagen. Den tidigare forskningen, som ställer det platonska och kristna i stark kontrast till varandra i Dionysios tänkande, har alltså enligt Stang missat att Dionysios medvetet ställer sig själv på Areopagen, symbolen för mötet mellan det grekiska och kristna, och att han med fötterna på båda sidorna försöker närma sig den okända Guden som nu uppenbarats (Apg 17:22).⁴³ Det sköna hos Dionysios är emellertid inget som behandlas i denna antologi bestående av femton författare, vilka bland andra utom Coakley och Stang är Louth och Rorem.⁴⁴

Alexander Golitzin i sin bok *Mystagogy – a monastic reading of Dionysius Areopagita* läser Dionysios genom den monastiska traditionen. Golitzin anser för att förstå Dionysios behöver han läsas genom den kontext han själv (enligt Golitzin) var delaktig i, det vill säga den monastiska traditionen. Golitzin lyfter fram mystiken, inkarnationen och liturgin i Dionysios texter. Han förespråkar att det inte är en konflikt mellan kristen tro och platonsk filosofi i

⁴¹ Rorem 1993, 149-150.

⁴² Rorem 1993, 3-224.

⁴³ Coakley & Stang 2009, 1, 4-5.

⁴⁴ Coakley & Stang 2009, 1-222.

Dionysios texter.⁴⁵ Detta verk, som skrevs samtidigt som Sammon och Ivanovic, behandlar inte heller det sköna i någon nämnvärd utsträckning.⁴⁶

1.5.4 Forskning om skönhet hos Dionysios

Filip Ivanovic skriver i en artikel: "Dionysius the Areopagite's conception of beauty is, with a few exceptions, an understudied aspect of his thought."⁴⁷ Exempelvis, som uppsatsen nämnt, är det sköna en aspekt som knapphändigt finns i *Pseudo-Dionysius, Re-Thinking Dionysius the Areopagite*, och *Mystagogy – a monastic reading of Dionysius Areopagita*. De verk Ivanovic nämner i artikeln som i någon form behandlat Dionysios syn på det sköna mera ingående är Caroline Putnams *Beauty in Pseudo-Denis*, Balthasars avsnitt om Dionysios i *Herrlichkeit* samt Viktor V. Bychkov's studier om Bysantisk estetik i *L'estetica bizantina*.⁴⁸ Putnams verk från 60-talet beskriver Ivanovic som det enda monografiska verket som behandlat just det sköna hos Dionysios ingående.⁴⁹ Dionysios syn på det sköna är alltså ett gynnsamt forskningsområde att träda in i. Ivanovic skrev sin doktoruppsats 2014 *Love, Beauty, Deification – The Erotic-Aesthetic Soteriology of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor* om Dionysios och Maximos och deras syn på kärlek, skönhet och gudomliggörande. Som nämnt står han i Balthasars och Louths forskningsparadigm och betonar att Dionysios kristnar (ny)platonismen.⁵⁰ I uppsatsen går han igenom Dionysios respektive Maximos syn på kärlek (*eros*), skönhet och gudomliggörande för att i slutkapitlet göra en syntes mellan dessa. Enligt Ivanovic hör kärlek, skönhet och gudomliggörande tätt samman i Dionysios tänkande.⁵¹ Han har även gett ut boken *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy* från 2011, där han argumenterar att Dionysius medvetet integrerar grekiskfilosofi och kristen tro.⁵²

Brandon Thomas Sammons verk *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name on Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite* kom ut ett år innan Ivanovic, nämligen 2013. Innan denna bok hade alltså ingen behandlat Dionysios syn på det sköna sedan Putnam över 50 år tidigare. Sammon har även skrivit *Called to attraction*⁵³, där han mer allmänt går

⁴⁵ Golitzin 2013, introduktion (xix-xxxvii).

⁴⁶ Golitzin 2013, 1-406.

⁴⁷ Ivanovic 2014, 189.

⁴⁸ Ivanovic 2014, 199.

⁴⁹ Ivanovic 2014, 16.

⁵⁰ Ivanovic 2014, 15-16.

⁵¹ Ivanovic 2014, 3.

⁵² Ivanovic 2011.

⁵³ Sammon 2017.

igenom hur den kristna och platonska tradition sett på Gud som skönheten, där Dionysios enligt Sammon spelar en stor roll. Han beskriver att Dionysios syn på det sköna har negligerats i jämförelse med andra aspekter av Dionysios teologi:

Within this community of scholars several themes and ideas in the *Corpus Dionysiacum* occupy a majority of the work done. Chief among these include Dionysius contribution to the Christian mystical tradition; the nature of apophatic, or "negative", theology; the theme of hierarchy; Dionysius' impact on speculative theology, Dionysius' use and interpretation of Scripture, the world as a theophany, and, along side these internal themes, the multitude of receptions by, and relations to, Dionysius' posterity. One theme that, only until recently, has been left out off the agenda of Dionysian scholarship is beauty.⁵⁴

2. Att närma sig Dionysios texter enligt det senaste forskningsparadigmet

2.1 Pseudonymen som tolkningsnyckel

I stora delar av kyrkans historia har Dionysios Areopagiten ansetts vara den historiske Dionysios som omnämns i Apostlagärningarnas kapitel 17. Därmed ansågs hans skrifter länge ha en auktoritet överträffad bara av apostlarna. Dionysios identitet har emellertid från dess första början varit ifrågasatt, skepsis mot att författaren är den historiske Dionysios har i olika hög grad alltid funnits. Under renässansens med dess filologiska intresse kom historiciteten alltmer att ifrågasättas genom bland annat Lorentzo Valla (1407-1457 och Erasmus av Rotterdam (1466-1536) och i slutet av 1800-talet kom Hugo Koch och Josef Stiglmayr forskning att bevisa texternas starka nyplatonska beroende. Upptäckten av Dionysios starka beroende av Proklos (412-485) kom att göra att man datera texterna kring 500-talet.⁵⁵ Denna forskningsskola som kom med Koch och Stiglmayr och som Ivanovic kallar den historisk-filologiska försökte sedan identifiera Dionysios med olika personer från den tiden, utan att helt lyckas.⁵⁶ Denna historisk-filologiska forskning kom sedan att se Dionysios som en infiltratör, som använt en identitet från apostolisk tid för att smyga in platonska influenser i den kristna teologin. Kristen tro och platonsk filosofi ansågs ha lite med varandra att göra, och att Dionysios använt denna kristna täckmantel för att smuggla in platonskt tankegods var oförlåtligt. Dionysios berövades inte bara sin höga auktoritet inom teologin av nästan

⁵⁴ Sammon 2013, 92.

⁵⁵ Ivanovic 2014, 22-23.

⁵⁶ Ivanovic 2014, 27.

apostolisk karaktär, utan anklagas även för att inte vara kristen.⁵⁷ Denna historisk-filologiska skola gjorde fundamentala och viktiga upptäckter om Dionysios kontext, hans tidsdatering och nyplatoniska påverkan. Men det forskningsparadigm som kom därefter med Balthasar och Louth som representanter kritiserade detta perspektiv för att vara för enögt.⁵⁸ Detta nya paradigm ifrågasatte grundantagande om det oförenliga i kristen tro och platonisk filosofi. Man betonade även att det viktigaste inte är vem Dionysios historiskt var, utan att det viktigaste är vad han faktiskt skrev. Fokus skiftade alltså från personen till texternas innehåll. Den historisk-filologiska skolan gav viktiga insikter, men detta nya forskningsparadigm betonade att Dionysios verk är av filosofisk och teologisk karaktär och måste därmed läsas som sådan.⁵⁹

Detta nya forskningsparadigm, som Ivanovic kallar den filosofisk-teologiska skolan, läste texterna filosofiskt och teologiskt och fann ett genuint kristet innehåll med platoniska tendenser hos Dionysios. Dionysios ansågs inte längre anpassa tron efter nyplatoniskt tänkande, utan snarare transformera det nyplatoniska och harmonisera det med den kristna tron. Betoning låg på att Dionysios är både kristen och platonist.⁶⁰ Forskare i denna skola nämner Ivanovic, förutom Balthasar och Louth, exempelvis Golitzin, Lossky, Stang, Stephen Gersch och Christian Schäfer.⁶¹ Att Dionysios har djup insikt om kyrkan och dess liturgiska praktiker är enligt Ivanovic ett bevis på det genuint kristna hos Dionysios.⁶² Dionysios identitet har alltså gjort att han givits auktoritet av nästan apostolisk karaktär å ena sidan, och å andra sidan setts som en infiltratör som för in platonisk tankegods i den kristna tron. I det forskningsparadigm som kom med den filosofisk-teologiska skolan ses däremot Dionysios okända identitet inte som ett problem utan som en tillgång, som en tolkningsnyckel när man närmar sig texterna. Ivanovic skriver:

...the pseudonymity of the author, and his deliberate use of the name of St Paul's disciple, could prove to be an indispensable tool for understanding the entire Dionysian corpus, as well as the relationship between Christianity and Neoplatonism present in his

⁵⁷ Ivanovic 2014, 23.

⁵⁸ Balthasar 1984 (1962), 144-146.

⁵⁹ Ivanovic 2014, 24-27.

⁶⁰ Ivanovic 2014, 24-27.

⁶¹ Ivanovic 2013, 16, 26-27, 29, 32.

⁶² Ivanovic 2014, 31.

work. This is especially true if one bears in mind the Areopagite's insistence on the unknowability of God and his constant use of terms connected to it.⁶³

Enligt den filosofisk-teologiska skolan är alltså pseudonymen inget misstag eller ett knep att infiltrera främmande tankegods, utan genom pseudonymen ger författaren läsaren en nyckel för att förstå texterna. Texterna ska alltså förstås inom ramen för den kontext som utspelar sig i Apostlagärningarna kapitel 17 i synnerhet och hos Paulus i allmänhet. Författaren anses göra detsamma som Paulus gjorde. Precis som Paulus använde grekiskt tänkande för att visa Athenarna på Areopagen att de redan hade korn av den kristna sanningen, så vill författaren få läsaren att förstå att den grekiska filosofin var på rätt väg i sitt försök att förstå den "okända Guden" men att den behövde fulländas genom den kristna uppenbarelsen.⁶⁴ Andrew Louth skriver:

Denys the Areopagite, the Athenian convert, stands at the point where Christ and Plato meet. The pseudonym expressed the author's belief that the truths that Plato grasped belong to Christ, and are not abandoned by embracing faith in Christ.⁶⁵

Apostlagärningarna kapitel 17 handlar om den "okända Guden", och Dionysios texter handlar om hur man kan närma sig och tala om denna okända Gud som är bortom allt och vilka namn som kan användas om Gud. Liksom Gud är okänd, bortom alla namn, vill författaren vara okänd. En som forskat om detta är Stang som givit ut boken *Apophasis and pseudonymity in Dionysios the Areopagite*. Enligt Stang är pseudonymen inte ett uttryck för att författaren vill fuska till sig apostolisk auktoritet, utan:

...the very practise of writing under a pseudonym is no mere ploy for sub-apostolic authority and thereby a wider readership, but is in fact itself an ecstatic devotional practice in the service of the apophasis of the self, and thereby of soliciting deifying union with the unknown God.⁶⁶

⁶³ Ivanovic 2014, 30.

⁶⁴ Ivanovic 2014, 29-30.

⁶⁵ Louth 1989, 10-11.

⁶⁶ Stang 2012, 204.

För att nå fram till den Gud som är bortom alla namn, går författaren bortom sig själv och sitt eget namn för att förenas med den Namnlöse. Pseudonymen är alltså en del av författarens teologi om gudomliggörandet, hur man närmar sig och förenas med Gud. Valet av namnet Dionysios, Paulus konvertit, är inte godtycklig utan Paulus utgör förebilden för att gå bortom sig själv för att nå Gud. Stang hänvisar till ett citat av Dionysios, där han skriver:⁶⁷

Sedan han hade gripits av Jesu gudomliga kärlek och fått del av hans exstatiska kraft, sade också den store Paulus därför med gudsinspirerad stämma: ”Jag lever inte längre, utan Kristus lever i mig.” Han talar som en sann älskade som, säger han själv, har förlorat sig i Gud och inte längre lever sitt eget utan den älskades liv såsom något högst älskat.⁶⁸

Enligt det senaste forskningsparadigmet som Ivanovic kallar den filosofisk-teologiska skolan så är alltså pseudonymen inget hinder i läsningen av Dionysios texter, utan en tolkningsnyckel författaren har givit. Valet av namnet Dionysios ger en kontext att sätta texterna i. Det hjälper att förstå Dionysios syn på förhållandet mellan kristen tro och grekisk filosofi, hur de namn som tillskrivs den okända Guden faller till korta inför den Namnlöse och att målet med hans texter är den exstatiska föreningen med Gud. Denna tolkningsnyckel har denna uppsats med sig när den undersöker hur Dionysios enligt Sammon och Ivanovic talar om Gud som skönhet, och hur vi blir delaktiga i denna skönhet.

2.2 Dionysios texter manar till lovprisning

Till sin natur behandlar uppsatser ett ämne eller en tänkare systematiskt. Det handlar om att utröna, förstå och systematisera det uppsatsen behandlar. Därför anser det senaste forskningsparadigmet att det är klokt att i behandlingen av Dionysios texter ha med sig att texterna inte är tänkta för en systematisk studie, utan att väcka lovprisning till Gud hos läsaren. I inledningen till kapitlet om skönheten i *De gudomliga namnen* skriver Dionysios att de heliga teologerna (dvs bibelförfattarna) *lovprisar* det goda som både skönt och skönhet.⁶⁹ Själv ber han om att Gud ska låta honom värdigt *lovsjunga* de många namnen som ger uttryck för Guds godhet, att rätt lovsjunga den Gud som är bortom varje namn.⁷⁰ Ordet för

⁶⁷ Stang 2012, 204.

⁶⁸ DN 4:13

⁶⁹ DN 4:7

⁷⁰ DN 1:8

lovprisning är i grundtexten *hymnein*.⁷¹ Dionysios texter handlar alltså inte om att förklara Gud, utan om att väcka fascination och lovprisning till Gud. De namn som används om Gud (såsom skönhet och godhet) syftar inte främst till att förklara hur Gud är, utan syftar till att väcka förundran och tillbedjan till den Gud som ”inte kan benämnas utan tvärtom är namnlös.”⁷² Andrew Louth skriver:

The first thing to notice about these various theologies is that in them we learn how we can *celebrate* (*hymnein*). These theologies are not about how we can predicate qualities of God, but about how we can praise him. For Denys theology is not concerned primarily with intellectual, academic matters, rather it is concerned with the creature’s response of praise and worship to the Love of God.⁷³

Louth varnar därmed för att läsa Dionysios på ett alltför systematiskt och akademiskt sätt. ”It is difficult to reduce Denys thought to anything systematic, and the temptation has to be resisted.”⁷⁴ Det måste emellertid sägas att även om Dionysios främsta syfte är att väcka lovprisning, behandlar han varje tema och avsnitt i sitt verk på ett systematiskt sätt och i en uttänkt ordningsföljd. Skönhet har hos Dionysios med harmoni och ordning att göra. Exempelvis beskriver Dionysios hierarkin, som är en avbild av det sköna, som en helig ordning.⁷⁵ Dionysios skulle kunna beskrivas som en systematisk mystiker. Innehållet är mystiskt, strukturen systematisk.

