

# Sofisternas roll i den tidigmoderna debatten

Erland Sellberg, Stockholms universitet

Erasmus inleder sitt berömda lovtal över dårskapen, *Encomium Moriae*, med att låta denna själv föra ordet. Det var ett skickligt retoriskt grepp som gav honom fria händer att rikta kritik mot rader av missförhållanden också inom kyrkan utan att riskera att omedelbart råka illa ut; han var ju faktiskt bara språkrör för dårskapen och av henne kunde man inte vänta sig annat än dårskap. Men därmed var inte sagt att dårskapen inte ville bli tagen på allvar: "Jag har bestämt mig för att i dag uppträda inför er som sofist men icke som en sofist av det slag, som nutilldags uppbygger skolpojkar med sitt griniga pladder och lär dem att bli grälsjuka som kvinnor. Jag skall istället följa de antika sofisternas föredöme, vilka för att undvika det illa beryktade namnet vishetslärare (*sophi*) hellre kallade sig sofister (*sophistae*)".<sup>1</sup>

Därefter konstaterade Erasmus att antikens sofister hade haft som uppgift att prisa gudar och hjältar. Men det ämnade nu inte huvudpersonen i Erasmus text att göra, hon skulle inte alls prisa Herakles eller Solon utan istället prisa sig själv; det skulle alltså bli ett lovtal över dårskapen eller dumheten.

Det är egentligen påfallande hur litet uppmärksamhet sofisterna fick under tidigmodern tid inom filosofihistorien. Daniel Morhof nämner exempelvis inte alls någon av de antika sofisterna vid namn i sin gigantiska, flera tusen sidor omfattande *Polyhistor*, däremot berör han betecknande nog sofisternas roll som grekiska retoriker och ofta då av tvivelaktig natur. Men han gör detta väldigt summariskt och snarast i förbigående.<sup>2</sup>

Ungefär samtida med Morhof är tysken Gotlieb Stollés ofta åberopade lärdomshistoria från början av 1700-talet. Inte heller den röjer något särskilt intresse för sofisterna. Här ges dock litet mer upplysningar och en hänvisning till Lucianos. Stolle vidrör också diskussionen om vem som borde anses vara den förste sofistern, var det

- 
1. Erasmus Roterodamus, *Dårskapens lov (Encomium moriae)*, övers. av Sven Rosén (Sthm 1935) s. 38: "*Lubatum est enim paulisper apud uos Sophistam agere, non quidem huius generis quod hodie nugas quasdam anxias inculcat pueris, ac plusquam muliebrem rixandi pertinaciam tradit, sed ueteres illos imitabor, qui quo infamem Sophorum appellationem uitarent, Sophistæ uocari maluerunt.*"
  2. Morhof, Daniel Georg, *Polyhistor in tres tomos literarium, philosophicum et practicum* (Lubecae, 1708) I,6,I,7.

Solon, Peisistratos, kanske Perikles eller Thukydidides. Men annars är hans omdöme om sofisterna njuggt. Det utgår helt ifrån associationer till oriktiga slutledningar som ett sofistiskt kännemärke, alltså förmågan att i tillsynes riktig argumentation tricksa och luras. Redan Aristoteles hade ju givit namnet sofismer åt dylika slutledningar, varom mera strax.<sup>3</sup>

Den aspekten på sofisterna återfinns vi emellertid inte hos det sena 1600-talets kanske främste lärdomsgigant, Herman Conring, som i sitt klassiska arbete om den högre utbildningens historia naturligt nog uppmärksammade sofisternas roll. Han framhöll särskilt att sofisterna visserligen hade varit avlönade och därmed skulle de på sitt sätt kunna anses höra till det lärda skråets allra tidigaste historia. Men han invände själv mot detta och betonade att det inte hade varit fråga om lön av allmänna medel utan sofisternas ersättning hade kommit enbart ur elevernas egen kassa. Det var nu något som i Conrings ögon tedde sig ytterst suspekt.<sup>4</sup>

Det fanns alltså under tidigmodern tid ett ganska klen intresse för de historiska sofisterna. Denna negativa attityd mot antikens första intellektuella debattörer berodde väl till en del på ett ökat intresse för Platon och hans dialoger. Intrycket bekräftas i stort av Zedlers stora universallexikon som utkom i mitten av 1700-talet. Vi skall se exempel på en ganska typisk hantering av de antika sofisterna från perioden runt 1700. Det var först under 1800-talet som man överhuvudtaget mer systematiskt intresserade sig för sofisterna annat än som måltavla för Platons och Sokrates kritik. Man hade med andra ord svårt att egentligen finna några positiva skäl till att nämna dem och uppehålla sig vid dem. De betraktades mindre som filosofer än som tomma välta-lare och ordklyvare.

