



Innehåll

Abstract	2
Inledning	3
1.1 Syfte och frågeställning.....	4
1.2 Teori och metod	5
1.2.2 Vad är en metafor?.....	6
1.2.3 Del och helhet	6
1.2.4 Conceptual Metaphor Theory	7
1.2.5 Strukturella metaforer	8
1.2.6 Orienteringsmässiga metaforer	8
1.2.7 Ontologiska metaforer	9
1.2.8 Katakres	9
1.2.9 Kritik mot CMT	9
1.3 Material och avgränsning	10
1.4 Forskningsöversikt	11
1.5 Disposition	13
2. Analys	13
2.1 Grodorna	13
2.2 Strukturella, orienteringsmässiga och ontologiska metaforer	15
2.2.1 Strukturella metaforer	15
2.2.2 Orienteringsmässiga metaforer	22
2.2.3 Ontologiska metaforer	23
2.3 Ormarna och stavarna	26
2.3.1 Ormarna	26
2.3.2 Stavarna	28
2.3.3 Ormar och stavar i samspel.....	31
3. Sammanfattning och slutsats	34
Bibliografi	37
Bilagor.....	39
1. Filons tolkning av teglet:	39
2. Granatäpplena	39
3. Soskice om uppenbarelsen.....	40

Abstract

The aim of this essay is to apply the theories of metaphor from *Conceptual Metaphor Theory* on a work of allegorical interpretation of the Bible – more specifically, Gregory of Nyssa's *The Life of Moses* – and discuss what theological questions and perspectives arises from that. My primary question is thus: how can Gregory of Nyssa's way of interpreting, and giving meaning to, objects in *The Life of Moses* be understood through Conceptual Metaphor Theory?

By analyzing nine physical objects, I show that Gregory throughout the work highlights aspects of sensory impressions, basic knowledge, and orientational factors, which governs how he accredits an object meaning symbolically. The study, firstly, argues that the relation between metaphor and experience in the allegorical interpretation can challenge a fixed division between 'real' and 'symbolic' and that symbols/metaphors enable a religious language which can speak about both the inner life, and the transcendent. Furthermore, I argue that the totality of the work of *The Life of Moses* is coherent in relation to itself regarding metaphorical structures, which is an argument that biblical symbols should not be interpreted merely subjectively but be anchored in the structure of the text(s). Lastly, I show that Christology, and the idea of an incarnational or sacramental world view, is paramount for Gregory in his allegorical exegesis, on the surface as well as in the deeper level of metaphorical structure.

Key words: *symbol, allegory, Conceptual Metaphor Theory, Gregory of Nyssa, The Life of Moses, religious language, sacramentality*

Inledning

Jag säger dig: han är en liknelsegud, allt han skapar är liknelser, människan är en liknelse, havet är en liknelse, fåglarna och fiskarna är liknelser, gräshopporna är liknelser, vinet är en liknelse, brödet är en liknelse, dödsriket är en liknelse, [...] Det finns ingenting, ingenting på jorden och ingenting i himlarymderna som han inte har danat till en liknelse!

- Torgny Lindgren, *Bat Seba*¹

“Where does meaning happen?”² frågar sig redaktörerna för *Biblical Hermeneutics – Five Views* i bokens inledning. Denna fråga bär på en tidlös aktualitet – oavsett om det handlar om livet i sin helhet, eller en specifik disciplin som bibeltolkning. Kyrkan genom tiderna har trott och verkat utifrån att Bibeln är Guds sanna uppenbarelse till människan – ett stort antagande, som ställt och ställer en mängd frågor. Kan det sägas vara sant? På vilket sätt är det i så fall så? Och vad innebär det för människan genom historien, och idag?

Att tolka Bibeln allegoriskt har varit ett tillvägagångssätt som tillämpats ofta, och av många, bland annat tidiga fäder som Origenes, Efraim Syriern och Gregorios av Nyssa. Det är ett av fyra perspektiv i den klassiska patristiska vägledningen – som har sin bakgrund hos Origenes och Augustinus – för hur Bibeln ska läsas: historiskt, moraliskt, anagogiskt och just allegoriskt. De tre förstnämnda bär onekligen med sig sina utmaningar, men för kyrkan i väst på 2000-talet tycks den allegoriska bibeltolkningen i särskild grad vara en vattendelare. För den ene kan den allegoriska tolkningen upplevas som befriande på ett personligt plan – bibeltexten kan tala in i mitt liv här och nu, och frågor om historisk sanningshalt spelar mindre roll. För den andre kan rädslan infinna sig över att en allegorisk tolknings företrädare framför den bokstavliga läsningen skulle undergräva textens möjligheter till allmänmänskliga sanningsanspråk.

Båda dessa perspektiv riskerar dock att bottna i samma typ av misstro som av Platon riktades mot såväl retoriken som konsten – nämligen att den skulle vara opålitlig, och användas för att manipulera.³ En sådan syn på figurativa uttryck bottnar lätt i en allt för dualistisk syn på det konkreta och abstrakta. Resultatet blir en syn på metaforer som

¹ Lindgren, 1984, s. 62f.

² Porter & Stovell, 2012, s. 20.

³ Ricoeur, 1978, s. 11.

dekorativa, men meningsfattiga, ornament: tomma på egen betydelse, men möjliga att fylla med subjektivistiskt – och i längden därför godtyckligt – baserad sådan. En sådan misstänksamhet återfinnes hos 1600-talsempirister som Locke och Hobbes⁴, och framåt till idag.

Men under 1900-talet har olika rörelser – på olika sätt – åter velat framhäva det figurativas betydelse för människans förståelse av sin tillvaro: från fenomenologi, hermeneutik och den postmoderna kritiken, till kontemporär hjärnforskning.⁵ Paul Ricoeur menar att: “we must think, not *behind* the symbols, but starting from symbols [...] that they constitute the *revealing* substrate of speech which lives among men. In short, the symbol *gives rise to thought*”⁶ (förf. kurs.). Detta skifte både kommer av, och medför, ett omvärderande av vad metaforer och liknande fenomen i grund och botten är för någonting.

En rörelse som från 1980-talet likaledes tagit fasta på metaforeernas vikt, och dessutom populariserat förståelsen, är det metaforteoretiska perspektiv som framför allt George Lakoff bidragit till: Conceptual Metaphor Theory. Teoribildningen föddes 1979 genom verket *Metaphors We Live By*, och har sedan dess växt. En av dess huvudpunkter är att det metaforiska språket inte i första hand är ett estetiskt grepp, utan något som är basalt för människans kognitiva verksamhet (vilket kan ses ända ned på neurologisk nivå).⁷ En sådan syn på metaforer påverkar givetvis också hur man ser på en allegorisk läsning av Bibeln, och detta vill jag undersöka närmare.

1.1 Syfte och frågeställning

Denna uppsats övergripande syfte är att undersöka vilken roll metaforen spelar i teologin, exegetiken, i det religiösa språket och i synen på tillvaron. Mer specifikt görs detta genom att utifrån teoribildningen Conceptual Metaphor Theory blottlägga vilka faktorer som styr Gregorios av Nyssas tolkning av symboler i sin allegoriska bibeltolkning, och vad detta får för konsekvenser teologiskt. I centrum för uppsatsen står alltså metaforteori, men syftet relaterar oundvikligen också till närliggande perspektiv: om det religiösa språket, bibelsyn, ontologi, metafysik och andra teologiska frågor. Att inte ta vara på dessa närliggande perspektiv vore att missa målet med arbetet, men det innebär också att frågeställningen, som en följd, behöver vara väl avgränsad. Därför är frågeställningen för denna uppsats: hur kan man förstå

⁴ Tomas Hobbes som menade att det metaforiska språket är ett rentav absurt språk (Hobbes, 1914, s. 20f).

⁵ Exempelvis Lakoff, 2008, och McGilchrist, 2010.

⁶ Ricoeur, 1974, s. 299.

⁷ Lakoff, 2008, s. 17ff

Gregorios av Nyssas sätt att tolka och ge mening åt föremål i *Mose Liv* utifrån Conceptual Metaphor Theory?

Conceptual Metaphor Theory har tillämpats i teologiska och exegetiska studier⁸, vid ett tillfälle på Gregorios av Nyssa⁹, men aldrig, mig veterligen, på *Mose Liv*. Vidare har mycket skrivits om Gregorios allegoriska bibeltolkning, och därför kan denna uppsats förankras i etablerad forskning, samtidigt som den kan erbjuda nya perspektiv.

1.2 Teori och metod

Den huvudsakliga teorin för denna uppsats är Conceptual Metaphor Theory, framöver benämnd CMT. Teorin är etablerad, och adekvat därför att den behandlar det metaforiska språkets relation till aspekter som kognition, frågor om erfarenhet och sanning, och olika typer av konceptuella hierarkier. Dessa aspekter leder, menar jag, till att steget till teologi och religionsvetenskap inte är särskilt långt. Därför kan teorin bidra med intressanta perspektiv i relation till det studerade materialet.

Utöver CMT använder jag mig också av ett antal kompletterande perspektiv och begrepp. Genom Paul Ricoeur och Janet Martin Soskice har jag kunnat bredda förståelsen för metaforer, och, främst utifrån den senare, dess förhållande till det religiösa språket. Dessutom är de teologiskt präglade perspektiven viktiga för de slutsatser jag drar utifrån analysen, och dessa perspektiv framkommer i forskningsöversikten. Mina teoretiska perspektiv kommer löpande knytas an till relevanta aspekter av Gregorios-forskningen.

Min metod består av att välja nio konkreta föremål som tolkas av Gregorios av Nyssa i *Mose Liv*, och se hur själva uttolkandet av mening av dessa föremål kan förstås utifrån CMT. När det gäller vilka aspekter av föremålet som diskuteras, kommer jag ta fasta dels på de motiveringar som Gregorios själv ger för sin tolkning, dels sådana perspektiv som mina valda metaforteoretiska begrepp synliggör.

Analysen är uppdelad i tre steg. I första delen använder jag föremålet grodorna som exempel på hur ett specifikt föremål i sin helhet kan analyseras utifrån begreppsapparaten jag redogjort för. Därefter följer en mer sammantagen analys av sex föremål: först utifrån strukturella metaforer, därefter orienteringsmässiga metaforer, och slutligen ontologiska metaforer. Sist i analysdelen behandlar jag återigen föremål – ormarna och stavarna – ur ett mer heltäckande perspektiv. Motiveringen bakom denna uppdelning är att dessa två sista

⁸ Exempelvis Bamidele, 2021, och Owiredu, 2021.

⁹ Sandwell, 2019.

föremål har ett särskilt intressant förhållande genom hur de samspelar med varandra, exempelvis genom att stavar förvandlas till ormar och tillbaka till stavar igen, att Mose stav används för att förgöra egyptiska ormar, och genom kopparormen som hängs upp på en stav. Stavarnas och ormarnas relation till varandra är intrikat och mångfacetterad, och därför synes det mig fördelaktigt att behandla dem avskilt för att kunna diskutera dessa komplexa inbördes förhållanden. Dessutom ser jag att de tre analysdelarna stegvis kan etablera CMT-begreppen, och dess teologiska implikationer i relation till *Mose Liv*, för läsaren, vilket möjliggör en annan typ av analys i slutändan, än hade varit möjlig om alla föremål presenterades i samma avsnitt. De tre stegen skapar således en process där förhållanden som presenteras i de respektive delarna återaktualiseras i de diskussioner som följer. Detta kommer vara fallet med bland annat relationen till trä hos olika föremål.

1.2.2 Vad är en metafor?

Att definiera centrala begrepp är alltid viktigt, men när det handlar om metaforer är det, som Soskice skriver, inte helt okomplicerat: ”Anyone who has grappled with the problem of defining metaphor will appreciate the pragmatism of those who proceed to discuss it without giving any definition of it at all [...] a definition of metaphor useful to one discipline often proves unsatisfactory to another”¹⁰. En av svårigheterna i att definiera begreppet är särskiljandet gentemot andra figurativa uttryck, så som symbol, metonymi, och liknelse. Och föremålen i Gregorios allegoriska tolkning är inte i första hand metaforer, utan symboler, men detta hindrar inte att CMT är en adekvat teori, eftersom de teoribegrepp jag använder mig av ämnar synliggöra hur ett fysiskt föremål tillskrivs betydelse vilket händer såväl metaforer, som symboler.

1.2.3 Del och helhet

Vidare finns det på förhand en gemensam aspekt mellan Gregorios bibeltolkning och CMT, vilket givetvis är intressant för arbetet. Lakoff & Turner ser en relation mellan det övergripande textverket och de metaforer som används däri, vilket liknar Gregorios metodologiska idé om *skopos* och *akoluthia* – att det finns ett förhållande mellan del och helhet i ett textverk (denna idé utvecklas under 1.4).¹¹ Detta perspektiv knyter också an till både Aristoteles *mythos*-begrepp och Ricoeurs förståelse av förhållandet. Att kartlägga skillnader och likheter mellan dessa fyra perspektiv är ämne för ett helt eget arbete, men jag vill ändå lyfta fram ett par relevanta aspekter. Att texten själv skulle kunna bära på sådant som

¹⁰ Soskice, 1985, s. 15.