2.3 Dionysios bakgrund

Då vår mystiska författare från 500-talet medvetet placerar sig i apostolisk tid så uttrycker han inte själv var han hämtat sina influenser ifrån. Han nämner bara några få födda efter Kristus, exempelvis Paulus (ca 3-64 e.Kr) och Ignatios av Antiokia (ca. 35-107e.Kr.).⁷⁶ Därmed har forskningen fått konstruera Dionysios influenser genom att undersöka hans teologi i texterna. Dionysios influenser beskrivs framförallt vara Platon, Filon, bibeln, kyrkans liturgi, Paulus, Plotinus, Proklos och kappadokierna (framförallt Nyssa).⁷⁷ Detta är tämligen okontroversiellt,

⁷¹ Louth 1981, 166.

⁷² DN 1:8

⁷³ Louth 1981, 166.

⁷⁴ Louth 1981, 164.

⁷⁵ CH 3.1

⁷⁶ DN 4.12-4.13

⁷⁷ Louth 1981,161, 177. Balthasar 1984 (1962), 165. Sammon 2013, 201. Ivanovic 2014, 31.

men olikheten mellan de olika forskningslägena har handlat om vilken sida som varit starkast hos Dionysios. Det senaste forskningsparadigmet har betonat att Dionysios är en kristen som använder nyplatoniskt språk för att uttrycka sin tro. Ivanovic beskriver sin syn:

It would be, I think, plausible in the end to confirm Dionysius' genuine Christian sentiment and to believe that he was a convert who knew Neoplatonic thought well. It is evident from the examination of the *Corpus* that the author is familiar with the patristic tradition. Moreover, it seems indisputable that his knowledge of the tradition and experience of the Church, both in Scriptures and in liturgical practice, suggest that Dionysius participated in ecclesiastical life and that perhaps he himself was a member of the clergy, perhaps even a monk. The opinion, according to which his entire knowledge has been acquired just to realise an attempt to introduce pagan elements into Christian thought, seems to me too forced.⁷⁸

Sammon är inne på samma spår, att Dionysios innehåll är kristet och att han använder ett nyplatoniskt sätt att beskriva detta.⁷⁹ I och med detta betonar detta forskningsperspektiv att Dionysios står på den kristna sidan i de skärningspunkter som finns mellan det kristna och det nyplatoniska, exempelvis i frågan om *Creatio ex nihilo* gentemot *emanation*. I det nyplatoniska tänkandet (dvs icke-kristen nyplatonism, Dionysios företräder en slags kristen nyplatonism) emanerar allt från det Ena, därmed delar allt som existerar ontologi med det Ena fast i mindre grad. I den kristna traditionen, menar Sammon, framhålls en ontologisk skillnad mellan Skaparen och skapelsen då Gud anses ha skapat allt ur intet. Då Dionysios använder ordet det Ena så har tidigare forskning framhävt att Dionysios följer emanationstanken från nyplatonismen.⁸⁰ Sammon argumenterar istället för att hos Dionysios är det Ena ett namn på Gud, liksom skönhet. Båda behandlas exempelvis i *De gudomliga namnen*.⁸¹ Enligt Sammon förenar Dionysios det kristna och det nyplatoniska till något Sammon kallar för ”*creative emanation*” (ordet anspelar på både *creatio* och *emanation*).⁸² Med det menas att det finns en ontologisk skillnad mellan Gud och det skapade, men att Guds handlande och manifestationer

⁷⁸ Ivanovic 2014, 31.

⁷⁹ Sammons 2013, 201.

⁸⁰ Sammon 2013, 185. Balthasar 1984 (1962), 190.

⁸¹ Sammons 2013, 194-195.

⁸² Sammons 2014, 170.

ständigt flödar till det skapade.⁸³ En liknande distinktion, men annorlunda uttryckt, ser även Louth hos Dionysios.⁸⁴ Sammon beskriver sin tolkning av Dionysios följande:

...the God who adorns the pages of his treatise *On the Divine Names*, indeed the God who inspires and inhabits the entire Corpus, is most fundamentally the biblical God of Abraham, Isaac, and Jacob, who became incarnate in Christ Jesus. This God is often obscured behind not only the enigmatic nature of the texts, but the Neoplatonic thinking that Dionysius uses to articulate and express his particular vision of God...the Neoplatonism that colors the Dionysian corpus is supplemental to a more significant Pauline theology.⁸⁵

3. Dionysios verk och teologi enligt det senaste forskningsparadigmet

De verk av Dionysios som uppsatsen kommer gå igenom i detta kapitel är *Den mystiska teologin*, *De gudomliga namnen* samt *Den Himmelska hierarkin* och *Den kyrkliga hierarkin*. Varje verk är riktade till Timotheos som var Paulus medarbetare, vilket enligt Stang ytterligare visar på att Dionysios placerar sig i Paulus kontext.⁸⁶ *Den mystiska teologin* är det kortaste verket, i den svenska översättningen är den bara åtta sidor lång. Enligt Balthasar och Louth utgör detta verk grunden för Dionysios tänkande och förståelsen för hans övriga skrifter.⁸⁷ Rorem och Golitzin varnar båda för att ordet mystik har andra konnotationer idag än på Dionysios tid. Med mystik hävdar de att Dionysios helt enkelt menar det som är dolt, vilket det grekiska ordet *mystikos* betyder.⁸⁸ I verket behandlar Dionysios vad språket kan säga om den dolda Guden och att syftet inte är att förklara utan att förenas med den Gud som är bortom allt.⁸⁹ *De gudomliga namnen* är den längsta av Dionysios skrifter (åtminstone av de som bevarats) och behandlar Dionysios olika namn som kan tillskrivas Gud, däribland godhet, skönhet och kärlek.⁹⁰ Sammon framhäver vikten av att Dionysios talar om namn, och inte begrepp. Namnen pekar på en personlig Gud.⁹¹ I *Den Himmelska hierarkin* och *Den kyrkliga hierarkin* går Dionysios igenom att det skapade är förenade med varandra och Gud/det sköna genom hierarkier. Änglarna som är osynliga tillhör den himmelska hierarkin, människan som

⁸³ Sammons 2014, 170.

⁸⁴ Louth 1989, 85-87.

⁸⁵ Sammon 2013, 201.

⁸⁶ Stang 2012, 18-20.

⁸⁷ Louth 1981, 160. Balthasar 1984, 204.

⁸⁸ Rorem 1993, 184. Golitzin 2013, 34-35.

⁸⁹ Balthasar 1984 (1962), 206.

⁹⁰ Rorem 1993, 133. DN 1-17.

⁹¹ Sammon 2013, 97.

materiell tillhör den kyrkliga. Dionysios tillskrivs ofta som grundare och myntare av begreppet hierarki, som betyder helig ordning.⁹²

3.1 Den mystiska teologin

Golitzin beskriver *Den mystiska teologin* som Dionysios reflektion över den treenige Gudens fullkomliga transcendens från allt skapat och ordens förmåga och oförmåga att tala om Gud.⁹³ Hur kan språket fånga något av den Gud som är bortom språket? Hur kan namn, såsom skönhet/godhet, säga något om den namnlöse Guden? Talet om Gud måste av nödvändighet vara *apofatiskt*, vilket betyder att orden inte räcker till för att beskriva den Obeskrivlige och måste förnekas. Samtidigt har Gud manifesterat sig i det skapade, och orden vi använder kan hjälpa oss att förstå något om Gud genom dessa manifestationer. Det är *katafatisk* teologi, att människan kan använda ord för att närma sig Gud. Dionysios förenar dessa, vilket utgör grunden för hans paradoxala och mystiska skrifter: ”Det som inte kan sägas är sammanflätat med det som sägs.”⁹⁴ Enligt Balthasar når förståelsen av det apofatiska och katafatiska sin höjdpunkt hos Dionysios:

This relationship between negation and affirmation was laid down by Plato and determined the mysticism of Plotinus and Proclus as also of Gregory of Nyssa and Augustine; but only with Denys did it receive its balancing counterpoise.: in that the tremendous ascending movement of negation, often rising to a pitch of sheer frenzy, which sets the apophatic (rejection of names) over the (affirmation of names), is kindled only-and ever more brightly-by God’s movement of descent as he imparts himself in manifestations.⁹⁵

Enligt Balthasar håller Dionysios alltså ihop själens *uppstigande* till Gud (det apofatiska) och Guds *nedstigande* till människan genom manifestationer (det katafatiska) mer än någon tidigare tänkare. För Balthasar är det ett tecken på hur Dionysios kristnar den platonska traditionen. I den platonska traditionen ska själen återförenas med Gud, själens resa är ett uppstigande till Gud och därmed apofatisk. I den kristna tron, med sin höjdpunkt i inkarnationen, betonas även Guds nedstigande och det katafatiska.⁹⁶ Den Gud som framkommer från Dionysios texter är enligt Ivanovic inte bara fullkomligt transcendent

⁹² Sammon 2013, 170.

⁹³ Golitzin 2013, 36.

⁹⁴ EP 9.1

⁹⁵ Balthasar 1984 (1962), 165.

⁹⁶ Louth 1981, xiv (förord).

(bortom allt skapat) utan även fullkomlig immanent (närvarande i allt skapat). Genom sin immanens kan Gud tillskrivas alla namn, men genom sin transcendens kan inget namn fånga den Namnlöse.⁹⁷ Dionysios skriver:

Jag menar, att man måste lovsjunga det som negeras på motsatt sätt jämfört med det som bejakas. Detta sistnämnda har vi fastslagit genom att börja med de högsta (abstrakta) tingen och röra oss *neråt* tills vi genom det som är däremellan når fram till de lägsta konkreta tingen. Men när vi stiger *upp* från dessa lägsta ting till det högsta (ursprungligaste) av allt, förnekar vi allt, för att vi klart ska erfara det icke-vetande som ligger fördolt i allt detta som finns till men ändå är tillgängligt för kunskap, och skåda detta transcendentia töcken som döljs av allt ljus mitt bland dem som finns till.⁹⁸ (Min kursivering)

Dessa olika vägar, uppstigandet och nedstigandet, det apofatiska och katafatiska, behandlar Dionysios i sina olika verk. Ivanovic beskriver att i *De gudomliga namnen* behandlar Dionysios det katafatiska, och i *Den mystiska teologin* det apofatiska. När talet närmar sig det högsta blir orden färre för att till slut bli helt tyst. *Den mystiska teologin* som behandlar det apofatiska och löper från det lägsta till det högsta är därför väldigt kort. *De gudomliga namnen* som behandlar det katafatiska och löper från det högre till det lägre är enligt Dionysios av nödvändighet längre än avsnittet om det apofatiska i *Den mystiska teologin*.⁹⁹ Dionysios beskriver det på följande vis:

När tankegången (i de tidigare böckerna) löpte från det högre till det lägsta, växte mängden ord allteftersom nedstigandet skedde. Men nu, när den stiger upp från det lägsta till det transcendentia, begränsas orden alltefter som uppstigandet sker, och när man har nått ända upp, kommer fullständig tystnad att råda och total förening med honom som inte kan beskrivas.¹⁰⁰

Det apofatiska och katafatiska hör alltså samman i Dionysios teologi. Därför måste man enligt Balthasar och Louth läsa de *De gudomliga namnen* genom *Den mystiska teologin*. Båda ser

⁹⁷ Ivanovic 2014, 5.

⁹⁸ Dionysios Areopagita *Den mystiska teologin*. (MT) 2 Övers. Tord Fornberg.

⁹⁹ Ivanovic 2015, 5. MT 1.3.

¹⁰⁰ MT 1.3

Den mystiska teologin som Dionysios mästerverk som man måste förstå för att kunna begripa Dionysios övriga verk.¹⁰¹ Paradoxen mellan apofatiskt och katafatiskt, mellan uppstigande och nedstigande, som framkommer i texterna kan beskrivas som Dionysios teologiska metod. Balthasar varnar emellertid för just uttrycket metod. Dionysios syfte är inte att använda en metod för att klargöra olika aspekter av Gud. Dionysios texter syftar till att göra läsaren mottaglig för ett möte med den Gud som inte kan förstås.¹⁰² I början av *Den mystiska teologin* uppmanar Dionysios Timotheos att:

...i den mån som det är möjligt utan intellektet stiga upp och förenas med honom som är bortom all existens och kunskap. Genom att fullständigt gå ut ur dig själv och allt annat i total och fri extas kommer du att lägga allt bakom dig, befrias från allt och sedan lyfta dig upp till det gudomliga töcknets transcendent strålgång.¹⁰³

Detta möte, denna förening, är något som sker bortom både det apofatiska och katafatiska. Det katafatiska hjälper människan att närma sig Gud genom Guds manifestationer, och det apofatiska hjälper människan att närma sig Gud genom att förneka att dessa manifestationer kan beskriva Guds väsen. Men mötet, föreningen med Gud sker bortom varje påstående och negation då Gud är bortom varje påstående och negation. Paradoxalt nog måste alltså inte bara det katafatiska förnekas, utan även det apofatiska. Dionysios beskriver att Gud: "...är långt bortom varje påstående och förnekande, och när vi påstår och förnekar något som kommer därefter, bejakar och förnekar vi honom inte."¹⁰⁴ I talet om Gud kan människan både bejaka och förneka allt om Gud, samtidigt som Gud är bortom den katafatiska och apofatiska vägen. Bortom det katafatiska och apofatiska finns inga ord eller förnekande, bara möte och förening i tystnad.¹⁰⁵ I följande citat kan Dionysios sägas sammanfatta sin syn på det katafatiska, apofatiska och Guds transcendens bortom dessa, vilket är av högsta vikt att ha med sig när uppsatsen sedan undersöker hur Dionysios talar om Gud som namnet skönhet:

Eftersom denna urgrund är orsak till allting, måste vi fastslå och tillskriva den alla de egenskaper som tillkommer det som existerar men, än mera, samtidigt förneka allt detta, eftersom den är bortom allt som finns till. Vi får inte tro, att negationerna helt enkelt är

¹⁰¹ Louth 1981, 160. Balthasar 1984, 204.

¹⁰² Balthasar 1984 (1962), 206.

¹⁰³ MT 1:1

¹⁰⁴ MT 1:3

¹⁰⁵ MT 1:3

påståendenas motsats, men däremot att alltings orsak är bortom varje brist, bortom varje negation och varje påstående.¹⁰⁶

3.2 De gudomliga namnen

De gudomliga namnen handlar om vilka namn som kan tillskrivs Gud och hur dessa namn kan säga något om Gud. Kapitel 4 är av mest relevans för denna uppsats, där Dionysios går igenom godhet, skönhet och kärlek som namn på Gud.¹⁰⁷ Dionysios säger uttryckligen att det goda och sköna är identiska.¹⁰⁸ *De gudomliga namnen* är, som nämnt, en avhandling i katafatisk teologi. Louth beskriver syftet med denna katafatiska framställning: ”For the end of cataphatic theology is union with God; and the more the soul knows and loves God in His manifestations, the more she longs for God in Himself.”¹⁰⁹ Det katafatiska och apofatiska är två vägar med samma mål, föreningen med Gud. När Dionysios skriver om skönhet, är det alltid en längtan om att förenas med det transcendenta sköna, alltså Gud. Det katafatiska betonar Guds nedstigande och immanens i världen, och det speglar texterna i *De gudomliga namnen*. Det transcendenta sköna finns även immanent i det skapade, Dionysios beskriver det som att inget existerar utan att ha del av det sköna.¹¹⁰ I det skapade är Gud allt i allt men samtidigt inget i något. Gud finns i ”...allt som finns till och samtidigt inget av det som finns till.”¹¹¹ Därför kan Gud tillskrivas alla de egenskaper som tillkommer det som existerar, men samtidigt förnekas ha någon likhet med det existerande. Denna paradox är grundläggande för Dionysios teologi om det sköna. Dionysios ser Gud som *bortom* allt skapat, samtidigt som han även ser Gud *i* allt skapat.¹¹²

Denna paradox, att Gud är fullkomlig transcendent och immanent, är grunden för att Gud kan kallas vid namn. Gud kan enligt Dionysios samtidigt tillskrivas alla namn och inget namn: ”På detta sätt ska man alltså om honom som är orsak till allting och står över allting använda både namnlöshet och alla de namn som används om allt som finns till...”¹¹³ Rorem framhåller emellertid att det finns en ram hos Dionysios för vilka namn som ska tillskrivas Gud. Denna

¹⁰⁶ MT.1.2

¹⁰⁷ DN 4.1-17

¹⁰⁸ DN 4.7 Det grekiska ordet *καλός* som Dionysios använder har en dubbel innebörd och betyder både skön/vacker och god. Ex i Luk 21:5 beskriver *καλός* templet skönhet, i Jak 2:7 Jesu sköna/goda namn och i 1Kor 9:15 skriver Paulus att det vore bättre/godare för honom att dö än att utnyttja förmåner för evangeliets skull. Se mer i *Grekisk-svensk ordbok till Nya Testamentet och de apostoliska fäderna*.