Naturligtvis kunde man inte förvänta sig att den platoniska renässansen skulle bidra till en positiv bild av sofisterna. Det var sällan man ens nämnde enskilda sofister vid namn såvida det inte var i speciella sammanhang. Då man talade om Solon var det enbart som en av fäderna till den antika demokratin och som en laggivare, inte som sofist. Betydande för renässansens sätt att betrakta sofisterna var Rafaels fresk *Skolan i Athen*. Visserligen råder viss osäkerhet om identiteten hos några av de återgivna filosoferna men ingen av de mer kända sofisterna finns med bland de tänkbara alternativen.

---

3. Stolle, Gottlieb (1724), *Anleitung zur Historie der Gelahrheit denen zum besten, so den Freyen-Künstern und der Philosophie obliegen, in dreyen Theilen nunmehr zum andernmal, umb vieles vermehret und verbessert, herausgegeben.* (Jena, 1724) s. 130f.

4. Conring, Herman, *De Antiquitatibus Academicis dissertationes septem una cum eius supplementis* (Gottingae, 1739) s. 8f.

Den platonska renässansen medförde visserligen ökade insikter om de platonska dialogerna men huvudintresset styrdes av en nyplatonsk tolkningsram. Det gynnade inte ett intresse för sådana frågor och problem som sofisterna hade ägnat sig åt. Det var helt andra frågor och temata som nu blev centrala. Det skulle också dröja innan man lyfte fram Sokrates. Tvärtom kunde denne stundom uppfattas som ett problem för vissa renässansplatoniker. Man kunde se honom som alltför uttalat ateistisk dessutom med en personlig sexualmoral som tedde sig klandervärd. Det var i andra kretsar och i andra sammanhang som den dialektiskt slipade Sokrates vann uppskattning. Han stod alltså inte i renässansplatonismens fokus, där stod snarare den platonske teosofen, Rafaels Platon med *Timaios* i famnen och med fingret pekande uppåt mot de himmelska regionerna.<sup>5</sup>

Det var först då man på allvar inom filosofihistorien började intressera sig för en historiesyn, där man betonade utvecklingen i en djupare mening, som en omprövning kom till stånd. Också sofisterna måste då betraktas och värderas. Hegel lyfte i sina klassiska föreläsningar över filosofins historia fram sofisterna som självständiga och viktiga deltagare i den filosofiska tankens utveckling. Men det var väl egentligen inte fråga om någon verklig upprättelse. För Hegel representerar sofisterna en tidig men ändå viktig del i den gradvisa utvecklingen av världssjälen. Sofisterna hamnade i den första tredjedelen av schemat, alltså under "tesen". I denna hamnade de tillsammans med Sokrates och antitesen till den tidiga försokratiska filosofin. I denna utvecklingens första del blev Platon och Aristoteles syntesen.

Medan de första naturfilosoferna enligt Hegel hade utvecklat ett vetenskapligt sätt att tänka i så måtto att de hade objektiviserat naturen, förde sofisterna och Sokrates åter in subjektet i historien. Det var alltså genom dem som man började problematisera sinnesintrycken och kunde ställa frågan om möjligheten för den rationella tanken att nå sanningen.<sup>6</sup>

Vi skall här inte fördjupa oss i den hegelska historiesynen, inte heller vidare diskutera den fortsatta synen på sofisterna under 1800- och 1900-talen. Det räcker att konstatera att denna blev långt mer nyanserad och komplex än tidigare. Men i grunden kan väl sägas att man både före och efter Hegel ändå har tenderat att inta två olika synsätt. Har man intresserat sig för sofisternas idéföreställningar och filosofiska argument har

---

5. Copenhaver, Brian P. & Schmitt, Charles B, *Renaissance Philosophy* (Oxford, 1992) s. 134f.

6. Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* finns också i en engelsk översättning. Se också Kerferd, George Briscoe, *The sophistic movement* (Cambridge, 1981) s. 6ff.

man som regel snabbt nått fram till omdömet att det har rört sig om dålig filosofi eller möjligen "perifer filosofi". Har man istället och då ofta med särskild hänsyn till den andra sofistiken lyft fram sofisternas betydelse som retoriker och lärare i värtalighet har man visserligen nått mer nyanserade omdömen men resultatet har detta till trots ändå blivit i huvudsak negativt. Det har med andra ord varit svårt att uppnå en verklig omvärdering.

