



Dragomanen

16/2014

Tema kultur och litteratur



Dragomanen

Årsskrift utgiven av
Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul &
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner
16/2014



Redaktör och ansvarig utgivare:
KRISTINA J. HESSE

Redaktionskommitté:
KARIN ARAS,
HELENA BANI-SHORAKA,
SUSANNE OLSSON

ISSN 1402-358X

Författarna ansvarar själva för innehållet i sina artiklar
© 2014 Dragomanen, författarna och fotograferna

Omslagsfoto framsida: *Ekelöf-reliefen vid Istanbulinstitutet*. Foto Helena Bodin, 2014

Omslagsfoto baksida: *Kryddbutik i Urfa*. Foto Kristina J. Hesse, 2013

Produktion: eddy.se ab, Visby 2014

Tryckeri: Elanders Sverige AB, Mölnlycke 2014

Dragomanen erhålles vid medlemskap i Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner
www.instanbulvanner.se

Innehåll

Förord	5
KRISTINA J. HESSE	
Eastern Turkey Seminar	9
KRISTINA J. HESSE	
”Allt vad vi önskat”	13
HELENA BODIN	
Till Konstantinopel med Kapten Gulliver	19
RAGNAR HEDLUND	
Vinets historia i Iran	25
ASHK DAHLÉN	
Hippokratiska behandlingsmetoder	37
LENA AMBJÖRN	
Kärlekens spikar	47
PERNILLA MYRNE	
Dante och himmelfärden	57
JAN RETSÖ	
”Kom, kom, vem du än är...”	67
SIMON SORGENFREI	

Hädelsens väsen och verkan CHRISTER HEDIN	77
Ensam mot världen ANDERS WIDMARK	87
Evaldê Zeynikê: Den kurdiska dengbêjkulturens mästare ERCAN ARAS	99
Drömmen om Sverige ÖNVER CETREZ & VALERIE DEMARINIS	107
Klippgravarna i Kaunos PAAVO ROOS	119
SFII Stipendiater hösten 2013 och våren 2014	131
Litteratur och kultur BOKPRESENTATION AV INGELA NILSSON BOKRECENSION AV SIMON SORGENFRE	135
Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul	141

Förord

KRISTINA J. HESSE
Redaktör

Välkommen till Dragomanen 16/2014. Årets tema är kultur och litteratur och bjuder på ett brett spektrum av artiklar som berör allt ifrån tidig arabisk litteratur om kärlek och medicin till kurdiska sångtraditioner och senare tiders afghanska livsberättelser om utanförskap.

Dragomanens innehåll

En kort redogörelse från SFII-projektet *Eastern Turkey Seminar*, ett tvärvetenskapligt resande forskarseminarium, inleder Dragomanen. Därefter rapporterar Helena Bodin från Ekelöfsällskapetets resa, som arrangerades av Sigtunastiftelsen och SFII. Ekelöfsresan inleddes med två föreläsningss dagar på institutet i Istanbul och fortsatte sedan ”i Ekelöfs andliga fotspår” med besök på intressanta platser i bl.a. Istanbul, Izmir, Efesos och Sardes. Bodins rapport följs av Ragnar Hedlunds essä om en annan resenär, nämligen den märklige mångsysslaren P. E. Bergstrand som på 1880-talet besökte, och djupt berördes av, Konstantinopel. Hedlund förmedlar tänkvärda citat från Bergstrands funderingar kring den västerländska civilisationen kontra Orienten.

En insikt i vinets historia i Iran bjuder Ashk Dahlén på. Han berättar om de första tecknen på vinframställning i området för 7400 år sedan och om vinets senare betydelse i mytologi och religion och som handelsvara och lyxprodukt under det akemenidiska riket på 500-talet f.Kr. Vidare redogör Dahlén för hur vinet uppfattats under den tidiga islamiska tiden och fram till modern tid. Efter denna rusets lektion följer Lena Ambjörns forskning kring en

utforskad arabisk medicinsk handbok, *Hippokratiska behandlings-metoder*. Den kunnige läkaren Abū al-Ḥasan skrev boken på 950-talet till mindre erfarna kollegor och läkarstuderande. Ambjörn diskuterar innehållet i boken som består av både fysiska och psykiska diagnoser och behandlingsmetoder. Även Pernilla Myrne har studerat en arabisk handskrift från samma århundrade, *Njutningens encyklopedi*. Hon diskuterar i sin artikel inställningen till kärlek och sexualitet i tidiga arabiska verk. Dessa verk uttrycker bl.a. åsikter om både kyskhetsidealet och den fysiska föreningen och huruvida denna förening dödar eller stimulerar kärleken.

Jan Retsö undersöker därefter det senaste seklets forskarrön om hur den islamiska himmelfärdslegenden varit inspirationen till Dantes *Divina Commedia*, och om uttalanden att det skulle vara en kristen motskrift till den islamiska himmelfärdslegenden. Retsö menar att teologiskt sett har kristendom spelat en rätt liten roll i Dantes text.

Simon Sorgenfrei behandlar sedan i sin artikel bilden av Rūmīs möten med kristna som dessa framställs i texter efter Rūmīs död, och hur den samtida bilden av Rūmī har tagit form utifrån det materialet. Sorgenfrei menar att föreställningen om Rūmīs religionsteologi behöver nyanseras.

I nästa artikel undersöker Christer Hedin varför Rushdies *Satansverserna* skakade världen medan reaktionerna uteblev vid utgivningen av *Evangelium enligt Jesus Kristus* av Saramago. Förutom författarnas och verkens olika motiv och kvalité så visar Hedin även på religiösa och politiska förhållanden i den muslimska världen och ekonomiska och politiska sammanhang i Europa som förklaringar till de olika reaktionerna på böckerna. En annan nutida bok som väckt hätska känslor i hemlandet diskuteras i Anders Widmarks artikel. Widmark har tillsammans med Helena Bani-Shoraka och Kenneth von Zeipel översatt den afghanska boken *Bortom fruktan*. Boken och annan afghansk litteratur som diskuteras i artikeln tar upp frågor kring sexualitet, homosexualitet och utanförskap i en afghansk samhällskontext.

Ercan Aras berättar sedan från ett känslofullt inifrånperspektiv om den kurdiska Dengbêjtraditionen och dess utövare, dengbêjer. Dengbêj är en muntlig sång och berättartradition som följt kurderna i både glädje och sorg, på begravingar och bröllop. Dess muntliga form har även varit till stor nytta i arbetet att försöka förstå det historiska, sociala och kulturella samhällslivet.

Aktuell forskning inom kollegiet presenteras av Önver Cetrez och Valerie Demarinis som rapporterar om sin undersökning bland irakiska flyktingar angående religionens och kulturens roll i flyktingarnas anpassning till det svenska samhället. Studien baseras på processer som omfattar inläring både från uppväxtkulturer och den nya kulturen.

Forskning från ett 50-årsperspektiv bjuder Paavo Roos på då han berättar minnen från sin tidiga forskningstid kring klippgravarna i Kaunos. Roos blandar i sin essä intressanta detaljer från gravarna och deras utformning med roliga och tänkvärda anekdoter kring livet som arkeolog i 1960-talets Turkiet.

Även i år presenteras årets stipendiater och deras ämnesinriktningar följt av litteratur och kulturavsnittet innehållande recensioner av ett par högst aktuella och nyligen utkomna böcker.

Kort om händelser och aktiviteter vid SFII hösten 2013 och våren 2014

Verksamheten vid SFII i Istanbul har under det gångna året fortsatt att präglas av temat *mobilitet* och *identitet*. Under detta motto anordnade SFII:s direktör Birgit Schlyter ett resande seminarium till östra Turkiet i oktober 2013. Forskare från olika discipliner deltog i resan. Mer om reseseminarier kan läsas i den inledande rapporten i detta nummer av Dragomanen.

Jarringföreläsningen hölls den 12 oktober, Gunnar Jarrings födelsedag, på Etnografiska Museet i Stockholm, av professor Ingeborg Baldauf från Humboldt-universitetet i Berlin, under rubriken *Following in Gunnar Jarring's footsteps as a folklorist and dialectologist in Turkestan*. Efter föreläsningen fick de närvarande en guidad tur till museets östturkestanska samlingar.

Programrådet inom SFII som initierades vid årsmötet 2013 har till uppgift att arrangera årsmötet och höstmötet i Stockholm samt andra aktuella seminarier och workshops. Det första seminariet anordnades i oktober 2013 i SFII:s lokaler på Skeppargatan. Med anledning av händelserna i Geziparken samma vår blev titeln på seminariet "Vad händer egentligen i Turkiet?".

Den 28 november anordnades höstmötet i Medelhavsmuseets hörsal. Den tidigare stipendiaten vid SFII, Nicklas Jansson, FD i ekologi, som nu arbetar

vid Linköpings universitet och Länsstyrelsen i Östergötland, talade om ”Gamla ekar i Turkiet – en bortglömd och hotad natur- och kulturskatt”.

Det interdisciplinära halvdags-seminariet *Images of power and violence – an interdisciplinary seminar* arrangerades i december 2013 av dr Cecilia Olovsson och dr Åsa Eldén på institutet i Istanbul som ett gemensamt slutseminarium för sina 3-åriga forskartjänster vid institutet.

Ett vårseminarium anordnades i Lund i mars av SFII:s Programråd med temat *Möte med mångfalden: svenska resenärer och diplomater i det osmanska Nordafrika och Grekland från tidigmodern till modern tid*. Seminariet blev mycket välbesökt. Ambitionen hos Programrådet är att något av seminarierna varje år även fortsättningsvis ska förläggas utanför Stockholm. Årsmötet hölls den 23 april 2013 på Medelhavsmuseet, där en presentation och bildvisning gavs av deltagarna på seminarieresan till östra Turkiet. Årsmötesförhandlingarna avslutades med en middag.

Det nordisk-euroasiatiska nätverket för studier i migration, identitet, kommunikation och säkerhet (MIKS), som initierades vid SFII 2013 har bl.a. hållit en workshop i januari 2014 om *Migration from Central Asia to Turkey and Russia* i samarbete med universitet och institut i Istanbul och utomlands. Ytterligare en workshop i detta nätverk anordnades vid SFII i juni, *National Identity versus Transnationalism*. MIKS-nätverket har stärkt bilden av SFII som ett campus mellan nordiska och turkiska forskarmiljöer. Läs vidare om detta nätverk på www.srii.se/mics.

En ny USI-kurs, *Flerspråkighet och mobilitet i historiskt perspektiv: Istanbul som fallstudie*, utformad vid Stockholms universitet i samarbete med universiteten i Umeå och Linköping, hölls vid SFII/Istanbul i maj 2014. En sommarkurs *Human Rights – a Recurrent History* arrangerades i juni 2014 vid institutet i samarbete med Lunds universitet. Förutom ovan nämnda aktiviteter har under hösten 2013 och våren 2014 ett flera konferenser och workshops anordnats vid SFII/Istanbul liksom ett stort antal uppskattade seminarier och informella diskussionsseminarier av tvärvetenskaplig karaktär. För mer detaljer se SFII:s hemsida: <http://srii.org/>.

Dr Önver Cetrez, som närmast kommer från teologiska institutionen vid Uppsala universitet efterträdde i september 2014 Marianne Boqvist som biträdande direktör vid SFII.

Eastern Turkey Seminar

Rapport från SFII:s tvärvetenskapliga forskarresa

KRISTINA J. HESSE

Filosofie doktor i arkeologi, Uppsala universitet

På hösten 2013 anordnade SFII:s direktör Birgit Schlyter en tvärvetenskaplig seminarieresa till östra Turkiet, *Eastern Turkey Seminar* (ETS). Syftet med ”det resande seminariet” var att främja kontakter mellan akademiker verksamma i Istanbul och på andra platser, inom ramen för SFII:s forskningsmiljö. Detta



skulle uppnås genom att pröva en ny modell under temat “mobilitet och identitet”, två nyckelbegrepp inom SFII:s programverksamhet. Deltagarnas forskning var på ett eller annat sätt relaterade till dessa begrepp och till det geografiska området kring östra Turkiet. Tidsperspektivet var brett, från forntid till nutid. Programmet, som innehöll besök på platser relevanta till forskargruppens ämnesbredd, var mycket gediget och hade utarbetats i samarbete med vår utomordentligt kunniga guide Narin som var väl bevandrad i områdena och hade ett stort nätverk av kontakter längs vägen.

ETS seminariet inleddes med en heldags workshop på institutet i Istanbul, där alla fick presentera och diskutera sina forskningsprojekt. Det var en mycket nyttig intellektuell och social bas för fortsättningen av seminarieresan, då vi fick tillfälle att bekanta oss med varandras ämnen och inte minst med våra medresenärer. Deltagarnas individuella projekt kommer förhoppningsvis att kunna delges i kommande nummer av Dragomanen eller i någon annan av institutets publikationer.



Nästa dag gick färden mot östra Turkiet med hjälp av flyg till staden Mardin. Under den följande veckan besökte vi bl.a. klostret Deir Zafaran och universitetet i Mardin, staden Hasankeyf och dess grottbebyggelse vid Tigrisfloden. Vi besökte St. Abrahams-klostret i staden Midyat, där vi fick träffa flyktingar och såg ut över det närbelägna, enorma flyktinglägret. I Urfa besökte vi museet, den förhistoriska platsen Göbekli Tepe samt de bysantinska och umayyadiska lämningarna i Harran. På väg mot Gaziantep såg vi den överdämda byn Halfeti innan vi besåg mosaikerna i Zeugma museet. Det är naturligtvis för många platser att beskriva i denna korta rapport, som endast rymmer ett par korta axplock här nedan.