¹⁰⁹ Louth 1981, 172.

¹¹⁰ DN 4:7. Louth 1981, 177-178.

¹¹¹ DN 1:6

¹¹² MT.1.2. Balthasar 1984 (1962), 168-169, 179.

¹¹³ DN 1:7

ram är skriften:¹¹⁴ ”Man får alltså inte drista sig till att säga eller tänka något alls om den transcendenta och fördolda gudomen, förutom det som på ett gudomligt sätt har uppenbarats för oss genom de heliga skriftorden.”¹¹⁵ Skriftorden måste i sin tur både bejakas och förnekas i talet om den transcendente Guden.

En viktig anmärkning när vi ska gå djupare in på Dionysios syn på det sköna är Dionysios preferens för vad Louth kallar ”unlike symbols”, vilket bibeln är full av.¹¹⁶ När man förnekar något är det lättast att börja med det som skiljer sig mest från det man vill likna. Dionysios betonar att det är lättare att förneka att Gud är luft eller en klippa, än att förneka att Gud är skönhet och godhet. Att Gud inte är en faktisk klippa är enkelt att förneka. Men att förneka att Gud inte är det sköna och det goda är svårare. Likväl måste båda förnekas.¹¹⁷ Därför är det viktigt att ha med sig i den fortsatta uppsatsen, att när Dionysios använder namnet skönhet om Gud så måste detta samtidigt förnekas. Gud är mer än god och skön.¹¹⁸ Enligt Ivanovic är det viktigt att förstå att för Dionysios kan samma namn, som skönheten, användas på olika sätt. Namnet skönhet kan tillskrivas Gud själv och måste därmed förnekas. Namnet skönhet kan också tillskrivas Guds handlande, och ses i de skapade tingen. På detta sätt kan namnet skönhet både förnekas och bejakas:¹¹⁹ Sammon beskriver namnens position i talet om Gud som något poröst mellan det utsägliga och det som kan sägas:

A ”divine name”, then, is a mode of attribution in between the unspeakable, inconceivable, unified essence of God in himself and the conceivable, differentiating, symbolic mode of attribution found in created entities. As such, divine names constitute a degree of porosity between the symbolic and the ineffable, the material and the spiritual... Like beauty, a divine name is both beyond discursive determination even as it proceeds into the discursive, determinate order.¹²⁰

Som nämnt ovan så är Dionysios tydlig med att det är skriften som är normerande för vilka namn som kan tillskrivas Gud. Samtidigt är hans tänkande influerat av nyplatonskt tänkande och begrepp. Hur förhåller sig den bibliska och nyplatonska traditionen till varandra i

¹¹⁴ Rorem 1993, 134.

¹¹⁵ DN 1:1

¹¹⁶ Louth 1981, 172.

¹¹⁷ MT 1:3. Louth 1981, 172.

¹¹⁸ DN 2.3

¹¹⁹ Ivanovic 2014, 65.

¹²⁰ Sammon 2013, 116-117.

Dionysios tal om Guds namn? Enligt Sammon behöver man ta i beaktande båda traditionerna hos Dionysios: "...it is a synthesis that employs Neoplatonic grammar and language in the service of the more fundamental biblical substance."¹²¹

Enligt Sammon står Dionysios med ena benet i det som Samman kallar för den bibliska traditionen och dess tal om Gud. Dionysios proklamerar detta själv: "Men allt som hör till den här boken (*De gudomliga namnen*) har jag samlat från Skrifterna för att sedan använda det sagda som ett rättesnöre."¹²² (Min parentes). I den bibliska traditionen förmedlar och innehåller namn en essentiell aspekt av personen namnen beskriver. Även om Guds namn inte kan fånga Gud själv, som exemplifieras av Guds svar på Moses fråga i den brinnande busken när han frågar om Guds namn, så uttrycker namnen olika aspekter av Gud. Det som skiljer den bibliska och den nyplatoniska traditionen enligt Sammon är att den bibliska förståelsen av Guds namn uttrycker en personlig relation mellan en kommunikativ Gud och ett utvalt folk. Reflektioner kring Gud och Guds namn har sitt upphov i en intim och personlig relation. Detta skiljer sig mot det nyplatoniska, där reflektionen om Gud är mer filosofisk och diskursiv.¹²³ Sammon beskriver skillnaden:

Within the context of this relationship a name for God differs significantly from a conception of God, whether this concept is communal or individual. While the concept "god" remains at a categorical distance allowing a variety of phenomena to fall under its purview, a name for God closes this distance in a personal relationship of intimacy.¹²⁴

Dessa olika sätt behöver enligt Sammon inte stå emot varandra, men den bibliska traditionen ger ytterligare en förståelse att namnen syftar på en person, en person vars syfte är att man ska lära känna och förenas med. Att namnge och tala om Gud handlar alltså inte bara om ett diskursivt tänkande, utan det handlar också om en existentiell förvandling och förening. Platsen för gudsnamnen är därmed där denna förvandling och förening kan äga rum, nämligen i trosgemenskapen, i kyrkan eller med Dionysios ord "hierarkin".¹²⁵ Det är genom att invigas i

¹²¹ Sammon 2013, 97.

¹²² DN 1.4

¹²³ Sammon 2013, 97.

¹²⁴ Sammon 2013, 97.

¹²⁵ Sammon 2013, 97-99.

hierarkin som man kan "...vörtnadsfullt lyssna till förklaringarna av de heliga gudsnamnen." medan de "...oinvigda som skrattar åt och bespottar det..." avlägsnas.¹²⁶ Sammon skriver:

Dionysios intention is not to outline the ways words and concepts can determine the divine nature. His purpose is wholly bound up with "purifying our praise of God" so that, advancing through the various hierarchies that constitute the created order, a greater union with God even to the point of deification might follow.¹²⁷

Målet med *De gudomliga namnen* är alltså att använda gudsnamnen, som skönhet, för att lära känna den Gud som är bortom namnen. Syftet med framställningen beskriver Dionysios själv vara att: "...förenas på ett utsägligt och obegripligt sätt med det som verkligen är utsägligt och obegripligt..."¹²⁸

3.3 Den himmelska och den kyrkliga hierarkin

Innan vi går in på uppsatsens huvuddel måste även Dionysios texter *Den himmelska och den kyrkliga hierarkin* kommenteras. Dionysios beskrivs ofta som grundare och myntare av begreppet hierarki, som betyder helig ordning.¹²⁹ Hierarkin är enligt Dionysios en avbild av skönheten hos Gud och leder till varje tings harmoni.¹³⁰ Den himmelska hierarkin handlar om änglarna, medan den kyrkliga hierarkin kallar Dionysios för "vår hierarki" och handlar således om människorna.¹³¹ Båda hierarkierna består av en högsta, mellersta och lägsta rang med oftast tre nivåer i varje. I den himmelska är Serafer högst och änglar lägst.¹³² Den himmelska hierarkin är högre än den kyrkliga.¹³³ I den kyrkliga hierarkien är sakramenten högst (dopet, eukaristin, konsekrationen av olja), sedan följer den mellersta nivån (biskopar, präster och diakon) och en lägsta nivå (munkar, döpta lekmän).¹³⁴ För att bli en del av den kyrkliga hierarkin, som kan sägas utgöra en sakramental gemenskap, måste man initieras (döpas). Först genom dopet får man del av sakramenten och kan enligt Ivanovic börja förstå hur liturgin, dvs de materiella bilder som används i kyrkan, är en spegling av den osynliga skönheten. Katekumener, botgörare och besatta utgör gruppen som inte har del av

¹²⁶ DN 1.8

¹²⁷ Sammon 2013, 114.

¹²⁸ DN 1:1, 2:1

¹²⁹ Sammon 2013, 170.

¹³⁰ CH 3.2

¹³¹ Dionysios Areopagita *Den kyrkliga hierarkin*. (EH) 1.1, 7.3 Övers. Tord Fornberg. Ivanovic 2014, 80.

¹³² CH kap 7-9.

¹³³ EH 1.2

¹³⁴ EH kap 2-6.

sakramenten. Sakramenten är enligt Ivanovics läsning viktiga för gudomliggörelsen och föreningen med det sköna.¹³⁵ Den kyrkliga hierarkin behöver alltså det materiella, medan den himmelska är immateriell. De hör ändå ihop, då den kyrkliga hierarkin ska efterlikna den himmelska och den himmelska hjälper den kyrkliga.¹³⁶

Balthasar beskriver att ingen har betonat både Guds transcendens och skapelsens hierarkiska struktur som Dionysios: "If no one has emphasized so strongly as Denys the transcendence of God, nor has anyone upheld so decisively the givens of the essential boundaries and hierarchical ordering of the creation."¹³⁷ Golitzin betonar att hierarkin ska förstås mer som potentialitet och rörelse snarare än en statisk struktur.¹³⁸ Sammon är av liknande uppfattning och framhäver att även om varje ting har sin plats i hierarkin ska det inte förstås som en begränsning, utan som själva förutsättningen för varje tings möjlighet att bli lika och förenas med det sköna.¹³⁹ Detta, att bli lik det sköna/Gud, likställer Ivanovic med gudomliggörelsen i Dionysios tänkande.¹⁴⁰

4. Dionysios syn på delaktighet i det sköna enligt Sammon och Ivanovic

Uppsatsen går nu in på sin huvuddel där syfte och frågeställning ska besvaras. Tidigare kapitel har varit nödvändiga för att ge en bakgrund och introducera Dionysios och hans tänkande kring det sköna enligt det senaste forskningsparadigmet. Under denna huvuddel riktas nu allt fokus på Sammons och Ivanovics syn på Dionysios. Återigen är det bra att påminnas om svårigheten att systematisera. Rubrikerna nedan och dess textinnehåll kan inte vara vattentäta avdelningar och kommer nödvändigtvis gå in i varandra. Det gör de hos både Sammon och Ivanovic. Intressant nog har både Sammon och Ivanovic nästan samma sätt att närma sig Dionysios skrifter om det sköna på. Först behandlas hur namnet skönhet relaterar till Gud och till det skapade, sedan hur dessa hör samman genom det skönas rörelse och slutligen hierarkins roll för delaktigheten i det sköna. Denna uppsats finner det därmed naturligt att följa denna indelning. Uppsatsen har emellertid kvar insikten att Dionysios texter inte enkelt kan systematiseras. Som en ingång i avsnittet kan det i breda drag sägas att *enligt Sammons och Ivanovics tolkning av Dionysios kan Guds och tingens skönhet inte förstås utan varandra, och bara i hierarkin kan tingen bli delaktiga i dessa (dvs med det sköna och med*

¹³⁵ Ivanovic 2014, 85. EH 3.2

¹³⁶ Ivanovic 2014, 86. CH 1.3, EH 1.2, 37.

¹³⁷ Balthasar 1984 (1962), 166.

¹³⁸ Golitzin 2013, 164.

¹³⁹ Sammon 2013, 178-179.

¹⁴⁰ Ivanovic 2014, 93.

varandra). Ett nödvändigt förtydligande är att när uppsatsen använder ordet *ting* är det synonymt med engelskans "*thing*" som både Sammons och Ivanovic använder i likhet med den engelska översättningen av Dionysios texter.¹⁴¹ Med det syftas enskilda skapade varelser/ting i världen, som änglar och människor och allt annat som existerar. Med ting syftas alltså inte bara det materiella, förutom då det uttryckligen skrivs materiella ting.

4.1 Sammon

Brandon Thomas Sammon är idag verksam i St. Josephs University in Philadelphia. I sin bok *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name on Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite* vill han undersöka vad det betyder att tillskriva namnet skönhet till Gud själv. Enligt Sammon är Dionysios den första kyrkofadern som tillskriver namnet skönhet till Gud själv. Dionysios är den förste kristne som behandlar vad Sammon kallar "the tradition of divine names" som fortsätter med bland andra Thomas av Aquino.¹⁴² Sammon motiverar sin undersökning följande: "Although there is a multitude of studies on beauty there are none that examine it as one of the divine names."¹⁴³

4.1.1 Gud och det skapade som skönhet hos Dionysios enligt Sammon

Enligt Sammon gör Dionysios något unikt när han tillskriver Gud namnet skönhet: "...bringing together the biblical Judeo-Christian tradition and the Neoplatonic tradition, it serves as the first unequivocal identification of God with beauty."¹⁴⁴ Ingen har, enligt Sammon, tidigare så starkt identifierat det sköna med Gud själv som Dionysios. Nyplatonikerna, som Plotinos och Proklos, beskrev det sköna som den första emanationen men tillskrev den inte Gud själv. Sättet Dionysios integrerar det sköna i Gud själv saknar också motstycke tidigare i kyrkans historia.¹⁴⁵ Sammon ser hos Dionysios två sätt han talar om det sköna:

The first concerns beauty insofar as it is bound up with the divine hiddenness, and so the divine identify as it is in itself. The second concerns the way in which beauty corresponds to divine communication and so is caused in things by the divine power.¹⁴⁶

¹⁴¹ Sammon 2013 128. Ivanovic 2014, 69. Ex. DN 8.6. Eng övers. Luibheid och Rorem, 1993. *Pseudo-Dionysius the complete works*.

¹⁴² Sammon 2013, 1, 109, 122.

¹⁴³ Sammon 2013, 1.

¹⁴⁴ Sammon 2013, 122.

¹⁴⁵ Sammon 2013, 109, 122.

¹⁴⁶ Sammon 2013, 125.