### *Den akademiska vardagen*

Vi skall här emellertid se ett tydligt exempel på hur man inom den tidigmoderna svenska akademiska kulturen långsamt började uppmärksamma sofisterna och deras roll i den antika filosofin. Det skedde sedan man började intressera sig för filosofins egen historia. Mot 1600-talets slut blev det nämligen allt vanligare med filosofihistoriska betraktelser och under 1700-talet kom sådana aspekter att ingå som en viktig del av hela den antika historien, låt vara att ämnen hämtade från den romerska litteraturen ännu var avgjort mycket vanligare än sådana hämtade från den grekiska historien. De svenska grekprofessorerna ägnar sig i stället länge nästan uteslutande åt bibelgrekiskan och Nya Testamentets böcker. Men 1687 lyfte emellertid den uppsaliensiske grecisten Laurentius Norrman fram sofisten Aristides talekost. Petrus Aurivillius hade redan några år innan han tog över ansvaret 1674 för grekundervisningen i en dissertation vidrört sofisternas verksamhet. Han konstaterade att de egentligen inte hade satt några bestående avtryck i historien och lika gott var det. Deras ordkonst hade enligt professorn dränkt alla eventuella tankar hos dem och de hade i själva verket inte förmedlat till sina lärjungar annat än fåfängligheter och den allvarliga villfarelsen att vishet och lärdom var något helt privat.<sup>7</sup>

Några år senare, 1706, lät den inte mindre lärde efterträdaren till Norrman, Olof Celsius d.ä., en student försvara en dissertation över de antika sofisterna. Det var då faktiskt fråga om att inte bara uppmärksamma den andra sofistikkens betydelse för retoriken utan det rörde sig nu främst om de ursprungliga atenska sofisterna.

---

7. Aurivillius, Petrus/ Lundius, Ericus, *De Triplica Academicorum veterum secta* (Upsaliae, 1672) i förordet (sannolikt skrivet av preses).

Vi vet inte med säkerhet om Celsius själv verkligen var författare till dissertationen eller om respondenten återgav vad han fått lära sig i Celsius föreläsningar. För enkelhets skull antar vi här att preses själv har hållit i pennan. Framställningen i dissertationen var i enlighet med traditionen tydligt förankrad i en mer allmän och med kristendomen förenlig grundåskådning. Syndafallet hade enligt författaren onekligen fördunklat människans intellektuella gåvor men ändå inte fördärvat allt. Ty Gud hade låtit människan behålla tillräckligt för henne att nå så mycket kunskap som hennes liv tarvade och i detta inkluderades insikter om Guds roll i världen liksom moralens grundläggande principer, alltså ett slags naturlig gudskunskap och rättsuppfattning. Allt detta hörde till stående inslag i de flesta samtida framställningar.

Enligt Celsius kunde vi se hur man i det antika Grekland tidigt hade försökt förvalta dessa möjligheter till kunskap och vishet. Till en början kallade man all kunskap för vishet men ett viktigt steg var då man också lärde sig att använda denna vishet till ära och nytta för sitt land. Den förste som enligt Celsius därför borde lyftas fram som ett exempel på detta slags kombination av lärdom, talekonst och patriotism var Solon.<sup>8</sup>

Trots att Celsius ändå medgav att de tidigaste sofisterna faktiskt hade ägnat sig åt filosofiska frågor var det enbart som vältalare och lärare i retorik han sedan egentligen uppmärksammade dem. I detta avseende var sofisterna enligt honom framgångsrika och skapade en verklig *ars sophistica*. Ett gott exempel på detta var naturligtvis Gorgias och Celsius återgav också Ciceros erkännssamma ord om dennes retoriska skicklighet.<sup>9</sup>

Dissertationen innehåller naturligtvis många detaljer hämtade från den antika litteraturen, främst från Diodorus Siculus och Pausanias såsom att sofisterna ofta hade anlåtats av sina hemstäder för allehanda diplomatiska uppdrag och att de ibland hade skött dessa så väl att de hade nått högt anseende och berömmelse. Det skulle även ha gällt Gorgias som första gången kom till Aten på ett sådant uppdrag.