¹¹ Ludlow, 2002, s. 45ff.

visar hur metaforerna ska tolkas finner likheter med såväl Aristoteles idé om en basal struktur i tragedin: "[muthos is] the way the incidents of a play are structured"¹², som med hur Lakoff & Turner analyserar dikten *The Jasmine Lightness of the Moon*: "Taken one by one, each of these [metaphors] is interesting and compelling in itself, but together they function in the service of a larger purpose"¹³. Detta utvecklar Ricoeur, i en diskussion utifrån just *mythos*-begreppet: "The *mythos* is thus the principal 'part' of tragedy, its 'essence' [...] We must draw the consequence that it is only in relation to the *mythos* of tragedy that its *lexis*, and hence metaphor, make sense. There is no local meaning of metaphor outside of the regional meaning secured by the *mythos* of tragedy"¹⁴. Det finns följaktligen en relation mellan de enskilda metaforerna och verket som helhet – verket förstås utifrån metaforerna, och metaforerna utifrån verket. Metaforerna är således oanvändbara utan ett sammanhang, vilket också innebär att en kritik mot allegorier och metaforer baserad på att de skulle kunna leda till vilken tolkning som helst inte håller. Med detta underlag konkluderar Ricoeur vad det är som gör en tolkning av en metafor eller allegori god: "congruence [...] and plenitude"¹⁵. En tolkning behöver kunna ta vara på många olika möjliga betydelser för – och aspekter av – en metafor, men också vara helt koherent med den övriga värld som verket skapat. Annars blir tolkningen antingen "narrow or forced"¹⁶.

1.2.4 Conceptual Metaphor Theory

De begrepp från Conceptual Metaphor Theory som utgör den begreppsapparat med vilken jag kommer analysera föremålen från *Mose Liv*, erbjuder dels instrument som möjliggör en analys av metaforer i sig, dels begrepp som behandlar hur metaforer uppstår på olika sätt, hur de bildar strukturer kognitivt och vad detta säger om den allegoriska läsningen i sin helhet.

Teorins bärande utgångspunkt är att metaforer inte ska betraktas som ett endast lingvistiskt, poetiskt eller estetiskt fenomen, utan något som knyter an dessa områden till "thought and action"¹⁷. Det metaforiska språket är det sätt på vilket människan förnimmer, tolkar, och uttrycker, de mest grundläggande aspekterna av upplevelsen av tillvaron: "we have found that most of our ordinary conceptual system is metaphorical in nature"¹⁸.

¹² McLeish, 1998, s. 37.

¹³ Lakoff & Turner, 1989, s. 146.

¹⁴ Ricoeur, 1981, s. 179.

¹⁵ Ricoeur, 1981, s. 176.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Lakoff & Johnson, 2003, s. 153.

¹⁸ Lakoff & Johnson, 2003, s. 4.

I analyser av metaforiska uttryck kallas metaforens två domäner för *source*, själva metaforen, och *target*, det metaforen betecknar: 'Time (*target*) is a thief (*source*)', eller 'synden (*target*) är en orm (*source*)'. Ett *target* är det mer abstrakta ting som behöver uttryckas metaforiskt genom en *source* för att kunna hanteras konceptuellt.¹⁹

Metaforiska uttryck kan diskuteras utifrån olika grunder: *strukturella*, *orienteringsmässiga*, och *ontologiska*. Dessa tre typer av metaforer utgör utgångspunkter för hur metaforer uppstår. I *Metaphors we live by* presenteras de tre begreppen som betecknande olika typer av metaforer, men majoriteten av symbolerna i *Mose Liv* kan med fördel diskuteras utifrån alla dessa tre perspektiv. I denna uppsats fungerar de olika typerna av metaforer därför inte som klassificeringar, utan har snarare en funktion av att synliggöra relevanta aspekter.

1.2.5 Strukturella metaforer

Idén om strukturella metaforer innebär att en metafor inte uppstår utifrån endast *en* likhet mellan *source* och *target*, utan utifrån strukturella likheter mellan domänerna. Metaforen 'debatt är krig' exemplifierar detta: "Though there is no physical battle, there is a verbal battle, and the structure of an argument – attack, defense, counterattack, etc. – reflects this"²⁰. Lakoff & Johnson menar att erfarenheterna av krig på ett flertal sätt är analog med erfarenheten av debatter, och att det därför formar hur vi upplever, tänker och talar om debatterandet – språket om en erfarenhet används för att beskriva en annan. Att identifiera vad som bygger upp en strukturell metafor handlar därför om att kartlägga överensstämmelser mellan det som utgör metaforens *source*-domän och dess *target*-domän.²¹ Många av dessa överensstämmelser baseras på en kunskap, eller förståelse, som är "grounded in the habitual and routine bodily and social patterns we experience, and in what we learn of the experience of others"²². En stor del av det som utgör relationer mellan en *target*-domän och en *source*-domän är således likheter som baseras på egna sinnesintryck, eller kunskap om hur ett ting beter sig.

1.2.6 Orienteringsmässiga metaforer

En aspekt som särskilt skapar metaforisk mening är det *orienteringsmässiga*. Fysiska ting och erfarenheter förhåller sig alltid till rummet, vilket oundvikligen tolkas av den som iakttar den.

¹⁹ Lakoff & Turner, 1989, s. 63ff

²⁰ Lakoff & Johnson, 2003, s. 4.

²¹ Lakoff, 1993, s. 245.

²² Lakoff & Turner, 1989, s. 113.

Kulturellt etablerade koncept i väst, så som att utveckling ofta associeras med framåt, och negativa värden med bakåt, exemplifierar detta.²³ Detta är ett förhållande som historiskt också tydligt präglat teologin, där det i den kristna traditionen, – och i *Mose Liv* – finns en tydlig uppdelning av att nere/nedåt är negativt, och uppe/uppåt är positivt.

1.2.7 Ontologiska metaforer

Idén om ontologiska metaforer förklarar fenomenet att abstrakta begrepp omvandlas till konkreta ting konceptuellt. Detta görs eftersom det kognitivt är lättare att hantera abstrakta förhållanden genom konkretiserande metaforer: "[u]nderstanding our experiences in terms of objects and substances allows us to pick out parts of our experience and treat them as discrete entities or substances of a uniform kind"²⁴. Ett exempel på ontologiska metaforer är det poetiska greppet *personifikation*, där ett abstrakt begrepp talas om utifrån egenskaper som en levande varelse har.²⁵ Min användning av ontologiska metaforer skiljer sig från de två tidigare typerna eftersom de handlar om vad som ligger till grund för metaforen, medan de ontologiska metaforerna snarare är ett begrepp som ämnar framhålla metaforens användningsområde.

1.2.8 Katakres

Ett annat begrepp som förekommer i metaforteoretiska diskussioner, och som kan variera i innebörd, är katakres. Den moderna definitionen är dock missvisande i detta sammanhang, och Soskice använder begreppet snarare i den bemärkelse som man gjorde i antik retorik, nämligen för att beteckna försöket att säga något om det som det (ännu) saknas ord för: "In the language of linguists, catachresis is the activity of filling lexical gaps"²⁶. Detta begrepp är särskilt användbart när det metaforteoretiska perspektiv diskuteras i förhållande till teologins möjligheter att säga något om det vilket det saknas ett språk för – det gudomliga.

1.2.9 Kritik mot CMT

Vad finns det då för möjliga invändningar mot CMT? Såväl Olalekan Bamidele som Zoltan Kövecses presenterar ett antal punkter av kritik som CMT mottagit. En kritik gäller att förespråkare skulle dra för allmängiltiga slutsatser baserade på otillräckligt material, att: "Too few examples become basis for postulation of conceptual metaphors and the examination of

²³ Lakoff & Johnson, 2003, s. 14ff.

²⁴ Lakoff & Johnson, 2003, s. 25.

²⁵ Owiredu tillämpar just detta personifikationsperspektiv i *Sin is a person: some ontological metaphors in the Bible*, och visar att ontologiska metaforer är frekventa i Bibeln. (Owiredu, 2021, s. 89ff).

²⁶ Soskice, 1985, s. 61.

their internal structure”²⁷. Denna kritik på metodologiska grunder värdesätter jag högt, men lösningen är att teorin fortsätter prövas genom tillämpning och undersökning, vilket också sker, visar Kövecses.²⁸ Vidare har CMT kritiserats för att falla in i cirkelresonemang: ”One cannot justify the existence of conceptual metaphors on linguistic metaphors and at the same time explain the presence of linguistic metaphors on the basis of conceptual metaphors”²⁹. Denna kritik har dock kunnat bemötas, och avslås, genom psykolingvistiska experiment som talat för existensen av konceptuella metaforer från ett utifrånperspektiv.³⁰ CMT har också mottagit kritik som rör förhållandet mellan universalitet och kulturell specificitet, där CMT anses negligera kontextuella faktorer. Jag menar emellertid att Lakoff & Johnson förhåller sig till denna balansgång redan i *Metaphors We Live By*³¹, och CMT-forskare fortsätter tveklöst problematisera förhållandet, och vidareutvecklar begrepp som berör förhållandet mellan universellt, kulturellt och kontextuellt, bland annat genom Kövecses: ”The source domain are not only coherent with their targets [...] but also with context in a broad sense”³².

Såväl Kövecses som George Lakoff själv menar i slutändan att trots, eller på grund av, att CMT:s premisser och begrepp kontinuerligt omvärderas och utvecklas, så är teoribildningen fortsatt relevant.³³ Lakoff skriver bland annat: ”*Metaphors We Live By* was written in 1979, before the era of brain science and neural computation [...] Nonetheless, certain results from that era have stood the test of time”³⁴. Lakoff ger sedan exempel på punkter över användbara aspekter, där många av CMT:s grunder – de perspektiv jag använder mig av – fortfarande är relevanta: ”Metaphors are conceptual mappings [...] There is a huge system of fixed, conventional metaphorical mappings [...] Certain metaphors are grounded via correlations in embodied experience [...] Via metaphorical mappings, source domain structures [...] are used for reasoning about the target domain [...]”³⁵. CMT är således, menar jag, en levande, relevant och adekvat teoribildning.

1.3 Material och avgränsning

Det material jag vill analysera utifrån CMT är *Mose Liv* av Gregorios av Nyssa. Gregorios är en tidig kyrkofader som blivit aktuell på nytt genom bland annat Radical Orthodoxy-

²⁷ Bamidele, 2021, s. 10.

²⁸ Kövecses, 2020, s. 18.

²⁹ Kövecses, 2020, s. 17.

³⁰ Ibid.

³¹ Lakoff & Johnson, 2003, s. 24, 210ff.

³² Kövecses, 2020, s. 104.

³³ Kövecses, 2020, s. 18ff.

³⁴ Lakoff, 2008, s. 24.

³⁵ Ibid.

rörelsen³⁶, och som Morwenna Ludlow menar är ”one of the most penetrating and original thinkers of Greek Christianity”³⁷. Hans *Mose Liv* är en djupgående allegorisk tolkning av berättelsen om Mose, och dess innebörd för det andliga livet. Verket är skrivet åt en yngre vän som i ett brev bett om ”anvisningar till ett fullkomligt liv”³⁸, och får betraktas som andlig vägledning. Det fullkomliga livet i *Mose Liv* präglas i huvudsak av rörelsen, eller resan, uppåt: ”Om inget nerifrån hindrar dess rörelse uppåt (ty det godas natur drar till sig dem som ser mot det), så lyfter sig själen allt högre upp och kommer att flyga allt högre”³⁹. Huvuddelen av verkets andliga utläggning består av att Gregorios följer Mose liv sådant det förtäljs av Exodus, och stannar upp inför förhållanden, händelser och föremål som är viktiga. Från korgen i vassen, den brinnande busken, kampen mot farao och de tio plågorna, till uttåget, ökenvandringen, och förbundet på Sinai.

I urvalet av studerade föremål från verket begränsar jag mig till konkreta fysiska ting eller varelser som kan anses vara avgränsade ting. Följaktligen inkluderas inte, av utrymmesskäl, större litterära objekt som den egyptiska armén, även om ett sådant objekt också hade varit intressant utifrån CMT. De valda föremålen kan vara såväl specifika förekomster av ett föremål (den specifika busken), som samma typ av föremål som förekommer vid olika tillfällen (ormar vid olika tillfällen). Föremålen är: grodor, skor, kistan (korgen) som Mose sätts ned i floden i, tegel, den brinnande busken, nötter, tofsarna på prästens klädnad, ormar, och stavar.

I analysen kommer jag hänvisa till sidor i *Mose Liv* genom parenteser med såväl sida som del och styckeshänvisning: (s. 67, II:19).

1.4 Forskningsöversikt

Mose Liv är ett verk bestående av två delar – *historia*, där moseberättelsen återges historiskt, och *theoria*, där dess andliga innebörd presenteras – och Morwenna Ludlow visar att en central del av Gregorios tolkningsmetod finnes utifrån denna indelning.⁴⁰ För att finna en texts allegoriska, eller andliga, mening behöver man först identifiera dess *skopos* (=mål, eller syfte. Ludlow använder engelskans *aim*). Detta görs genom att se till textens *akoluthia*, vilket Ludlow benämner *sequence*. Detta innefattar textens narrativa form och struktur, därtill dess temporalas aspekter – var och hur en berättelse börjar och slutar och vad den innefattar. Och

³⁶ Bland annat genom Graham Ward (Ward, 2000, s. 87ff.)