Den första kallar Sammon ”beauty as a transcendent plenitude” (för enkelheten skall kallar uppsatsen det för *det transcendent sköna/det sköna*) och den andra för ”beauty as a principle of determination” (för enkelheten skall kallar uppsatsen det för *det immanent sköna*). Den första hänvisar alltså till Guds *identitet*, till Gud själv, som alltid är bortom vår förmåga, och den andra till hur Guds *skönhet visar sig i tingen i världen*. Det som håller samman dessa är ”beauty’s analogical power”, dvs att skönheten kallar och drar alla sköna ting till sig.¹⁴⁷ Nyckelpassagen för denna förståelse av Dionysios hämtar Sammon från inledningen till *De gudomliga namnen*:

Men det enskilt sköna och skönheten i sig kan inte skiljas åt på grund av den orsak som har sammanfogat allt till ett. Beträffande allt som existerar skiljer vi mellan det som man har del av och den som har del av det och kallar det skönt som har del i skönheten, men skönheten själv innebär delaktighet i den orsak som gör alla sköna ting sköna. Det transcendent sköna kallas skönhet på grund av den skönhet som det ger del av till allt som existerar på ett sätt som är anpassat efter var och en. Det leder till alla tings harmoni och strålgång och lyser på allting på det sätt som ljus gör med sitt flödande ljusskens skönhetskapande gåvor. Eftersom det kallar allt till sig, kallas det också skönhet, och eftersom det samlar allt i alla till sig, sägs det vara skönt, ja överväldigande skönt...¹⁴⁸

Enligt Sammons tolkning är den transcendent skönheten källan till alla sköna ting och att dessa blir sköna. Det enskilt sköna och skönheten i sig, det orsakade och orsaken, det immanenta och det transcendent, hör ihop genom delaktighet. Med Sammons språkbruk har ”beauty as determination” en relation till ”beauty as plenitude” genom delaktighet. Det transcendent sköna både relaterar till och transcenderar det immanenta sköna. I sin överflödande skönhet ger det transcendent sköna enskilda ting del av denna skönhet, men inte genom att få del av det transcendent skönas väsen utan dess överflödande orsak:

...causal communication is understood as an overflow of plenitude. Beauty becomes vital as emphasizing the way in which the source, remaining in its transcendence beyond

¹⁴⁷ Sammon 2013, 124-125.

¹⁴⁸ DN 7.4

every beautiful entity, simultaneously calls all things back to itself in the very act of beautifying them.¹⁴⁹

Enligt Sammon står Dionysios i den kristna traditionen och dess betoning på *creatio ex nihilo*. Detta i kontrast med det nyplatoniska tänkandet (dvs icke kristen nyplatonism, Dionysios företräder en slags kristen nyplatonism) där allt emanerar från det Ena så att allt som existerar delar ontologi med det Ena fast i mindre grad. Enligt Sammon framhåller Dionysios alltså en ontologisk skillnad mellan Gud och världen, mellan det transcendenta sköna och immanenta sköna. Samtidigt är Gud överflödande i sin skönhet, men det som kommer tingen till del är inte Guds/det transcendentas skönas väsen utan dess orsakande kraft. Sammon kallar detta för ”creative-emanation.”: ”For Dionysius, combining both Neoplatonic emanation and biblical creation, God’s creative act is understood as creative emanation.”¹⁵⁰ Gud och tingen, skönheten i sig och det enskilt sköna, är ontologiskt skilda men förenade genom Guds överflödande kraft som orsakat allt. Genom det transcendentas skönas överflödande kraft som orsakat allt blev allt till, och genom det kallas det tillbaka till gemenskap.¹⁵¹

Ty det är naturligt för honom som är orsak till allting och god utöver allting annat att kalla det som existerar till gemenskap med sig, så som det har bestämts för allt som finns till utifrån dess egna förutsättningar. Allt som existerar har alltså del i den försyn som strömmar ut ur den transcendentas gudomen, orsaken till att allt existerar.¹⁵²

Enligt Sammon blir resultatet av att tingen inte är delaktiga i det transcendentas skönas väsen utan dess överflödande kraft som orsakat allt att Dionysios syn på delaktighet skiljer sig från den platonska traditionen:

Unlike Platonic participation, which involves an immediate and direct relation of formality between participated form and participating entity, Dionysios participation is predicated on the *poros* content of the divine names. This allows his notion of participation to involve a reduction of secondary formal causes to the one divine cause itself.¹⁵³

¹⁴⁹ Sammon 2013, 127-128.

¹⁵⁰ Sammon 2013, 170.

¹⁵¹ Sammon 2013, 128.

¹⁵² CH 4.1

¹⁵³ Sammon 2013, 127.

Alltså, i den platonska traditionen finns ingen *creatio ex nihilo* och därmed ingen ontologisk skillnad mellan Gud/det Ena och tingen, vilket gör att delaktighet i det platonska är en direkt delaktighet med Gud själv medan det hos Dionysios enligt Sammon handlar om en sekundär delaktighet, där tingen är delaktiga i Guds överflödande kraft som orsakat allt.¹⁵⁴

4.1.2 Det skönas rörelser hos Dionysios enligt Sammon

Sammon kallar den rörelse som håller samman det transcendenta sköna och immanenta sköna, och som också håller samman alla sköna ting med varandra, för en ”*cruciform movement*.” (hädanefter kallad för ”korsrörelsen”):

Together, both beauty and the good generate what in Dionysius’s account could be called a ”*cruciform movement*” *embodying a vertical and a horizontal momentum*. As the good, God’s embrace over all things elicits a vertical response though in a horizontal way. That is to say, the divine attracts all things to itself by attracting all things to each other. It does this by beautifying things, that is, by endowing them with concretizing and analogical energy. What all this means is that beauty and the good are both names that identify God as a source and goal of desire.¹⁵⁵ (Min kursivering)

Enligt Sammons tolkning av Dionysios sker dessa båda rörelser, det *vertikala* och *horisontella*, samtidigt. Sammon beskriver att när Dionysios använder *ὡραῖος* för skönhet syftar det på den skönhet tingen utstrålar medan det sköna som *καλὸς* syftar på den universella skönheten som de materiella tingen upplyfts mot.¹⁵⁶ Sammon ser här en likhet med hur Platon använder begreppen och exemplifierar med ett utdrag från *Gästabudet* som Dionysios tydligt är inspirerad av i en passage om skönhet i *De gudomliga namnen*.¹⁵⁷ Sammon anser att hos Dionysios är tingens skönhet, *ὡραῖος*, något som pekar på det transcendenta sköna, *καλὸς*. Det finns alltså hos Dionysios enligt Sammon en vertikal rörelse från skönhet som *ὡραῖος* (tingen) till skönhet som *καλὸς* (det transcendenta sköna). Men detta

¹⁵⁴ Sammon 2013, 127.

¹⁵⁵ Sammon 2013, 133.

¹⁵⁶ Sammon 2013, 137. *ὡραῖος* beskriver Sammon hos Dionysios vara ”...beauty’s more youthful presence in particular things.” I *Grekisk-svensk ordbok till Nya Testamentet och de apostoliska fäderna* beskrivs ordet liknande, som ungdomstid, blomstringstid, skön. Ex. används *ὡραῖος* i Matt 23:27 när Jesus säger att de skrifflärdas/fariséerna är som vitkalkade gravar som utanpå ser vackra ut, för sköna porten i Apg 3:2 och i Rom 10:15 när Paulus citerar från GT ”hur skönt ljuder stegen av dem som bär bud om goda ting”. (Bibel 2000) För *καλὸς* se fotnot 108.

¹⁵⁷ Platon *Symposium* 210E-211B. DN 4.7. Sammon 2013, 137.

innebär inte att tingens skönhet, det materiella, bara har till uppgift att referera till det transcendenta sköna och därefter har spelat ut sin uppgift.¹⁵⁸

When understood against his doctrine of beauty, material entities in the world are not mere references that become dispensable once they accomplish the act of referring. Rather, each material entity communicates beauty precisely in and through its own ontological constitution. The anagogical power this includes does indeed incorporate a momentum that prompts a horizontal movement between objects along with a vertical movement toward loftier realities.¹⁵⁹

Varje ting relaterar alltså både vertikalt till det transcendenta sköna och horisontellt till andra sköna ting. *När ett ting närmar sig Gud vertikalt, närmar det sig andra ting horisontellt.* Detta utgör enligt Sammon en grundförståelse för Dionysios *hierarki*, där alla tings enhet (horisontellt) består i varje tings längtan och kärlek till det transcendenta sköna (vertikalt):¹⁶⁰

Det sköna och goda är alltså eftersträvansvärt och åtråvärt, ja det är värt att älskas av alla. På grund av det och för dess skull vänder sig de lägre om och riktar sin kärlek mot det högre, de av samma rang vänder sig i gemenskap mot sina likar, och de högre fulla av försyn mot de lägre, var och en av dem trogen sin uppgift.¹⁶¹

Det som ligger till grund för och möjliggör denna ”korsrörelse” är en större cirkulär rörelse. Det är rörelsen mellan *monos*, *próodos*, *epistrophê*. Denna triad var en bärande idé inom nyplatonismen, och enligt Sammon kristnar Dionysios denna idé. Denna rörelse handlar om hur Gud kan förbli i sig själv (*monos*) samtidigt som allt utgår från (*próodos*) och återvänder (*epistrophê*) till Gud. Hur allt kan emanera från Gud samtidigt som Gud förblir oförändrad? Sammon beskriver att i nyplatonismen sker emanationen av nödvändighet hos det Ena och att varje emanation är orsakad och beroende av en tidigare emanation. Dionysios kristnade synsätt kallar Sammon som nämnt för ”*creative emanation*”, att Gud inte skapade tingen av nödvändighet utan frivilligt. Detta gör att tingen är kausalt beroende av Gud, och inte av någon tidigare emanation:¹⁶²

¹⁵⁸ Sammon 2013, 137, 150-151.

¹⁵⁹ Sammon 2013, 150-151.

¹⁶⁰ Sammon 2013, 174-175.

¹⁶¹ DN 4.10

¹⁶² Sammon 2013, 162, 170.

Although in Neoplatonism emanation identifies the natural and necessary diffusion of the good, in Dionysius the natural and necessary diffusion is coupled with the biblical account of divine volition. Moreover, while neoplatonic emanation posits a sequence wherein each emanated level is directly dependent upon its preceding level and therefore only indirectly relates to the source itself, Dionysios establishes the causal dependency directly on God.¹⁶³

Enligt Sammon tillhör det sköna i nyplatonismen den första emanationen, den är alltså inte en del av det Ena självt. Dionysios, enligt Sammon, tillskriver däremot det sköna direkt till Gud och visar på det skönas orsakande kraft i skapelsen, det skönas ”creative emanation”. Allt är skapat direkt av det sköna, utan andra orsakande emanationer emellan:¹⁶⁴

Och från det och genom det sköna och goda kommer själva existensen och allt som lever, litenheten, likheten och storheten i intellekten, själen och hela naturen, alla mått, proportionerna, harmonierna och förbindelserna mellan det som existerar, alla helheter och delar, allt som är ett enda och mångfald, delarnas förening, enheterna av varje mångfald, fullkommandet av alla helheter...*Kort sagt kommer allt som finns till från det sköna och goda, existerar i det sköna och goda och återvänder till det sköna och goda.*¹⁶⁵ (Min kursivering)

Enligt Sammon är den sista meningen i ovanstående stycke mest central i förståelsen av det skönas roll i ”creative emanation”. Att allt *existerar* i det sköna (*monos*) visar enligt Sammon på två saker. För det första att det sköna förblir i sig själv, att det inte förändras själv av de skapade/emanerade tingen. Denna tanke finns även hos nyplatonikerna. För det andra att de skapade/emanerade tingen är omslutna och ständigt befinner sig i det transcendentia sköna. Det orsakade, dvs de skapade tingen, finns så att säga alltid kvar i Orsaken (det transcendentia sköna), samtidigt som Orsaken är intakt med sig själv.¹⁶⁶ Att allt *kommer* från det sköna (*próodos*) visar just på det skönas orsakande kraft. Slutligen att allt *återvänder* till det sköna (*epistrophê*) handlar om ett sökande efter ett mål, det sköna, som alltså redan är närvarande

¹⁶³ Sammon 2013, 162.

¹⁶⁴ Sammon 2013, 164.

¹⁶⁵ DN 4.10

¹⁶⁶ Sammon 2013, 162, 166. Något som inte Sammon tar upp men som är värt att nämna är att Dionysios skriver i DN 4.7 att även det som inte existerar finns preexistent i det sköna.

och som drar allt till sig.¹⁶⁷ I det följande argumenterar Sammon för att Dionysios inte ser ting som enskilda objekt, utan att tingen är en del av gemenskaper och relationer.¹⁶⁸ Genom att tingen har del i triaden (*monos, próodos, epistrophê*) kan de vara delaktiga i det transcendenta sköna och med andra sköna ting:

In being creatively emanated from the divine surplus, every created entity, every substance, shares in the triadic emanationist scheme, accounting for the way in which Dionysian "substance" is conceived primarily in a community of relations. Divine beauty distills its own beautifying content as it creatively emanates each new substantial entity. Read in terms of Dionysian symbolism, each entity bears its own relative plenitude (*monos*), which is a participation or sharing in the divine plenitude – its connectedness to its divine origin and to all others also sharing in that plenitude. Hence, each entity is a substance in excess of the determinate form it comes to take in its participation in procession (*prodos*). But insofar as it participates in procession, it proceeds into greater determinate form. It is a procession, however, that seeks its own determinate form by simultaneously participating, alongside other proceeding and returning entities, in the reversion back to the divine plenitude (*epistrophe*). Substance, in other words, is inherently analogical insofar as it identifies a discretely determinate "this" as well as the shared fullness of being out of which it is given to be. For Dionysios then, beauty names God insofar as God's creative causality gives its own substantial beauty through this process of creative emanation.¹⁶⁹

Det ska medges att tolka Sammons tolkning av Dionysios är nästan i samma svårighetsnivå som att tolka Dionysios själv. Men enligt uppsatsens tolkning av detta stycke, så menar Sammon att genom att tingen själva har fått "it's own relative plenitude" (*monos*) kan de vara delaktiga i det som Sammon kallar "divine plenitude", dvs det transcendenta sköna. Denna delaktighet sker genom rörelserna *próodos* och *epistrophê*. Genom att tingen är delaktiga i "divine plenitude"/det transcendentas sköna utgående (*próodos*) får varje ting sin substans, "excess of the determinate form" och genom att aktivt delta i detta utgående så befästs substansen "into greater determinate form". Detta utgående hänger tätt samman med återvändandet (*epistrophê*) och sker samtidigt. När tingen i utgåendet (*próodos*) "seeks its

¹⁶⁷ Sammon 2013, 162, 166.

¹⁶⁸ Sammon 2013, 170.

¹⁶⁹ Sammon 2013, 170-171. Sammon stavar här *próodos* som *prodos*, men det syftar till samma begrepp.

own determinate form” deltar den samtidigt med andra ting i återvändandet (*epistrophê*) till ”divine plenitude”, från vilken tingen som nämnt fått ”it’s own relative plenitude” (*monos*). *Monos, próodos, epistrophê* hör alltså nära samman. Sammon drar i detta stycke två slutsatser om tingens substans. För det första är tingen substans ”*inherently analogical*”, den är analog i bemärkelsen att tingen i sig själv har en analog likhet med det transcendenta sköna som givit dess substans. För det andra är tingens substans ”*conceived primarily in a community of relations*”, så genom att tingen deltar i denna rörelse som har sin källa och mål i det transcendenta sköna tillsammans med andra ting så får tingen fast form. Återigen ser vi vad Sammon kallar för en ”korsrörelse”, att det samtidigt sker ett horisontellt och ett vertikalt deltagande. Detta är som nämnt en viktig förståelse för Sammons syn på Dionysios hierarki. Det är lite förvånande, enligt min uppfattning, att Sammon i detta stycke om tingens substans inte tydligare betonar en ”anagogical” aspekt. Sammon ser själv ”beauty’s anagogical power” som det som drar alla ting till det transcendenta sköna (se ovan i stycke 4.1.1), men i detta stycke gör han ingen uttrycklig koppling att tingens substans skulle bero på vilken mån de låter sig dras till det sköna. Dionysios själv verkar angående tingen sätta ett likhetstecken mellan tingens existens/substans och deras närmande av det goda/sköna. Dionysios skriver: ”Det som är ont i sig själv existerar inte... men det som mer eller mindre närmar sig det goda kommer att i motsvarande utsträckning vara gott.”¹⁷⁰ Här hade det varit berikande om Sammon gällande tingens substans tydligare uttryckt aspekten att tingen har substans i den mån de närmar sig det goda/sköna, vilket Dionysios ger uttryck för. Slutligen, i sista meningen i ovanstående stycke, hävdar Sammon att genom att det sköna finns nedlagt i tingen kan Gud kallas skönhet, då Orsaken (som är bortom all förståelse) benämns av det orsakade.¹⁷¹

4.1.3 Hierarkin roll för delaktigheten i det sköna hos Dionysios enligt Sammon

Enligt Sammon är Dionysios hierarki inte en statisk struktur eller en slags maktpyramid, vilket moderna föreställningar kan tolka det som, utan något som är både fast och i rörelse.¹⁷² Dionysios beskriver exempelvis att hierarkin är en ordning, men också en insikt och en aktivitet.¹⁷³ Sammon utvecklar: ”hierarchy is no ”thing” as such. Rather it is a name given to the divine act of creative emanation insofar as that act is given to perception”¹⁷⁴ De rörelser

¹⁷⁰ DN 4.20

¹⁷¹ Sammon 2013, 170-171.