En av höjdpunkterna var besöket på Mardins universitet, där vi inviterades på te och frågestund med rektorn. Vi visades sedan runt och fick delta i en kurdisk klass som till vår stora förvåning studerade Kalevalaeposet. Studenterna var mycket intresserade av att höra om Sverige och SFII, och om möjligheterna att studera vid svenska universitet.

Staden Hasankeyf belägen vid Tigris flodbank var en annan mycket intressant plats. Staden som varit en viktig handelsknutpunkt längs Sidenvägen under tidig medeltid, har en lång och brokig historia. Den äldre delen av staden består av grottbbyggelse som varit etniskt indelad mellan araber, kurder och syrier som bebott olika delar av berget.



På 1970-talet förflyttades befolkningen från grotterna till små hus på bergssluttningen nedanför. Stadens öde är dock beseglat då den snart kommer att ligga under vatten p.g.a. ett dammbygge. Befolkningen kommer ännu en gång att förflyttas - denna gång till nya moderna hyreshus ca en kilometer från flodbanken. Stadens borgmästare bjöd in oss på te och samtal om bl.a. befolkningens blandade känslor inför den kommande situationen.

Som jämförelse med Hasankeyf besökte vi senare den genom Atatürkdammen redan överdämda byn Halfeti efter Eufratfloden. Då även vägarna, till det som är kvar av den gamla byn, ligger under vatten åkte vi båt uppför floden tills vi nådde platsen. Några högt belägna hus fanns kvar liksom en minaret som stack upp ur floden vid byns översvämmade moské.



Göbekli Tepe, beläget en bit utanför Urfa var en av de absoluta höjdpunkterna på seminarieresan för min egen del. Platsen har lämningar som är 12000 år gamla och har grävts ut de senaste tjugo åren under ledning av den tyske arkeologen Klaus Schmidt, som tragiskt nyligen avled i hjärtinfarkt. Det mest spektakulära med Göbeklitepe är de enorma, fem meter höga antropomorfa stenpelarna dekorerade med vilda djur i relief. Pelarna är placerade i cirklar som har tolkats som helgedomar. Människorna som levde här har haft kunskap om odling, alltså ett par tusen år innan jordbruket gjorde sitt intåg i området.

Efter en vecka återvände vi till Istanbul fyllda av nya fantastiska erfarenheter. Men tragiska intryck såsom flyktingssituationen gör sig i dag också påmind då vi vet att flyktingströmmen, in i dessa områden, har mångdubblats p.g.a. det mycket oroliga politiska läget i Syrien och Irak.

Som forskarrepresentanter för SFII blev vi mottagna som VIP gäster dit vi kom och ofta intervjuade i lokal press och media. Kontakter har knutits och nya idéer har börjat gro. De forskningspresentationer som gjordes och de diskussioner som fördes mellan deltagarna i samband med seminariet utgör basen för det nätverk som nu planeras och som initieras i december 2014 med en ny workshop med inriktningarna *mobilitet och identitet* (med fokus på migration och kulturmöten i området); *ritualer och narration* (som uttryck för människors mobilitet och identitetsskapande); samt *fornlämningar, museer och kulturarv*.

”Allt vad vi önskat”

På resa i Turkiet i Gunnar Ekelöfs fotspår

HELENA BODIN

Docent i litteraturvetenskap, Stockholms universitet, och Newmaninstitutet, Uppsala

Många svenska författare har genom åren besökt gårdagens Konstantinopel och dagens Istanbul. Men den som på senare tid fått flest ”följare” – inte på internet men på plats – är utan tvekan Gunnar Ekelöf (1907–68). Hans besök i staden ägde rum vårvintern 1965 i samband med en resa som även gick till Izmir, Efesos och Sardes.

För tredje året i rad anordnade Gunnar Ekelöf-sällskapet i början av april en resa till Turkiet, den här gången ”i Ekelöfs andliga fotspår” och i samarbete med Sigtunastiftelsen och Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul. Resan lockade omkring 25 deltagare, som inte enbart var Ekelöf-läsare utan även intresserade av ortodoxa ikoner och sufism, och därtill ofta kunniga i botanik. För alla praktiska arrangemang, liksom för guidning och tolkning, stod Serhat Paktas från resebyrån Pakero Travel.

Ekelöfs vistelse i Istanbul för snart femtio år sedan varade inte mer än en vecka, men den medförde en oväntad nytändning för hans diktning. Dikt-samlingarna *Diwan över fursten av Emgión* (1965), *Sagan om Fatumeh* (1966) och *Vägisare till underjorden* (1967) har alla inspirerats av hans upplevelser i Turkiet och av hans stora förtrogenhet med bysantinsk kultur och sufisk mystik. Efter Ekelöfs död i mars 1968 beslöt hans hustru Ingrid att hans aska skulle strös i den flod som på grekiska kallas Paktolos, helt nära Artemistemplet i Sardes, en av de platser som paret gemensamt hade besökt. Att en svensk diktare känt så varmt för Turkiet inspirerade senare hans turkiska författarkollegor till att bekosta den relief med Ekelöfs porträtt som pryder muren i trädgården vid Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul.

Där, på Istanbulinstituten, ägde också föredragen under resans två första dagar rum, och vi blev gästfritt mottagna av Birgit Schlyter och personalen vid institutet. Ett av föredragen hölls av Hilmi Tezgör, litteraturvetare vid Yeditepe universitetet, som berättade om den moderna turkiska diktningen. Han kunde också visa upp de luggslitna antologier med svensk poesi översatt till turkiska, där han först stött på Ekelöfs dikter.



*Birgit Schlyter och Hilmi Tezgör i samspråk – i bakgrunden Ekelöf-reliefen av skulptören Gürdal Duyar. I samband med att reliefen gjordes översattes också ett stort urval Ekelöf-dikter till turkiska från franskan av Hüseyin Baş för antologin *Emgion Prensi için Divan*, 2003. (Foto: Karin Levander)*

Bo Utas, professor emeritus i iranska språk vid Uppsala universitet, föreläste om Ekelöf och sufismen, bland annat om hans tolkningar av den sufiske tolvhundrediktaren och teologen Jalal-ud-din Rumi, i Turkiet känd som Mevlana. Ekelöf har översatt sex av dessa dikter, men en av dem, ”När natten återvänder och det är himlavalvets morgon”, förefaller vara ett eget tillägg och skriven av honom själv. Bo Utas berättade också mycket personligt om sina minnen av Ekelöf, som han fick bistå med råd i språkliga frågor. Ekelöfs bortgång kände han som en djup personlig förlust, och den kom att stärka hans vilja att satsa på det som är verkligt angeläget.

Till Istanbulinstituten kom också två gäster med anknytning till sufismen för att berätta om sin tro: Abdulhamit Çakmut, föreståndare för dervisch-

orden, tillsammans med en professionell neyflöjtsmusiker. Vi fick höra om villkoren för de dansande dervischerna, som i vardagen lever som alla andra, och om innebörden av deras dans och musik. Samma dag besökte vi även dervischernas lokal och det nyinrättade museet, Galata Mevlevihanesi, som ligger nästan granne med Istanbulinstitutet, och en kväll såg vi – utan att applådera efteråt – dervischerna dansa. Det rör sig för dem inte om en dansföreställning utan om bön och gudstjänst.

En av dagarna var det min tur att hålla föredrag, till att börja med om Ekelöf och Bysans, om hans intresse för ortodoxa ikoner och hymner, och därefter om begäret efter ortodoxa ikoner inom modern och postmodern västeuropeisk kultur, bland annat hos Jean Baudrillard, Julia Kristeva och Lars Gyllenstein. Vi besökte de viktiga bysantinska sevärdheter i Istanbul som haft betydelse för Ekelöf: Chora-kyrkan (Kariye Camii) där besökaren om och om igen möter mosaiker och fresker av Gudsföderskan och Jungfrun, vars modersliv ”omsluter den som inte kan omslutas”, för att citera den välkända Akathistoshymnen – en paradox helt i Ekelöfs smak. I Hagia Sofia var särskilt ärkeängeln som avbildats på omslaget till *Diwan över fursten av Emgión* ett motiv som fotograferades flitigt.

Höjdpunkten var besöket vid den heliga källan i anslutning till det forna bysantinska Blachernai-palatset. Där hade Ekelöf under sin resa bjudits vatten intill en månghundraårig Gudsmodersikon och därefter skrivit ett stort antal dikter. Själv kallade han – ”skämtsamt” – inspirationen för besök av en ängel, ett slags *visitatio*. De bysantinska kejsarnas palats finns inte längre kvar, men på Arkeologiska museet hade vi tidigare samma dag sett en Gudsmodersbild, en relief, av det slag som under bysantinsk tid var förknippad med hennes undergörande källa och fungerade som en fontän. Nuförtiden är källan inrymd i ett modernt kapell dit många ortodoxa greker vallfärdar för att fira Gudsmoderns beskydd av Konstantinopel.

Men även Gunnar Ekelöfs läsare kommer alltså till det här kapellet på ett slags pilgrimsfärd. Platsen är till och med utmärkt med ”Ekelöf” på den speciella karta över Istanbul som Serhat Paktas låtit trycka. Under vårt besök där lyssnade vi till en inspelning där Ekelöf själv läser den välkända dikten ”ayiasma” (helig källa): ”Den svarta bilden / under silver sönderkysst”. Med ens stod det mycket klart att dikten tillför mening till vår syn på kapellet, källan

och ikonerna. Utan den skulle inte Gudsmodersikonerna i hörnet beskrivas som sönderkysst, och kanske inte heller våra egna önskningar: ”Allt vad vi önskat / sönderkysst / Allt vad vi inte önskat kysst och sönderkysst”. På tillbakavägen från kapellet visade det sig vara kvällsbön i det ekumeniska patriarkatets kyrka, och vi stannade där en stund medan läsningar och hymner framfördes på grekiska i fascinerande högt tempo.

Under resans avslutande dagar fortsatte vi i Ekelöfs fotspår med flyg till Izmir, och därifrån reste vi vidare på mindre utflykter med buss. I Izmir hade Ekelöf besökt Stora basaren och det gjorde också vi, men en mer givande upplevelse var lördagsmarknaden i en småstad, dit traktens stolta kvinnor kommit för att sälja färskt smör, fårost och ägg, där nybakta tunnbrödsrullar fyllda med örter bereddes i det fria, och stånden dignade av de mest fantastiska grönsaker och frukter, inte minst jordgubbar! Karin Levander, Ekelöfsällskapets ordförande och resans organisatör, köpte med sig en hel låda som vi gemensamt festade på.

Turen genom Efesos började inte i den forna hamnen utan uppifrån landsidan. Långsamt, efter att ha vikit runt hörn efter hörn utmed den stenlagda gatan, började vi imponeras av vad en stad av det här formatet en gång måste ha haft att erbjuda sina invånare – något helt annat än den omgivande oordnade naturen. Stenen har här tagits i bruk och tvingats tjäna människan. Vi mötte samma institutioner som vi än i dag håller oss med: bibliotek, teater och kyrka. Stadsvandringen ägde bokstavligen rum i vårt kulturarv.

I Selçuk ligger tre olika religioners helgedomar helt nära varandra, och de förenades på ett oväntat sätt av att de alla fungerade som boplats för traktens många storkor: de fanns i ruinen av det antika Artemistemplet som var ett viktigt processionsmål för invånarna i Efesos, i ruinerna av den kristna Johannes-basilikan där aposteln har sin grav och där friluftsgudstjänster än i dag kan firas vid speciella tillfällen, samt i den muslimska Isa Bey-moskén som är i fullt bruk.

Högt upp i bergen ovan Selçuk i underbart doftande skog ligger Jungfru Marias hus, där kristna och muslimer kan mötas. I ett av det mycket lilla kapellets rum finns en särskild ikon, som på traditionellt vis avbildar Gudsmoderns avsomnande, men här med inskriptioner på tre språk: grekiska,

latin och turkiska. Det är inte fråga om synkretism eller religionsblandning, utan här får alla trosriktningar rymmas: inomhus i Jungfru Marias hus och utomhus i trakten runt Artemistemplet. Det är lätt att förstå att Ekelöf fann sig väl tillrätta i miljöer av det här slaget. Han avvisade den kristna tron, men både i sin diktning och som person kunde han kyssa ikoner och på andra sätt använda sig av de östkristna bruken och uttryckssätten.

Sista dagen i Turkiet reste vi 35 mil med buss, fram och tillbaka mellan Kuşadası, turistorten där vi bodde, och Sardes med dess berömda Artemistempele och floden Paktolos där Ekelöfs aska hade spridits våren 1968. Resan gick på 1200 meters höjd, på en underskön bergsväg utmed de gamla handelsvägarna genom Lydien. Man kunde inte se sig mätt på de geometriskt välordnade terrassodlingarna på bergssidorna, där slanka popplar reste sig och fruktträden nyss börjat blomma. ”Asiens popplar”, skrev Ekelöf, ”står längs floderna / tunna som 9 års flickor / med hår som gröna / slöjor står de raka”. Slätterna bredde ut sig i enorma vidder – om och om igen utmed vägen öppnade sig hela världar i vårgroent och himmelsblått.