Utan att vi behöver fördjupa oss i alla exempel som Celsius radar upp om dessa förhållandevis positiva sidor av sofisternas verksamhet så kan vi notera att han i det sammanhanget citerar Lucianos uppfattning att namnet sofist egentligen var något positivt och ärofullt.<sup>10</sup>

---

8. Celsius, Olaus/ Torger Gesticus, Nic.(resp), *Σοφιστων Ἑλληνικων sive de Sophistis Graecis* (Upsaliae 1706) s.3ff.

9. Celsius/Torger, s.8

10. Celsius/Torger, s 16.

Efter dessa positiva tongångar gick emellertid Celsius raskt över till att helt uppehålla sig vid de negativa aspekterna av begreppet sofist. Ty detta namn blev enligt honom snart smutskastat ända därhän att ingen vågade ta det i sin mun. Och det var till yttermera visso enligt professorn inte orättvist. För att precisera begreppet sofists fulla innebörd återgav han helt enkelt Platons distinktioner av begreppet i dialogen *Sofisten*.

Celsius betonade i kavalkaden över sofisternas allvarligaste svagheter att de särskilt hade varit ute efter att förstöra de unga, att de hade sålt sin lärdom och kunskap och bedrivit handel med vishet samt att de dessutom i största allmänhet hade varit processmakare; men kanske allvarligast av allt hade varit att de hade försökt lura sina elever att inbilla sig att dessa hade blivit själsligen styrkta och klokare av sofisternas undervisning då de i själva verket bara hade utsatts för allehanda tricks och bedrägerier. Därför var enligt Celsius alla de fel som Platon hade påvisat hos sofisterna egentligen ett uttryck för deras allmänna och generella ondska eller åtminstone djupgående och förödande brister. Men allt gick dock enligt professorn ytterst tillbaka på det faktum att sofisterna enbart hade varit ute efter egen vinning.<sup>11</sup>

Vad innebar nu detta frågade han sig retoriskt? Jo, att dessa sofister krävde betalt av sina elever men inte bara det; värst av allt var nämligen sättet som detta skedde på! Man försökte enligt Celsius med allehanda knep avkräva och pressa eleverna att betala och man drog sig ingalunda från att tillgripa våld. Vad blev då resultatet av dessa brutala sofistiska metoder? Enligt Celsius fick detta till följd att sofisternas elever senare i livet som ämbetsmän använde sig av samma metoder.<sup>12</sup>

Celsius drog här slutsatser med tanke på sin uppgift och plikt att utbilda studenter för uppdrag i den svenska staten. Vi igenkänner här samma betänkligheter som tidigare Conring hade luftat. Sofisterna framstod för Conring och Celsius som farliga i sin utpräglade individualism och i sin obenägenhet att underordna sig det allmänna bästa. De kunde ses som ett slags friseglare. Intrycket förstärkte han då han betonade att sofisterna försökte locka elever till sig under förespeglingar om lysande prospekt om egen personlig vinning vilket allt sedan bara orsakade avundsjuka, split och olycklig karriärlusta inom staten. Tydligare kunde det inte sägas. Celsius ville varna sina unga studenter att någonsin lockas av sådana toner.<sup>13</sup>

---

11. Celsius/Torger, s.22.

12. Celsius/Torger, s.23f.

13. Celsius/Torger, s 27.

Men dessa varningens ord räckte inte utan han avslutade dissertationen med direkta angrepp på sofisternas personliga moral i allmänhet. Enligt honom kunde man nämligen förstå det hat som hade uppstått mot sofisterna om man betänkte hur dessa gärna hade hängivit sig i övermått åt allehanda lustar och kärlek. De hade helt enkelt visat den grövsta sidovördnad mot gudar och annat. Ett exempel på detta var enligt professorn Anaxagoras som hade fördrivits från Aten för vad samtiden hade uppfattat som blasfemier. Ett annat liknande fall var enligt honom Protagoras som hade förklarat att gudarna inte var verkliga; därför hade denne med rätta drivits i landsflykt.