¹⁷² Sammon 2013, 177.

¹⁷³ CH 3.1

¹⁷⁴ Sammon 2013, 177.

som vi beskriv ovan som kom från det transcendenta skönas ”creative emanation”, alltså ”korsrörelsen” och ”*monos, próodos, epistrophê*”, kan uppfattas inom hierarkin och är alltså starkt förknippad med denna. Hierarkin är alltså namnet på det transcendenta skönas ”creative emanation” som kan uppfattas och förnimmas. I den kyrkliga hierarkin har det materiella en viktig roll, då det är genom det materiella man kan uppfatta det immateriella. Genom det materiella kan människan lyftas upp till immateriella, då det materiella är synliga avbilder av en osynlig skönhet:¹⁷⁵

Det är nämligen inte möjligt för vårt intellekt att lyftas upp att andligt likna och betrakta de himmelska hierarkierna, om man inte, var och en, får hjälp av en materiell vägvisare. Man inser då, att det vackra man ser är avbilder av en osynlig skönhet.¹⁷⁶

Hierarkin är enligt Dionysios själv en symbol, en avbild av skönheten hos Gud: ”Den som talar om en hierarki avser alltså en bestämd helig organisation, *en avbild av skönheten hos Gud.*”¹⁷⁷ (Min kursivering). Sammon noterar att när Dionysios skriver en ”avbild av skönheten hos Gud” är det ordet *ὡραῖος* som används, vilket uttrycker tingens skönhet. Hierarkin är alltså en immanent skönhet, *ὡραῖος*, vars mål är att närma sig det transcendent sköna, *καλός*:

En hierarkis mål är alltså att uppnå största möjliga likhet med Gud. Den har honom som ledare för all helig insikt och aktivitet, *blickar utan avbrott mot Guds mest gudomliga skönhet* och efterliknar denna så långt det går. Hierarkin gör sina egna medlemmar till bilder av Gud, till blanka och obefläckade speglar, i stånd att ta emot det ursprungliga ljuset som kommer av Gud själv. De fylls då heligt av den strålgång som ges dem och *låter i lydnad mot de gudomliga buden strålgången i sin tur rikligt lysa över dem som står lägre i hierarkin.*¹⁷⁸ (Min kursivering)

Hierarkin kommer alltså från det transcendent sköna, den är dess avbild, och har sitt mål i likhet och förening med det transcendent sköna. I detta kan man ana rörelsen *monos, próodos, epistrophê*, en koppling Sammon inte gör i sin tolkning av stycket. Däremot

¹⁷⁵ Sammon 2013, 177.

¹⁷⁶ CH 1.3

¹⁷⁷ CH 3.2

¹⁷⁸ CH 3.2

framhåller Sammon hur ”korsrörelsen” kommer till uttryck i denna passage av Dionysios. När medlemmarna i hierarkin vertikalt ”blickar utan avbrott mot Guds mest gudomliga skönhet” kommer det de andra medlemmar i hierarkin horisontellt till del genom att de ”låter i lydnad mot de gudomliga buden strålglassen i sin tur rikligt lysa över dem som står lägre i hierarkin.” På så sätt gör det sköna enskilda ting sköna, och dessa enskilda ting kan sedan ge vidare denna skönhet till ting stående lägre i hierarkin.¹⁷⁹ Sammon skriver:

The one who beholds the vision of divine beauty transmits it to other members by showing forth her own beauty, by being a participant in the divine beauty itself. Divine beauty, in other words, increases the particular beauty of each participant.¹⁸⁰

Hierarkin har alltså kapacitet att ta emot och ge vidare det gudomliga ljuset och skönheten, och detta sker i den mån varje medlem har kapacitet att ta emot det. Alla medlemmar i hierarkin har sin förmåga att ta emot det sköna, men också sina begränsningar. Dionysios skriver: ”Alltså lyfts varje krets i den hierarkiska ordningen enligt dess egen nivå upp till att samverka med Gud.”¹⁸¹ Den begränsning som medlemmarna i hierarkin har ska enligt Sammon inte förstås som en gräns, utan som en möjlighet och förutsättning för varje ting att efter sin förmåga delta i det sköna. På så sätt kan varje medlem delta i det sköna, utan att den överskrider sin gräns i hierarkin:

The hierarchical activity is designed so as to allow every participant to learn these limitations – limitations which, because they are hierarchically constituted, become more and more liberated by the anagogical power of beauty. That is to say, they are limitations that do not remain stagnant in some spacio-temporal position, but continually being pushed further and further into the very excess they attempt to limit. But such liberation is not a freeing from the hierarchy itself. Rather, it is a liberation into greater participation within the operation of sacred ordering that marks hierarchical power.¹⁸²

¹⁷⁹ Sammon 2013, 179-180.

¹⁸⁰ Sammon 2013, 179-180.

¹⁸¹ CH 3.3

¹⁸² Sammon 2013, 178-179.

På så sätt kan de olika medlemmarna i hierarkierna förbli i sin nivå samtidigt som alla lyfts mot det transcendentia sköna. Delaktigheten med det sköna sker alltså genom den begränsning ("limitation") varje ting har i hierarkin, som inte är något statiskt utan själva grundförutsättningen för att närma sig det transcendentia sköna. Sammon beskriver att detta sker genom "the anagogical power of beauty".¹⁸³ Detta väcker tingens kärlek (*eros*) till det sköna, som gör att allting i hierarkin förenas och lyfts upp (av Jesus) mot det transcendentia sköna:

Genom vår kärlek till det vackra som sträcker sig uppåt mot honom lyfter Jesus upp oss dit, förenar våra många olikheter, helgar dem till ett enda gudomligt liv, vana och aktivitet och ger oss den gudomliga prästtjänstens heliga kraft. När vi därifrån kommer till prästämbetets heliga tjänst, nalkas vi själva de väsenden (änglar) som står över oss genom att så långt det är möjligt likna det konstanta och oföränderliga i deras ställning. Sedan vi har blickat upp mot det saliga och gudomliga skenet från Jesus, och så långt det är möjligt att se, på ett heligt sätt har skådat och blivit upplysta av insikten om det vi har sett, ska vi när vi helgas och helgar andra i den mystiska kunskapen bli i stånd att anta ljusets gestalt och utföra gudomliga gärningar, sedan vi har gjorts fullkomliga och själva bidar till fullkomlighet.¹⁸⁴

Genom kärleken till skönheten och skådandet av det gudomliga ljuset som strålar från Jesus, förenas alla tings olikheter och helgas till ett gudomligt liv med gudomliga gärningar. Alla tings harmoni består således av denna kärlek till det sköna, och gör att de olika nivåerna i hierarkin vänder sig till varandra. Människan ska alltså likna änglarna som står över, och änglarna i sin försyn vänder sig till människan som står lägre. På så sätt blir hierarkins skönhet ännu mer fulländad. Sammon säger i sin kommentar till stycket säger att: "Hierarchy is conceived in ways similiar to beauty; as an anagogical power whose origin and goal is beautification, that is, an increase in beauty itself" och att detta syftar till "perfecting creation."¹⁸⁵

¹⁸³ Sammon 2013, 176.

¹⁸⁴ EH 1.1

¹⁸⁵ Sammon 2013, 176.

Det är lite underligt att Sammon, i motsats till Ivanovic som uppsatsen nu går över till att undersöka, inte alls behandlar gudomliggörelsen i sitt avsnitt om hierarkin.¹⁸⁶ Enligt Ivanovic läsning av Dionysios kan inget närma sig det transcendenta sköna, som är den treenige Guden själv, utan gudomliggörelse. Detta gäller alla hierarkier och alla nivåer i hierarkierna. Frälsningen, föreningen med Gud, är liktydigt med gudomliggörelse.¹⁸⁷ Dionysios skriver att föreningen med Gud: ”...kan inte ske på annat sätt än att de som frälses blir gudomliggjorda och så långt det är möjligt liknar och blir ett med Gud.”¹⁸⁸ Ivanovic framhåller att gudomliggörelsen hos Dionysios är hierarkins mål, då hierarkins mål är att uppnå största möjliga likhet med Gud.¹⁸⁹ Att Sammon inte ens nämner gudomliggörelse, som enligt Ivanovic är hierarkins mål, i sitt avsnitt om hierarkin visar på att författarnas olika ingångarna påverkar vilka aspekter av Dionysios teologi om det sköna de lyfter fram respektive negligerar.

4.2 Ivanovic

Filip Ivanovic är idag verksam i University of Donja Gorica och för Center for Hellenic Studies. Hans avhandling *Love, Beauty, Deification – The Erotic-Aesthetic Soteriology of Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor* skrev han för Norwegian University of Science and Technology i Trondheim. I sin inledning markerar han mot att den samtid vi lever i saknar en djupare förståelse av vad kärlek, skönhet och gudomliggörelse är och hur de relaterar till varandra. Kärlek, skönhet och gudomliggörelse hänger enligt Ivanovic samman och är något som genomsyrar hela Dionysios tänkande.¹⁹⁰ Sitt mål med avhandlingen beskriver han följande: “My goal is to show that it is impossible to completely comprehend deification without taking into account the roles of love and beauty therein.”¹⁹¹

4.2.1 Gud och det skapade som skönhet hos Dionysios enligt Ivanovic

Ivanovic använder inte samma ord som Sammon för att beskriva det transcendent och immanenta sköna (som Sammon kallar för ”beauty as a transcendent plenitude” och ”beauty as a principle of determination”) men uttrycker möjligen ännu starkare att dessa hänger samman. Ivanovic beskriver att i Dionysios tänkande kan det immanenta sköna inte förstås utan dess orsak, det transcendent sköna, men det transcendent sköna kan inte förstås om det

¹⁸⁶ Sammon 2013, 175-180.

¹⁸⁷ Ivanovic 2014, 92-93.

¹⁸⁸ EH 1.3

¹⁸⁹ Ivanovic 2014, 92-93. CH 3.2

¹⁹⁰ Ivanovic 2014, 2-3.

¹⁹¹ Ivanovic 2014, 3.

inte vore för dess verkan, det immanenta sköna. Dionysios skriver i *De gudomliga namnens* första kapitel: ”När de som är fulla av Guds visdom själva prisar alla tings ursprung med många namn på grund av allt som han har gett upphov till, prisar de honom som god, vacker, vis och älskad.”¹⁹² Det transcendenta sköna är orsaken till att tingen är sköna, allt är skapat skönt av Gud. Tingens skönhet pekar sedan mot dess orsak. Utan tingens skönhet skulle det vara omöjligt att tala om det transcendenta sköna, då det är bortom varje ord och begrepp, men genom dess verkan (det immanent sköna) kan något sägas om orsaken (det transcendent sköna)¹⁹³:

God is therefore called beautiful because of the beauty in things, which means that the Cause is named by the attributes of things caused. Since every name can be applied to the Deity, it is then appropriate to attribute to it the characteristics of things that Deity itself created - it is through the effects that the cause is known.¹⁹⁴

Det transcendent sköna kan alltså inte förstås på ett direkt sätt, utan måste förstås genom dess verkan. Därför används samma namn, skönhet, om både det immanenta och transcendent sköna. När Dionysios skriver: ”Men det enskilt sköna och skönheten i sig kan inte skiljas åt på grund av den orsak som har sammanfogat allt till ett.”¹⁹⁵ förklarar Ivanovic att det handlar om tillskrivandet av namnet skönhet, och inte att tingen (enskilt sköna) och Gud (skönheten i sig) skulle vara ontologiskt oskiljbara:

Dionysios makes no distinction between beauty as participated in and beauty as participating. This means that beauty in creation reflects the beauty upon which it was created; and since God is the cause of all perfections of things, he is named from all creatures. Therefore, in terminological sense, the same name (beauty) is applied to both participated and participating.¹⁹⁶

Att det transcendent sköna är okänt i sitt väsen men känt genom sina orsaker leder enligt Ivanovic till att Dionysios talar om det sköna på ett annorlunda sätt än vad Platon tenderar att göra. Enligt Ivanovic talar Platon om det sköna på ett framförallt apofatiskt sätt, men inte

¹⁹² DN 1.6

¹⁹³ Ivanovic 2014, 12, 64-65.

¹⁹⁴ Ivanovic 2014, 64.

¹⁹⁵ DN 4.7

¹⁹⁶ Ivanovic 2014, 65.

katafatiskt, medan Dionysios talar både apofatiskt och katafatiskt. Ivanovic ser en ordningsföljd hos Dionysios. Från att ha sagt att namnet skönhet kan tillskrivas både det immanent och transcendent sköna i ett stycke (katafatiskt), går Dionysios vidare i stycket därefter och säger vad det transcendent sköna inte är (apofatiskt):¹⁹⁷

Det varken uppkommer eller går under, varken växer eller avtar, det är *inte* skönt i ett avseende och motbudande i ett annat, *inte* heller är det ibland det ena och ibland det andra, *inte* heller är det skönt för någon och motbudande för en annan. Det är *inte* det ena här, det andra där, så att det skulle vara skönt för somliga men inte för andra. Det är istället alltid unikt skönt för sig själv och med sig själv och besitter i förväg på ett transcendent sätt den skönhet som är källan till all skönhet.¹⁹⁸ (Min kursivering)

Ivanovic pekar på att detta stycke, särskilt de två första meningarna, är hämtade nästan ordagrant från Platons *Gästabud*.¹⁹⁹ Men där Platon stannar vid att beskriva vad Gud som det sköna *inte* är, beskriver Dionysios också vad det *är*. Enligt Ivanovic är skillnaden att för Dionysios är Gud inte bara en absolut evig form, utan en treenig Gud som uppenbarar sig i världen. Det transcendent sköna är alltså inte bara bortom allt, utan också i allt: "While apophatically God is non-being, non-goodness, non-beauty, cataphatically he is precisely being, goodness, divinity and beauty."²⁰⁰

4.2.2 Eros roll i det skönas rörelse hos Dionysios enligt Ivanovic

Det som håller samman det transcendent sköna och immanent sköna, det apofatiska och katafatiska, är det skönas rörelse. Det transcendent sköna är alltings källa och mål, eller som Ivanovic skriver, både "*arche*" och "*telos*": "...he calls all things to itself, thus being not just the source, but also the end, he is both *arche* and *telos*. He originates the beauty in all beings, he is their beauty, and he, as Beauty, attracts beings to himself and "gathers everything to itself"²⁰¹ Men vad är det som får det sköna att börja röra sig från första början, och vad är det som gör att alla ting dras till det sköna? Ivanovic framhåller att det är kärleken (*eros*) som i Dionysios tänkande är den aktiva, begärande kraften i det skönas rörelse:

¹⁹⁷ DN 4.7

¹⁹⁸ Ivanovic 2014, 67. DN 4.7

¹⁹⁹ Platon *Symposium*, 210E-211B.