Landskapet vid Artemistemplet i Sardes med floden Paktolos och popplar. (Foto: Helena Bodin)

Vädret var försommarljumt med en svag fläkt, och trakten runt Artemistemplet i Sardes visade sig vara lika vacker som det landskap vi sett genom bussfönstret, medan floden Paktolos snarast var en mindre å med grunt vatten. Det gick inte att motstå att doppa fötterna. Stående i vattnet läste Karin Levander högt ur författaren Peter Mosskins berättelse om hur det gick till då Ekelöfs aska fördes hit. Mosskin var den gången helt ung och hade följt med sina båda mostrar, Nun och Ingrid, som i tur och ordning varit gifta med Gunnar Ekelöf, och sin kusin Suzanne, Gunnars och Ingrids dotter, på denna mycket speciella resa. De flesta i gruppen hade slagit sig ned på strandkanten nedanför grusvägen medan några av oss stod kvar i vattnet och lyssnade medan våra blickar tog in landskapet. Ingrid Ekelöf kunde inte gjort ett bättre val.

Vid Artemistemplet samlades vi bakom det som en gång varit altaret och begrundade de båda höga kolonner som ännu står kvar, medan vi lyssnade till diktläsning av deltagarna i gruppen. Vi befann oss då på just den plats mellan kolonnerna som nämns i en av Ekelöfs dikter: ”Det sägs att den ena kolonnen är Rätt / och den andra Orätt / Jag har gått mellan båda”.

Frågar man deltagarna på resan om deras Ekelöf-läsning blir intrycket att vi är många som en gång börjat läsa Ekelöf och sedan aldrig blivit färdiga. Det är hans dikters öppenhet, att de är skrivna ur saknad, ur brist, att de inte söker fullkomna något, som drivit oss vidare. Hans poesi har nu fört oss ända till Sardes – mycket långt hemifrån men samtidigt närmare fursten av Emgión, den fiktive kurdiske gränsfursten, fångslad och på vandring i dåtidens Bysans, i det som i dag är Turkiet. Ekelöf har lyckats ge oss minnen av platser där vi aldrig förut varit, inte förrän nu, och då känner vi direkt igen oss. Svensk lyrik kan på så vis ha en av sina hemorter i Turkiet, bland de olika folk och språk som talas där. Det lilla grekisk-ortodoxa kapellet med sin heliga källa i Istanbul är *en* sådan hemort, trakten runt Sardes med sina popplar en annan.

Vidareläsning:

Bodin, Helena, *Ikon och ekfras. Studier i modern svensk litteratur och bysantinsk estetik* (Skellefteå: Artos, 2013)

Utas, Bo, ”Persisk poesi, Jalal ud-din Rumi och Gunnar Ekelöf”, i *Kärleken begär att detta tal skall fram. Jalal ud-din Rumis liv, lära och lyrik*, red. Ashk Dahlén & Simon Sorgenfrei (Stockholm: Molin & Sorgenfrei, 2008)

Till Konstantinopel med Kapten Gulliver

RAGNAR HEDLUND

Filosofie doktor i Antikens kultur och samhällsliv, Uppsala universitet



Bland alla de svenskar som besökt Konstantinopel torde en viss P. E. Bergstrand vara en av de märkligaste. Denne besökte staden 1882 och publicerade året därefter en redogörelse för sin resa, betitlad *Stockholm-Konstantinopel. Resuppteckningar under hösten 1882*. Denne Per Emanuel Bergstrand (1834–1890) var en märklig figur. Till yrket var han lantmätare och kartograf, men han var också aktiv som journalist, bland annat i Dagens Nyheter, Svenska Dagbladet och Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning. Bergstrand var också verksam

som författare, först till dagsverser i de olika tidningar där han medverkade, senare till bland annat handböcker i lantmäteri och kulturhistoriska uppsatser. Han beskrivs också som en stor konstsamlare och mindre celebritet i Stockholmskretsarna, tack vare en märklig konst- och kuriosasamling som han ordnade med "utpräglad personlig smak" i sitt ungarlschem på Östermalm.

Mest känd blev Bergstrand dock för de texter han skrev under pseudonymen Kapten Gulliver – ”små, av skämtsamma infall och anspelningar

kryddade ögonblicksskildringar från än det ena, än det andra området”, enligt en senare karaktärsteckning. Det är bland dessa texter vi finner skildringen från hans resa till Konstantinopel.

Bergstrand anländer till staden mitt på dagen måndagen den 25 september 1882, efter en resa som börjar tio dagar tidigare, då lastångaren Johan Tillberg lämnade Nybroviken i Stockholm, med destination Libau (dagens Liepāja i Lettland). Under de dagar som följt har resan tagit Bergstrand genom Lettland, Litauen, Polen och vidare genom centraleuropa till Constantia vid Svarta havet i sydöstra Rumänien. Därifrån åker Bergstrand den sista biten med båt över Bosporen, som Bergstrand andäktigt beskådar –

ända till dess sjelfva slutpunkten, Konstantinopel, står fram som ett trollslag, så döfvande att man, ehuru förberedd på öfverraskningen, tror sig ha förlorat sina sinnens fulla bruk och vara förflyttad till en annan värld, till en drömverld uppöfver verkligheten. Allt hvad man förut sett, försvinner till ett intet, och ingenting annat efterlemnar heller ett så djupt intryck eller är dermed jemförligt.

Det vördnadsfyllda intrycket av världens "andra stad" – Bergstrand skyndar sig att notera att han räknar Rom som den första – varar dock bara till dess att han stiger i land i Galata och ger sig ut för att se på staden. Det är en intensiv upplevelse, full av ovana och intensiva kontraster: trähus i alla färger, stökiga hamnkvarter, Peras eleganta hus; cafér, spårvagnar, droskor, trängsel på gatorna bland hästar och hundar, framför allt, överallt dessa hundar! I likhet med flera andra nordiska besökare slås Bergstrand nu främst av kontrasten mellan platsens skönhet och stadens bristfälliga hygien. Detta förhållande står som en symbol för en annan kontrast, den mellan Europa och orienten:

Känt som världens vackraste stad i afseende på läge, är Konstantinopel tillika känt som världens kanske smutsigaste stad. Detta märkes genast på de trånga, starkt trafikerade gatorna, men det vore orätt att tillskrifva turkarne ensamma detta förhållande. Det är ej bättre der de kristna bo ... Som vi veta, är Pera den bästa stadsdelen, der Europas diplomater måst ursprungligen bygga åt sig sjelfve, och den enda stadsdel i hvilken äfven den mest anspråkslöse europé kan bo.



Trappan upp till Pera, "den bästa stadsdelen". Guillaume Berggren/Världskulturmuseerna

Efter detta inledande och något utmattande möte med den sjudande staden beger sig Bergstrand ut till förstäderna Pankaldi och Feriköi för att "friska upp

lifsandarne" – en pastoral idyll där man hör "musik af viol och klarinett" från små schweizerier och caféer, men också ser många sultan- och harems-slott som Bergstrand dock betraktar med skepsis: "De äro för många och för dyrbara, för mycket dolda för allmänheten samt tjena blott till att fortare undergräfvä den orientaliska kultur de äro afsedda att uppehålla."

Bergstrand vågar sig också över till Skutari och den asiatiska sidan, men vistelsen där "blef ej långvarig, ty det var mer smutsigt der än i Europa. ... I Skutari gjorde jag intet annat än betraktade den gudomliga utsigten öfver Europa. I allmänhet är i hela Bosforen den europeiska stranden mer bebyggd och därför mera vacker."

Bergstrand besöker sedan Dolma bahce-palatset som åter ger anledning att anmärka över osmanska imperiets slöseri:

Abdul Medschid tyckes liksom Ludvig den femtonde ha haft anlag att blifva stor, men tröttnat dervid. Om han, i stället för att i stället för att förstöra sitt lands förut usla finanser genom att bygga Dolma Bagtche, hade röjt undan några sophögar i Stambul och gjort en enda rak europeisk gata blott så bred som vår Drottninggata i Stockholm, så skulle han ha gjort sin hufvudstad och sitt folk en stor tjänst, gjort ett uppslag till något nytt och förträffligt.

Därefter beger Bergstrand sig mot seraljudden och det gamla Konstantinopel, "till hvilket allt förut beskriftet blott är förstäder". Där passerar han seraljen och besöker Hagia Sofia, ytterligare en mäktig upplevelse: Vid första anblicken studsar han tillbaka, "nästan färdig att föra handen till ögonen för att ej bländas af det gudomliga majestätet i denna enkla, storartade skönhet."

Bergstrand gör under de kommande dagarna flera utflykter, med ångbåt uppför Gyllene hornet, bland de krokiga och smala gatorna i gamla Stambul och uppför Bosporen till Buyukdere vid Svarta havet. Han möter ett myller av människor – turkar, greker, armenier, andra besökande nordbor och västeuropeer. Läsare får göra besök på ångbåtsbryggor, i kaffestugor, hos urmakare och fezmånglare. Till slut, fredagen den 29 september (det är otroligt att tänka sig att Bergstrand bara var i staden fem dagar!) vid halv tre på eftermiddagen lämnar han så staden – "och Konstantinopel är nu blott ett minne, en dröm, ett minne, som man vill väcka upp igen, en dröm, som man

vill drömma om. ... Det finnes intet ställe på jorden, som jag så gerna skulle vilja återse."

Bergstrand har en ambivalent hållning till "österlandet", Turkiet och Konstantinopel. Hans stora beundran för platsens skönhet framkommer som vi sett gång på gång. Dessutom är han genuint nyfiken på den turkiska kulturen och en strävan efter att lära känna "det österländska" – det är så mycket av detta "som vi ej begripa och som vi af högmod och ensidighet underskatta." Samtidigt är han som vi också sett mycket skeptisk till det osmanska imperiets hållning i det politiska dagsläget: "vilja turkarne häfda sitt ärofulla namn och sin eröfrade plats i Europa", anmärker han, "så måste de hålla jemnare steg med oss i vårt framåtgående och ej inskränka sig till att köpa kruppskanoner och pansarfartyg och tyska officerare ... en europeisk förvaltning skulle göra det för billigare pris starkare och mer sympatiskt än en armé, som tär landets märg och likväl är otillräcklig." Turkiet har dock, framhåller Bergstrand, också en mission: "att vara förmedlare mellan de båda verldsdelarne ... man bör kunna hoppas mycket af ett bland verldshistoriens mest utmärkta folk."

Bergstrand är med sina reseskildringar och övriga verksamhet på det hela taget en "kulturarbetare" som är rätt typisk för det svenska senare 1800-talet. Ett förenande drag för denna grupp är något vi skulle kalla en god förmåga till "nätverkande": de rörde sig ledigt och obehindrat mellan vetenskap och undervisning, lärda sällskap, "populärvetenskap" och massmedia. Ett annat kännetecken var ett politiska engagemang, något Bergstrand också delade. Hans politiska gärning, noterar en senare levnadstecknare, gav nu inte prov på någon djupare politisk insikt; hans inlägg i debatterna brukade vara hållna i halvt skämtsam ton, ofta med satirisk udd. Även som politiker var han i grund och botten den glada och fryntlige Kaptén Gulliver som i sina reseskildringar, kåserier och i sällskapslivet. Men just genom aktiviteten på så många håll i samhället gjorde personligheter som Bergstrand mycket för att prägla sin samtids och eftervärldens syn på antikens kulturer. Sannolikt bidrog de till att forma bilden av "antiken" i lika hög grad som de akademiska institutionerna och de forskare som var verksamma där.

Det finns dessutom några drag som gör Kaptén Gullivers besök i Konstantinopel speciellt minnesvärt. Dels hans stil som vi redan har sätt kan

vara både poetisk och drastisk. Sedan finns också hans ”skämtsamma infall”, till exempel en incident som närmast känns Monty Python-aktig i dess dråplighet: under en utflykt uppför Bosporen får Bergstrand för sig att han vill bada, och köper (som han tror) en biljett till ett offentligt badhus. När han byter om leder det till stor uppståndelse – ”vous avez fait scandal, monsieur!” – och Bergstrand får förklarat för sig att han i själva verket fått en biljett till ångbåten till Konstantinopel, och försökt byta om på en ångbåtsbrygga. Eller vad sägs om denna utläggning om kåldolmens värde under besöket i Dolma bahce-palatset:

Dolma Bagtsche Serai betyder på svenska ungefär så här: Dolma utfylld (comblé), Bagtsche trädgård, serai palats. Deraf lär man ju också att kåldolma är en turkisk rätt, en turkisk uppfinning, ett tacksamhetsskäl för oss att icke köra ut turkarne ur Europa, liksom ärtkorfvens uppfinning tvärtom är ett skäl för oss att köra preussarne ur Europa.

Sådana inpass gör kapten Gulliver till en mycket underhållande ledsagare genom 1880-talets Konstantinopel. Men det som gör Bergstrand mest intressant är något annat. Under sin vistelse i Konstantinopel bekänner han att han, just där, också tvivlar på den västerländska civilisationen:

... just i orienten har jag för min del börjat mer än förtvivla på ofelbarheten af vesterlandets kultur. Österns öknar ha skänkt oss tron på ett evigt lif efter detta, men vesterlandets hufvudstäder ha fråntagit oss denna tro. I ersättning derför ha vi fått elektricitet, ångmaskiner och läran om materien som den högste ende guden. ... Lokomotivförare och barberare blifva snart våra prester, när professorer i fysik och medicin blifvit förklarade för opraktiske. När vi ändtligen som de gamle romarne ej mäktat uppfinna flere njutningsmedel och när vi ligga med förstörda magar som boa constrictorn, så komma väl några barmhertiga barbarer och slå ihjäl oss med våra egna kruppskanoner, våra egna pansarfregatter.