Det blir uppenbart att sofisterna i dissertationen tjänade uppgiften att vara varnande exempel, en utgångspunkt för moraliska lärdomar för unga svenska studenter. Sofisterna beskrevs som grymma (*crudeles*), avskyvärda (*abominandi*) och som skådespelare (*ludiones*). Hela framställningen mynnade ut i en enda sedelärande konklusion. Trots den nyanserade inledningen lämnades inte studenterna i tvivelsmål om att sofisterna hade karakteriserats av falskhet och vinningslystnad. I avslutningen trummade professorn åter in att man flitigt skulle vårda den verkliga kunskapen så att denna med Guds hjälp skulle bli till gagn för staten samt att man dessutom skulle tänka på att leva på ett sådant sätt att ens efterkommande skulle bli stolta över släktskapet.<sup>14</sup>

Denna dissertation är alltså i hög grad präglad av ett moraliserande förhållningssätt som inte var ovanlig under tidigmodern tid. Under senare delen av 1700-talet skedde emellertid långsamt en förändring i synen på sofisterna. Nu kunde man i högre utsträckning se dem som ett uttryck för människans strävan till tankefrihet, alltså nästan ett slags föregångare till upplysningsfilosoferna.

### *Sofistbegreppets tvetydighet*

Erasmus hade som vi redan sett i *Encomium Moriae* direkt relaterat dårskapen till sofisterna. Redan titeln gav den bildade humanisten associationer till dem och deras deklamationer och lovtal, vilka blev berömda under den s. k. andra sofistiken. Egentligen var det grepp Erasmus tog, att låta dårskapen hålla ett lovtal över sig själv och på så sätt indirekt kunna föra fram djupgående kritik mot rader av samtida missförhållanden inte minst inom kyrkan, något som starkt påminde om en klassisk sofistisk argumentation,

---

14. Celsius/Torger, s. 30f.

exempelvis den berömda lögnparadoxen. Därskapens lovtal var hos Erasmus både en objektiv och en possessiv genitiv vilket gjorde att kritiker fick svårt att finna en angreppspunkt mot författaren för något i texten.

Då dårskapen sade sig hellre vilja vara sofist än vis var det ju verkligen något som man kunde förvänta sig av dårskapen. Men längre fram i texten återkom Erasmus till sofisterna. Det skedde då han lät dårskapen konstatera att de rättslärda ville bli satta i främsta rummet eftersom ingen kunde mäta sig i inbilskhet med dem. Men allt vad de gjorde påminde egentligen om Sisyfos bemödande; alltså allt var fåfängligt.

Men jämte dem i dårskapskavalkaden måste enligt Erasmus dialektikerna och sofisterna sättas, ett slags människor som pladdrade lika ihåligt som de berömda koppelkärnen vilka var upphängda i templet i Dodona. Enligt Erasmus eller dårskapen lät en enda sofist som tjugo pladdrande kärringar. Men det hade ändå varit bättre om de hade nöjt sig med att bara pladdra istället för att gråla som de gjorde om småsaker eller oväsentligheter och på så sätt struntade de fullständigt i sanningen. Men deras självbelåtenhet gjorde dem lyckliga och hade de bara tillgång till ett par syllogismer kunde de enligt Erasmus ge sig på vem som helst och debattera om vad som helst utan betänkligheter.<sup>15</sup>

Det var tydligt att Erasmus direkt kopplade samman sofisterna med skolastikerna; de var i hans ögon samma andas barn. Vid flera tillfällen återkom Erasmus till denna likhet. Det var nu ingenting nytt. Redan Petrarca hade kallat sin tids käbblande skolastiker i Oxford för sofister. Inte bara humanisterna använde begreppet sofist som ett tillmäle, också de skolastiska teologerna kunde själva använda det i den inbördes polemiken. 1501 kunde exempelvis en scotist avfärda nominalisterna med att dessa yrade sinnesjukt som pladdrande sofister, "*verbosi sophistae*".

Erasmus var alltså ingalunda den förste att dra sådana paralleller. Till en del hängde detta samman med en alltsedan antiken etablerad vana att förknippa sofistisk med logiska slutledningar som var oriktiga eller vilseledande i vissa avseenden såsom då man använde ett ord eller ett begrepp som vore det entydigt fastän man i själva verket använde det med olika innebörder. Då Aristoteles tog upp det slaget av debattricks i nionde boken av *Topiken* kallade han det också sofistisk dialektik.