³⁷ Ludlow, 2007, s. 1.

³⁸ Gregorios av Nyssa, 2011, s. 39.

³⁹ Gregorios av Nyssa, 2011 s. 119.

⁴⁰ Ludlow, 2002, s. 45ff.

fokuset för *Mose Liv* är det dygdiga livet och själens resa uppåt, vilket såväl Ludlow som Hans Boersma visar⁴¹, men som också uttrycks av Gregorios själv: ”Med detta vill han [Gud] lära oss, tror jag, att den som vill vara tillsammans med Gud måste lämna allt synligt, lyfta upp sitt sinne mot det osynliga och ofattbara som mot en bergstopp, och tro att det gudomliga är där, dit förnuftet inte kan nå”⁴². Detta innebär att Gregorios *historia* är en avgränsning grundad i texten själv, som synliggör dess *akoluthia* – den avgränsning som styr tolkningen. Gregorios använder således Skriften själv som vägledning för hur Skriften ska tolkas och har därför en objektiv utgångspunkt för sitt tolkningsarbete: ”precisely because he follows the sequence of the text, Gregory cannot come to it with [any] presupposition”⁴³, och “[the] sequence [is] to be discovered *in the structure of the text* and not just in the spiritual meaning underlying it” (förf. kurs.).⁴⁴ Jag finner Ludlows utläggning av Gregorios metodik adekvat.

En annan faktor som tydligt influerar Gregorios tolkning är den tolkningstradition han står i: dels den till tidigare kyrkofäder, men framför allt, visar Jean Danielou⁴⁵, till den judiske exegeten Filon av Alexandria. Denna relation fördjupar sig Albert C. Geljon i, när han systematiskt analyserar likheterna mellan Filons och Gregorios tolkningar av föremål och teman i deras respektive moseläsningar: ”Philo allegorically interprets the Pentateuch with the help of contemporary philosophy, mainly Platonism and Stoicism. Gregory, also employing the method of allegorical exegesis, speaks nearly the same philosophical language and for that reason he is able to make use of Philo’s exegesis after nearly four centuries”⁴⁶. Jag delar Danielou och Geljons uppfattning, och den senare har varit en stor resurs i detta arbete.

Gregorios ser dock inte att den allegoriska bibeltolkningens syfte är att helt och hållet ersätta en bokstavlig/historisk förståelse av texterna, utan att den snarare kompletterar, och kan ge en djupare förståelse, inte minst gällande svåra (eller omöjliga)⁴⁷ passager. Denna ovilja att särskilja mellan bokstavligt och allegoriskt, jordiskt och andligt, visar på det sakramentala perspektiv som bland andra Hans Boersma framhåller som Gregorios

⁴¹ Boersma, 2015, s. 237ff.

⁴² Gregorios av Nyssa, 2011, s. 55.

⁴³ Ludlow, 2002, s. 17 (den digitala version jag tagit del av använder inte samma sidnummer som versionen i IJST, och därför har jag endast möjlighet att hänvisa till den digitala versionens sidnumrering: https://www.academia.edu/8898711/Theology_and_Allegory_Origen_and_Gregory_of_Nyssa_on_the_unity_and_diversity_of_Scripture_IJST_4_1_March_2002_).

⁴⁴ Ludlow, 2002, s. 19.

⁴⁵ Danielou, 1960, s. 153ff

⁴⁶ Geljon, 2002, s. 174.

⁴⁷ I prologen till sin kommentar av Höga Visan ger Gregorios fyra skäl till att man i vissa fall skulle vilja bortse från den bokstavliga meningen, visar Ronald E. Heine. Detta är om texten är teologiskt opassande, om den innebär en fysisk eller logisk omöjlighet, om den är oanvändbar, eller om det finns omoral i orden (immorality of the letter). (Heine, 1984, s. 360ff).

huvudsakliga fokus: ”Gregory wants us to look upon created beauty as a material support or framework [...] that enables us to contemplate the intelligible beauty itself”⁴⁸. Boersma diskuterar detta perspektiv i dialog med uppfattningen att Gregorius framför allt skulle ha intresserat sig för det immanenta framför det transcendentala – med fokus på social rättvisa genom exempelvis kritik mot slaveri. Boersma negligerar på intet sätt detta perspektiv, men menar att Gregorius huvudsakliga tematik ändå är det anagogiska.⁴⁹ Jag delar denna Boersmas uppfattning att Gregorius bäst förstås om man ser det immanenta som värdefullt, just eftersom det vittnar om det himmelska.

Isabella Sandwell använder sig av CMT för att diskutera Gregorius förklaring av den metaforiska relationen mellan Fader och Son som gudomliga epitet i *Against Eunomius*.⁵⁰ Sandwell landar i att det finns ett mått av manipulation i Gregorius metaforiska tolkning: ”Gregory engaged with normal human thought processes and conceptual mappings precisely because he wanted to transform them.”⁵¹ Jag delar inte Sandwells slutsats fullt ut, men konstaterar att det är ett intressant och viktigt perspektiv. Artikeln är vidare ett exempel på hur Gregorius kan förstås utifrån CMT, och detta har varit användbart för mig – även om dess metodologi till viss del skiljer sig från detta arbete.

1.5 Disposition

Efter denna inledning följer analysdelen där jag tillämpar teorin på de utvalda föremålen från *Mose Liv* i de tre steg som jag presenterade i 1.2: först exemplifierande utifrån grodorna, därefter sex av föremålen utifrån strukturella, orienteringsmässiga och ontologiska metaforer, och sist ormarna och stavarna ur ett mer heltäckande perspektiv. Efter analysdelen följer uppsatsens sammanfattning och slutsatser, sedan bibliografi, och avslutningsvis bilagor, vilkas relevans motiveras löpande i uppsatsen.

2. Analys

2.1 Grodorna

De grodor som Gud sänder som plågor till Egypten, tjänar som inledande exempel för denna analys. Gregorius motiverar sin tolkning av grodorna utförligt: ”[de är] fula och väsnande, krypande amfibier, förhatliga inte bara att se på utan också för sitt illaluktande skinns skull”

⁴⁸ Boersma, 2015, s. 7.

⁴⁹ Boersma, 2015, s. 12ff.

⁵⁰ Sandwell, 2019, s. 1ff.

⁵¹ Sandwell, 2019, s. 39.

(s. 77, II:68), och: ”de visar sig vid borden, de håller sig inte borta från sängarna och de smyger sig in i förrådskamrarna” (s. 77, II:69). Grodornas yttre attribut – deras utseende, det ljud de ger ifrån sig och den doft de avger – ligger till grund för tolkningen av deras andliga betydelse. Det är utifrån människans olika sinnesupplevelser av grodorna betydelsen skapas. De negativa egenskaper de förmedlar kopplas sedan till specifika delar av egyptiernas hus, som fungerar som metafor för människans liv. Grodornas närvaro förpestar olika delar av livet, som representeras av de olika rummen i huset: maten (borden), sömnen och det sexuella (sängarna) och egendomarna (förrådskamrarna). Dessa plågor drabbar egyptierna, men inte hebreerna, vilket hör samman med att Gregorios genomgående i verket ser egyptierna som representerande ett köttsligt liv. Därför relaterar, menar jag, dessa områden till konceptet jordiska njutningar, snarare än endast vardagliga ting, och grodan blir en metafor för hur oangenäma upplevelser följer på ett orent liv. Att grodan hos Gregorios är en strukturell metafor är tydligt: grodorna upplevs som plågor utifrån flera olika parametrar av sinnesuppfattning.

Utöver sådant som oförmedlat uppfattas av människan själv som sinnesintryck, tar Gregorios också fasta på olika zoologiska förhållanden: ”Grodornas släkte är tydligen det ondas fördärvbringande avkomma, som härstammar från människornas orena hjärtan, liksom om det hade fått liv ur någon sump” (s. 77, II:69). Grodornas habitat kopplas, återigen, till egyptiernas orena livsföring. Detta förhållande bygger på ett orienteringsmässigt perspektiv, där *nerē* associeras med något smutsigt och negativt. Grodan som symbol förlängs således, till att dess naturliga livsmiljö inkluderas i dess betydelse.

Ytterligare ett exempel på hur grodans animaliska egenskaper påverkar Gregorios tolkning är idén om amfibien som en symbol för *det dubbla*: ”Du ser det orena och tygellösa liv som i sanning uppstår ur lera och smuts, och som genom att efterlikna det oförnuftiga stannar kvar i en livsform som är varken helt och hållet en människas eller en grodas. Människa är han [egyptiern] till sin natur, djur till sina lidelser och visar därför upp en amfibisk och dubbel livsform” (s. 77, II:70). Amfibien ger, i sin egenskap av att leva både på land och i vatten, här ett analogt förhållande till relationen mellan ett bestialt ovärdigt liv, och ett mänskligt värdigt liv. Att lämna det djuriska livet bakom sig är eftersträvansvärt, menar Gregorios: ”Det är i sanning så för dem som har befriats från denna sjukdom, att de sedan deras grodliknande själsrörelse har dött, så minns de sitt tidigare liv som något opassande och stinkande, och deras själ fylls med skam” (s. 79, II:79). Att Gregorios väljer att så tydligt säga ’grodliknande själsrörelse’ visar, menar jag, hur stark denna intuitiva förståelse av grodans

dubbelhet är. Och denna förståelse kräver inte en fördjupad naturvetenskaplig förståelse av att amfibien lever i både vatten och på land – det räcker att själv ha sett, eller hört någon berätta, hur en groda rör sig mellan de två områdena, för att metaforen ska vara greppbar.

För Gregorios ses de tio plågorna vidare inte som direkta attacker från Gud mot egyptierna, utan tolkas snarare som följer av det orena liv de lever⁵², vilket går i linje med de aspekter jag hittills visat på: grodorna fungerar som ontologiska metaforer – och eftersom de är levande varelser, också som personifikationer – för konsekvenserna av att leva utifrån jordiska njutningar. Grodorna uppstår i människans inre och är resultatet av att leva ett dubbelt liv där man inte slutar vara förankrad i de djuriska begären. Ett sådant liv leder i längden till att de jordiska njutningarna tappar sin attraktionskraft, och börjar upplevas obehagliga och plågsamma. Ett sådant obehag kan vara svårt att identifiera och konceptualisera för den som erfar det, men genom den ontologiska metaforen ges en möjlighet att hantera erfarenheten. Den ontologiska metaforen visar sig genom detta ha en pedagogisk potential för att förstå det egna livet.

Jag menar således att grodan som metafor används av Gregorios för att illustrera en djupare mänsklig erfarenhet, och detta görs på ett sätt som är mycket illustrativt – personen som har erfarit en groda (*source*) kan föreställa sig vad en inre plågsam groda (*target*) innebär. I Gregorios tolkning bär den enkla förekomsten av grodan på en djupare mening, som är koherent med övriga berättelsen/tolkningen, och som på många plan konkretiserar ett relativt avancerat andligt tillstånd. Motiveringarna och faktorerna bakom denna tolkning har i grodornas fall varit förståeliga utifrån CMT.

2.2 Strukturella, orienteringsmässiga och ontologiska metaforer

Exemplet grodan visar alltså hur såväl direkta sinnesintryck – syn, känsel, doft, hörsel och smak – som mer komplex kunskap om ett ting, kan ligga bakom dess funktion som metafor. Och detta gäller också de sex studerade föremål från *Mose Liv* – skorna, kistan, teglet, törnbusken, tofsarna och nötterna – som kommer presenteras i detta avsnitt.

2.2.1 Strukturella metaforer

Föremålet skor dyker upp vid två tillfällen, men med olika innebörd: vid det ena tillfället ska skor tas av, vid det andra på. När Mose möter Gud genom den brinnande busken ska skorna tas av: ”om vi har skorna på kan vi inte komma upp till den höjd, där sanningens ljus skådas.

⁵² Boersma, 2015, s. 239.

Själens fötter måste först befrias från den döda och jordiska skinnbeklädning, som vår natur kläddes i vid begynnelsen, då vi blev nakna efter att ha brutit mot Guds vilja” (s. 67, II: 22). De skall tas av eftersom de sammankopplas med att människan, som en konsekvens av syndafallet, bär på ett lager av död hud – ”dödens skor” (s. 47, I:20) – som hindrar kontakten med Guds ljus. Men under andra omständigheter framhåller Gregorios att fötterna också behöver skyddas: ”För att våra fötter, som är nakna och oskyddade, inte skall skadas av törnena på denna väg (med törnena avses synderna), skyddar vi dem med ordentliga skor. Det betyder ett återhållsamt och strängt liv, som bryter av och krossar törnernas taggar och hindrar synden att från en liten och ansenlig början smyga sig in i oss” (s. 86, II: 107). Trots skillnad i värdering är det vid båda tillfällena skornas förmåga att dämpa kontakten med det som är under som utgör betydelsen. Detta menar jag, är relaterbart på en mer allmän nivå – att vandra i natur barfota innebär risk för smärta och fara, men att ta av sig ett par skor på en säker plats kan ge känslor av frihet/av att vara hemma. Denna erfarenhetsbaserade grund stämmer överens med båda uttolkningarna. När Mose står på helig mark, behöver han inte skydda sig mot taggar, utan han ska träda fram sådan han skapades för att ha oförhindrad kontakt med Gud. Men när israeliterna ska fly från Egypten, befinner de sig inte på helig mark, och de kommer möta sådant som kan skada dem. Därför är det helt i sin ordning att de skyddar fötterna. Skorna i sig är varken inherent positiva eller negativa, men kan utifrån situationen vara både och. Det är således i samverkan med kontexten – mellan tingets inneboende egenskaper och omständigheten i vilken dessa verkar – som föremålet skor får sin betydelse i den allegoriska läsningen.