²⁰⁰ Ivanovic 2014, 67-68.

²⁰¹ Ivanovic 2014, 66. DN 4.7

Det sköna är alla tings ursprung, orsaken som skapar allt, bringar allt i rörelse och håller samman det genom kärleken (*eros*) till skönheten som sådan. Det är också alla tings mål och älskat som den fullkomliga orsaken, eftersom allt blir till tack vare det sköna, som också är den urbild som allt definieras efter.²⁰² (Min parentes)

Ivanovic utlägger sin tolkning av detta stycke:

There is, therefore, a specific *eros* in each being which yearns for beauty, and so the beauty is the principle of erotic movement. This longing is in fact what brings all creatures into being, and so God is before us "as Goal, as the Beloved, as the Cause toward which all things move", and it is also "a model to which they conform."²⁰³

Det är inte bara tingen som har en *eros* efter det sköna. Det transcendenta sköna, Gud själv, har *eros* till allt som existerar, och det är just tack vare denna kärlek som allt existerande finns till:

Man måste också våga säga detta om sanningen, att alltings orsak, i sin vackra och goda kärlek (*eros*) till allt och på grund av sin överväldigande kärleksfulla godhet, träder ut ur sig själv av försyn mot allt som finns till... Från det som är höjt över allt och alla förs han ner till det som finns i allt enligt den extatiska transcendent kraften som är oskiljbar från honom själv. De som är experter på gudomliga ting kallar honom därför för fanatiker. Han visar ju att hans goda kärlek till det som existerar är stor...han är uppfylld av de ting hans försyn gäller. Kort sagt, det som älskas tillhör liksom kärleken själv helt det sköna och goda, och i det sköna och goda har det i förväg sin grund, och för det sköna och godas skull finns det och blir till.²⁰⁴

Enligt Ivanovics tolkning följer av detta stycke att Dionysios har en annan syn på *eros* än Platon. För Platon betyder *eros* en brist, bara det man saknar kan man älska. Men Gud kan inte sakna något, därför förblir Gud i sig själv samtidigt som han går utanför sig själv. Genom denna paradox kan Gud sägas älska utan att sakna. Guds kärlek är av omsorg av allt skapat

²⁰² DN 4.7

²⁰³ Ivanovic 2014, 69.

²⁰⁴ DN 4.13 Parentesen (*eros*) är med i den svenska översättningen.

och inte av brist.²⁰⁵ Dionysios beskriver det som Guds kärlek rör sig i ett evigt kretslopp kring det goda (enligt Dionysios är det goda och sköna identiska²⁰⁶):

Han är verkligen den som sänder ut och sätter i rörelse, både sig själv och genom sig själv. Därför är han värd att älskas som skön och god...Han flödar över av det goda, för allt som finns till och vänder så tillbaka till det goda. På så sätt visar den gudomliga kärleken tydligt, att den är både utan början och utan slut, och att den i osviklig koncentration rör sig i ett evigt kretslopp för det godas skull, ur det goda, i det goda och till det goda. I detta goda och i enlighet med det går den ständigt vidare, stannar och vänder åter.²⁰⁷

Kärleken finns alltså preexistent hos det sköna och goda, det är en kraft hos det sköna och goda som ständigt utgår, förblir i och återvänder till det sköna och goda. Så rör sig Gud mot det skapade.²⁰⁸ Ivanovic framhåller att Paulus är för Dionysios förebilden hur människan, och allt annat skapat, ska gå ur sig själv för att förenas med Guds kärlek, Guds eros.²⁰⁹

Sedan han hade gripits av Jesu gudomliga kärlek och fått del av hans extatiska kraft, sade också den store Paulus därför med gudsinspirerad stämma: ”Jag lever inte längre, Kristus lever i mig.” Han talar som en sann älskande som, säger han själv, har förlorat sig i Gud och inte längre lever sitt eget utan den älskades liv såsom något högt älskat.²¹⁰

4.2.3 Materiens roll i det skönas rörelse hos Dionysios enligt Ivanovic

Enligt Ivanovics tolkning har Dionysios en hög syn på det skapade. Eftersom Gud som det transcendenta sköna är alltings upphov, har varje ting skapats av det sköna och har bara genom att existera del i det sköna, vilket gäller både det immateriella (änglar) och det materiella (människokroppen och materiella ting). Det materiella är därmed något skönt, skulle det inte vara det skulle det upphöra att existera. Men det materiella kan vara skönt i olika grad.²¹¹

²⁰⁵ Ivanovic 2014, 49.

²⁰⁶ DN 4.7

²⁰⁷ DN 4.14

²⁰⁸ Ivanovic 2014, 50.

²⁰⁹ Ivanovic 2014, 47.

²¹⁰ DN 4.13

²¹¹ Ivanovic 2014, 70.

Det onda finns inte heller i våra kroppar. Fulhet och sjukdom innebär nämligen endast en defekt i utseendet och en brist på ordning. Det är inte ren ondska utan bara något mindre vackert. Men om skönhet, form och ordning fullständigt skulle upplösas, kommer också kroppen själv att försvinna... Man hävdar ju att det onda finns i materien som sådan. Men inte ens detta ofta framförda påstående gäller, eftersom också materien har del av ordning, skönhet och form... Men om materien i någon mening existerar och allt som finns till kommer från det goda, torde också den komma från det goda.²¹²

Enligt en fotnot i *Paradoxernas Gud* så skulle Dionysios när han säger ”Man hävdar ju att det onda finns i materien som sådan” markera mot Plotinos.²¹³ Ivanovic är av samma uppfattning. Enligt Ivanovic så är hos Plotinos det materiella orsaken till det onda. Det materiella kan bli skönt genom att bli delaktiga i det gudomliga, men i sig själv är det inte skönt. Dionysios följer enligt Ivanovic istället Proklos och Gregorios av Nyssa, som anser att det materiella är skapat skönt och att den reflekterar den transcendentia skönheten.²¹⁴ För Dionysios är allt som existerar skönt, men inte i samma grad: ”...he assigns what is appropriate to all things; he distributes their due proportion, beauty, rank, arrangement, their proper and fitting place and order, according to a most just and righteous determination.”²¹⁵

Ivanovic lyfter fram att hos Dionysios hör skönhet, form och ordning samman. Dessa skapar harmoni, vänskap och gemenskap mellan alla ting:²¹⁶ Det är kärleken (*eros*) till det sköna och goda som får alla medlemmar i hierarkin att vända sig till varandra.²¹⁷ Ivanovic skriver: ”The ecstatic power of love makes beings go out of themselves as providence (*πρόνοια*) of the superior, cohesions (*συνοχή*) of the equals, and return (*ἐπιστροφή*) of inferios to superiors.”²¹⁸ Något som Ivanovic bara antyder, men inte utlägger eller går in på, är att denna rörelse mellan de olika nivåerna bland de skapade tingen i dess hierarki skulle motsvara hur det sköna själv rör sig:

...the triad *μονή πρόοδος ἐπιστροφή* in which beings proceed from God (the creative cause), to him they return as being attracted by him (final cause), and to him they

²¹² DN 4.27-4.28

²¹³ Fornberg fotnot 180, 165 i *Paradoxernas Gud*.

²¹⁴ Ivanovic 2014, 71.

²¹⁵ DN 8.6. Eng övers. Luibheid och Rorem, 1993. *Pseudo-Dionysius the complete works*.

²¹⁶ Ivanovic 2014, 72.

²¹⁷ DN 4.10, 4.13

²¹⁸ Ivanovic 2014, 47.

confirm since they were contained in him in a preexistent way (paradigmatic cause), as they are an image of their cause, and thus each being's beauty is its determination which is identical to its cause and to its end. Thanks to beauty, all harmony, friendship and community exist, and through it everything is united.²¹⁹

Kan rörelsen där tingen alltid har funnits (*monos*), utgår (*próodos*) och återvänder (*epistrophê*) till det transcendenta sköna kunna sägas likna rörelsen i hierarkin där de i samma rang förblir i gemenskap med varandra (liknar *monos*), de högre vänder sig av försyn mot de lägre (liknar rörelsen *próodos*) och de lägre återvänder till de högre (liknar *epistrophê*)? Hierarkin, som tillhör det immanenta sköna, beskriver Dionysios som "en avbild av skönheten hos Gud."²²⁰, och det borde därmed kunna följa att rörelsen i hierarkin är en avbild av det transcendentas rörelse. Denna koppling gör alltså inte Ivanovic explicit, men denna koppling om den anses rimlig utifrån Dionysios tänkande kan ge en större förståelse för hur man blir delaktig i det sköna. Genom att vara delaktig i hierarkin (det immanenta sköna) och dess rörelse, är man delaktig i en rörelse som avbildar det transcendentas rörelse.

4.2.4 Hierarkins roll för delaktigheten i det sköna hos Dionysios enligt Ivanovic

Enligt Ivanovics läsning av Dionysios är hierarkins mål gudomliggörelse. Hierarkin är själva förutsättningen och medlet för att gudomliggörelse kan ske. Frälsningen sker genom gudomliggörandet, vilket enligt Ivanovic består i likhet med Gud:²²¹ "Det kan inte ske på annat sätt än att de som frälses blir gudomliggjorda och så långt som möjligt liknar och blir ett med Gud."²²² Ivanovic framhåller att för Dionysios är Gud både källan och målet för den himmelska och kyrkliga hierarki och för gudomliggörelsen som sker i dessa.²²³ Dionysios skriver i ett stycke, som Ivanovic av någon anledning inte lyfter fram men som tydligt visar på det Ivanovic är inne på, att Gud är gudomliggörandets källa och mål. Gud är:

...gudomligblivandets ursprung, från vilken gudomligblivandet kommer till den som gudomliggörs. I sin gudomliga godhet skänkte den gudomliga saligheten hierarkin till frälsning och gudomligblivande av alla tänkande (människor) och andliga varelser (änglar). De transcendentas och saliga gestalterna (änglarna) gavs detta på ett mera

²¹⁹ Ivanovic 2014, 70.

²²⁰ CH 3.2

²²¹ Ivanovic 2014, 93. CH 3.2

²²² EH 1.3

²²³ Ivanovic 2014, 103.

immateriellt och andligt sätt... men det som getts dem (änglarna) på ett alltigenom unikt sätt har vi fått på ett sätt som vi kan förstå i de gudagivna skrifterna genom mångfalden av skilda symboler.²²⁴

Gud är gudomliggörandets källa och mål, men tingen i hierarkierna gudomliggörs på olika sätt. Den himmelska hierarkin och änglarna på ett immateriellt sätt, den kyrkliga hierarkin och människan på ett materiellt sätt. Ivanovic behandlar denna skillnad, och lyfter särskilt fram materiens roll för människans gudomliggörande hos Dionysios:²²⁵

Det är nämligen inte möjligt för vårt intellekt att lyftas upp till att andligt likna och betrakta de himmelska hierarkierna, om man inte, var och en, får hjälp av en *materiell vägvisare*. Man inser då, att det vackra man ser är avbilder av en osynlig skönhet, den väldoft av rökelse man förnimmer är speglingar av förnuftets strålgång, de materiella ljusen är bilden för gåvan av ett immateriellt ljus, den heliga undervisningen med sina detaljer pekar på fullheten i intellektets kontemplation, och rangordningen i det som finns här pekar på harmonin och ordningen i det gudomliga. Man förstår att mottagandet av den gudomliga eukaristin innebär delaktighet i Jesus, och *att himmelska väsen tar emot allt transcendent, medan vi tar emot det i form av symboler*.²²⁶ (Min kursivering)

Det materiella, liturgin och sakramenten, har enligt Ivanovics läsning en viktig del i människans gudomliggörande i den kyrkliga hierarkin. För att bli delaktig i denna gudomliggörande hierarki behöver man initieras, det vill sägas döpas.²²⁷ Dionysios beskriver att den som längtar efter delaktighet med det sköna, ska gå till någon som redan har initieras och be denne att leda den sökande till biskopen. Innan dopet får den sökande ta avstånd från sin ogudaktighet och sin okunnighet om det goda och vackra.²²⁸ Dopet beskriver Dionysios som en "gudomlig födelse".²²⁹ Enligt Ivanovics tolkning är dopet, initiationen i hierarkin som är en "avbild av skönheten från Gud"²³⁰, själva förutsättningen för att börja lära sig att kontempera liturgin och få del av sakramenten så att man ser att deras skönhet är en reflektion av det sköna själv:

²²⁴ EH 1.4

²²⁵ Ivanovic 2014, 81-82.

²²⁶ CH 1.3

²²⁷ Ivanovic 2014, 85.

²²⁸ EH 2.2.2 – 2.2.5

²²⁹ EH 2.1

²³⁰ CH 3.2

This means that in the divine birth the initiate "learns" about the true beauty, he becomes able to grasp it, and to understand it. In addition, the beauty of the perceptible images present during the rite in fact reflects the divine beauty, as they are appropriate to our nature. Baptism itself is a reflection of beauty, as it is harmonious arrangement, order and proportion... Baptism is, therefore, the prerequisite for being able to contemplate the divine beauty.²³¹

Dopet möjliggör deltagande i den gudomliga eukaristin, som innebär delaktighet med Jesus.²³² Ivanovic beskriver det som att hos Dionysios finns skönheten nedlagd i sakramenten, som pekar mot den transcendenta skönheten: "The archetypal beauty lies in the sacraments, within the hierarchy, which are the manifestation of something beyond our reality, something we need to discover under a "unifying and unveiled light"."²³³ Jesus är detta ljus, den "ljusbringare", som låter skönheten lysa fram.²³⁴ Jesus är hierarkins ursprung, dess kraft och ljus och den som förenar allt i hierarkin:

Han är begynnelsen av och väsendet såväl i hela hierarkins helgelse som i dess gudomliga gärningar, och han är själv den gudomligaste kraften. Han upplyser oss på det mest strålande och intellektuella sätt genom de saliga väsen som står över oss och anpassar dem så långt det är möjligt till sitt eget ljus. *Genom vår kärlek till det vackra som sträcker sig uppåt mot honom lyfter Jesus upp oss dit, förenar våra många olikheter, helgar dem till ett enda gudomligt liv, vana och aktivitet och ger oss den gudomliga prästtjänstens heliga kraft.*²³⁵ (Min kursivering)

Ivanovic förklarar det som att *eros*, "kärleken till det vackra", är den attraktiva kraften som med hjälp av Jesus leder medlemmarna i hierarkin upp mot den transcendent skönheten där alla medlemmar i hierarkin förenas.²³⁶ Genom att tingen lyfts upp mot det sköna förenas de horisontellt. Vi kan här skönja det Sammon kallar "korsrörelsen", även om Ivanovic inte kallar denna rörelse så. Ivanovic betonar angående den vertikala och horisontella rörelsen

²³¹ Ivanovic 2014, 85.

²³² CH 1.3

²³³ Ivanovic 2014, 86.