Erasmus var i själva verket ganska vag i fråga om sofistbegreppet. Det var däremot inte märkligt att renässansplatoniker som Marsilio Ficino gärna övertog den entydigt negativa attityd som man kunde finna i de platonska dialogerna. I sitt *Epitome* till Pro-

---

15. Erasmus, s. 116f.



tagorasdialogen varnade han för den falska vältalighet (*fucata eloquentia*) som hade präglat sofisterna och som hade givit vissa sofister ett oberättigat och farligt inflytande. I en motsvarande inledning till *Euthydemos* antydde han öppet att sofisternas vältalighetskonster också fanns i hans egen samtid och var där naturligtvis lika farliga. Här åsyftade han faktiskt direkt vissa florentinska humanister vilka enligt honom var beredda att ta alla tänkbara uppdrag mot betalning; däri påminde de naturligtvis i hög grad om den bild man hade av antikens sofister. I sin inledning till dialogen *Sofisten* hävdade Ficino att Platon hade räknat med två olika slags sofister, vad Ficino kallade *pseudodialektiker* som gärna låtsades disputerat om viktiga ämnen men som mest skrävade och egentligen inte visste något eller sofister som enbart lekte med ord och argumenterade men gjorde det helt utan substans. Men det är viktigt att konstatera att Ficino inte vände sig mot retoriken i sig; han framhöll samtidigt att Platon själv hade varit en formidabel vältalare, men då en äkta sådan.<sup>16</sup>

Det fanns fler i Ficanos samtid som uttryckte liknande synpunkter. Man kan säga att vad beträffar retoriken var omdömena om sofisterna tämligen blandade. Det enda som föreföll konstant var att epitetet sofist genomgående ansågs vara nedsättande. Humanisterna använde begreppet om sina samtida motståndare på samma sätt som Erasmus och syftade då på skolastikerna i akt och mening att lyfta fram dessas förment oändliga hårklyverier och grälsjuka disputationer. Skolastikerna – om vi fattar begreppet i vidaste mening – utmålade i sin tur humanisterna som ordvrängare, pladdrare utan innehåll och personer som kunde köpas.

Det finns talrika exempel på hur man använde begreppet *sofist* under tidigmodern tid och att man då som regel gjorde detta i polemiska sammanhang och med negativa konnotationer. Ett exempel på detta var den lärde men polemiske teologprofessorn Jacobus Latomus i Löwen som med en dialogformad diatrib *De trium Linguarum et studii Theologici ratione dialogus* gick till häftigt angrepp mot både lutheraner och humanister som Erasmus. Bakgrunden var att man i kretsen kring Erasmus hade förfäktat den humanistiska ståndpunkten att en teolog självklart borde behärska alla de tre grundläggande språken. Det var en uppfattning som Latomus absolut inte delade. Det var enligt honom att angripa alla problem i fel ända.

---

16. Rummel, Erika, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance & Reformation* (Harvard, 1995) s.21.

Dialogen hade tre interlokutörer, en språkstudent som hette Petrus, en teologistudent och skolastiker som Latomus hade givit namnet Johannes och en i teologiska frågor olärd man vid namn Albertus. Dialogen var formad på sokratiskt vis. Sokrates i dialogen representerades av Johannes och denne argumenterade på ett sätt som tvingade de båda andra att ständigt sträcka vapen. Mot Petrus argumentation att alla språken behövdes lät Latomus Johannes invända att vi väl alla visste att människor behövde bröd, skor och kläder. Sedan Petrus medgivit att det nog förhöll sig så, frågade Johannes omedelbart om var och en av det skälet själv behövde vara bagare, skomakare och skraddare? Etc.

Petrus gav sig dock inte så lätt utan modifierade strax sin ståndpunkt till att inskräpa att lärare på alla stadier ändå måste kunna det språk som deras litteratur var skriven på. Johannes omedelbara motargument var då att om i så fall en arab, en grek eller en italienare verkligen behövde lära sig tyska om de ville använda en kanon som en tysk hundra år tidigare hade utvecklat. Här tvingades Petrus medge att i just detta fall skulle det nog vara effektivare att anlita en tolk på samma sätt som köpmännen brukade göra. Och Petrus tvingades också tillstå att sångare inte alltid kunde det språk varpå deras sånger var skrivna. Den slutsats som Johannes därmed tvingade Petrus att vidgå var att man mycket väl kunde behärska ett ämne, en *ars*, utan att kunna dess språk.<sup>17</sup>