Kistan⁵³ som Mose sätts ut i floden i, bygger också på kroppens relation till omgivningen men har snarare en uteslutande positiv innebörd för Gregorios, som symbol för god undervisning:

⁵³ Den gängse bibliska benämningen på tinget är korg (2 Mos 2:3, Bibel 2000), men Gregorios använder i stället begreppet kista. Om detta avvikande ordval skriver Geljon: ”The LXX translates the Hebrew word for basket by *θήβης*. Gregory uses *κιβωτός* [...] which is only used in the LXX for Noah’s ark [...] and for the ark of covenant [...] but he also employs *λαρνάξ*” (Geljon, 2002, s. 84, fotnot 22). Det finns en parallell mellan Gregorios tolkning, och ordval, och Filons tolkning av Besalel och byggandet av förbundsarken (2 Mos 31:2-5, 38:1ff). Besalel har nämligen välsignats med konsten att ”bring together many different things into one and the same thing. Taking elements from various disciplines, namely grammar, arithmetic, geometry, music, rhetoric, philosophy, and all other things that constitutes the whole life of men, he makes a single work” (Geljon, 2002, s. 86). Geljon drar slutsatsen att: ”[t]he interpretation of the basket as education can thus be labelled as a Philonic exegesis which has been altered” (Ibid.). Gregorios tycks alltså ha tagit ett filonskt tolkningsmönster och applicerat det på ett annat föremål, vilket kan vara ett sätt att förklara det avvikande ordvalet. Jag konstaterar också att tolkningen av att koppla ihop Mose kista med Noas ark erbjuder en bredd av tolkningsmöjligheter – vilka emellertid inte rymms här.

Föräldrarna till gossebarnet – alltså de visa och förutseende tankarna – sätter ut sitt goda barn på detta livets vågor, när livet tvång [sic] så kräver. De anförtror då sitt barn åt en kista, så att det inte skall sjunka när det sätts ut i floden. Kistan har fogats samman av olika bräder och representerar den av olika läror sammanfogade undervisning, som bär de sina över livets vågor (s. 64, II:7)

Symbolen är beroende av den tillhörande metafor att 'livet är en flod', där flodens vågor tolkas som svåra prövningar: "De som utsätter sina barn nakna och oskyddade i floden, ger dem åt tyrannen. Med floden menar jag det liv, som röres upp av lidelsens på varandra följande vågor. Har man väl kommit ut i flodvågorna, sjunker man och drunknar" (s. 64, II:6). Och denna tolkning är vidare insatt i ett än större sammanhang, där Gregorios menar att människan i avseende på det inre livet är sin egen förälder⁵⁴, och därför är ansvarig för hur hon förbereder sig inför livets prövningar. Även här samspelar symbolen alltså tydligt med andra bilder. I *historian* finnes ytterligare en relevant aspekt: "Ledd av en gudomlig kraft styrdes kistan hän mot en viss plats vid den sluttande stranden, där den blev uppsköld av vågornas egen kraft" (s. 45, I:17). Gregorios ser det alltså inte som att den goda undervisningen enbart håller en vid liv, utan genom att barnet hålls flytande av kistan, så kan det också ledas – av den flod som också hotar! – fram till ett mål, till vilket den gudomliga kraften lett. Den symboliska innebörd kistan ges baseras följaktligen på dess plats relativt mot andra föremål och förhållanden i berättelsen. Gregorios ser en överensstämmelse mellan hur kistan skyddar mot flodens – livets – vågor, och hur god undervisning hjälper människan att hantera prövningar och frestelser i livet, och denna betydelse baseras på olika aspekter av kistans fysiska egenskaper. Den är sluten, så att den kan skydda från höga vågor. Kistan är också av nödvändighet sammansatt av många bräder – bebisen vore mycket sårbar om den låg på en enda bräda eller stock. Detta stämmer också överens med den typ av mångsidig undervisning som Gregorios menar krävs för att stå emot andliga prövningar. Här syns hur konceptet av att 'kistan är god undervisning' skapar en mångsidig metaforisk struktur i sig själv. Denna analys av tolkningen av kistan visar hur mångfacetterad Gregorios allegoriska tolkning av föremålet är, både genom sin egen struktur, och samverkan kontextuellt. Gregorios tolkning av detta enskilda ting framhäver, menar jag, en djupare förståelse av bibeltexten, där olika faktorer – form, materia, andlig betydelse och komplexare koncept – utgör en sammanhängande helhet. Det synliggör en aspekt av *akoluthia*-tanken, nämligen att

⁵⁴ "I en föränderlig natur kan man inte se något som alltid förblir detsamma. En sådan födelse sker inte på yttre anstiftn, såsom när det gäller varelser med en kropp, vilka föds av en tillfällighet. Den är i stället resultatet av ett fritt val och vi är därför i viss mening våra egna föräldrar. Vi föder oss själva i frihet och enligt vår vilja, antingen som män eller kvinnor och formar oss efter dygden eller ondskan" (s. 63 II:3).

det enskilda föremålet hänger ihop med helheten i en typ av hierarki där det övergripande temat för den specifika delen av berättelsen styr tolkningen – i detta fall är Gregorios filosofiska tolkning av födelsen vital för den mening den underordnade symbolen kistan får. Utifrån detta förhållande menar jag att det är motiverat att ta fasta på ytterligare en aspekt av föremålet: att bräderna är gjorda av trä. Bräderna – varje del av undervisningen – av trä kommer från träd som växer organiskt nedifrån och uppåt, men beskärs sedan för ett särskilt syfte. Kunskap om världen kommer likaledes naturligt till människan utifrån att hon uppfattar och tolkar den, men för att kunna bygga en kista behöver varje bräda vara noggrant utsågad för sitt särskilda syfte i helheten.

En annan symbol som likaledes har en komplex struktur är den av teglet. Gregorios kopplar teglet dels till slaveri, och dels till jordiska njutningar – två punkter som också samverkar med varandra. Israels folk var slavar i Egypten, där de fick arbeta med att göra tegel, och det var detta ”mödosamma arbetet med lera och tegelstenar” (s.74, II:54), som Gud genom Mose befriade folket från, samtidigt som han ”erinrade [dem] om deras ädla härstamning” (ibid.). Folket var inte ämnade att ägna sig åt slaveriarbete, utan skulle vara fria. Och att inte vara slav hör ihop med att inte låta sitt liv centreras kring jordisk njutning:

Ty den demon, som skadar och fördärvar människorna, är mycket angelägen att hans underlydande inte skall se upp mot himmelen, utan i stället böja sig ned mot jorden och forma dess lera till tegelstenar. Det är tydligt för var och en, att vad som finns av materiell njutning är helt och hållet av jord och vatten, vare sig det handlar om magens och bordets njutningar eller om rikedomar. När dessa ämnen blandas uppstår det som kallas lera. De som fyller sig med njutningarnas lera och ivrigt längtar efter dem kan aldrig då [sic] nog av det, ty fastän de alltid fylls på blir de åter tomma. På samma sätt är det med den som slår tegel: han lägger ständigt ner lera i formen, som hela tiden töms. Denna symbol syns mig vara lättfattlig, om man ser på själens begärande egenskaper. Ty den som har stillat sitt begär med det som han strävat efter och sedan åstundar något annat, han blir tom och mottaglig. Detta förhållande upphör aldrig att verka i oss, inte förrän vi lämnar det jordiska livet bakom oss. (s.75, II:59ff)

Slaveriet är således både något som påtrycks folket uppifrån – från Farao – och något som de själva vänjer sig vid och låter sina liv kretsa kring: den eviga cykeln av att fylla och tömma sina begärs mått. Dessa två aspekter har emellertid inte förklarat föremålet tegel i sig, utan endast dess tillverkningsprocess. Men Gregorios utlägger också teglets materiella beståndsdelar allegoriskt. Teglet produceras genom att lera hämtas från marken, och vatten från floden – två material som kopplas till ’magens och bordets njutningar’. Dessutom menar han att ”[h]almen och strået som tyrannens trälar tvingades blanda in i teglet, tolkas av både det gudomliga evangeliet och apostelns höga undervisning som näring för elden” (s. 76,

II:62). Halmen ger bränsle åt begärets eld. Det material som utgör teglet är alltså högst delaktigt i dess metaforiska betydelse. Denna Gregorios uttolkning av teglet har sannolikt sin bakgrund hos Filon, och den judiske exegeten har en utförlig idé om teglets symbolik, som kan fördjupa förståelsen ytterligare av Gregorios tolkning av tinget (se bilaga 1).

Nästa föremål – törnbusken – är redan på förhand teologiskt mättad, eftersom det är genom den Gud visar sig för Mose. Men Gregorios diskuterar inte bara själva uppenbarelsen och elden, utan tar tydligt fasta också på föremålet buske i sig: ”Om den låga, som upplyste profetens själ, flappar upp från en törnbuske, så är detta inte oviktigt för vår undersökning” (s. 67, II:20). Buskens egenskaper lägger grunden för betydelsen av att Gud uppenbarade sig för Mose i just en sådan. Det är av stor betydelse för Gregorios att Gud inte lyser ”fram från någon fjärran stjärna” (ibid), utan ”från en jordisk buske, vars strålar överträffar himlaljusen” (ibid). De intryck som en törnbuske förmedlar utifrån människans sinne är att den är ogästvänlig: dess taggar sticks och man kan fastna i den. Dessutom finns det en kontrast till de buskar som får vatten och grönskar, som avger väldoft och smakrika frukter/bär, är behaglig att se på, och inte har några taggar. Men en buske i öknen, som utsätts för sand, vind, och såväl daglig hetta som nattlig kyla, är inget av detta, utan har anpassat sig efter, och i viss mån blivit ett med, sin karga omgivning. Dessa faktorer, som är tydligt förnimbara genom sinnen, innebär ett ömsesidigt förhållande mellan händelse och föremål: gudsuppenbarelsen ger busken betydelse, och busken laddar gudsuppenbarelsen med betydelse. En aspekt av detta hos Gregorios är relationen till Maria: ”Detta undervisar oss också om Jungfruns mysterium. Gudomens ljus, som hon genom födelsen lät lysa fram i människornas liv, förtärde inte den brinnande busken. På samma sätt vissnade hennes jungfrulighets blomma inte bort då hon födde” (s. 67, II:21). I relation till Maria får faktumet att elden inte brände ner busken ytterligare en dimension av betydelse, och det förefaller också koherent med Marias ödmjukhet. Men den tydligare innebörden av att Gud visar sig genom en torr buske, är den inkarnatoriska: ”Gud har uppenbarats för oss i köttet” (s. 67, II:20). Även buskens törnen relaterar till Jesu törnekrona på korset.⁵⁵ Denna typologi förankras vidare av Gregorios i idén om det kontemplativa livet: ”För oss som fortsätter att leva i stillhet och frid, skall en gång sanningens ljus lysa fram och med sina strålar upplysa själens ögon. Och denna sanning, som den gången uppenbarade sig för Mose i en upplysning som inte kan fångas i ord, är Gud” (s. 67, II:19). Törnbusken är alltså en kristologisk symbol som också verkar som symbol för hur

⁵⁵ Att busken har törnen – vilket inte nämns uttryckligen av Bibeln – är en tradition som kan spåras till Filon, men också till kristna fäder som Clemens av Alexandria, som ”sees in the thorns a reference to Jesus, who was crowned with a crown of thorns” (Geljon, 2002, s. 96).

tillvaron är sakramental: genom det materiella kan det gudomliga och meningsfulla – ’sanningens ljus’ – härledas. Det finns således ett analogt förhållande mellan den hårda materian och köttet, samt mellan elden i busken och det gudomliga som lyser fram i såväl Kristus genom inkarnationen, och i människan genom det kontemplativa livet. Gregorios utvecklar sedan detta, efter en längre diskussion på platonsk grund om sanningens beskaffenhet, och skriver då att sanning är att ”inte ha en felaktig kunskap om det som är” (s. 68, II:23). Och denna sanning kan människan få genom att se mot ”den stråle som lyser mot oss genom denna törnbuskes kött” (s. 68, II:26). Hans Boersma skriver: “Having removed his sandals, Moses learns that objects of sense perception do not really subsist, and that only God himself—true Being itself—subsists. It is, however, by actually looking to the burning bush—an image of Christ—that Moses arrives at this knowledge”⁵⁶. Den fysiska verkligheten är som en följd av detta inte det mest verkliga, men kan av-slöja det mest verkliga för människan. För Gregorios är *det* vilket symbolerna betyder mer verkligt än den materiella tillvaron i sig själv. Detta förhållande är givetvis särskilt intressant i en diskussion om relationen mellan metafor-teori och det religiösa språket, och detta förhållande kommer återkomma i del 2.2.3.