Första världskriget bröt ut drygt 30 år efter att Bergstrand skrev de raderna. När denna artikel skrivs, nästan på dagen 100 år efter krigsutbrottet, framstår hans ord som kusligt profetiska.

Vinets historia i Iran

ASHK DAHLÉN

Docent i iranska språk, Uppsala universitet

Jag drömmer om den stund då vinkyparen säger:
"Ta en skål till!" – och jag inte orkar mer!¹

من بنده آن دم که ساقی گوید
یک جام دگر بگیر و من نتوانم

Vinet är ett av de främsta inslagen i persisk kultur, vilket egentligen inte är särskilt överraskande. Persernas glädje i vinet noterades redan av den antike historikern Herodotos och det kontinentala klimatet kombinerat med gårdar på hög höjd skapar idealiska förhållanden för vinodling i Iran. Staden Shiraz har gett namn åt en av de äldsta druvsorter vi känner till, vilket antyder något om regionens historiska anseende inom vintillverkning. Shiraz är berömt som rosornas och näktergalarnas stad, och har genom årtusenden varit omtalat för sitt välsmakande vin, sina trädgårdar och sina poeter. Enligt sägnen är Shiraz ursprunget till den medeltida syrahdruvan som förknippas med det franska distriktet Rhône. Det finns många lokala legender om hur druvan dök upp i södra Frankrike. Enligt en omtalad anekdot fördes en vinranka till Avignon från Shiraz på 1200-talet av den svårt skadade korstågsriddaren Gaspard de Stérimberg som planterade vin på en kulle vid floden Rhône.² En mer trolig förklaring är att fenicier eller etrusker introducerade vinrankan på 600-talet f.Kr. i samband med att de idkade handel längs norra medelhavskusten.

¹ Khayyam, 2007, s. 38.

² Planhol, 1972. Denna teori har visat sig vara falsk eftersom Stérimberg deltog i Albigenserkriget mot katarerna och inte i det sjätte korståget som man tidigare hade antagit.

Den persiska vintillverkningen har dock mycket äldre anor och går tillbaka till den yngre stenåldern. På 1990-talet fastställde amerikanska forskare vid Pennsylvania University Museum att sex lerkärl som upptäckts i samband med utgrävningarna vid Haji Piruz Tappe i nordöstra Iran på 1970-talet hade avtryck av både vin och kåda och använts till jäsning och förvaring av retsinavin. Kärlden som är ca 7 400 år gamla och vardera rymmer 9 liter, är således de äldsta bevisen på att människor lyckats framställa vin.³ Analyserna visar att vinet var vitt till färgen och hade en elegant och söt fruktig smak. Upptäckten av kåda tyder på att vinet inte tillkommit av en slump eller genom oavsiktlig jäsning. Denna form av vinframställning spreds sannolikt från Iran till andra platser i regionen och via fenicier västerut till Grekland där man än i dag producerar retsinavin. Riktigt när vinproduktionen kom igång i Iran är okänt men det står utan tvivel att det förekom organiserad vinodling redan för sex tusen år sedan. Arkeologer har nämligen funnit en enkel vinpress i en grotta i Armenien på gränsen till Iran där vindruvor pressades och jästes i stora kärl. Med hjälp kol-14-metoden har forskarna kunnat datera materialet till ca 4100 f.Kr.⁴

Rusdrycker i iransk mytologi och religion

I iransk mytologi förknippas upptäckten av vin med sagokungen Jamshid av den pishdadiska dynastin, som härskade över Iran i förhistorisk tid. I det persiska nationaleposet *Konungaboken* (Shāhnāma) berättas att han var den första människan som framställde vin och enligt samtida litterära källor ska det ha skett av en ren slump. Jamshid var enormt förtjust i druvornas söta saft och lagrade flera lerkärl innehållande druvsaft i en källare. En dag gick ett av kärlden sönder och som en reaktion av kontakten med syret jäste det till vin. Jamshid ansåg att det var en dryck sänd av gudarna då han blev lycklig av att dricka

³ McGovern, 1996, 2003, 64–68.

⁴ Owen, 2011.

vinet.⁵ Enligt sägnen lade han grunden till palatsstaden Persepolis som är uppkallad efter honom på persiska (Takht-e Jamshid). Under detta arkitektoniska storverk, som ironiskt nog brändes ned av Alexander den store i berusat tillstånd, har arkeologer funnit en enorm bägare av turquoise.

Rusdrycker var ett centralt inslag i den iranska religionen, zoroastrismen, som gjorde sitt intåg i centrala Iran under akemeniderkungen Dareios den store. Zarathustra förbjöd den rituella tjurslakten som var utbredd i det forntida Iran och lät vinet överta den funktion som djurblodet haft i den religiösa kulten. Att dricka vin uppfattades av zoroastrier som en religiös handling eftersom det var en källa till njutning och ansågs motverka Ahrimans onda krafter.⁶ Zoroastrier drack även en ceremoniell rusdryck vid namn haoma, som antogs skänka livgivande kraft, i samband med gudstjänst och invigningsriter. Vad vi känner till förekom haomaritualen framför allt i Mithra-templen som var tillägnade den iranska solguden. Drycken kunde framkalla hallucinatoriska effekter och var därför förbehållen en invigd elit. Mithrakulten var en förelöpare till de romerska Mithrasmysterierna som spreds i det romerska väldet genom legionärer som kommit i kontakt med iranska gudarör på östfronten. I de romerska ritualerna hade vin och bröd en central funktion vilket sedermera påverkade utformningen av den kristna nattvarden.

Antikens Iran: högkultur och handelsvara

I det akemenidiska riket (556–330 f.Kr.) som grundades av Kyros den store var vin dels en lyxprodukt och dels en för ekonomin viktig basvara som konsumerades vida. Perserna upptäckte att en soltorkning av druvorna gav

⁵ Denna legend förekommer i Asadi Tusis diktepos *Boken om Garshasp* (Garshaspnäma) och hos lyriska diktare som Manuchehri Damghani och Khaqani Shirvani.

⁶ I boken *Rituella föreskrifter* (Nérangestän) uppmuntras zoroastrier att berusa sig måttligt i samband med religiösa högtider. Ett särskilt avsnitt tar upp frågan om präster som reciterar Avesta i drucket tillstånd, vilket antyder att fenomenet var utbrett i det sasanidiska Iran. I verket *Vishetens ande* (Mênög ī xrad), som sannolikt härrör från Khosrou I Anushirvans regeringstid (531–565), rekommenderas likaså måttligt vindrickande.

vinet högre kvalitet och längre hållbarhet, vilket bidrog till ökad konsumtion. Grekiska författare ger levande skildringar av vinets framträdande betydelse i det persiska samhället och den sociala etikett som omgärdade drickandet. Det dracks och skålades i rikliga mängder i synnerhet inom de högre klasserna och vad vi känner till blandade man inte vin med vatten vilket var brukligt på annat håll. Både greker och romare ansåg det ”barbariskt” (*läs*: persiskt) att dricka vinet oblandat och det är t.ex. omtalat att Kallistenes vägrade att skåla till Alexanders ära med oblandat vin. Till skillnad från Grekland var kvinnlig vinkonsumtion inte tabu i Iran utan kvinnor hade en märkbar närvaro vid dryckeslag och banketter.

Den persiska överklassen kunde tack vare det akemenidiska rikets enorma geografiska storlek låta hämta viner från avlägsna platser, såsom Kilikien, Armenien, Hyrkanien och Sogdien – och avnjuta dessa till fest. Dessa persiska livsnjutare var sannolikt världens första skara vinkännare. Herodotos berättar att kungarna brukade suppa sig redlösa tillsammans med sina ministrar när de skulle rådslå och fattade kritiska beslut först dagen därpå. Man ansåg nämligen att människor bara säger sanningen när de är onyktra.⁷ Enligt historikern Athenaios ska Dareios den store ha sagt: ”Jag drack mycket vin och fann det välgörande!”⁸ Athenaios påstående att detta citat fanns ingraverat på storkungens grav i Naqsh-e Rostam är dock med all sannolikhet ogrundat.

Från kilskriftstavor som påträffats i Persepolis skattkammare finns det belagt att vin var en populär handelsvara i perserriket, vilket tyder på att framställningen hade blivit en ekonomisk intressant och vinstgivande verksamhet. Vinet transportades på den persiska kungsvägen från det grekiska Sardes i väst till Baktrien i öst. Bevarade prislistor vittnar om att man skiljde noggrant på vardagsviner, finviner och exklusiva viner. En tavla som härstammar från Artaxerxes tid föreställer ett fat, en patera, som användes för att hålla upp vinet vid banketter. Akemeniderna drack vin i konformade dryckeskärl av silver och guld, s.k. rhyton, som efterliknade djurhuvuden eller mytologiska väsen (Bild 1). Vinskörden, som inföll i samband med höstfesten

⁷ Herodotos, 2000, s. 76.

⁸ Athenaeus, 1961, 10.434d.

Mehrgan var en viktig social högtid. Folket i städerna Susa, Pasargade och Persepolis gav varandra presenter och kungen som vid tillfället bar en solliknande krona till Mithras ära gav audiens för allmänheten. Historikern Ktesias berättar att vinskörden var det enda tillfället på året då kungen fick berusa sig offentligt.



Bild 1. Persisk rhyton i guld med baggehuvud, 400-talet f.Kr. Reza Abbasi Museum, Teheran. Foto A. Davey.

Det finns arkeologiska bevis för att vinproduktionen var högt utvecklad under sasanidisk tid (226–650 e.Kr.) och att vinet hade blivit resultatet av ett förfinat hantverk. Med politisk stabilitet och trygghet kom välfärd och efterfrågan på bättre och dyrare viner. Antalet vingårdar var spridda inte bara i regionen Shiraz utan över hela det iranska kärnlandet och det blev en tävling mellan

olika regioner i konsten att göra vin. Tyska arkeologer har nyligen funnit stora kar och lagerhus i Tangeh Bulaghi där druvorna pressades och saften förvarades. Historiska källor ger belägg för att man använde särskilda sildukar för filtreringen. Narrativa motiv från sasanidiska silverfat, skålar och vaser vittnar också om vintillverkningens olika stadier, från plockning och pressning till jäsning och konsumtion.⁹ Från Khosrou I:s tid härstammar den äldsta persiska klassificeringen av olika viner och regioner. Verket *Khosrou, Kavads son, och hans riddare* (Husraw-i Kāwadān ud-Redag-e), som användes i den sasanidiska adelsundervisningen och utgjorde något av en handbok för dåtidens aristokrater, ger belägg för att man lade stor vikt vid vinets ursprung, filtreringsteknik, färg och andra kvaliteter.¹⁰ Vinet hade utvecklats till en högkultur.

Persiska vintraditioner och dryckesseder gjorde starkt intryck på romarna som kom i kontakt med den iranska stormakten på östfronten. Romarna spred dessa seder och traditioner vidare till övriga Västeuropa. Flera av de stora franska vindistrikten, såsom Bordeaux, Bourgogne och Rhône, anlades och kom att blomstra under den romerska perioden. Tidigare trodde man att shirazdruvan hade introducerats i Frankrike av romarna men i dag finns belägg för att en fransk vinodling existerade så tidigt som på 500-talet f.Kr. Shirazdruvan, som kallas syrah i Frankrike, exporterades under 1800-talets första hälft till Australien där den snabbt blev populär och än i dag är den mest omtyckta druvan. Vin av shiraz och syrah tillverkas i dag av samma druva men den ger olika viner på grund av tillverkningsätt, klimat och jordmån. Franska Nationella Agronomiska Arkivet i Montpellier har analyserat syrahdruvans genetiska uppsättning och bevisat att den är en korsning av två inhemska druvor. Även om mycket talar för druvans franska ursprung avslöjar den ampelografiska DNA-profileringen ingenting om vinrankans bakgrundshistoria.

⁹ Masia-Radford, 2013.

¹⁰ Azarnouche, 2013, s. 55.

Islamisk tid: Förbud och nationell självkänsla

I och med den arabiska invasionen på 650-talet underställdes de iranska folken det muslimska kalifatet. Med religionen islam följde Koranens strikta alkoholförbud men till skillnad från andra platser dog inte vinodlingen ut i Iran, utan den persiska adeln lyckades med konststycket att förvalta de inhemska dryckestraditionerna. Man höll kärleken till vinet vid liv och från medeltida källor vet vi att bågarna sällan stod tomma på vin vid de persiska hoven. Den högre societeten i städer som Shiraz, Isfahan, Nishapur och Samarkand höll gästabad med konstnärliga inslag, sång och musik. Man levde det ljuva livet och levde för sina nöjen, vilket ofta betydde vin och poesi. Med tiden växte det fram avskilda kvarter utanför stadsmurarna, s.k. *kharābāt*, där vanligt folk kunde roa sig på värdshuset och i vinstugorna. Här försiggick den förbjudna vinhandeln som sköttes av de religiösa minoriteterna, främst zoroastrier och kristna. Vin var sedan gammalt ett av de sju ting som vanligt folk lade fram på den traditionella nyårsduken under det persiska nyårsfirandet vid vårdagsjämningen. I och med religionsskiftet övergick iranska muslimer till att använda vinäger, som ju framställs ur vin och ansågs ha samma symbolik.