Samtalet övergick därefter till ett delvis nytt tema men alltjämt med samma kritiska udd mot humanisterna. Nu var det den fåkunnige Albertus som ville veta vad Augustinus egentligen tyckte om sofisterna. Johannes svarade att kyrkofadern inte alls hade velat tala om dem eftersom det hade funnits mer ont än gott i dem. Men på det fick han ett försiktigt mothugg från Albertus, som menade att det i så fall var konstigt att Augustinus inte hade förkastat Aristoteles som hade varit den störste dialektikern av dem alla! Den invändningen upprörde naturligtvis högeligen skolastikern och han framhöll med skärpa att man inte kunde förkasta all logik bara därför att vissa misshandlade ämnet; det vore enligt honom som att förkasta allt vin bara därför att vin ibland kunde förvandlats till ättika. Dessutom menade Johannes att detta strängt taget inte bara var ett problem som rörde dialektiken, ty alla ämnen hade noga taget sina sofister.

---

17. Latomus, Jacobus, *De trium linguarum & studij Theologici ratione Dialogus* (sine loco, sine anno) smb med Mosellanus, Petrus, 1493-1524: *Oratio de variarum linguarum et præcipue græcæ cognitione paranda* / Petro Mosellano Protegensis autore... (Basileæ, 1519)

Johannes konstaterade också att dialektikens mål omöjligt kunde vara att snärja motståndarna utan att istället nå sanningen. Motsvarande gällde enligt honom övriga discipliner. En sofist inom medicinen var följaktligen den som använde sina medicinska kunskaper inte till att bota patienten utan till att i disputationer briljera med dem. Platons ord ekade välbekant då Latomus därpå lät Johannes definierar den sofistiske talaren som den där primärt inte alls ville lära åhörarna vad som var gott och sant utan bara var intresserad av att tala lysande med allehanda retoriska figurer.

Det var omiskännligt att Latomus ville distansera sig själv och andra skolastiker från humanisternas uppfattning av dem som sofisternas arvtagare. Än tydligare blev detta då han kom till teologin som på motsvarande sätt delades upp i en god och en dålig eller sofistisk del. Ämnet var särskilt viktigt så han lät Johannes göra ytterligare en distinktion inom kategorin dåliga eller sofistiska teologer. Det fanns enligt denna uppdelning teologer som trodde sig vara djupsinniga om de ägnade sig åt att analysera och granska meningslösa problem. Dessa talade enligt Johannes oavbrutet över sådana frågor som det obegränsade i det oändliga, de konstruerade absurda problem och ägnade sig åt sådant som inte ledde någonstans utan istället förde dem bort från kyrkofäderna och Bibeln. Men det fanns alltså en andra kategori sofister som förvisso enligt Johannes inte var mycket bättre men däremot just trodde sig själva i jämförelse med de förstnämnda vara oändligt mycket bättre. Dessa senare ansåg nämligen de förstnämnda sofisterna vara galna men höll sig själva för att vara verkligt förnuftiga. Men dessa sofister var enligt Johannes i själva verket egenrättfärdiga och jämställde gärna teologi med retorik och påstod att teologi utan retorik saknade kultur och var steril, svag och egentligen usel och ovärdig en bildad människa. Det var just dessa teologiska sofister som enligt Latomus ständigt tjtade om att teologin måste rymma även goda språkkunskaper och retorik.<sup>18</sup>

Det är inte svårt att se hur Latomus här ville avvisa humanisternas kritik av skolastiken och tillbakvisa deras likställande av skolastikernas bemödanden med sofisternas förment meningslösa ordvrängeri. Samtidigt ville han emellertid också gå till motattack genom att vända samma vapen mot humanisterna själv; de var de verkliga sofisterna enligt honom. Den humanist han särskilt ville komma åt var Erasmus.

---

18. Latomus, s. 33ff. Jfr. MacPhail, Eric, "Erasmus the Sophist?" i: *Erasmus of Rotterdam society Yearbook Twenty-six* (2006) s. 76f.