Två föremål som vid första anblick kan förefalla ha relativt få likheter mellan *source* och *target* strukturellt är tofsarna och nötterna, men jag menar att en närmare anblick visar att också de fungerar som strukturella metaforer. Tofsarna förekommer när Gud berättar för Mose hur prästens kläder ska se ut, och Gregorios menar att deras funktion är följande: ”Tofsarna är runda påhängen, som inte tjänar annat syfte än prydnad. Av detta lär vi, att vi inte får mäta dygden endast genom budorden, utan vi skall därutöver åstadkomma något, så att plagget ökar i skönhet [...] Dessa är de vackra tofsarna, de som kommer till och förskönar den tunika som buden utgör” (s. 111, II:194). Genom att vara *det* som är utöver det nödvändiga (tunikan – lagbuden), visar Gregorios att tofsarna lär att det dygdiga livet inte bara handlar om att agera rätt i varje situation, utan om att också ’åstadkomma’ skönhet. Gregorios implicerar också på detta sätt att liksom tofsarna kan tyckas vara helt onödiga, kan skönhet synas onödigt eftersom den inte fyller någon funktion, men att Gud uppenbarar att det ändå är viktigt. Eftersom tofsarna är del av en klädnad som människan direkt interagerar med genom att bära den, upplevs tofsarna av både den som bär klädnaden och de som betraktar denne. Synintrycket är därför den huvudsakliga utgångspunkten, men också känslan är av vikt, genom att människan antingen själv kan känna⁵⁷, eller föreställa sig hur tofsarna känns

⁵⁶ Boersma, 2015, s. 242.

⁵⁷ Och att känna/vidröra översteprästens tofsar är inget obekant bibliskt tema: Matt 9:20-22.

behagligt. Men tofsarna har också en egenskap i sig själva, förutom att vara praktiskt oanvändbara, som Gregorios påpekar, nämligen att de är 'runda', alltså den geometriska form som ofta förknippas med fullkomlighet – den har inga kanter. Tofsarna representerar alltså symboliskt skönheten. Tofsarna är relativt enkla i sin metaforiska struktur, men bygger trots detta ändå på ett antal olika parametrar, dels baserade på syn, känsel, form, och dels på en mer abstrakt likhet där de båda är ting som lätt anses vara överflödiga men som inte borde behandlas sålunda.

Nötter förekommer vid två tillfällen, där de ses som symboler för hur något som är hårt på utsidan, gömmer något som är gott/ätligt på insidan. Redan här syns hur två typer av sinneserfarenhet – känsel och smak – ligger bakom metaforens innebörd. Gällande nötterna skriver Gregorios att:

Frukterna var nötter. [...] I den frukt som Arons stav frambragte, känner vi igen det prästerliga livet. Det skall till det yttre vara präglad av självbehärskning, hårt och torrt, men till det inre, i det fördolda och osynliga, fyllt av en ätlig frukt. Denna avslöjas, när den med tiden mognar, det hårda skalet tas bort och det träliknande höljet kring det ätbara försvinner (s. 133, II:284f)

när du har kommit genom allt detta och prästadömetts stav har skjutit skott (utan att hämta någon sav från jorden och med en inneboende kraft att sätta frukt, nämligen en nöt, som först smakar bittert och obehagligt, men vars inre är sött och ätligt) (s. 141f, II:315)

Såväl känseln av den hårda ytan som den bittra smaken av nötens yttre, kontrasteras mot smaken av det ätliga och näringsrika på insidan, och här är det 'träliknande' åter en framhävd aspekt, där det framför allt är dess hårdhet och oätlighet som Gregorios tar fasta på. Här syns en tydlig likhet med törnbusken, eftersom det träliknande symboliserar något hårt som rymmer något gott, eller låter något gott stråla fram. Att ur detta perspektiv återvända till kistans bräder av trä synliggör hur denna likhet finns även där: att ta till sig god undervisning är ett hårt arbete som i längden leder till goda ting. Denna koppling är helt koherent med övriga talet om träet, och visar hur metaforiska strukturer kan fungera. Ett annat föremål från *Mose Liv* som tolkas mycket likt nötterna i sin helhet är granatäppeln, och en kort presentation av dessa finnes i bilaga 2.

Min slutsats gällande såväl tofsarna som nötterna är att de har en förhållandevis enkel metaforisk struktur, men som av tolkningen vecklas ut till talande symboler, vilket synliggör dess djupare metaforiska förankring i *akoluthian*: den avgränsning vilken utpekar den riktning, *skopos*, mot vilken berättelsen i sin helhet ska tolkas. Det visar att det inte bara är

centrala och uppenbara föremål som blir symboler för Gregorios, utan många ting deltar i den metaforiska struktur som *akoluthian* möjliggör.

Jag har nu presenterat ett antal metaforer utifrån idén om strukturella metaforer, där jag visat att symbolerna bygger på sammansatta mänskliga erfarenheter som skapar likheter mellan *source* och *target*, och att även de som kan tyckas ha få likheter till antalet på flera plan är koherenta med sin kontext symboliskt.

2.2.2 Orienteringsmässiga metaforer

Av de föremål från *Mose Liv* jag presenterade i föregående avsnitt finns det väsentliga perspektiv att tillägga utifrån det orienteringsmässiga, särskilt eftersom det sammanhållande temat för hela *Mose Liv* är resan, eller rörelsen, uppåt.

Lakoff & Turner skriver att ”sickness and death are down”⁵⁸, ett förhållande som redan exemplifierats genom grodorna, och som också är verksamt gällande skorna och kistan. De båda föremålen fungerar i positiv bemärkelse som skydd mot det negativa som är nedanför: törnen på marken, eller det farliga vattnet. Även i tolkningen av teglet tar Gregorios fasta på konceptet nere och värderar det negativt – det som kommer nedifrån är kopplat till jordiska njutningar: ”Det är tydligt för var och en, att vad som finns av materiell njutning är helt och hållet av jord och vatten, vare sig det handlar om magens och bordets njutningar eller om rikedomar” (s. 75, II:59). Och producerandet av tegel innebär också att man är fast i den eviga cykeln av att fylla och tömma tegelformarna med lera – man är bunden i att leva av det som är nere.

Den naturliga följderna av att det som är nere är negativt, är att det som är uppe, eller går uppåt, är positivt. Hittills har inget föremål i sig självt bedömts ha egenskap av att peka uppåt. Däremot aktualiserar den orienteringsmässiga aspekten det inkarnatoriska drag som jag diskuterade gällande törnbusken. Gregorios skriver att lågan från törnbusken ”flammar upp” (s. 67, II:20), och även om det är om elden, och inte busken, detta sägs, så menar jag att betydelsen överförs till busken genom att det för Gregorios är ur den som elden kommer. Det är alltså inte bara genom eldens värme och ljus som Gud visar sig, utan också genom faktumet att dess flammor rör sig uppåt.

⁵⁸ Lakoff & Johnson, 2003, s. 15.

Men det inkarnatoriska draget återfinnes också på ett helt annat sätt i relation till busken, nämligen genom att marken⁵⁹ – den som är nere – är helig. Här är alltså motsatsen gällande i relation mot vad som tidigare varit fallet orienteringsmässigt. Om man ser till de metaforiska mönster som jag hittills visat på, blir det tydligt att detta på ett anmärkningsvärt sätt bryter mot en etablerad ordning. Det innebär inte att Gregorios associerar nere generellt med positiva värden, utan att han framhåller att också marken, genom Guds närvaro, kan vara helig och positivt betingad. Det som är ovan uppfyller det som är nedan.

De föremål som återstår att diskutera orienteringsmässigt är nöterna och tofsarna. Gemensamt för dessa är att de varken är direkt under eller direkt över människan, utan sitter på föremål som människan gör till delar, förlängningar, av sig själva – stav och kläder. Jag avser inte att uppehålla mig vid detta förhållande, men menar att det förstärker intrycket av att föremålen – och dess andliga innebörd: skönheten, och det prästerliga livet – ska inkorporeras av människan själv.

2.2.3 Ontologiska metaforer

Idén om ontologiska metaforer handlar om att människan behöver metaforer för att konceptuellt kunna hantera tillvaron, och jag menar att Gregorios allegoriska bibeltolkning i allra högsta grad utvinna ontologiska metaforer ur Moseberättelsen, metaforer som inte endast är teoretiska utan djupt förankrade i upplevelsen av tillvaron, och som erbjuder ett språk att använda för det andliga livet. Av de sju föremål som hittills analyserats kan fyra, om än lösa, kategorier av typer av ontologiska metaforer identifieras: 1) de som handlar om det orena livet, 2) de som handlar om att skydda sig från det farliga, 3) de som handlar om att det gudomliga strålar fram genom det enkla, och 4) den som handlar om skönhet. Här blir också den distinktion mellan användningsområdet för de olika metaforerna som jag presenterade i 1.2.7, tydlig – att strukturella och orienteringsmässiga synliggör bakomliggande faktorer, och ontologiska visar på användbarheten i livet. Detta avsnitt fungerar därför till viss del som en sammanfattning av vad som redan sagts, men har som huvudsakligt syfte att visa på att metaforerna inte endast har ett värde i hermeneutiken, utan också som tillämpade i människans liv.

Teglet fungerar, precis som grodorna, som en ontologisk metafor relaterad till det orena och låga livet, till slaveriet under jordiska njutningar. Processen av tillverkandet av

⁵⁹ Jag menar här att uppenbarelsen genom törnbusken och markens helighet är så tätt sammankopplat att en diskussion om marken är motiverad, även om det är själva busken som är föremål för analys.

teglet, tillika dess beståndsdelar, relaterar på ett pedagogiskt sätt till erfarenheten av att vara fast i jordiska njutningar, vilka tar upp all ens fokus. För den som har erfarenhet av någon typ av repetitivt arbete, och/eller som upplevt hur ett beroende av materiella ting kan binda en människa till sig, torde tegelsymbolen sådan Gregorios presenterar den vara mycket relaterbar.⁶⁰ Den ontologiska metaforen kan därför synliggöra aspekter av ett liv där människan på något sätt lever utifrån tegel, vilket erbjuder en möjlighet att förhålla sig till detta.

Skorna och kistan är symboler för det som skyddar/dämpar kontakten mot omvärlden: skorna i såväl positiv (mot törnen) som negativ (mot det heliga) bemärkelse, och kistan i positiv (mot den farliga floden) bemärkelse. Dessa ontologiska metaforer är följder av den tidigare punkten – att det finns sådant i tillvaron som skadar –, och metaforena/symbolerna erbjuder sätt att undvika att formas av det som inte är gott på ett konceptuellt ontologiskt plan. Särskilt kistan får hos Gregorios funktion av att erbjuda en diskussion om vad det är som skyddar mot det dåliga i livet, eftersom symbolens struktur i sig på många sätt talar om beskaffenheten hos den goda undervisning som Gregorios förespråkar.

Nötterna och törnbusken skiljer sig lite mer från varandra än de föregående paren, i hur Gregorios tolkar dem – men i sin metaforiska struktur bär de många likheter. Nötterna är symboler för det prästerliga, asketiska, liv som är strängt, men som leder till något i det inre som är ätligt, medan törnbusken är en symbol för inkarnationen – hur det gudomliga visar sig genom det jordiska. Även om de har olika verkningsområden, så är det gemensamma mönstret att det som är djupt eftersträvansvärt och gott, står att finna i det som är oansenligt. I Gregorios tolkning fungerar de båda som bilder för att det djupast eftersträvansvärda står att finna i det anspråkslösa, enkla och hårda. I dessa metaforer finns också aspekten av träet, som jag diskuterat återkommande (och som också kommer diskuteras gällande stavarna).

⁶⁰ I tegelsymbolen återfinnes också en intressant dimension av att den, med stöd av Filons tolkning, är analog med den ontologiska metaforen som sådan: "Philo interprets this verse as follows: all parts of the soul are confused so that no clear form of any particular kind can be seen [...]. It is appropriate to take passion and vice, which are without form and quality, and to divide them into the fitting qualities and forms. So, one gets both a clearer apprehension of them, and that use and enjoyment that seem to bring forth more pleasures and delight" (Geljon, 2002, s. 114). Teglet är utifrån Filons tolkning representativt för hur det som är svårdefinierbart konkretiseras (från lös lera till solitt tegel) för att kunna åtnjutas desto mer. I detta fall handlar det om begär och njutningar, men det följer precis samma mönster som idén om de ontologiska metaforen på en meta-nivå. Teglet kan således också ses som en metafor för hur onda ting kan göras till ontologiska metaforer.