Irans urgamla vintraditioner återspeglas även i persisk konst och litteratur (Bild 2). Vinranken och druvklasar är vanliga dekorativa inslag i bildkonsten och arkitekturen. Persiska miniatyrmålningar föreställer ofta gästabad vid hovet eller mer privata tillställningar i trädgårdar, som ger inblick i vinets centrala betydelse för umgänget. Miniaturerna återger även mer intima scener med kärlekspår som håller karaffer eller dryckeskärl i hand och omfamnar varandra i druckets tillstånd. Inom den persiska adeln var det sed att träffas hemma hos varandra för att inta en måltid, dricka vin och diskutera viktiga ämnen eller underhållas av musiker och dansöser. Vid gästbuden lät munskänken av tradition vinkaraffen gå två varv innan musiken och dansen tog vid, dels för att försäkra sig om att gästerna var på muntert humör, dels för att ge poeterna tid till improvisation (*badīha-sarāī*).¹¹ I furstespeglen *Qabusboken* (Qābusnāma) ägnar litteratören Kay Kavus Eskandar ett särskilt

¹¹ Nizami Aruzi, s. 105.

kapitel åt hur man ska bete sig på dryckesfester och uppmanar ungdomen att inte dricka utan omdöme.¹²



Bild 2. Flicka med vinkaraff. Freskmålning i palatset Chebel Sotun som uppfördes 1647 av Shah Abbas II i Isfahan. Foto Ashk Dahlén

I den klassiska persiska poesin är vinet, munsänknen och berusningen centrala teman. Från och med början av 900-talet framträder otaliga poeter som besjunger vinets egenskaper och beskriver dess tillverkning och förtäring. I dikten "Vinets moder" (Mādar-e may) utmålar Rudaki från Panjkand det levande, sjudande väsen som vinet är. Vinet förändras ständigt eftersom det kombinerar de båda elementen eld och vatten. Hovliga dryckeslag (*bazm*) var en populär genre i synnerhet hos skickliga panegyriker och naturlyriker som Manuchehri och Farrokhi. I diktningen liknas vinbägaren vid solen som stiger

¹² Kay Kavus ibn Eskandar, 1951, ss. 57–60 och 189.

upp i själens mörka natt och skänker inre upplysning och värme. Sökandet efter Jamshids bågare är också ett framträdande motiv i litteraturen då vinet i hans bågare ansågs bringa odödlighet.¹³ Munskänken, som haft en ansedd social ställning i Iran sedan antiken, träder fram i lyriken som en sinnebild för mästaren eller den älskade. Nationalskalden Hafez är Shiraz störste poet genom tiderna och enligt egen utsago brukade han spendera sin lön på blommor och vin (*gol o mol*). Han föredrog över allt annat att dricka vin med sin älskade i någon av stadens trädgårdar. Han dränker sina sorger i vinet i tider av armod och prisar dess ungdomliga friskhet och hälsobingande egenskaper. Ingen persisk poet har gett en mild mänskenskväll i stadens rosenlundar en så levande skildring som Hafez:

Nu blåser brisen från paradiset ljuva lundar!
Här vilar jag, vinet och den mörkögda vännen!¹⁴

Islams alkoholförbud innebar på sikt att de antika dryckestraditionerna stegvis började falla i glömska. Straffet för den som ertappades med att dricka vin var strängt och tillämpades av renlärliga härskare som bevakade folket med hjälp av moralvaktare. I litteraturen berättas om höga ministrar som förlorat sin gunst efter att de brutit mot förbudet och dömts till hängning eller kastats från minareter i igenspikade tunnor. Många iranska kungar och ministrar var ändå beryktade vinälskare som hängav sig åt stridståg och festligheter, ett fenomen som kallas *razm o bazm* (krig och fest) i historiska källor och som har sin bakgrund i sasanidernas Iran. Fursteidealet var att såväl äga mod och brutal stridsförmåga som sinne för vin och poesi.¹⁵ Många härskare höll sig med privata vinkällare och kollektioner i sina palats. Den safavidiske monarken Shah Abbas I:s vinkällare har beskrivits i detalj av den franske köpmannen Jean

¹³ Yarshater, 1960.

¹⁴ Hafiz, 2007, s. 35.

¹⁵ Måttfullt vindrickande var norm i medeltida persisk kultur men från och med 1200-talet finns belägg för att alkoholism blev utbredd bland mongoliska och turkiska härskare i Iran. Det är dokumenterat att Shah Esmail (1487–1524), grundare av den safavidiska dynastin och tillika författare till en lyriksamling, brukade strida på slagfältet i berusat tillstånd. Matthee, 2005, s. 50.

Chardin under ett av dennes besök i staden Isfahan. Chardin upplyser om att de främsta kvalitetsvinerna var förbehållna hovet som årligen mottog 1 200 liter vin enbart från Shiraz. En av de dikter som prydde väggen i den kungliga vinkällaren löd:

Livet består av en rad berusningar.
Njutningarna passerar, bara baksmällan består.¹⁶

Staden Shiraz behöll sin ryktbarhet som vintillverkare i Mellanöstern under hela medeltiden och ända fram till modern tid. Stadens vinerier hade så tidigt som på 200-talet f.Kr. gjort intryck på kinesiska resenärer vilket hade till följd att det medelpersiska ordet för vin (*bātak*) inlemmades in kinesiskan och japanskan i betydelsen ”druva” (*budaw*). Venetianaren Marco Polo som reste genom Shiraz på sin färd till Kina förvånades över och hänfördes av regionens rika utbud av vinodlingar. Under safavisk tid (1501–1736) blomstrade tidvis inrikeshandeln med vin som sköttes av armenier och judar. Medan armenierna hade sitt säte i Isfahan disponerade judarna över de stora gårdarna i Shiraz, Hamadan och Yazd. Det finns belägg för att portugisiska köpmän på 1600-talet handlade med torra och söta shirazviner som de utskeppade till Indien. Av samtida reseskildringar att döma förefaller det som om de söta rödvinerna var högt uppskattade bland västeuropéer. Hettan kan vara glödande på sommaren i södra Iran och druvorna blir därför enormt sockerrika på sina håll. Den österrikiske läkaren Jakob Eduard Polak som tjänstgjorde som livmedikus åt Naser od-Din Shah värderade dock de aromrika rödvinerna från Kholardistriket i Shiraz allra högst.

Modern tid: renässans och tillbakagång

I modern tid återupplivades landets gamla vintraditioner under Pahlavidynastin på industriell skala, vilket ledde till ett uppsving för

¹⁶ Chardin, 1996, s. 146.

vingårdarna i hela Shirazregionen. Det öppnades nya vinerier på andra orter i landet, särskilt i distrikten Qazvin, Malayer och Takestan i västra Iran. En av de största vinerierna, Pakdis, låg beläget vid Orumiehsjön i närheten av Haji Piruz Tappe, varifrån världens äldsta spår av vinframställning härstammar. På 1970-talet fanns drygt 300 vinerier över hela landet men denna renässans för det persiska vinet fick ett dystert slut med den islamiska revolutionen 1979. Den nya regimen slog ned hårt på den inhemska vinkulturen och förbjöd såväl tillverkning som försäljning och förtäring i alla dess former. Den amerikanske iranisten Richard Frye, som levde i Shiraz under åren före revolutionen, skriver i sina memoarer att en faktor bakom det utbredda folkliga missnöjet med den politiska utvecklingen var att de traditionella iranska vinstugorna hade konkurrerats ut av amerikansk-inspirerade whiskeyhak.¹⁷

I dagens Iran är privat konsumtion av importerat vin utbredd och handeln lukrativ fastän alkoholförtäring medför höga straff – minst sjuttiofyra piskrapp och böter enligt den islamiska strafflagen. Mot bakgrund av alkoholförbudet har iranier utanför landets gränser tagit upp sina förfäders mantel och öppnat nya vingårdar runtom i världen. I detta avseende utmärker sig i synnerhet Darioush Winery och Ramian Winery, båda belägna i södra Kalifornien, för sin höga kvalitet. Darioush Khaledi, grundare av Darioush Winery, är övertygad om att Iran i framtiden åter kommer att bli en ledande nation inom internationell vinproduktion och att nationens rykte på området kommer att återupprättas.¹⁸ I väntan på det kan vi bara återskapa historien och få en smak av Shiraz mytomspunna viner genom att insupa den rika aromen hos en förstklassig australiensk eller amerikansk flaska som bär stadens namn!

Litteratur

Athenaeus, 1961, *The Deipnosophists*, Övers. C.B. Gulick, London.

Azarnouche, S., 2013. «Husraw i Kawadan ud Redag-e». *Khosrow fils de Kawad et un page. Texte pehlevi edité et traduit*. Leuven.

Batmanglij, N., 2006. *From Persia to Napa: Wine at the Persian Table*. Washington D.C.

¹⁷ Frye, 2005, s. 229.

¹⁸ Batmanglij, 2006, s. 69–97. Se vidare, www.darioush.com [Hämtad 2014-04-04].

- Chardin, J., 1996. *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-century Empire*, R. W. Ferrier (red.), London.
- Frye, R., 2005. *Greater Iran. A 20th-century Odyssey*. Costa Mesa.
- Gignoux, P., 1999. Matériaux pour une histoire du vin dans l'Iran ancien, *Matériaux pour l'histoire économique du monde iranien*. Red. R. Gyselen & M. Szuppe, Paris.
- Hafiz, Sh., 2007. *Dikter*. Övers. A. Dahlén, Umeå.
- Herodotos, 2000. *Herodotos historia*. Övers. av Claes Lindskog. Stockholm.
- Kay Kavus ibn Eskandar, 1951. *A Mirror for Princes: The Qābus Nāma*. Övers. R. Levy, London.
- Khayyam, O., 2007. Rubaijat (fyrradningar). Övers. A. Golrang och S.C. Swahn, Lund.
- Masia-Radford, K., 2013. Luxury Silver Vessels of the Sasanian Period. *The Oxford Handbook of Ancient Iran*. Oxford.
- Mathee, R.P., 2005. *The Pursuit of Pleasure. Drugs and Stimulants in Iranian History 1500–1900*, Princeton.
- McGovern, P.E. (et al.), 2003. *Ancient Wine: The Search for the Origins of Viticulture*, Princeton.
- Nizami Aruzi, 2010. *Fyra skrifter*. Övers. A. Dahlén, Stockholm.
- Owen, J., 2011. Earliest Known Winery Found in Armenian Cave. *National Geographic*. January 10.
- de Planhol, X., 1972. Une rencontre de l'Europe et de l'Iran: le vin de Shirâz. *Iran*. Paris.
- Yarshater, E., 1960. The Theme of Wine-Drinking and the Concept of the Beloved in Early Persian Poetry. *Studia Islamica*, vol. 13.

Hippokratiska behandlingsmetoder

En återupptäckt arabisk läkarhandbok från 950-talet¹

LENA AMBJÖRN

Professor i arabiska, Lunds universitet

I. Några inledande ord om arabiskt källmaterial

Information om kvalificerad medicinsk teori och praktik under den period som i Västvärlden kallas medeltiden måste sökas i arabiskt källmaterial eftersom det var i den arabiskspråkiga delen av världen den kvalificerade verksamheten bedrevs. Det bevarade arabiska källmaterialet är mycket omfattande, men fortfarande till största delen obearbetat och i många fall okänt även för den medicinhistoriska expertisen. Några orsaker till detta är språket, den handskrivna formen och bristfällig katalogisering av handskrifter. Även om arabiskan nu börjar bli erkänd som ett av de stora klassiska språken – vid sidan av grekiska och latin – är det inte många etablerade medicinhistoriker som kan ta del av arabiskt källmaterial utan hjälp av textkritiska rekonstruktioner, med översättningar.

Framsteg har emellertid gjorts under de senaste decennierna. Möjligheten att digitalisera manuskript utnyttjas alltmer och sökbara digitaliserade handskriftssamlingar förbättrar arbetsförhållandena påtagligt för envar som vill ta del av originaldokumenten. Systematiskt arbete, där erfarna katalogiserare arbetar tillsammans med textutgivare, görs för att få fram enhetliga katalogiseringsprinciper. Textkritiska utgåvor, med översättning, produceras och förser kontinuerligt historiker och språkvetare med nytt material. I översättningen spelar återgivningen av teknisk terminologi en avgörande roll

¹ En något längre version av denna artikel har tidigare publicerats i *Ledord. Ortopedi Reumatologi*. Sydsvenska medicinhistoriska sällskapets årsskrift 2013, ny serie nr 7, (269-277).

och även på detta område har stora framsteg gjorts. Specialstudier av enskilda termers innebörd, där arabiska termer jämförts med identifierade grekiska förlagor, har bl.a. resulterat i en mängd glossarier som är till stor hjälp i den fortsatta textkritiska utgivningen. Det långsiktiga och ytterst omfattande projektet att utvidga och sammanställa resultaten av dessa lexikografiska studier till ett grekiskt-arabiskt lexikon (GALex) pågår sedan 1990-talet.