²³⁴ EH 3.3.2

²³⁵ EH 1.1

²³⁶ Ivanovic 2014, 86.

mera vikten av inkarnationen hos Dionysios, att Gud förenade sig med människan möjliggör för människan att förenas med Gud och varandra i den kyrkliga hierarkin. Inkarnationen, där Gud blev delaktig i människan, är grunden för att människan kan bli delaktiga i Gud, dvs det transcendenta sköna.²³⁷

Den gudomliga godhetens *gränslösa människokärlek avstod inte från att i sin godhet själv hysa försyn för oss utan blev sant delaktig i allt som tillhör oss*, men utan synd. När den helt hade förenat sin egen unika och oskadade natur med vår ringhet, gav den oss som syskon *delaktighet* i denna natur och lät oss få del av sitt egna goda... Ty den fyllde vårt sinnes mörker med ett välsignat och gudomligt ljus och smyckade det som saknar gestalt med gudomlig skönhet.²³⁸ (Min kursivering)

Enligt Ivanovics läsning så är *Kristus människokärlek*, Kristus *eros* för människan, med dess följd i inkarnationen grunden för människans gudomliggörelse: "Christ's philanthropy (and incarnation as its result) is the principle of deification, while its vehicle, through which deification is operated, is the sacraments that are performed within the Church." Kristus människokärlek är alltså det som möjliggör gudomliggörelsen, och denna gudomliggörelse sker för människan inom den kyrkliga hierarkin där sakramenten är det huvudsakliga medlet för att åstadkomma detta. Dionysios skriver om sakramentens gudomliggörande kraft att de: "...hierarkiska sakramenten förenar i och för sig våra splittrade liv till ett enhetligt gudomliggörande"²³⁹ samt att de "...frälsande sakramenten för oss och fullkomnar den heliga gudomliggörelsen av de som blir initierade."²⁴⁰

I den kyrkliga hierarkin sker alltså gudomliggörandet genom Kristus människokärlek (med inkarnationen som följd), som kommer människan till del genom materien i form av sakrament och bilder/symboler i liturgin. Ivanovic framhåller att det materiella är själva förutsättningen för att närma sig det transcendenta sköna, att bli lik Gud, att gudomliggöras: "...the ecclesiastical hierarchy is clothed in perceptible, material, symbols without which our nature would not be able to grasp the divine relation and be uplifted to the gift of deification."²⁴¹ Det transcendenta sköna uppenbarar sig i synliga bilder i liturgin och

²³⁷ Ivanovic 2014, 87.

²³⁸ EH 3.3.11

²³⁹ EH 3.1

²⁴⁰ EH 3.3.7

²⁴¹ Ivanovic 2014, 107.

sakramenten, som ska leda människans blick att ständigt betrakta dessa bilders arketyper, det transcendenta sköna. Detta skådande i liturgin och sakramenten kan bara ske av de som har förmågan, dvs de som har initierats (döpts) in i den kyrkliga hierarkin. Ivanovic sammanfattar:

First, the hidden, transcendent beauty is always revealed in appropriate images. Second, even those images cannot be grasped by everyone, but only by those capable of doing so. Thirdly, the only way that the soul can imitate the divine beauty is to constantly look up to the archetype, at the transcendent beauty.²⁴²

Ivanovic lyfter fram att hos Dionysios finns både likheter och skillnader mellan hierarkierna. Genom att änglarna och den himmelska hierarkin är närmare Gud, och är immateriella, deltar de i det transcendenta sköna i högre grad än människan i den kyrkliga hierarkin. Den kyrkliga hierarkin är en bild av och ska likna och anpassas efter den himmelska. De två hierarkierna hör samman genom att de båda härstammar och söker det transcendenta sköna, men på det sätt som Gud tillskrivet dem.²⁴³

De himmelska varelsena tänker som intellekt på ett sätt som tillkommer dem, men vi leds så långt det är möjligt genom synliga bilder upp till att skåda det gudomliga. Och för att säga sanningen: Ett enda är det som alla som är ett söker, men de har inte del i detta enda på samma sätt utan som den gudomliga vågskålen fördelar lotten på var och en efter förtjänst.²⁴⁴

Ivanovic ser harmonin som en viktig aspekt av skönheten i hierarkin. De olika hierarkierna och de olika nivåerna inom hierarkierna samarbetar i sin strävan efter det sköna. De som är högre i hierarkin hjälper de lägre, så att alla kan få del av det sköna efter sin förmåga. På så sätt är hierarkin i harmoni.²⁴⁵ Genom att både hierarkin (kollektiv) och medlemmar (enskilda ting) kommer från och strävar mot det sköna på ett relationellt sätt där de högre vänder sig mot de lägre, ser Ivanovic att det skapade hos Dionysios är skönt både kollektivt och individuellt.²⁴⁶ Hela skapelsen, bestående av dessa två hierarkier, är enligt Ivanovics läsningen en avbild av det sköna och återspeglar dess harmoni:

²⁴² Ivanovic 2014, 88.

²⁴³ Ivanovic 2014, 84.CH 8.2

²⁴⁴ EH 1.2

²⁴⁵ Ivanovic 2014, 85. EH 1.2

²⁴⁶ Ivanovic 2014, 85.

Beauty is not only the cause of beauty in each particular being, but it also refers to the relationship between beings, thus placing them correctly and accordingly in a beautiful and harmonious arrangement. In this way, the entire cosmos, composed of the two hierarchies, is an image of the divine beauty, so that the cosmos itself is beautiful and harmonious.²⁴⁷

5. Analys

Uppsatsen har nu nått fram till den del där Sammons och Ivanovics forskning ska analyseras i förhållande till varandra. Även om Sammon och Ivanovic står i samma forskningsparadigm, så betonar de olika aspekter av Dionysios teologi om det sköna. Genom att korsbefrukta deras forskning så hoppas uppsatsen fördjupa förståelsen av Dionysios teologi om det sköna och stimulera vidare forskning. Som nämnt är syftet i detta avsnitt inte att återge vad uppsatsen redan skrivit om Sammons och Ivanovics syn på det sköna hos Dionysios, utan att korsbefrukta deras tänkande för att se var de skiljer sig respektive kompletterar varandra och därigenom utvinna en större insikt om det sköna hos Dionysios. Likheterna och skillnaderna hos Sammon och Ivanovic och hur dessa kan komplettera varandra kommenteras löpande.

5.1 Gud och det skapade som skönhet hos Dionysios enligt Sammon och Ivanovic

Att Sammon och Ivanovic kommer från samma forskningsparadigm märks tydligt. Båda betonar att Dionysios står på den kristna sidan i frågan om *creatio ex nihilo* kontra den icke-kristna nyplatonismens emanation. Detta gör att båda beskriver att tingen inte delar samma ontologi som det transcendentia sköna. Tingen (det immanenta sköna) kan alltså inte ha del i det transcendentia skönas väsen, men har del i dess orsakande kraft, som har skapat allt. Sammon betonar emellertid genom sitt eget myntade begrepp "*creative emanation*" än mer att Dionysios kristnar den nyplatoniska emanationstanken. Allt är skapat direkt av Gud, utan andra orsakande emanationer emellan. Det transcendentia sköna och tingen är ontologiskt skiljaktiga men förenade genom det skönas överflödande kraft som orsakat alla ting. Det transcendentia sköna och immanenta sköna hör ihop genom delaktighet, genom att tingen är delaktiga i den rörelse som kommer från det skönas orsakande kraft kan den närma sig det transcendentia sköna. Sammon beskriver det så att hos Dionysios handlar det om en sekundär

²⁴⁷ Ivanovic 2014, 83-84.

delaktighet, där tingen är delaktiga i Guds överflödande kraft som orsakat allt, och inte en primär delaktighet som i det platoniska.

Ivanovic betonar mer än Sammon att skillnaden hos Dionysios kontra platonismen, angående om tingen delar/inte delar samma ontologi som det transcendenta sköna, visar sig i talet om det sköna. Ivanovic visar på ett stycke som Dionysios i stora delar hämtat från Platons *Gästabud*, där Dionysios beskriver vad det sköna *inte* är. Dionysios och platonismen hävdar Ivanovic är lika i att de talar om det transcendenta sköna på ett apofatiskt sätt. Skillnaden enligt Ivanovic ligger i Dionysios tanke, att det transcendenta sköna är okänd i sitt väsen men känd genom sin verkan, vilket leder till att Dionysios mer än platonismen talar också om vad det sköna *är*, alltså katafatiskt. Gud kan samtidigt inte förstås och förstås genom namnet skönhet. Dionysios katafatiska teologi kommer alltså av att då tingen är skapta sköna av det transcendenta sköna, kan man från dessa ting också säga något positivt om deras orsak, det transcendenta sköna. Därför kan både tingen och det transcendenta sköna tillskrivas namnet skönhet. När Dionysios säger: ”Men det enskilt sköna och skönheten i sig kan inte skiljas åt på grund av den orsak som har sammanfogat allt till ett”²⁴⁸ handlar det enligt Ivanovic om att namnet skönhet måste användas om båda. Därmed används namnet skönhet om både det som deltar (tingen, det enskilt sköna) och det som tingen deltar i (Gud, skönheten i sig). Sammon är också inne på samma spår, att det transcendenta sköna kan kallas för skönt genom de sköna tingen som det har skapat. Han bidrar med en fördjupning till denna tanke genom att betona att Dionysios använder ordet *ὡραῖος* för den skönhet som syftar på den skönhet tingen utstrålar medan det sköna som *καλὸς* syftar på den universella skönheten. Enligt Sammon finns det hos Dionysios en vertikal rörelse från skönhet som *ὡραῖος* (tingen) till skönhet som *καλὸς*, alltså från tingen till det transcendenta sköna. Läger man ihop detta resonemang med Ivanovics diskussion om katafatiskt/apofatiskt, skulle *ὡραῖος* kunna sägas uttrycka den katafatiska och *καλὸς* den apofatiska aspekten av det sköna.

5.2 Det skönas rörelser hos Dionysios enligt Sammon och Ivanovic

Enligt min uppfattning så betonar Sammon mer *hur* det sköna rör sig (*monos- próodos- epistrophê* och ”korsrörelsen”), medan Ivanovic betonar mer *varför* det sköna rör sig (det skönas ”erotic movement”). Genom att Sammon och Ivanovic lägger tonvikten på dessa olika aspekter ger de tillsammans en mer helhetlig bild av *hur* och *varför* det sköna rör sig. Som

²⁴⁸ DN 4.7

nämnt kan tingen inte vara primärt delaktiga i det transcendentas sköna väsen, utan sekundärt genom dess verkan. Både Sammon och Ivanovic, på olika sätt, beskriver att Gud förblir i sig själv samtidigt som han sätter allt i rörelse. Sammon beskriver detta i förhållande till *monos-próodos-epistrophê*, vilket gör att han betonar att Dionysios i den aspekten är i linje med det nyplatoniska som också betonar att Gud förblir i sig själv (monos) samtidigt som allting utgår (*próodos*) och återvänder (*epistrophê*) till Gud. Ivanovic beskriver att Gud förblir i sig själv i förhållande till Guds *eros*, vilket gör att Ivanovic betonar en diskontinuitet mellan Dionysios och det platoniska. Dionysios *eros* är inte kärlek utifrån en brist, vilket Ivanovic beskriver Platons syn på *eros* som. Ivanovic hävdar istället att Gud kan älska (*eros*) utan att sakna, så att Gud samtidigt förblir i sig själv samtidigt som han i kärlek går utanför sig själv. Ivanovic betonar här att det alltså inte bara är tingen som har *eros* efter det transcendentas sköna, utan det sköna självt har *eros* till allt som existerar, och utan denna *eros* hade det skapade inte kommit till. Genom detta visar Ivanovic *varför* det från första början sker rörelser, delaktighet, mellan det transcendentas sköna och tingen. Det handlar i grunden om ett ”erotic movement”, där alla rörelser syftar till förening mellan Gud och det skapade. Ivanovic framhåller att det är kärleken (*eros*) som i Dionysios tänkande är den aktiva, begärande kraften i det skönas rörelse. Denna förståelse är av stor vikt för förståelse av Ivanovic tolkning av Dionysios hierarki, där grunden för människans gudomliggörande är Kristus människokärlek med inkarnationen som följd. Paulus är den stora förebilden för människan, som sedan han gripits av Jesus *eros* inte längre lever av sig själv utan i förening med Kristus. Sammon går inte in så långt som Ivanovic på *eros* betydelse hos Dionysios, utan benämner kärleken till det sköna som ”beauty’s anagogical power”. Det är denna som drar alla ting till det sköna, men också det som drar tingen till varandra. Både Sammon och Ivanovic betonar att det är kärleken till det sköna som får alla medlemmar i hierarkin att vända sig till varandra. Sammon beskriver denna rörelse tydligare än Ivanovic genom det han kallar för (ännu ett kreativt myntat begrepp) ”*cruciform movement*”. Det finns alltså en vertikal och en horisontell rörelse som oundvikligen hänger samman. När tingen blickar *vertikalt* mot det sköna, förenas även alla ting *horisontellt*. Det sköna attraherar alltså alla ting till sig genom att samtidigt attrahera tingen till varandra. Sammon betonar tydligare än Ivanovic att det sker en *dubbel delaktighet* i tingens strävan mot det transcendentas sköna, både vertikalt i förhållande till det sköna och horisontellt till tingen. Denna ”korsrörelse” finns i den större *circulära* rörelsen *monos-próodos-epistrophê*. Sammon beskriver även denna rörelse mer utförligt än Ivanovic. Enligt Sammon hör *monos-próodos-epistrophê* nära samman. Allt existerar (*monos*), kommer (*próodos*), och återvänder (*próodos*) till det sköna. Genom att tingen har

fått "it's own relative plenitude" (*monos*) kan de vara delaktiga i det sköna, vilket de är genom att delta i utgåendet (*próodos*) och återvändandet (*epistrophê*) till det sköna tillsammans med andra ting. Genom att tingen har del i denna rörelse av *monos-próodos-epistrophê* kan tingen alltså vara delaktiga i det sköna och med de andra sköna tingen. Framförallt finns en nyansskillnad i att Sammon går djupare i vad dessa rörelser betyder för Dionysios förståelse av de enskilda tingen. Genom att tingen, tillsammans med andra ting, deltar i dessa rörelser får tingen en mer fast form. Tingen ses också som analogiska i förhållande till det transcendenta sköna, genom att de fått substans och "it's own relative plenitude" (*monos*) från det sköna liknar det den. Enligt Sammons tolkning av Dionysios är tingens uppgift inte bara att refererar mot det sköna, utan att de också själva "communicates beauty precisely in and through its own ontological constitution."²⁴⁹

5.3 Hierarkins roll för delaktigheten i det sköna hos Dionysios enligt Sammon och Ivanovic

Det skönas rörelser, varigenom tingen är delaktiga med det sköna och varandra, sker i det Dionysios kallar hierarki. Eller snarare, enligt Sammon, så är hierarkin ett namn på dessa rörelser i den mån de kan förnimmas. Både Sammon och Ivanovic beskriver Dionysios hierarki, som är en avbild av skönheten hos Gud, som något fast men också i rörelse där det materiella (i den kyrkliga hierarkin) har en viktig roll. Men på vilket sätt det materiella spelar roll och hur rörelserna i hierarkin sker beskriver de inte på samma sätt och inte lika ingående. Ivanovic har generellt en längre redogörelse för Dionysios hierarki än Sammon, vilket troligen beror på hans fokus på gudomliggörelsen vilket sker inom hierarkin och enligt Ivanovic är dess mål. Att Sammon inte ens nämner gudomliggörelse, som enligt Ivanovic är hierarkins mål, i sitt avsnitt om hierarkin är anmärkningsvärt och visar på att författarnas olika ingångarna påverkar vilka aspekter av Dionysios teologi om det sköna de lyfter fram respektive negligerar.