Tofsarna, slutligen, är symboler för den praktiskt oanvändbara men samtidigt värdefulla skönheten. Att hela den prästerliga klädnaden enligt Moseböckerna skall smyckas med praktiskt överflödiga ornament, visar att skönheten är viktig trots att den kan upplevas oanvändbar. Eftersom detta också är en uppmaning gällande den religiösa praxisen blir tofsarna en symbolisk påminnelse som inkorporeras i det fysiska, varje gång prästen genom sina kläder uppfyller påbudet. Den ontologiska metaforen konkretiseras på sätt och vis i liturgin och blir en levande symbol/metafor.

Dessa kategoriseringars syfte är inte att begränsa metaforernas verkningsområde – de kan givetvis också breddas till betydelser som går utanför dem jag nyss målat upp – utan att visa att de är sätt på vilka människan hanterar tillvaron konceptuellt, och att detta inte är begränsat till den specifika berättelsen, utan kan föras över till andra, liknande, situationer. Symbolerna blir utifrån tolkningarna till ontologiska metaforer – konkretiserade koncept – att interagera med i det egna livet. I denna definition av de ontologiska metaforerna ser jag en likhet med det som Janet Martin Soskice i *Metaphor and Religious Language* benämner *theological realism*. Denna realism bygger på ”experience, community and an interpretative tradition”⁶¹, och springer ur upplevelsen av att ens språk inte räcker till: ”the mystic [...] often feels a crisis of descriptive language because there do not seem to be words and concepts in the common stock adequate to his or her experience. This straining of linguistic resources leads to the catachretical employment of metaphor, of phrases like ‘the dark night’, ‘the spiritual marriage’, and ‘mystic union’”⁶². Dessa fraser är också ontologiska metaforer, och de ontologiska metaforer jag presenterat fungerar likaledes som religiöst betingade katakretiska begrepp. Språkliga begrepp som undervisning och skönhet kan både konkretiseras, preciseras, och vidgas, genom att uttryckas genom ontologiska metaforer. Men det kan också vara människans förmåga att skapa och förstå metaforer, som ligger bakom att abstrakta koncept upptäcks, och således skapas. De mekanismer som ligger bakom människans vilja och förmåga att tolka världen metaforiskt, synliggör begrepp bakom ytan, som när de väl upptäckts, visar sig vara mycket användbara och värdefulla. Detta knyter an till den diskussion jag förde gällande törnbuskens inkarnatoriska symbolik, där Gregorios menar att det som uppenbaras är mer verkligt än den materiella tillvaron. De katakretiska ontologiska metaforerna kan ur detta perspektiv ses som en typ av sådan uppenbarelse. Men att de skulle upptäckas, och skapas, utifrån att människan varseblir dem, behöver inte innebära att de är

⁶¹ Soskice, 1985, s. 149.

⁶² Soskice, 1985, s. 151.

fabricerade – Soskice skriver: ”The great divine and the great poet have this in common: both use metaphor to say that which can be said in no other way but which, once said, can be recognized by many”⁶³. Soskice framlägger, liksom jag föreslagit, en hypotes (se bilaga 3) om att det är detta som är en del av uppenbarelsen – ett gradvis framväxande av metaforer som bekräftas genom den aktuella gemenskapen. Detta tunnar, i så fall, också ut gränserna mellan uppenbarad och naturlig teologi.⁶⁴ Denna från Soskice inspirerade diskussion menar jag i högsta grad går i linje med vad jag visat gällande de ontologiska metaforerna i *Mose Liv*. Gregorios av Nyssas tolkning är såväl förankrad i traditionen som nyskapande, och tar fasta på både etablerade symbolerna, och tingens egen metaforiska potential, och håller följaktligen ett språk levande som kan fungera att orientera sig i förhållande till sin omvärld, sig själv och till Gud, med.

2.3 Ormarna och stavarna

Jag har nu behandlat sju av de nio föremål jag valt ut, utifrån idén om strukturellt, orienteringsmässigt och ontologiskt baserade metaforer, och förankrat dem i idéer om både sakramental teologi och det religiösa språket. Nu återstår två föremål som jag kommer presentera i sin helhet både enskilt och tillsammans – ormarna och stavarna.

2.3.1 Ormarna

Gregorios tar i sin tolkning i hög grad fasta på bredden av ormarnas symboliska/metaforiska potential – det är många olika förhållanden som skapar den komplext sammansatta symbolen.

I enlighet med Genesis berättelsen ser Gregorios ormen som en symbol för ondska: ”Detta säger jag med tanke på de egyptiska ormarna, d v s den bedrägliga ondskan i dess olika utformningar” (s. 76, II:63). Men dess koppling till ondskan är mångfacetterad. En sida av detta är avunden: ”Avunden fördrev oss från paradiset när Eva mötte den i dess gestalt av en orm. Avunden rev oss bort från livets träd, berövade oss de heliga kläderna och förde bort oss, sedan vi för skammens skull blivit klädda med fikonblad” (s. 127, II: 256).

Gregorios talar också om att ormen är en symbol för följderna av egyptiernas ”oordnade begär” (s. 130, II:275), och för olika typer av frestelser. Denna idé tycks vara filonskt inspirerad, där Filon menar att det är ormens slingriga och oregerliga rörelsemönster som visar detta: ”the movement of pleasure is variable as that of the serpent”⁶⁵. Ormen har

⁶³ Soskice, 1985, s. 153.

⁶⁴ Soskice, 1985, s. 160.

⁶⁵ Geljon, 2002, s. 149.

med sin slingriga kropp förmågan att såväl röra sig snabbt och på oförutsägbara sätt, som att ringla sig runt en människa vilket leder till obehag, eller direkt fara, för offret. På samma sätt kan de oordnade begären och frestelserna röra sig på oväntade sätt, och slingra sig runt människan och i längden leda till inre död.

En annan negativt laddad sida av ormen är dess giftbett, vilket Gregorios tar fasta på genom att kalla ormarna, och därför också begären dödsbringande (s. 131, II:276ff). På samma sätt är begären, när dess gift tränger in i människan, dödsbringande. Bettet ligger också till grund för ett mer intrikat förhållande, som jag menar på ett adekvat sätt visar hur väl sammanhängande symbolen 'orm är synd/död' är. Gregorios skriver att "[d]en som slår en orm på huvudet träffar också hela kroppen som den släpar med sig" (s. 83, II:94), och relaterar genom detta dess fysiska utformning med dess symboliska innebörd. Betydelsen av detta är att man effektivast förgör synden när den fortfarande är liten – genom att döda det som kommer först, dödar man också det som kommer efter. Gregorios, menar jag, ser en likhet mellan ormens utdragna kropp och det utdragna verkandet av dess gift. På huvudet sitter gifttänderna, som orsakar det ondas inträngande i människan, och efter huvudet följer den långa kroppen. På samma sätt följer, på det inledande bettet, den smärtsamma tid då giftet sprider sig i kroppen, innan den bitne slutligen avlider. Bettet, syndens inträdande, är i sig visserligen smärtsamt, men det är framför allt dess följder som är livshotande. Slår man huvudet – undviker synden, eller undviker att bli biten – så slipper man också det som följer: ormens utdragna kropp, giftets följder, eller syndens följder.⁶⁶

Ur den orienteringsmässiga aspekten är ormen också relaterad till negativa värden, genom att den krälar på marken – där nere⁶⁷.

Ormen är alltså på ett mycket tydligt sätt förankrad i negativa värden, men det kan också argumenteras finnas ett drag av tvetydighet. Gregorios skriver hur: "Visheten ligger i mitten mellan förslagenhet och oskuld. Berömvärd är varken ormens klokhets eller duvans oskuld, om man väljer endast en av dessa. I stället ligger dygden i mitten, i den hållning som

⁶⁶ Att ta fasta på föremålets längd på detta sätt går helt i linje med Lakoff & Turners idé om *image metaphors* – den mentala bilden av ormen appliceras på dess metaforiska innebörd: "Metaphoric image-mappings work in just the same way as all other metaphoric mappings – by mapping the structure of one domain onto the structure of another. But here the domains are mental images" (Lakoff & Turner, 1989, s. 90). Sådant som tingets form, färg och materia, ligger bakom denna typ av metafor.

⁶⁷ "På din buk skall du kräla / och jord skall du äta så länge du lever" (1 Mos 3:14b), och "Jag skall väcka fiendskap mellan dig och kvinnan, mellan din avkomma och hennes: de skall trampa på ditt huvud och du skall hugga dem i hälen" (1 Mos 3:15). Att ormen hugger människans barfota fötter relaterar till den tidigare diskuterade sko-symbolen, och att den hugger nedifrån och uppåt, är koherent med bilden av att det som är nere är något negativt som hotar det som är uppåt.

förenar dessa båda” (s. 134, II:289). Utifrån Jesu ord⁶⁸ får ormens vishet utgöra ena ytterligheten i Gregorios aristoteliska vägmetafor. Betydelsen av detta är förvisso att ormens dike ska undvikas, men samtidigt finns i så fall aspekter att hämta av ormens vishet/klokhet. Det tycks således inte som att det är visheten som sådan som är ond eller god, utan graden av det som i detta fall kallas vishet – det goda är i sådant fall inte en fråga om typ, utan om grad. Ormens dike är överdriven vishet, som också kan kopplas till högmod och självtillräcklighet. Att befinna sig mitt på vägen är därför att tillägna sig själv rätt mått av vishet. Jag konstaterar emellertid, att det också kan argumenteras finnas en störning i den metaforiska koherensen i detta fall, eftersom den andra extremen är duvans oskuld – en oskuld som utifrån bilden av den Helige Ande som duva kunde implicera att mer är bättre. Denna uppsats rymmer inte mer av denna diskussion, men jag konstaterar att det är ett intressant förhållande gällande hur symboler förhåller sig till varandra.

Orm-metaforen är så utbredd, vid, och ursprunglig, att den tjänar som exempel på hur metaforer kan forma människan rent kognitivt. Människans erfarenhet av fysiska ormar är i hög grad analog med sådant i det inre livet som betar sig på ett liknande sätt. Varelsen orm (*source*) bär på mycket av människans, såväl inre som yttre, samlade erfarenhet av det som gett den experienciella summan synd/ondska (*target*). Ormen blir således på ett mångbottnat sätt en verklig personifikation av människans upplevelse av det som är synd/ont.

2.3.2 Stavarna

Stavar förekommer flera gången i den bibliska berättelsen, och får en bredd av betydelser av Gregorios. Det går också att hävda att stavarna förekommer på två ganska skilda sätt utifrån berättelsens kontext, men jag menar att föremålet i sig analyserat utifrån CMT förstås metaforiskt på samma grunder, är koherenta med varandra, och därför kan, och bör, behandlas sida vid sida och som ett och samma föremål.

En mening Gregorios ger åt staven är som symbol för skydd och ledning, genom att den beskyddar hebréerna från de olika plågorna: ”Så utverkade också dygdens stav, som egyptierna fick se, att hebréerna slapp undan grodplågan, men att egyptierna i rikt mått drabbades av denna hemsökelse” (s. 79, II: 77), och: ”staven förmörkade luften för egyptierna, medan hebréernas tillvaro upplyses av solen” (s. 80, II: 80).

⁶⁸ Matt 10:16

Staven är också viktig i samband med att hebréerna ska fly från Egypten, och i detta fall utvecklar Gregorios stav-symbolen utförligt:

i handen skall de hålla en stav för att köra bort hundar [...] vad har detta att göra med dygd eller ondska [...] [att] hålla en stav i handen eller lägga bort den? [...] det [är] tydligt vad utrustningen för resan symboliskt betecknar. Den låter oss förstå, att detta vårt liv skall uppfattas som en resa: samtidigt som vi föds, drivs vi av den nödvändighet som härskar i tillvaron mot att lämna livet. Vi behöver förbereda oss för detta till våra händer och fötter och till allt som hör till resans trygghet [...] Staven som vi kör bort djuren med betecknar ordet om hoppet, som vår trötta själ stöder sig på och med vilken vi kör bort dem som skäller på oss (s.85f, II: 103ff)

Staven tillskrivs här ytterligare en egenskap: ordet om hopp. Och ytterligare en betydelse får staven när Mose och folket ska gå genom det tudelade havet: ”När trons stav leder vidare och molnet upplyser, så blir vattnet livgivande för dem som finner tillflykt i det, men det dödar förföljarna” (s. 90, II:124). Återigen symboliserar staven skillnaden mellan hebréerna som står emot plågorna och kan vandra genom havet, och egyptierna som drabbas av plågorna, och som dränks när havet återgår till vanligt – och här handlar det alltså om tro. Kopplingen till tro förekommer också tidigare i verket: ”Staven tuktar syndarna, men ger vila åt dem som går framåt på dygdens väg. Denna är brant och oländig, men staven är tron och de kan stödja sig på den med gott hopp” (s. 70, II:34). Och staven kopplas också ihop– förutom skydd, ledning, tro, och hopp – med dygden: ”Mose, som bär dygdens stav” (s. 92, II:130). Dessa aspekter av staven tycks framför allt framhävas när det handlar om relationen mellan hebréerna och egyptierna.