I takt med att såväl texter som nya tolkningshjälpmedel blir tillgängliga växer insikten om hur ofullständig och onyanserad vår bild av den del av idéhistorien, som dokumenterats på arabiska, är: nya pusselbitar modifierar vår uppfattning om pusslets omfattning och motivets komplexitet.

II. En läkarhandbok från 950-talet: *al-Mu‘ālağāt al-Buqrāṭiyya*

Ett exempel på en rik men hittills så gott som helt outforskad arabisk källa är den medicinska handboken *Hippokratiska behandlingsmetoder*. Den arabiska titeln är *al-Mu‘ālağāt al-Buqrāṭiyya*, fortsättningsvis förkortat MB. Handboken publicerades omkring år 950 och tillskrivs en numera helt bortglömd läkare vid namn Abū al-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭabarī. MB har encyklopedisk bredd men är också tillräckligt systematisk och komprimerad för att fylla sitt uttalade syfte: att fungera som en för klinikern praktiskt användbar manual. Författaren riktar sig uttryckligen till mindre erfarna kolleger och läkarstuderande till vilka han hoppas kunna förmedla något av sin kliniska erfarenhet. Han understryker också vikten av att i det praktiska arbetet alltid utgå ifrån en gedigen teoretisk grund, och ägnar hela första boken åt att förankra läkekonsten i filosofin och med logisk argumentation försöka demonstrera att medicinen måste betraktas som en vetenskap. Abū al-Ḥasans teoretiska utgångspunkt är den hippokratisk-galeniska humoralmedicinen. Detta paradigm, som formades av Galenos (129–ca 216) – med ständiga, mer eller mindre välgrundade, hänvisningar till

Hippokrates – och modifierades av efterföljare under senantiken och medeltiden, kom att dominera all avancerad medicinsk diskussion och praxis fram till den Europeiska renässansen.² Det levde kvar i praktik och teori även långt efter att dess dominerande ställning börjat ifrågasättas på allvar. I den arabiskspråkiga medeltida kulturen fick Galenos system viss initial konkurrens av indiska teorier, men blev från mitten av 800-talet helt dominerande.

Författaren

Ytterst lite har hittills varit känt om författaren. Hans fullständiga namn är Abū al-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭabarī vilket kan översättas med ”Hasans far, Ahmad, son till Muhammad, från Tabaristan”. Den endast fyra rader långa notis som ägnas Abū al-Ḥasan i Ibn Abī Uṣaibi‘a’s läkarförteckning säger bara att han var en respekterad och välutbildad läkare, att han tjänade Buyidfursten Rukn ad-Dawla (r. 932–976) och att han skrivit boken *al-Mu‘alağāt al-Buqrāṭiyya* ”i vilken han noga har redogjort för samtliga sjukdomar och behandlingen av dessa”.³ Utöver det omfattande verket MB tillskrivs Abu al-Ḥasan en bok om urin[diagnostik], *Risāla fi dhikr al-qārūra*, en bok om barnsjukvård, *‘Ilāğ al-atfāl*, och en bok om ögonsjukvård, *Maqāla fi ṭibb al-‘ayn*. Dessa texter finns åtminstone delvis bevarade i manuskriptform, men ingen av dem har ännu studerats eller bearbetats textkritiskt.⁴

I brist på annan information utgör MB för närvarande det enda dokument som kan belysa Abū al-Ḥasans liv. Att han var knuten till det Buyidiska hovet bekräftas av MB, där författaren själv nämner att han vid ett tillfälle kallades till staden Ahwaz för att behandla en annan Buyidfurste, Mu‘izz ad-Dawla (r. 945–967), som led av en atypisk och svårbotad form av melankoli. Av MB framgår också att Abū al-Ḥasan studerade medicin i Basra i Irak för Abū Māhir

² För den galenistiska medicinens utveckling, se Temkin; för Hippokrates position i arabiskspråkig medeltida medicin, se Weisser. För en allmän historisk översikt, se Nutton 2004.

³ Ibn Abī Uṣaibi‘a, vol. I, s. 321

⁴ För handskriftssituationen, se GAS III, s. 308.

Mūsa Ibn Sayyār – samme lärare som undervisade den i Västvärlden förhållandevis välkände ‘Alī b. al-‘Abbās al-Mağūzī (namnet latiniserades till Haly Abbas). MB utgör den i särklass viktigaste biografiska källan inte bara för Abū al-Ḥasan, utan också för den en gång så inflytelserike men senare helt negligerade Ibn Sayyār.

Abū al-Ḥasan tillägnade sig en gedigen teoretisk medicinsk utbildning och genom MB går det att bilda sig en uppfattning om vilka böcker han hade till sitt förfogande. Han var bekant med filosofiska och medicinska standardverk från antiken och senantiken, men nämner även yngre texter.⁵ Abū al-Ḥasan verkar inte själv ha kunnat grekiska, utan ha varit beroende av översättningar till arabiska. På två ställen i MB nämns att en Yuhanna b. al-Qays, en *muhandis* (geometriker eller, i modernt språkbruk, ingenjör) av bysantinskt ursprung, läst för författaren ur en oöversatt bok av Alexander Afrodias och på så vis gjort det möjligt för honom att ta del av delar av innehållet.⁶

Efter studierna fortsatte Abū al-Ḥasan att vara verksam huvudsakligen i Basra, där han arbetade vid sjukhuset, *bimaristan*, men även besökte patienter i deras hem. Han fick också regelbundet företa resor i tjänsten, eftersom en del patienter bodde långt utanför Basra. Dessa resor sträckte sig över stora delar av de områden som utgörs av nuvarande Irak och Iran: Abū al-Ḥasan nämner att han besökte bland annat Abadan, Ahwaz, Bagdad, Isfahan, Kufa, Mosul, Nisabur, Rayy, Taheri och Wasit. Han var under en tid bosatt i Fasa, i nuvarande Iran.

Boken: Handskriftsunderlag och disposition

MB finns bevarad i en förhållandevis komplett version, manuskript Teheran Malik Milli 4474, kopierat 1479, och därutöver i 20 mindre fragment.⁷ Den mest kompletta versionen omfattar motsvarande 694 förhållandevis tätt

⁵ För ett index över de boktitlar som nämns i MB, se Ambjörn 2011.

⁶ MB bok 9 kap. 44 (vol. II s. 301); bok 10 kap 48 (vol. II s. 411).

⁷ Se GAS III, s. 308 och MB I, s. vii.

handskrivna sidor och finns tillgänglig i en facsimile-utgåva från 1991.⁸ Någon tryckt, textkritiskt utarbetad utgåva av MB existerar ännu inte, inte heller någon översättning, utan verket måste läsas på originalspråk och i handskriven form. Denna relativa svårillgänglighet är ett skäl till att MB:s innehåll, med undantag av ett fåtal mindre studier som gjordes i början av 1900-talet, är helt outforskat, och att verket trots sin betydelse som källa är okänt även bland medicinhistoriker.⁹ Det måste också påpekas att eftersom texten ännu inte bearbetats textkritiskt måste den tills vidare användas med försiktighet.

MB består av tio böcker indelade i totalt 473 kapitel. Kapitlens omfattning varierar från flera sidor till några få rader. I de tio böckerna redogör författaren för fysiska och psykiska sjukdomstillstånd, inklusive en rad beskedliga allmänna besvär. Tillstånden beskrivs från hjässan nedåt enligt följande disposition: Bok 1. Allmän introduktion om läkekonstens vetenskaplighet och användbarhet; Bok 2. Hårbotten och ansiktshuden; Bok 3. Hjärnan; Bok 4. Ögat; Bok 5. Näsa och öron; Bok 6. Munhålan, tänderna och svalget; Bok 7. Huden; Bok 8. Lungor och hjärta; Bok 9. Matstrupen och magsäcken; Bok 10. Levern, mjälten och tarmarna (de utsöndrande organen).

Innehåll

I de tio böckerna går författaren för varje tillstånd systematiskt igenom orsaker, symptombild, eventuella differentialdiagnostiska problem och lämplig behandling. Orsaker och symptom identifieras och tolkas konsekvent mot bakgrund av den hippokratisk-galeniska humoralpatologin, där ohälsa enkelt uttryckt definieras som en obalans mellan de fyra kroppsvätskorna (gul galla,

⁸ *The Hippocratic Treatments, Al-Mu'alahat al-Buqratiyya, by Abu l-Hasan al-Tabari, Ahmad ibn Muhammad (Tenth century A.D.) Parts I and II*, ed. Fuat Sezgin in collaboration with M. Amawi, A. Jokhosha. Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main, 1991.

⁹ MB:s betydelse noterades i början av förra seklet av Hirschberg, som skrev en översikt över avsnittet om ögonsjukdomar (Hirschberg 1908). Två kapitel ur bok 7, om hudsjukdomar, översattes också (Rihab 1927), vilket ledde till att Abu l-Hasan uppmärksammades som "the discoverer of the Acarus Scabiei" (Friedman 1938).

svart galla, blod och slem) och de kvaliteter dessa vätskor representerar i kroppen (varmt, kallt, torrt och fuktigt). Sjukdomsbeskrivningarna i MB är ytterst värdefulla för kartläggningen av den arabiska medicinska terminologin och dess utveckling eftersom de ger konkreta möjligheter att ringa in sjukdomsbeteckningars och andra begrepps konnotationer. Behandlingen – och de nog så viktiga förebyggande åtgärderna – syftar i MB, helt i enlighet med den humoralpatologiska teorin, till att bibehålla eller återställa balansen mellan de fyra vätskorna, och utgörs framför allt av dietföreskrifter i vid bemärkelse, det vill säga för individen och det rådande tillståndet optimalt avvägd sömnmängd, motion, bad och massage, kosthållning och psykisk rekreation. Till de mer avancerade och svårstyrda terapeutiska möjligheterna hör vidare en stor läkemedelsarsenal, från så kallade 'enkla' läkemedel, exempelvis saft eller växtdelar från en enskild växt, till sammansatta beredningar med många olika ingredienser och mer eller mindre komplicerade tillredningsprocedurer. Födoämnen räknas också, helt i enlighet med hippokratisk-galenisk teori, till kategorin *materia medica*. Över tusen läkemedelssubstanser (inklusive födoämnen) och sammansatta preparat (inklusive av födoämnen sammansatta maträtter) nämns i MB.¹⁰ Jämfört med tidigare arabiska medicinska texter kan man i MB notera ett betydande tillskott av nya beredningar med persiska namn, framför allt maträtter men också mer potenta preparat, vilket illustrerar den utvidgning av farmakologin och farmaceutiken som skedde under medeltiden i den arabiskspråkiga kultursfären. Utöver diet i vid bemärkelse och läkemedelsbehandling förekommer i MB också beskrivning av smärre kirurgiska ingrepp. Såväl instrumentens utformning som tillvägagångssättet vid olika ingrepp beskrivs på flera ställen.

MB genomsyras av författarens generösa förmedling av egna observationer och erfarenheter, inte minst i form av återkommande varningar för den ständiga risken för felbedömningar vid diagnostisering, val av behandling och

¹⁰ Identifieringen av beteckningar på *materia medica* underlättas av Albert Dietrichs omfattande arbete med såväl arabiska versioner av Dioscurides som kompletterande arabiska källor. Nomenklaturen för olika farmaceutiska beredningsformer har kartlagts av Irene Fellmann (1986). Beredningsformer har också studerats systematiskt av Garbers (1948).

dosering av läkemedel. Abū al-Ḥasan är väl insatt i sitt yrkes praktiska sidor, och de många skildringarna av utmaningar som en praktiserande läkare ständigt ställs inför är initierade och levande. Författarens egna observationer, som alla inleds med fraser som ”jag såg i Mosul...”, ”jag såg Ibn Sayyār behandla en man i Basra ...”, utgör en unik samling ögonvittnesskildringar och kliniska fallbeskrivningar som, bland mycket annat, gör det möjligt att skapa en bild av en kvalificerad 900-talsläkares arbetsvillkor, vilka patienter han behandlade, vilka kolleger han hade och vilka situationer han konfronterades med. Det är en angelägen uppgift att sammanställa och analysera dessa ögonvittnesskildringar.

MB ägnar ett icke obetydligt utrymme åt psykiatriska åkommor, vilket är naturligt i den galenistiska humoralmedicinen där det psykiska tillståndet ses som en direkt funktion av kroppens fysiska sammansättning och balans. Flera utförliga beskrivningar av psykiskt sjuka patienter som författaren själv observerat finns i MB. Abū al-Ḥasan diskuterar diagnostisering och behandling av posttraumatiska vanföreställningar, svåra melankoliska tillstånd, extrem trötthet och utmattningsdepressioner – det senare, som diskuteras redan av Galenos, ansågs bero på överdrivna intellektuella ansträngningar, ibland i olycklig kombination med vad Abū al-Ḥasan kallar ”en medioker intellektuell kapacitet”. Även odontologi och tandvård hörde till läkarens gängse ansvarsområde. I MB ägnas hela bok 6 åt åkommor i tänderna, gommen och munhålan, något som gör MB till en viktig källa för odontologins historia. Ögonsjukvården, däremot, sköttes ofta av särskilda ögonspecialister, s.k. *kaḥḥālūn* (plural av *kaḥḥāl*), vilka använde både läkemedel och kirurgiska metoder. Boken om ögat, bok 4, bygger delvis på ett hittills okänt (och troligen förlorat) verk av en sådan *kaḥḥāl* som författaren har stort förtroende för. Abū al-Ḥasan har som nämnts tillskrivits en bok om barnsjukvård. Även i MB nämns barn och barns åkommor på flera ställen, och författaren understryker att man vid behandling av barn måste ta hänsyn till att barns konstitution skiljer sig avsevärt från den vuxna människans – eller, för den delen, den äldre människans. Flest referenser av pediatrikt intresse finns i bok 6.