Både Sammon och Ivanovic framhåller vikten av det materiella i den kyrkliga hierarkin. Bara genom det materiella kan människan lyftas upp till det immateriella, då det synliga är avbilder av en osynlig skönhet. Utan en materiell vägvisare kan människan inte lyftas upp till att likna de himmelska hierarkierna. Ivanovic ser hos Dionysios att det materiella är nödvändigt för människans gudomliggörelse, vilket består i likhet med Gud och är synonymt med frälsningen. Änglarna gudomliggöres på ett immateriellt sätt, men för människan kan

²⁴⁹ Sammon 2013, 150-151.

gudomliggörandet bara ske genom det materiella. Således har liturgin och sakramenten en viktig roll i människans gudomliggörelse i den kyrkliga hierarkin. Det är först genom att initieras i hierarkin, dvs döpas, som människan först kan börja betrakta det sköna i liturgin och sakramenten. I eukaristin blir människan delaktig med Jesus, och i liturgin är rökelsen, ljuset och undervisningen avbilder av en osynlig skönhet. Ivanovic skriver inte det uttryckligen själv, men i Ivanovics beskrivning av Dionysios syn på materiens roll i gudomliggörelsen kan två rörelser anas. Det ena är att materien får människan att lyftas *upp* mot Gud, det andra är att Gud stigit *ned* till materien. För Ivanovic beskriver att det sköna finns nedlagd i sakrament, samtidigt som det pekar upp mot det transcendenta sköna. Detta sker genom Jesus som är hierarkins ursprung, dess kraft, dess förenande och ljus. Kristus människokärlek, med nedstigandet i inkarnation som följd, är enligt Ivanovics läsning grunden för gudomliggörandet i hierarkin. Inkarnationen, där Gud blev delaktig i människan och materien, är grunden för att människan kan bli delaktiga i Gud, dvs det transcendenta sköna, genom det materiella. Kristus människokärlek som visas i inkarnationen är grunden och sakramenten är medlet för människans gudomliggörande i hierarkin. Denna rörelse *ned* och *upp* sker också mellan den himmelska och kyrkliga hierarkin, där änglarna i den himmelska hierarkin rör sig ned mot människorna i den kyrkliga och tvärtom. Den sker också inom varje hierarki, där de högre i försyn vänder sig till de lägre, de i samma rang förblir i gemenskap med varandra, och de lägre återvänder till de högre. Det kan också sägas ske hos den enskilde människan, som i dopet stiger ned i vattnet för att upptas i den kyrkliga hierarkin.

Sammons starkare betoning på en *vertikal* och en *horisontell* riktning ("korsrörelsen") hos Dionysios kan utgöra ett viktigt komplement till Ivanovic. Varje medlem i hierarkin har vad Sammon kallar "limitations"²⁵⁰, vilket är medlemmarnas förutsättning och förmåga att ta emot det sköna. Genom denna förmåga kan de ta emot det sköna (vertikalt) och ge det vidare (horisontellt) samtidigt som de förblir i sin nivå i hierarkin. Ju högre en medlem i hierarkin stiger vertikalt, desto mer närmar det sig de andra medlemmarna horisontellt, och ju mer en medlem närmar sig de andra medlemmar horisontellt, desto högre stiger hon vertikalt. På så sätt kan medlemmarna i hierarkin sägas ge vidare det sköna, som Sammon skriver om materien, "through its own ontological constitution".²⁵¹ Medlemmarna i hierarkin har likt Sammons beskrivning av materien inte bara till uppgift att referera till det transcendent

²⁵⁰ Sammon 2013, 178-179.

²⁵¹ Sammon 2013, 150-151.

sköna (vertikal), utan även att ge vidare det sköna till andra (horisontell). Medlemmarna i hierarkin ger alltså vidare det sköna genom att själva bli skönare utifrån sin ontologi och sin plats i hierarkin.

The one who beholds the vision of divine beauty transmits it to other members by showing forth her own beauty, by being a participant in the divine beauty itself. Divine beauty, on other words, increases the particular beauty of each participant.²⁵²

Denna förståelse som Sammon bidrar med kompletterar enligt min uppfattning Ivanovics betoning på gudomliggörelsen. Ivanovics syn på gudomliggörelsen kunde kopplas mer till att tingen själva blir mer sköna, och att det är genom att tingen bli mer sköna utifrån sin egen ontologi som gör att de blir lika Gud. Sammon kopplade inte alls sin syn att tingen blir mer sköna till gudomliggörelsen. Läger man ihop Sammon och Ivanovic tankar utgör de en djupare förståelse för tingens delaktig i det sköna i hierarkin. Tingen kan, genom denna korsbefrukning av Sammon och Ivanovics läsning av Dionysios, *sägas bli lika det sköna genom att bli mer sig själva* – vilket är gudomliggörandet.

5.4 För vidare forskning

I detta korta stycke ges en liten aptitretare för att stimulera vidare forskning. Den som vill fördjupa sig i Dionysios teologi om det sköna har ett tacksamt fält att ge sig in i. Sammon och Ivanovic behandlar Dionysios teologi om det sköna i rätt så generella drag, även om de också behandlar vissa områden mer ingående. Det finns definitivt mer utrymme för mer ingående studier i hur Dionysios ser på det skapades delaktighet i det sköna, det sköna som namn, det skönas rörelser, hierarkin, gudomliggörelse, det materiella, liturgin och sakramenten, de olika medlemmarnas relation och hur allt detta förhåller sig till Dionysios syn på skönhet. En fråga som jag skulle vilja undersöka djupare har redan antytts i uppsatsen (avsnitt 4.2.3). Hur hänger det skönas rörelse och hierarkins rörelse ihop hos Dionysios? Alltså, i vilken mån kan rörelsen där tingen alltid har funnits (*monos*), utgår (*próodos*) och återvänder (*epistrophê*) till det transcendentia sköna sägas likna rörelsen i hierarkin där de i samma rang förblir i gemenskap med varandra (liknar *monos*), de högre vänder sig av försyn mot de lägre (liknar *próodos*) och de lägre återvänder (liknar *epistrophê*) till de högre. Detta utvecklar varken Sammon eller Ivanovic, men om hierarkin är en avbild av skönheten hos Gud, vore det inte

²⁵² Sammon 2013, 179-180.

orimligt om rörelsen i hierarkin efterliknade det skönas rörelse. Huruvida det kan sägas göra det vore enligt mig en intressant aspekt av Dionysios syn på delaktigheten i det sköna att forska djupare i.

6. Sammanfattning och resultat

Denna uppsats har undersökt Dionysios syn på det skapades delaktighet i det sköna genom Sammons och Ivanovics forskning. Den har gjort det genom att undersöka på vilket sätt Gud respektive det skapade kan kallas skönhet, hur Gud och det skapade relaterar till varandra samt den himmelska och kyrkliga hierarkins roll för det skapades delaktighet i det sköna. För att förstå Sammon och Ivanovic har uppsatsen gått igenom det forskningsparadigm de står i och arbetar inom. Uppsatsen har undersökt hur detta perspektiv närmar sig Dionysios texter. Hur Dionysios pseudonym kan vara en tolkningsnyckel, hur texterna manar till lovprisning samt Dionysios bakgrund. Uppsatsen har även undersökt hur detta perspektiv ser på Dionysios olika verk, *Den mystiska teologin*, *De gudomliga namnen* samt *Den himmelska hierarkin* och *Den kyrkliga hierarkin*. Uppsatsen undersökte sedan Sammons och Ivanovics forskning om Dionysios utifrån uppsatsens frågeställning. Hos båda undersöktes hur namnet skönhet relaterar till Gud och till det skapade, sedan hur dessa hör samman genom det skönas rörelse och slutligen hierarkins roll för delaktigheten i det sköna. Slutligen så korsbefruktades Sammons och Ivanovics forskning.

De insikter uppsatsen utvunnit av undersökningen och korsbefruktningen i förhållande till frågeställningen presenteras här kortfattat. Sammon och Ivanovic framhåller att det transcendentia sköna (Gud), som i sitt väsen är omöjlig att förstå och delta i, är känd genom sina orsaker, det immanenta sköna (tingen). Genom att tingen har skapats sköna kan de säga något positivt om Orsakens skönhet. Namnet skönhet kan därmed både tillskrivas Gud och det skapade, enligt Sammon syftar hos Dionysios skönhet som *καλός* på Gud och *ώραῖος* på tingen. Samtidigt är Gud bortom allt skapat och det som sägs om Gud måste därmed förnekas. Gud kan samtidigt förstås och inte förstås genom namnet skönhet, där *ώραῖος* kan sägas uttrycka den katafatiska och *καλός* den apofatiska aspekten av det sköna. Detta apofatiska och katafatiska språk som finns hos Dionysios är enligt Sammon och Ivanovic möjlig genom att Dionysios till skillnad från nyplatonismens betonar *creatio ex nihilo*, en ontologisk skillnad mellan Gud och skapelsen. Sammon kallar Dionysios syn för ”*creative emanation*”, att tingen kan vara delaktiga i Guds överflödande kraft som orsakat allt men inte i dess väsen. Det handlar om en sekundär delaktighet, istället för primär som i den platonska traditionen. Denna

delaktighet sker genom det skönas rörelser. Allt skapat existerar (*monos*), kommer (*próodos*), och återvänder (*epistrophê*) till det sköna. I denna större cirkulära rörelser finns vad Sammon, som betonar *hur* det sköna rör sig, kallar "korsrörelsen". När tingen blickar *vertikalt* mot det sköna, förenas även alla ting *horisontellt*. Det handlar alltså om en *dubbel delaktighet*, där tingen är delaktiga med det sköna och med varandra samtidigt. Ivanovic, som betonar *varför* det sköna rör sig, beskriver att dessa rörelser sker genom kärleken (*eros*). Både Gud och tingen har *eros* till varandra och alla rörelser syftar till föreningen mellan Gud och det skapade.

Det skönas rörelser sker i den himmelska och kyrkliga *hierarkin* vars mål enligt Ivanovics läsning av Dionysios är *gudomliggörelse*, likhet med Gud. Sammons betoning på att tingen själva bli mer sköna utifrån sin ontologi och sin plats i hierarkin när de närmar sig och blir lika det sköna vidgar Ivanovics förståelse av gudomliggörelsen. Genom en korsbefruktning av dessa olika aspekter, som Sammon och Ivanovic lyfter fram i sin forskning om Dionysios teologi om det sköna, kan gudomliggörandet förstås *som att tingen blir lika det sköna genom att bli mer sig själva*. För änglarna i den himmelska hierarkin sker detta på ett *immateriellt* sätt, och för människan i den kyrkliga hierarkin på ett *materiellt* sätt. Därför spelar sakramenten och liturgin en viktig roll för människan i den kyrkliga hierarkin. Enligt Ivanovic är Kristus människokärlek som visas i inkarnationen grunden och sakramenten medlet för människans gudomliggörande i hierarkin. Det finns således även en rörelse *ned* och *upp* i hierarkin. Genom Guds nedstigande i materien i inkarnationen pekar det materiella upp mot det transcendentala sköna. Denna rörelse ned och upp finns även mellan hierarkierna och i hierarkierna då de högre vänder sig till de lägre och vice versa, och hos den enskilda människa som när den döper sig (initieras) stiger ned i vattnet innan den upptas i den kyrkliga hierarkin. Det skapades delaktighet i det sköna, läst genom Sammon och Ivanovics forskning om Dionysios, kan sägas vara något som genomsyrar Dionysios tänkande i stort. Namnet skönhet (*καλός* för Gud och *ὡραῖος* för tingen) och kärlek (*eros*), det skönas rörelser, hierarkin, gudomliggörelsen, det materiella, liturgin och sakramenten hänger nära samman och kan sägas syfta till att det skapade ska bli delaktigt i det transcendentala sköna.

Litteraturförteckning

Förmoderna källor

Dionysios Areopagita *CH.*: Dionysios Areopagita. *Den himmelska hierarkin*. Övers. Tord Fornberg. Skellefteå: Artos, 2017.

Dionysios Areopagita *DN.*: Dionysios Areopagita. *De gudomliga namnen*. Övers. Tord Fornberg. Skellefteå: Artos, 2017.

Dionysios Areopagita *EH.*: Dionysios Areopagita. *Den kyrkliga hierarkin*. Övers. Tord Fornberg. Skellefteå: Artos, 2017.

Dionysios Areopagita *EP.*: Dionysios Areopagita. *Brev*. Övers. Tord Fornberg. Skellefteå: Artos, 2017.

Dionysios Areopagita *MT.*: Dionysios Areopagita. *Den mystiska teologin*. Övers. Tord Fornberg. Skellefteå: Artos, 2017.

Dionysios Areopagita. *Pseudo-Dionysius – the complete works*. Övers. Colm Luibheid & Paul Rorem. New Jersey: Paulist press, 1987.

Luther, Martin. 1520. *The Babylonian captivity of the church*. Övers. Yngve Brilioth. Stockholm: Svenska Tryckeriaktiebolaget, 1928.

Platon. Ca 385 f.Kr. *Symposium*. Övers. B Jowett.

http://www.gutenberg.org/files/1600/1600-h/1600-h.htm#link2H_4_0002 (Hämtad 2020-12-15)

Internet

Schindler, D.C. Oktober 12, 2017. ”Beauty in the Tradition: Hans Urs von Balthasar.”

Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=b26vvB3-](https://www.youtube.com/watch?v=b26vvB3-97g&t=853s&ab_channel=TheHildebrandLegacy)

[97g&t=853s&ab_channel=TheHildebrandLegacy](https://www.youtube.com/watch?v=b26vvB3-97g&t=853s&ab_channel=TheHildebrandLegacy), 34:00. (Hämtad 2020-12-15)

Litteratur

Balthasar, Hans Urs von, 1984 (1962). *Glory of the Lord, a theological aesthetics*. Andra volymen. Övers. Andrew Louth, Francis McDonagh och Brian McNeil. Bodmin: Hartnolls Ltd.

Coakley, Sarah & Stang, Charles M, 2009. *Rethinking Dionysios*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Dostojevskij, Fjodor, 1991 (1869). *Idioten*. Övers. Staffan Dahl. Finland: Wahlström & Widstrand.

Farrow, Douglas, 1999. *Ascension and ecclesia*. Edinburgh: T&T Clark Ltd.

Fridrichsen, Anton & Heikel, Ivar, 2013. *Grekisk-Svensk ordbok till Nya Testamentet och de Apostoliska fäderna*. Polen: Bibelakademiförlaget

Golitzin, Alexander. 2013. *Mystagogy – a monastic reading of Dionysios Areopagite*. Trappist: Cisterician Publications.

Ivanovic, Filip, 2011. *Dionysius the Areopagite between Orthodoxy and Heresy*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Ivanovic, Filip, 2014. *Love, Beauty, Deification – The Erotic-Aesthetic Soteriology of Dionysius the Areopagite and Maximos the Confessor*. Trondheim: NTNU-trykk.

Ivanovic, Filip, 2014. *The eternally and uniquely beautiful: Dionysius the Areopagite's understanding of the divine beauty*.

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21692327.2014.971046?scroll=top&needAccess=true> (Hämtad 2020-10-15).

Louth, Andrew, 1981. *The origins of the christian mystical tradition*. Oxford: Clarendon Press.

Louth, Andrew, 1989. *Denys the Areopagite*. London: Cassel Publisher Limited.

Putnam, Caroline Canfield, 1960. *Beauty in the Pseudo-Denys*. Washinton DC: Catholic University of America Press.

Rorem, Paul, 1993. *Pseudo-Dionysius*. Oxford: Oxford university press.

Sammon, Brandon Thomas, 2013. *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name on Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Sammon, Brandon Thomas, 2017. *Called to attraction*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Stang, Charles M, 2012. *Apophasis and pseudonymity in Dionysios the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press.

Tosh, John, 2015. *The Pursuit of History*. New York: Routledge.