Två egenskaper som Gregorios tycks mena ligger bakom denna metaforiska innebörd är stavens hårdhet och längd. Människan kan själv känna att staven är hård, och det är viktigt eftersom den ska kunna tåla hundarnas bett, och ’köra bort’ dem. Om man vill fösa bort hundar med armarna riskerar man att bli biten, men genom att använda den hårda staven undviker man att själv skadas. Och längden samspelar med hårdheten: genom dessa fungerar staven som en förlängd arm, och skapar ökade möjligheter för människan i mötet med omgivningen. Utifrån detta ser Gregorios att tro, hopp och dygd är ting som i det inre erbjuder skydd och ledning. Det finns likhet i förhållandet mellan staven och fysiska hundar, och den andliga betydelse staven tillskrivs i det inre.

Tillsammans med dessa två erfarenhetsbaserade aspekter, finns det en mycket tydlig orienteringsmässig dimension i stavarna. Staven rör sig i sin form uppifrån och ned, eller nedifrån och upp. Att den rör sig åt båda håll kan tyckas antyda att det varken är positivt eller

negativt utifrån tidigare diskuterade orienteringsmässiga värden, men jag menar att dess riktning nedifrån och upp är tydligast, eftersom den låter människan stå upprätt – hållas uppåt – och dessutom har ena änden på marken (inte under), och andra uppåt mot himlen. På samma sätt är det positivt laddat att staven hjälper människan att i vandringen röra sig framåt. Utifrån orienteringsmässiga aspekter är staven alltså positivt laddad.

Staven förekommer också i en helt annan kontext i *Mose Liv*, nämligen när Mose ska utse vem som ska bli präst:

Mose tog emot en stav från varje stam och tecknade dem med givarnas namn. Därefter lade han dem på altaret. Då hände sig att en stav blev liksom vigd från himmelen, ty den utmärktes framför de andra genom ett Guds under. Detta hände: de andra stavarna förblev som de var, men prästens stav slog rot av sig själv – inte genom någon sav i yttre mening utan genom kraft som Gud lagt in i den – den bildade grenar och bar frukt, som uppnådde mognad. Frukterna var nötter. Genom att detta skedde uppfostrades hela folket till ordning (s. 133, II: 284f)

Det finns en tydlig koppling till tro också här, genom att den vars tro bar frukt (vilket är en tydlig biblisk tematik)⁶⁹ också är lämpad att leda folket. Genom detta kopplas staven till sitt organiska urtillstånd: den är hämtad från ett träd. Genom tal om sav och nötter blir staven – som inte längre är fast i marken utan kan bäras runt – åter relaterad till det ursprungliga. Det tycks också viktigt för Gregorios att näringen som låter staven bära frukt inte kommer från världen, utan från Gud, vilket framkommer både i föregående citat, och mot verkets slut: ”när du har kommit genom allt detta och prästadömet's stav har skjutit skott (utan att hämta någon sav från jorden och med en inneboende kraft att sätta frukt” (s. 141f, II:315). En stav är alltså något som kommer från naturen, som människan sedan tagit till sig, men som, när det förvaltas rätt, fortsätter bära frukt. Detta visar hur staven också fungerar som en ontologisk metafor som bygger på det värdefulla i människans relation till det naturliga, i inre mening.

Staven förekommer alltså som två olika metaforer i *Mose Liv*, men deras betydelser överlappar med varandra, och befruktar varandra. De båda relaterar explicit till tro, men även de andra egenskaperna har en relation till varandra. Det orienteringsmässiga relaterar till hur trädet växer uppåt, hårdheten relaterar till trädets fasthet och stabilitet i naturen, och idén om att ta med sig det goda som getts av Gud på livets vandring är också koherent med övriga förhållanden. Och dessa aspekter kopplar också ihop staven med tidigare diskuterade föremål relaterade till det ’träliknande’ – kistan, busken och nötterna. Det mönster som har synliggjorts i de tidigare metaforerna gäller även här, eftersom också staven tillskrivs

⁶⁹ Ex Joh 15:1ff.

betydelse, och således själv ger mening, som går bortom ytan. Gällande staven får detta dock sin fulla betydelse först senare, vilket jag ska visa på.

Föremålet stav utgör således en ontologisk metafor som i samspel med sin kontext i berättelsen, svarar på frågan om det inre livet. De möjligheter föremålet erbjuder i att interagera med den fysiska omvärlden speglar de funktioner som tron, hoppet och dygden har på ett andligt plan. Staven som enskilt föremål är mycket okomplicerat i sina egenskaper, men redan utifrån de aspekter jag nu visat på syns hur det aktiverar en mångfacetterad symbolisk innebörd utifrån vilka sätt människan kan använda det på.

Jag menar vidare att staven på ett särskilt sätt verkar katakretiskt utifrån Soskices definition. Eftersom staven i sig har varit av betydelse för människor under en lång tid, är det inte överraskande att människan också uppfattat att hon har behov av en stav i det inre livet. Föremålet sammanför olika abstrakta begrepp – skydd, tro, hopp, dygd – till en helhet, och genom det konkretiserar den inte bara *ett* abstrakt begrepp, utan betyder också i slutändan något annat som är större och mer sammansatt än de enskilda begreppen. Vad denna katakretiska helhet består i är emellertid inte dolt, vilket jag menar synliggörs i diskussionen i nästa del.

2.3.3 Ormar och stavar i samspel

Stavarna och ormarna är som symboler på många sätt varandras motsatser. Ormarna fungerar som symboler för synd och död, medan stavarna har en relation till tro, hopp och dygd. Och i den bibliska berättelsen, och i Gregorios tolkning av den, ställs de ibland mot varandra, men i vissa fall interagerar de med varandra på ett sätt som kräver en mer utvecklad tolkning.

Staven relaterad till tron kopplas – förutom till *livet är en resa* – också till metaforen av att *livet är en tävling*, och ställs där i relation till ormar: ”den som stärks genom att upplysas av ljuset och får kraft att bekämpa sina fiender, han må med djärvhet och förtröstan gå till tävlingen med sina motståndare liksom en atlet som hos sin tränare har fått tillräcklig övning, I sin hand håller han staven som är trons ord. Med den skall han ta upp kampen mot de egyptiska ormarna” (s.70, II:36). Staven är ett lämpligt vapen mot de egyptiska ormarna, och kopplas här också till ytterligare en aspekt, nämligen ’trons ord’ – Skriften. Orden om ’egyptiska ormar’ återkommer senare i samband med de tio plågorna, och har då samma innebörd: ”Detta säger jag med tanke på de egyptiska ormarna, d v s den bedrägliga ondskan i dess olika utformningar, som Mose fick att försvinna med sin stav. [...] Den som nu har förvärvat dygdens oövervinnerliga stav, som förtär trollkarlarnas stavar, han fortsätter på sin

väg och går gradvis mot allt större under” (s.76, II:63f). Staven övervinner ormarna – och tro, dygd, trons ord, och Kristus själv, övervinner synd/död.

Men denna berättelse om hur Mose stav övervinner de egyptiska ormarna innebär att Mose positivt laddade stav förvandlas till just en orm. Och det är här inte de tidigare nämnda betydelserna – tron, hoppet, dygden, eller ordet – som förknippas med det onda, utan Kristus själv: ”stavens förvandling till en orm var det första av undren. Detta tycks mig symboliskt antyda mysteriet med Herrens människoblivande, då gudomen uppenbarar sig för människor, dödar tyrannen och ger dem fria som stått under hans välde.” (s.69, II:26), och ”[e]fter detta [att staven förvandlats till en orm och slukat de andra ormarna] förvandlades ormen åter till en stav. (s, 70, II:34). Inkarnationen symboliseras i detta fall genom att en stav blir en orm, och utifrån den metaforiska koherens jag hittills argumenterat för kan det ses som osammanhängande att Kristus skulle representeras av en orm. Detta påpekar Gregorios också, men argumenterar för att det egentligen är helt i sin ordning: ”Ty om synden är en orm och Herren blev ett med synden, så borde slutsatsen vara tydlig för alla. Genom att bli ett med synden blev han också till en orm, som endast är ett annat ord för synd” (s. 70, II:33). Genom läran om att Kristus tar på sig världens synd på korset, är det metaforiska förhållandet mellan Kristus och ormen förklarat. Den förvandlade stavens förmåga att äta upp andra ormar går i linje med tanken att Kristus utplånar synd genom att bära den i sig själv. Här syns ett förhållandevis komplext samspel mellan olika symboler, där kombinationerna av deras vedertagna betydelse skapar en diskrepans, men där denna diskrepans sedan blir meningsbildande och typologiskt blottlägger en central kristen lära.⁷⁰ Det finns således – i berättelsen och i symbolerna – ett mönster som förebådar det som sedan aktualiseras genom evangeliernas ord om Kristus. Och detta mönster konkretiseras genom symbolerna, och möjliggör en vidgad förståelse av läran: genom att, så som man bär en stav, bära tron, hoppet och dygden, så bär man Kristus, och har således ett vapen mot de farliga ting som kan hota en i livet. Symbolerna förankras i Kristus, och erbjuder en konkret förståelse för hur läran kan inkorporeras i människans liv. Det är detta som är stavens katakretiska möjlighet – att genom att kunna tillfogas många olika egenskaper, i slutändan resultera i att vara en bild för Kristus själv.

⁷⁰ Och denna diskrepans är analog med den jag diskuterade gällande de orienteringsmässiga faktorerna gällande den heliga marken i 2.2.2

Samma relation mellan Kristus och föremålet orm förekommer i berättelsen om kopparormen i öknen:

Då alltså de oordnade begären drar fram de dödsbringande ormarna ur jorden (ty varje avkomma av en ond begärelse är en orm), visar oss därför lagen vad det är som syns på träet. Det ser ut som en orm, men det är inte en orm, så som också den store Paulus säger: >>lik en syndfull människa<< (Rom 8:3). Den verkliga ormen är synden, och den som frivilligt kommer till synden har iklätt sig ormens natur. Från synden befrias människan av den, som gick under syndens gestalt och blev som vi, som har blivit förvandlade till ormens gestalt. [...] Att den i öknen upphöjda ormen är en symbol för korsets hemlighet, det lär oss tydligt Herrens ord, då han säger: >>Liksom Mose hängde upp ormen i öknen, så måste Människosonen upphöjas<<. (s. 130f, II:275ff)

Människan befrias från synd genom åskådandet av den som tog på sig all världens synd – blev synd –, och kopplingen mellan ormen och korset lyfts fram än tydligare här genom att ormen bokstavligen hänger på 'träet'.

Utifrån att nu ha visat, med många exempel, hur såväl tolkningar som förhåller sig till tidigare tradition, som de som i något avseende är nyskapande, är alla metaforiska koherenta, menar jag att det utifrån ett CMT-perspektiv på *Mose Liv* går att underbygga det som Hans Boersma menar, nämligen att "Christology is front and center in *De vita Moysis*"⁷¹. De typologiska teman som förekommer i *Mose Liv* är koherenta med den övriga allegoriska tolkningen, och kan förena teoretiska läror om Kristus med människans erfarenheter av tillvaron. På så sätt konkretiseras de kristologiska idéerna så att de kan vara hanterbara i livet som ontologiska metaforer – och inte bara som enstaka bilder, utan som sammanhängande i en allegorisk helhet. För Gregorios tycks således en sakramental tillvaro byggd på inkarnationen tolkas bäst utifrån Kristus, och bär också ständigt på potential att tala om Kristus. Gregorios utläggning av *Mose Liv* föreslår således att Bibelns berättelser rymmer sådant som genom tolkning kan förstås av människan i olika tider: idéerna förankras genom det metaforiska språket i upplevelsen och erfarenheten av verkligheten, och kopplas i slutändan till inkarnationen, och Kristus – Kristus är på det allegoriska planet textens nav.

Gällande detta vill jag åter lyfta fram träet som återkommande koncept hos Gregorios. Jag har redan visat hur det tydligt kopplas till bilden av tillvaron som sakramental genom inkarnationen, och genom symbolen av kopparormen – den inkarnerade på träet – ges denna aspekt sin symboliska kärna. Att i en kristen kontext se talet om trä som en pendang till korset

⁷¹ Boersma, 2015, s. 242.

är inte långsökt på något vis.⁷² Jag vill alltså argumentera för att Gregorios konsekvent ser träet som indirekt erinrande om Kristus, genom kistan, törnbusken, nötterna, och nu stavens trä.

Och detta är också, menar jag, det som tydligast talar för hur det finns en koherent hierarkisk struktur i hela verket, som ger ett metaforiskt nätverk och vägleder hur metaforer tolkas på ett sätt som är både koherent, och tar fasta på det mångfacetterade djupet av betydelse hos föremålen.

3. Sammanfattning och slutsats

Uppsatsens analys har resulterat i ett antal svar på den syftesformulering och frågeställning som presenterades i inledningen, både gällande vad som ligger bakom hur föremål/symboler tolkas i Gregorios av Nyssas allegoriska bibeltolkning, och vad detta synliggör för teologiska konsekvenser,

Idéerna om strukturella och orienteringsmässiga metaforer har synliggjort relevanta aspekter av hur Gregorios motiverar sin tolkning av symbolerna, vilket i sin tur visar att Gregorios allegoriska bibeltolkning är förankrad i människans erfarenheter av tillvaron. Detta knyter an till frågan om förhållandet mellan bokstavlighet och allegori, där jag menar att min analys som helhet, i enlighet med CMT, argumenterat för att en sådan distinktion inte är helt enkel att vidhålla. CMT:s begrepp gällande metaforer har på detta vis, vidare, synliggjort att religiösa texter bär på potential att tala till människan utifrån människans egna erfarenheter. Uppsatsen har också, som svar på frågeställningen, visat att Gregorius ofta tar fasta på förhållanden som kan härledas till dessa erfarenheter, och att det synes vara en viktig del av tolkningsarbetet.