Det är genomgående märkbart att författaren inte är okritisk till de medicinska auktoriteternas åsikter. Han tar vid ett flertal tillfällen upp teoretiska frågor till diskussion och hämtar stöd för sina ställningstaganden i

egna observationer från den kliniska verksamheten. Den kritiska diskussion av Galenos som författaren för i MB förtjänar att studeras särskilt, i synnerhet eftersom den arabiskspråkiga medicinska litteraturen ofta beskrivits som osjälvständig och starkt auktoritetsbunden.

Utöver det direkt medicinskt relevanta innehållet är MB också rik på information *en passant* om det omgivande samhället. Personer och grupper av personer omnämns, totalt rör det sig om ett fyrtiotal explicita personnamn, och över 80 mer eller mindre specifika grupperingar, till exempel ”Harranierna”, ”folk i Ahwaz”, et cetera.¹¹ Vidare nämns i MB 92 boktitlar, titlar på verk från antiken fram till författarens egen samtid.¹² I samband med referenser till boktitlar förekommer i vissa fall längre eller kortare citat ur själva texterna, och i enstaka fall rör det sig om fragment av texter som inte längre finns bevarade.¹³ Över 70 geografiska platsnamn nämns, ofta i samband med att författaren själv vistats på eller rest igenom dessa platser. Över huvud taget speglas samtiden på ett levande sätt i de många skildringarna av det dagliga arbetet, resorna, mötena med patienter och kolleger och mycket annat i författarens vardag.

Patienterna kom från olika sociala klasser. Abū al-Ḥasan stod visserligen i Buyidfurstarnas tjänst och var därmed etablerad i samhällets översta skikt, men han behandlade också andra patientkategorier: militärer i fält, intellektuella, ämbetsmän i olika positioner, sjömän, hantverkare och arbetare – människor bosatta i städerna, i städernas utkanter och ute på landsbygden. Han konsulterades av såväl manliga som kvinnliga patienter i alla åldersgrupper och med alla sorters åkommor, från beskedliga symptom till akuta livshotande tillstånd, fysiska såväl som psykiska.

De patientobservationer som återges i MB visar att Abū al-Ḥasan och hans kolleger noterade samband mellan ohälsa och arbetsmiljö. Exempelvis att glasarbetare och smeder på grund av att de arbetade i stark hetta tenderade att drabbas av lungbesvär och att tendensen minskade om deras arbetsförhållanden

¹¹ För index över personnamn i MB, böckerna 1 – 5, se Ambjörn 2009.

¹² Se not 5.

¹³ Ett exempel är fragment ur Galenos skrift om etik, se Ullmann, s. 140. De parafraiser och citat ur de hippokratiska skrifterna som förekommer i MB har identifierats av mig och publicerats i Anastassiou och Irmer, *Testimonien*, 2012.

förbättrades.¹⁴ Ett annat samband som diskuteras i MB är det mellan sjukdomstillstånd och vistelseort. Ett exempel på detta är att Abū al-Ḥasan, under sin tid i Fasa, lade märke till att barn från ett område i närheten påfallande ofta drabbades av sprickor i mungiporna.¹⁵

Bland ögonvittnesskildringarna finns, utöver en mängd fallbeskrivningar och kliniska observationer, även berättelser om författarens kontakter med kolleger. Den person som omnämns oftast är läraren, Ibn Sayyār, men utöver honom förekommer flera andra mer eller mindre framstående yrkesbröder, och också kvinnliga utövare av läkekonsten. Bland de sistnämnda finns anonyma ”kloka gummor”,¹⁶ som förvaltade traditionella folkmedicinska behandlingsmetoder, men också den kvalificerade kvinnliga läkaren Bint Israel från Rām Hormuz. Hon betraktades av Abū al-Ḥasan som en jämbördig och respekterad kollega och han understryker att hon – visserligen till hans förvåning, men ändå – hade studerat avancerad medicinsk litteratur, såväl Hippokrates som Galenos. Bint Israel anlätades, i likhet med Abū al-Ḥasan själv, av det Buyidiska hovet.¹⁷

De levande skildringarna av samtiden, som nu är så värdefulla att få ta del av, kan möjligen ha bidragit till att MB på sin tid kom att uppfattas som alltför vardaglig och allmänt hållen för att betraktas som ett tungt vägande medicinskt verk. Även författarens självständighet i förhållande till de etablerade auktoriteterna kan ha bidragit till att verket inte lyckades etablera sig. Idag utgör MB ett unikt källmaterial som förtjänar att uppmärksammas och analyseras. Den partiella indexerings av MB som pågår är ett första steg för att öka tillgängligheten. Först när det handskrivna underlaget restaurerats och resultatet givits ut i en tillförlitlig textkritisk utgåva, med översättning och kommentarer, kan Abū al-Ḥasan aṭ-Ṭabarīs läkarhandbok, Hippokratiska

¹⁴ MB 7:53 (II 146); 8:11 (II 195).

¹⁵ MB bok 2 kap. 36 (vol. I s. 90).

¹⁶ Det arabiska ordet *‘ajūz*, pl. *‘ajā’iz*, kan beteckna både en gammal kvinna och en gammal man, men eftersom de verb och pronomina som förekommer i samband med ordet är böjda i femininum pluralis är det otvetydigt så, att *‘ajā’iz* här står för ’gamla kvinnor’.

¹⁷ MB bok 3, kap. 31 (vol. I s. 145f.).

behandlingsmetoder, på allvar användas för att komplettera vår bild av den medeltida medicinen och läkaryrkets praktiska förutsättningar i 900-talets Irak.

Referenser

- Ambjörn, L. 2008. A new source for the History of Medicine: An Arabic medical handbook from the 10th century, i *A Shared Legacy. Islamic Science East and West*. Homage to professor J. M. Millàs Vallicrosa. Editors: Emilia Calvo, Mercé Comes, Roser Puig, Monica Rius. Assistant editors: Theodora Loinaz, Cristina Moreno. Publicacions i edicions de la universitat de Barcelona Barcelona (227-237).
- Ambjörn, L. 2011. Book-titles mentioned in the 10th century medical encyclopedia *al-Mu'älajät al-Buqrätīya*, i *Galenos, I. Garofalo* (red), *Rivista Di Filologia Dei Testi Medici Antichi* 5/2011 (103-112).
- Anastassiou, A. och Irmer D. 2012. *Testimonien zum Corpus Hippocraticum, Teil III: Nachleben der hippokratischen Schriften in der Zeit vom 4. Bis zum 10. Jahrhundert n. Chr.* Göttingen.
- Fellmann, I. 1986. *Das Aqrabadin al-Qalanisi. Quellenkritische und begriffsanalytische Untersuchungen zur arabisch-pharmazeutischen Literatur.* Beirut.
- Friedman, R. 1938. The Story of Scabies IV. At Tabari: Discoverer of the Acarus Scabiei, i *Medical Life* 45 (163-176).
- Dietrich, A. (red). 1988. *Dioscurides Triumphans. Ein anonym arabischer Kommentar (Ende 12. Jahrh. n. Chr.) zur Materia medica.* Göttingen.
- Dietrich, A. (red). 1991. *Die Dioskurides-Erklärung des Ibn al-Baitār.* Göttingen.
- Dietrich, A. (red). 1993. *Die Ergänzung Ibn Ġulġul's zur Materia medica des Dioskurides.* Göttingen.
- GALex. 1992- = Endress, G. och Gutas D. (red). *Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten, Bd 11, A Greek and Arabic lexicon = (GALex): materials for a dictionary of the mediaeval translations from Greek into Arabic.* Leiden.
- Garbers, K. 1948. *Buch über die Chemie des Parfüms und die Destillationen von Ya'qub b. Ishaq al-Kindi. Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Parfümchemie und Drogenkunde aus dem 9. Jahrh. p. C.* Leipzig
- GAS III. 1970. = *Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, vol. III,* Leiden.
- Hirschberg, J. 1908. *Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern.* (Geschichte der gesamte Augenheilkunde, Bd. 13, Buch 2). Leipzig.
- Ibn Abī Uṣāibi'a, K. 1882–84. *'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā'*, 2 vol., A. Muller (red). Kairo–Königsberg.
- MB 1990 = *The Hippocratic Treatments, Al-Mu'älajät al-Buqrätīya, by Abū l-Ḥasan al-Ṭabarī, Aḥmad ibn Muḥammad (Tenth century A.D.),* 2 vol., F. Sezgin (red) i samarbete med M. Amawi och A. Jokhosha. Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main.
- Nutton, V. 2004. *Ancient Medicine.* London.

Kärlekens spikar

Teorier om kärlek i klassisk arabisk litteratur

PERNILLA MYRNE

Forskare i arabiska, Göteborgs universitet

Den arabiske filologen al-Aṣma‘ī (d. 828 el. 831) har tillskrivits en anekdot som ofta citeras i den klassiska arabiska litteraturen (T.ex. i Washshā’ 1886, 77). Al-Aṣma‘ī brukade ge sig ut på fältstudier bland arabiska beduiner för att fråga dem om språkbruk och poesi. En dag bad han en beduin berätta hur de definierar kärlek. För oss, svarade beduinen, är kärlek att betrakta den älskade, och om man dessutom får kyssa henne beträder man Paradiset. Det är inte vad vi kallar kärlek, upplyste al-Aṣma‘ī, som var stadsbo. Kärlek för oss är att sära den älskades ben och rida henne. Beduinen blev upprörd över detta skändliga uttalande och utbrast: ”Det är inte kärlek, det är att göra barn!” Anekdoten användes för att illustrera den dygdiga kärlek som förknippades med arabiska beduiner, särskilt stammen ‘Udhra, från vilken flera verkliga eller uppdiktade umayyadiska poeter kom. De tillskrevs dikter om passionerad och kysk kärlek till en ouppnåelig älskade, som älskaren är trogen intill döden. Samtidigt raljerar al-Aṣma‘ī över stadsbornas mer lättsinniga syn på kärlek, en syn som också ofta ges uttryck åt i poesi och anekdoter från samma period. Kontrasten mellan beduinernas och de bosattas kärlek, som anekdoten om Aṣma‘ī gestaltar, var inte bara ett litterärt motiv. Olika inställningar till kärlek och sexualitet läggs fram och diskuteras i den omfattande arabiska klassiska litteraturen. Kärlek var ett favoritämne för poeter, men avhandlades också av islamiska lärde, filosofer, läkare och encyklopedister, med flera.

‘Udhriposin, tillsammans med berättelser om poeterna och deras älskade, blev omåttligt populär under den abbasidiska högkulturen och användes för att

utveckla en slags hövisk hovkultur som beskrivs av al-Washshā' (ca 869–937) i boken *Muwashshā*. Denne författare, som kan ha varit lärare vid hovet (Raven 2000, 160), menade att det till och med är så att sexuell förening, legitim eller inte, dödar kärleken. Liknande tankar uttrycker Ibn Dāwūd (868–909), jurist i den zāhiritiska lagskolan och redaktör/författare av ett känt diktverk, *Kitāb al-zahra*. Han tillskriver profeten Muḥammad uttalandet att den som älskar passionerat och dör utan att passionen lett till sexuell förening, dör som martyr (Se Giffen 1971, för diskussionerna om denna tradition). Han upphöjer därmed det höviska kyskhetsidealet till en religiös handling. Samtidig är en betydande del av den abbasidiska poesiskatten sensuell och hyllar fysisk förening. Idén att sex dödar kärlek är inte heller förenlig med föreskrifter för mellanmännsliga relationer i islam, såsom de utarbetades av muslimska lärde under samma period. De föreskrev istället att man och kvinna ska söka fysisk kärlek i äktenskapet. Ibn Dāwūds och al-Washshā's radikala syn på kysk kärlek kom också att kritiserats av senare islamiska författare av böcker om kärlek, till exempel den ḥanablitiska teologen Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 1350) (Bell 1979, 99). Förutsättningen för äkta kärlek, menade de, är att den är legitim. Utomäktenskapliga sexuella handlingar är därför oförenliga med kärlek.