Men denne blev inte svaret skyldig. Han skrev strax och gratulerade i ironiska ordalag Latomus för att denne så kraftfullt hade tagit avstånd från alla sofistiska drag i teologin. Häri sade han sig själv inte kunna annat än instämma. Men vad beträffade det andra slaget av sofister som Latomus hade hängt ut deklarerade Erasmus att han för egen del ingalunda kände sig träffad! Ty han ansåg sig inte höra till någon grupp alls. Han förnekade alldeles att han skulle ha försökt skapa en ny teologi, tvärtom hade han bara velat restaurera den gamla och ursprungliga. Dessutom kunde det väl inte enligt Erasmus finnas någon så enfaldig att han blandade ihop retorik och teologi. Men däremot erkände han sig gärna skyldig till uppfattningen att även teologer skulle följa samma språkliga krav som man ställde på andra discipliner.<sup>19</sup>

Det måste sägas att det faktum att Erasmus i likhet med många andra humanister använde ordet sofist i nedsättande mening och för att angripa skolastiker innebar ingalunda med nödvändighet att de hade en onyanserad och förenklad bild av de historiska sofisterna. Erasmus anbefalldes exempelvis i sitt pedagogiska program studier av en rad antika sofister som Aristides eller Libanios att ha som retoriska förebilder. Särskilt viktig för Erasmus blev Lucianos och han översatte flera av dennes verk till latin. Han medverkade på så sätt direkt i utgivningen 1506 av dennes *Opusula*. I förordet till denna utgåva uttryckte han dessutom explicit en ambition att återuppleva den sofistiska deklamationskonsten. Särskilt uppskattade han Lucianos förmåga att kombinera olika stilnivåer; att alltså kunna förena allvarliga ämnen med komiska. Vid ett tillfälle i ett förord till ett annat av Lucianos verk, *Convivium*, jämförde Erasmus sofistens satiriska kritik med den han själv och andra humanister riktade mot skolastikerna. Man kan ju säga att Därskapens lovtal just var ett exempel på det slag av deklamationer som sofisterna hade hängivit sig åt.<sup>20</sup>

Men det är värt att notera att alla dessa sofister som Erasmus lyfte fram på det sättet hörde till den andra sofistiken; det var inte dem Platon hade kritiserat. Men i sin ovilja att tydligt precisera sin hållning till sofisterna rörde egentligen Erasmus sitt starka beroende av denna tradition. Det fanns en något annan sida av sofisternas verksamhet som fick förnyad aktualitet under 1500-talet då den akademiska skolan och den skeptiska traditionen fick en renässans. Till denna tradition hörde ytterst sofisternas relativism, något som redan Sextus Empiricus påpekade och som exempelvis även Mon-

---

19. Erasmus, *Apologia refellens suspiciones quorundam dictitantium dialogum D. Jacobi Latomi de tribus linguis i ratione studij theologici, conscriptum fuisse aduersus ipsum* (Basileae, 1519) s. 66.

20. Om detta, se särskilt MacPhail, s. 79 men också Rummel.

taigne uttryckligen underströk. Enligt Sextus var Protagoras den som egentligen hade uppfunnit relativismen.<sup>21</sup>

För Erasmus var detta inte ett problem eftersom han inte delade skolastikens behov att få syntesen mellan tro och förnuft fastslagen och reglerad. Han valde istället en linje som låg närmare en *fideism* som blev vanligare längre fram. Sofisterna utgjorde för honom inget hot, värre var det med skolastikernas pompösa anspråk.

Vi har sett att även om sofistbegreppet som regel väckte avsky och avståndstaganden fanns också en ambivalens inför de antika sofisternas verksamhet. Som regel var den andra sofistiken sofisterna lättare att erkänna än dem som hade utgjort Sokrates och Platons motståndare. I den svenska akademiska vardagen blev bilden starkt förenklad. Där lades tyngdpunkten på sofisternas låga moral; det gällde att inte i något avseende göra som de. Då man hade med de unga svenska studenterna att göra var det angeläget att inte ens antyda vissa förtjänster med ett skeptisk ifrågasättande.

Men vi kan även se hur bilden i en större intellektuell kontext måste bli mer nyanterad. Visserligen fortsatte begreppet sofist att vara ett emotionellt laddat och effektivt tillmärke i debatten. Men Erasmus avslöjar tydligt en ambivalens inför de antika sofisternas verksamhet. Han kunde nog inte värja sig från insikten att steget mellan hans visa filosofer och de historiska sofisterna ibland var ganska ringa. Ur det perspektivet blev det för honom i likhet med andra lärde angeläget att vidmakthålla den traditionella och pejorativa innebörd som ordet sofist behöll och skulle så göra enda in i vår tid.

---

21. MacPhail, s. 73.