Utifrån begreppet ontologiska metaforer har jag, vidare, diskuterat hur Gregorios symboliska tolkning av tingen erbjuder ett språk som möjliggör ett tal om det som annars kan vara svårt att tala om – såväl det inre livet, som det transcendenta. Detta språk sanktioneras av en tradition eller gemenskap, och är således inte endast subjektivt grundat, utan bär på en väsentlig grad av allmängiltighet.

Jag menar också att denna analys kunnat synliggöra intressanta aspekter av hur Gregorios metodik utifrån *skopos* och *akoluthia* är synliga genom sambandet mellan olika

⁷² ”när du hör >>trä<< tolkar du det naturligtvis som >>kors<<” (92 II:132).

nivåer av metaforik och allegori i texten. Jag menar att en sammanhängande struktur kan anas bakom textytan: symbolerna är inte isolerade öar av betydelse, utan synliggör en enhet. Gregorios platonska idé om att det som symbolerna betecknar är mer verkligt än föremålet självt, knyts också an till detta perspektiv: föremålen pekar bortom sig själva. Detta går också i linje med CMT:s, Aristoteles och Ricoeurs förståelse av samma fenomen. Uppsatsens analys har således, menar jag, exemplifierat hur Gregorius tolkningsmetod ser ut tillämpad på ett specifikt textverk, vilket också bidragit till att besvara frågeställningen.

Och denna enhetliga symbolvärld är, slutligen, i mycket hög grad inkarnatoriskt präglad för Gregorios, inte bara genom att den explicit handlar om Kristus typologiskt, utan genom att den ofta utgår från en sakramental världsbild, där det gudomliga synliggörs genom det materiella. Gregorios allegoriska läsning konkretiserar kristologiska idéer genom ontologiska metaforer och låter således Kristus vara närvarande i många olika metaforiska förhållanden.

Det finns givetvis också ett antal kritiska frågor att ställa sig utifrån de resultat jag kommit fram till. Ett exempel skulle vara huruvida Gregorios tolkning verkligen är så koherent som jag gjort gällande. De nio föremål jag behandlat kan ge en god bild av intertextuella relationer och olika typer av förankring i erfarenheten av verkligheten, men har på inget sätt varit uttömmande för hela *Mose Liv*. Det går inte att utesluta att Gregorios tolkning, och således också den metaforiska koherensen, på något ställe är inkonsekvent visavi sig själv. Mitt arbete har, som jag ser det, också gett två mindre exempel på detta: den aristoteliska vägen med ormen och duvan som diken, och Gregorios avvikelser från bibeltexten gällande korg/kista. Det finns utifrån detta också ett värde av att, precis som Isabella Sandwell, konstatera att den som styr hur metaforerna tolkas också kan styra hur människor förstår sig själva och tillvaron. Det finns en oundviklig maktaspekt kopplad till allegoriska tolkningar. Jag har tydligt argumenterat för att Gregorius allegoriska tolkning är koherent både gentemot sig själv och med traditionen – och således är förankrad i upplevelsen av tillvaron –, men vill emfasera att det givetvis ändå är viktigt att fortsätta pröva detta.

Trots detta menar jag, sammanfattningsvis, att frågeställningen kunnat besvaras, och att CMT varit en adekvat teori att analysera Gregorios bibeltolkning utifrån. De teologiska diskussioner som uppstått utifrån analysen har kunnat förankras i aktuell forskning.

Jag vill konkludera med att konstatera att det också finns möjligheter att utforska detta förhållande vidare. Eftersom den allegoriska bibeltolkningen i allmänhet, och Gregorios av

Nyssa i synnerhet, visat sig kunna studeras utifrån CMT, vore det intressant att applicera teorin på andra verk av allegorisk bibeltolkning. Jag konstaterar också att den på CMT grundade begreppsapparaten hade kunnat såväl utökas som fördjupas i ett större arbete. Andra användbara begrepp är, exempelvis, distinktionen mellan generiska och specifika metaforer⁷³, idén om 'The Great Chain of Being'⁷⁴, samt diskussionen om relationen mellan metafor och metonymi⁷⁵.

⁷³ Lakoff & Turner, 1989, s. 80ff.

⁷⁴ Lakoff & Turner, 1989, s. 160ff.

⁷⁵ Lakoff & Johnson, 2003, s. 35ff; Lakoff & Turner, 1989, s. 100ff.

Bibliografi

- Bamidele, Olalekan, 2021, *Conceptual Metaphor Theory in Bible Translation and Interpretation*, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3890316 (hämtad 2022-12-15).
- Boersma, Hans, 2015, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa – An anagogical approach*, Oxford: Oxford University Press.
- Danielou, Jean, 1960, *From Shadows to Reality – Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, London: Burns & Oates.
- Geljon, Albert C., 2002, *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Providence: Brown Judaic Studies.
- Gregorius av Nyssa, 2011, *Mose Liv*, övers. Sten Hidal, Skellefteå: Artos & Norma.
- Heine, Ronald E., 1984, "Gregory of Nyssa's Apology for Allegory", *Vigilae Christianae vol. 38 No. 4*, s. 360–370.
- Hobbes, Thomas, 1914, *Leviathan*, London: J. M. Dent & Sons.
- Kövecses, Zoltán, 2020, *Extended Conceptual Metaphor Theory*, Cambridge: Cambridge University Press
- Lakoff, George, 1993, "The Contemporary Theory of Metaphor" I *Metaphor and Thought*, red. Andrew Ortony, s. 202-251, 2 uppl., Cambridge: Cambridge University Press
- Lakoff, George, 2008, "The Neural Theory of Metaphor" I *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, red. Raymond W. Gibbs, Jr., s.17-38, New York: Cambridge University Press.
- Lakoff, George & Johnson, Mark, 2003, *Metaphors we Live By*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Lakoff, George & Turner, Mark, 1989, *More than Cool Reason – A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Lindgren, Torgny, 1984, *Bat Seba*, Stockholm: Norstedts.
- Ludlow, Morwenna, 2007, *Gregory of Nyssa – Ancient and (Post)modern*, Oxford: Oxford University Press.

Ludlow, Morwenna, 2002, "Theology and Allegory: Origen and Gregory of Nyssa on the Unity and Diversity of Scripture", *International Journal of Systematic Theology* 4:1, s. 45–66. https://www.academia.edu/8898711/Theology_and_Allegory_Origen_and_Gregory_of_Nyssa_on_the_unity_and_diversity_of_Scripture_IJST_4_1_March_2002 .

McGilchrist, Iain, 2010, *The Master and His Emissary – The Divided Brain and the Making of the Western World*, New Haven and London: Yale University Press.

McLeish, Kenneth, 1998, *Aristotle – Aristotle's Poetics*, London: Phoenix.

Owiredu, Charles, 2021, "Sin is a Person: Some Ontological Metaphors in the Bible", *Acta Theologica*, 41(1), s. 87-100.

Porter, Stanley E. & Stovell, Beth M., 2012, *Biblical Hermeneutics – Five Views*, Downers Grove: InterVarsity Press.

Ricoeur, Paul, 1981, *Hermeneutics & the Human Sciences*, red. & övers. John B. Thompson, Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.

Ricoeur, Paul, 1974, "The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection; I", *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, s. 287-314, övers. Denis Savage, red. Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press.

Ricoeur, Paul, 1978, *The Rule of Metaphor – Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, övers. Robert Czerny, London: Routledge & Kegan Paul.

Sandwell, Isabella, 2019, "Gregory of Nyssa's Engagement with Conceptual Metaphors", *Religion and Theology*, 26(1-2), s. 112-146, doi: <https://doi.org/10.1163/15743012-02601007>.

Soskice, Janet Martin, 1985, *Metaphor and Religious Language*, New York: Oxford University Press.

Ward, Graham, 2000, *Cities of God*, New York: Routledge.

Bilagor

1. Filons tolkning av teglet:

Albert C. Geljon sammanfattar Filons tolkning av teglet som följande:

The Alexandrian exegete discusses the making of bricks [...] where the building of the tower of Babel out of bricks is his point of departure. The wicked man, wishing to build a city or tower for vice as a citadel for a tyrant [...] says: ‘Come let us make bricks and bake them with fire’ (Gen. 11:3a). Philo interprets this verse as follows: all parts of the soul are confused so that no clear form of any particular kind can be seen [...]. It is appropriate to take passion and vice, which are without form and quality, and to divide them into the fitting qualities and forms. So, one gets both a clearer apprehension of them, and that use and enjoyment that seem to bring forth more pleasures and delight [...]. Next Philo introduces Pharaoh, who enjoys buildings made out of brick [...]. When one mixes water and earth – the one liquid, the other solid – a third substance is produced on the borderline between the two, and this is called clay. Thereafter, it is divided into portions, and the proper shape is given to each of the sections in order that it may become firmer [...]. The naturally bad men imitate this process when they mix the irrational impulses of passions with the gravest vices. Then they divide the mixture into its kinds: sense-perception into the five senses: passion into pleasure, desire, fear and grief [...]. Some people go further and force others to make bricks [...]. The Israelites, bound in the bodily nets of Egypt, are compelled to make bricks and every earthly substance [...]. They cry aloud to God, the only saviour of their souls, that he may lighten their works and provide a ransom and a reward for the soul [...] and release it into liberty [...]. The most sure liberty is the service of the only wise Being because it is said: ‘Send away the people, in order to serve me’ (94; Ex. 4:23). It is the mark of those who serve the Existent neither to do the works of bakers, nor cooks, nor other earthly works, nor to make material forms like brick. On the contrary, it is characteristic of them to ascend the heavenly height in their thoughts with Moses as their leader [...]. At § 101 Philo returns to the word ‘fire’ from Gen. 11:3: the fact that the bricks are baked in fire denotes symbolically that the passions and vices are strengthened by the heat of argument. Although it is difficult to follow Philo’s line of thought in this passage, it is easy to observe that he interprets the brick-making as being engaged in passions and vices, seeing in the making of bricks the laying of foundation for the destruction of virtue [...]. In his exegesis of the brick-making Gregory generally follows Philo’s line of interpretation, although differences are discernible. The Jewish exegete primarily explains the building of the tower of Babel, associating it with the Israelites’ labour in Egypt; Gregory’s focus of attention is, of course, only the brick-making in Egypt. Whereas Philo speaks about passions, divided into the four cardinal ones, and vices, Gregory concentrates on one passion, namely pleasure. Further, Gregory brings in the notion of the continuously arousing of one desire after the other, which is absent in Philo.⁷⁶

2. Granatäpplena

Samma förhållande som gällde nötterna gäller också granatäpplena:

⁷⁶ Geljon, s. 104f.

[granatäpplena] ser nämligen ut att vara oätbara, omgivna av ett hårt och surt skal, men deras inre ser fint ut genom sin varierade och välordnade uppbyggnad av frukten. Ännu finare är dess söta smak. Att leva ett filosofiskt liv är strängt och obehagligt, men är likväl fullt av gott hopp när det i sinom tid mognar. Ty när vår trädgårdsmästare öppnar livets granatäpple i sinom tid och visar dess dolda skönhet, då skall de som har del av egna frukter njuta av dess ljuvhet. Guds apostel säger också någonstans, att för stunden tycks varje tuktan vara mer till sorg än glädje (detta är den första beröringen med granatäpplena), men till slut är frukten frid (detta är sötman i den inre näringen) (s.110f, II:193)

Gregorios förklarar sin tolkning av granatäpplena utförligt: såväl sinnesintrycken som det förhållande de har till varandra talar om det andliga. Och precis som nötterna relaterar granatäpplena till det prästerliga livet genom att vara prydnader på den prästerliga klädnaden.⁷⁷

3. Soskice om uppenbarelsen

Här följer en utveckling av de tankar om uppenbarelse som Soskice diskuterar:

But it is not necessary to believe that, at one moment in the history of Israel, the model of God as spirit was given, by cosmic disclosure, in a fully elaborated state and immediately embraced by everyone. It is more likely that this was one of many stumbling approximations used to articulate experiences judged to be of God and that, over the years, this particular model was preferred to others by those attempting to describe similar experiences, that it was enriched by the association of wind with breath and gradually became so much a part of the community's descriptive vocabulary that to speak of God as 'spirit' became an accustomed manner of speech. In this way, over time, there comes into being a rich assortment of models whose sources may be unknown but which have been gradually selected out by the faithful as being especially adequate to their experience. This accumulation of favoured models, embellished by the glosses of generations, gives the context for Christian reflection and provides the matrix for the descriptive vocabulary which Christians continue to employ in attempts to describe their experience. This accretion of images, all of them hesitant and approximating, yet confirmed by generations of belief, constitutes much of what Christians call revelation.⁷⁸

⁷⁷ 2 Mos 28:33, 39:24.

⁷⁸ Soskice, 1985, s. 153.