Dessa olika idéer om fysisk kärlek sammanfattas i en alldeles speciell bok, som antagligen skrevs ett drygt halvsekel efter *Muwashshā*. Det är den äldsta bevarade arabiska boken i den erotiska genren, *Jawāmi' al-ladhdha*, Njutningens encyklopedi.¹ Författaren till denna bok, 'Alī ibn Naṣr al-Kātib, menar att "kärlekens folk" (*ahl al-hawā*) kan delas in i två grupper beroende på hur de betraktar den fysiska kärleken (Aya Sofya 3836, fol. 42a). En grupp anser att samlag dödar kärleken, på samma sätt som al-Washshā' och Ibn Dāwūd. Den andra gruppen kallar samlag för "kärlekens spikar" eftersom de tvärtom menar att samlag stimulerar kärleken och tillgivenheten mellan de älskande. Begreppet "kärlekens spikar" skulle kunna förekomma i poesi, men

¹ Jag har tillgång till fyra handskrifter av *Jawāmi' al-ladhdha*, som jag hädanefter benämner Njutningens encyklopedi. Handskrifterna är Aya Sofya 3836, Aya Sofya 3837, Fatih 3729, samt Chester Beatty ar4635. Jag refererar här i första hand till de två första, som täcker var sin hälft av boken. Det finns nästan ingen forskning om boken, men för en bra översikt, se Rowson 2006.

jag har än så länge bara hittat det i *Muwashshā*. Al-Washshā' kritiserar i skarpa ordalag de som menar att sex befäster kärlek. Dessa människor har en depraverad inställning till kärlek, menar han, de är trolösa och endast ute efter oanständigheter. Dessa oanständigheter kallar de "kärlekens spikar" (*Al-Washshā'* 1886, 76). Medan al-Washshā' är kategoriskt fördömande försöker Ibn Naṣr förklara hur det kommer sig att man uppfattar fysisk kärlek på olika sätt. Skillnaden i uppfattning, menar han, beror på vilket sätt man älskar. Om man älskar den älskade för hennes egen skull, älskar man "den älskades själv" (*dhāt al-ma'shūq*), och då gynnas kärleken av sexuell förenig (Aya Sofya 3836, fol. 42b-43a). Ju oftare kärleksparet förenas i samlag, desto starkare blir deras kärlek. Denna kärlek mår också bra av att de älskade träffas ofta. Om man istället älskar för ett högre mål (*gharaḍ*), till exempel för att nå andlig förenig, mår kärleken bra av sexuell avhållsamhet. Ju mer sex ett sådant par har, desto fortare försvinner kärleken. Här refererar Ibn Naṣr till gnostiska tankar, som florerade hos mystiker under den här perioden. Ett högre mål för kärlek kan vara att söka kunskap om sin egen själ genom att den avspeglas i den älskades själ. Det finns också andra skäl till att kärlek dör av sexuell förenig, menar Ibn Naṣr och hänvisar till kärleksparen som beskrivs i 'udhrī-poesin (Aya Sofya 3836, fol. 43b). Beduinerna älskar inte på riktigt, enligt Ibn Naṣr, de är bara uttråkade och isolerade och riktar därför sina tankar mot en idealiserad älskade. Om de förenas med henne, försvinner deras påhittade kärlek. Ibn Naṣrs krassa syn på beduinernas kärlek står i bjärt kontrast till den romantiserade bild som förmedlats av al-Washshā' och andra.

Al-Washshā' och Ibn Naṣr hade alltså diametralt motsatta åsikter om fysisk kärlek, samtidigt riktar sig båda författarna till en bildad elit i det abbasidiska Bagdads hovkretsar. Tyvärr vet vi inte exakt vem författaren till Njutningens encyklopedi var och när den skrevs, och vi vet egentligen relativt lite om al-Washshā'. Möjligtvis kan det ha varit så att inställningen till sex och kärlek har följt modets konjunkturen och påverkats av det politiska, religiösa och vetenskapliga klimatet i den tid författaren verkade. Al-Washshā', liksom Ibn Dāwūd, levde i Bagdad under den tid då hovet återvände från Samarra, efter

att den stora slavrevolten i Basra (869–883) framgångsrikt slagits ner och det abbasidiska kalifatet tillfälligt fick tillbaka en del av sin forna makt under kalif al-Mu‘taḍid (r. 892–902).² Det är svårt att veta om det platoniska kärleksidealet var ett utbrett mode. Vi vet inte heller vilken position al-Washshā’ egentligen hade, men han hade uppenbarligen kontakter i hovet, och hänvisar särskilt till palatsens eleganta damer (*mutazarrifāt al-quṣūr*) vars åsikter han citerar. Dessa kvinnor skulle närmast kunna kallas hovdamer och kunde vara fria eller slavinnor. En av hans elever var Munya al-Kātiba, en av kalifens slavinnor (Raven 2000, 160). Vad gäller Ibn Naṣr, vet vi inte med exakthet vem han var och när han levde. Njutningens encyklopedi är citerad av relativt många författare, bland annat den kände al-Suyūṭī (d. 1505), men finns idag inte ens utgiven. Mycket tyder på att Ibn Naṣr dog i Bagdad 987, och att han var sekreterare (*kātib*) i den buyidiska administrationen (Ibn al-Nadīm 1988, 145). Buyiderna, som styrde Bagdad 945–1055, var en persisk-shiitisk dynasti som behöll den abbasidiska sunnitiska kalifen. Denna maktkonstellation förde med sig en relativt tolerant inställning till religion, med en intellektuell elit som ibland visade drag av libertinism (Se Kraemer 1986). Buyiderna gynnade särskilt vetenskap, shiitisk lära och persisk kultur. Allt detta ser vi drag av i Njutningens Encyklopedi.

Både al-Washshā’ och Ibn Naṣr vänder sig alltså till en kultiverad elit och beskriver hur man ska uppträda för att uppföra sig elegant. Men medan al-Washshā’s etikettbok innehåller föreskrifter för klädsel och liknande, ägnar sig Ibn Naṣr åt sexuell etikett. Författaren uppmanar sina läsare att utöva sex på ett förfinat sätt för att därigenom skilja sig från vanliga människor (*al-‘amma*), som kopulerar likt djur. De bör inte bara utmärka sig genom sitt uppträdande, utan också genom sin kunskap. Båda dessa krav möts av Njutningens Encyklopedi. Den behandlar allt som denna elit bör veta om sex, och behandlar ämnet bland annat ur semantisk, underhållande, medicinsk, fysiologisk, filosofisk och religiös synvinkel. Den ger också konkreta tips och

² Ganska snart efter hans son och efterträdare, al-Muktafīs, död 908 försvagades kalifatet dock åter och började utarmas ekonomiskt under kalif al-Muqtadir (r. 908–932), vilket banade vägen för buyidiskt maktövertagande i Bagdad 945.

beskrivningar av sexuell teknik. Den innehåller översättningar från indisk och persisk erotik, filosofi och visdomslitteratur, samt grekisk medicin. Dessutom innehåller den citat från äldre arabisk litteratur, som senare gått förlorad. Boken sammanfattar och ger prov på den kunskap som fanns tillgänglig på arabiska när författaren levde. Ibn Naşr hänvisar då och då till religiösa auktoriteter, särskilt de shiitiska imamerna, men även från de vanligaste sunnitiska lagskolorna. Han har dock en pragmatisk inställning till religion, och moraliserar aldrig. Till exempel finner man i Njutningens encyklopedi en liberal inställning till samkönad sex. Ibn Naşr delar in kärlekspar i tre övergripande kategorier, man-kvinna, man-man, samt kvinna-kvinna, vilka i sin tur delas upp i undergrupper (Aya Sofya 3836, fol. 41b-42a). Framför allt handlar dock boken om heterosexuell kärlek, och det är denna kärlek som befästs av ”kärlekens spikar”. Ibn Naşr fördömer inte utomäktenskapliga förbindelser, vare sig samkönade eller heterosexuella, men han framhåller fördelarna med äktenskap. Ett helt kapitel ägnas åt tidsbegränsat äktenskap, *mut‘a*, som tillåts i Shiaislam. Det lanseras här främst som ett säkert och lagligt alternativ till utomäktenskapliga förbindelser.

En stor del av Njutningens encyklopedi ägnas åt medicinska aspekter av sexualitet. Liksom arabiska läkare är han påverkad av den hippokratiska skolans humoralpatologi, och diskuterar hur obalans mellan de fyra kroppsvätskorna påverkar sexualiteten. Arabisk medicin, influerad av grekisk, hade en i allmänhet positiv inställning till sexualitet, eftersom samlaget kunde vara ett sätt att återställa balansen i kroppen. Samtidigt är läkarnas attityd till sex ofta oromantisk, rentav krass. De kunde till exempel rekommendera samlag med någon som inte nödvändigtvis måste vara den älskade (förmodligen en slavinna) som ett sätt att bota passionerad kärlek, som den uttrycks i ’udhrī-poesin, eftersom överdriven försjunkhet i tankar på den älskade har skadlig inverkan på kroppen - man äter och sover inte tillräckligt till exempel. Det menar till exempel Rāzī (d. 925). Till skillnad från de tidigare läkare vi känner till, betonar Ibn Naşr sexualitetens positiva inverkan på andra områden än hälsan. Han tillskriver tidigare ”sexologer” (*al-mutaqaddamin fi ‘ilm al-bāb*), som antagligen syftar på läkare, långtgående påståenden om samlagets positiva effekter för själen, känslolivet och intellektet (Aya Sofya 3836 fol. 5b). Samlaget ger lycka, förnyar tillgivenhet (*ulfa*) och förtrolighet (*uns*), befäster

trohetslöftet och bevarar kärleken. Dessutom skärper det sinnet och intellektet. Möjligtvis kan någon av de sexologer han syftar på ha tillhört den indiska erotiska traditionen, men det är ett ämne som återstår att undersöka.

Det verkar som att Ibn Naşr menar att just kärlek, eller åtminstone tillgivenhet, är vad som ska känneteckna belevade människors sexliv. Han börjar sin bok med ett citat tillskrivet Sokrates, som ska ha sagt att ”samlag utan förtrolighet är råhet” (Aya Sofya 3836 fol. 1b). Förtrolighet och kärlek kommer inte av sig själva, och Ibn Naşr ägnar en del av sin bok åt att ge konkreta råd. Det bästa sättet att skapa och bevara en kärleksfull relation kan verka radikal, det är helt enkelt att uppnå samtidig orgasm. Denna slutsats är antagligen inspirerad av Ibn Naşrs stora tilltro till läkarvetenskapen och dess syn på människor som framförallt kroppar styrda av vätskor och temperatur. Orgasm kallas nämligen ’ejakulation’ både när det gäller män och kvinnor, efter grekiska läkare som menade att kvinnor ejakulerade på samma sätt som män, vilket var en förutsättning för att ett barn skulle bli till. Ibn Naşr är inte intresserad av fortplantning och han ifrågsätter att kvinnors utlösning är densamma som mäns. Större delen av ett kapitel ägnas åt grekiska och indiska läkares åsikter om detta (Aya Sofya 3837, fol. 108a-119a). Han tycks istället mena att blandningen av kroppsvätskor vid sexuell klimax är en förutsättning för kärlek, eller åtminstone en gynnsam faktor. Han skriver till exempel att ”när hans vätska blandas med hennes vätska är det den bästa förutsättningen för kärlek och ömsesidig tillgivenhet” (Aya Sofya 2826 fol. 118a). Tyvärr går han inte närmare in på hur detta går till, om det är den kemiska föreningen av vätskor som skapar kärlek eller om det är en psykologisk effekt. Han öppnar också för att kärlek kan uppstå även utan denna vätskornas förening. Samtidigt antyder hans betoning på vätskor som blandas och hans i övrigt starka beroende av läkevetenskapen att han faktiskt menar att kärlek här uppstår på liknande sätt som melankoli kan uppstå av en obalans av vätskor.

I enlighet med Ibn Naşrs sexualetik blir det mannens uppgift att se till att han och hans partner ejakulerar samtidigt. Detta ska ske så tidigt som möjligt i deras förhållande, gärna vid första samlaget, för då kommer deras kärlek att hålla och tillgivenheten vara fullkomlig (Aya Sofya 3837, fol. 27a). För att kunna se till att kvinnan får orgasm, måste mannen ha kunskap om kvinnors anatomi, temperament och psyke. Njutningens encyklopedi innehåller därför

ett långt kapitel om kvinnors sexuella temperament, hur deras begär väcks och hur det tillfredsställs. Utmärkande för boken är dess mångfald av kategorier. Kvinnor kan vara på många olika sätt, beroende på ålder, kroppstyp, äktenskaplig status, m.m. och var och en av dessa typer har olika sexuella temperament och tillfredsställs på olika sätt. Mannen måste veta vilken typ kvinnan tillhör för att behandla henne på bästa sätt. Han måste vara flexibel och kunna anpassa sitt uppträdande efter vad kvinnan behöver. Han måste också vårda sitt utseende, använda parfym och klä sig tilldragande för att attrahera sin partner och väcka hennes lust. Dessutom bör han se till att hon känner sig bekväm, genom kyssar och smekningar men också lättsam konversation och humor. Det är extra viktigt, skriver Ibn Naṣr, att mannen talar med kvinnan efter samlag. Annars kan hon känna sig skamsen och ångra vad hon har gjort, vilket är skam för en belevad man.

Intresset för taxonomier var vanligt i den vetenskapliga litteraturen från denna tid. I det här fallet kommer antagligen inspiration delvis från de indiska böcker som citeras av Ibn Naṣr. Exempelvis återger han Kamasutras beskrivning av ideala par, där män och kvinnor ges namn av djur, beroende på deras könsorgans storlek. Han citerar ur Kamasutra vid ett par tillfällen, men nämner inte boken vid namn utan tillskriver citaten någon han helt enkelt kallar *al-hindī*, indiern. Antagligen fanns bara en bearbetning av boken att tillgå, eller så var delar av den citerad i andra böcker, möjligtvis på persiska. Njutningens encyklopedi visar vilken mångfald av böcker som fanns att tillgå i Bagdad på 900-talet, även i den erotiska genren. Samtidigt ligger dess betydelse i att den förenar så många perspektiv just i sin egenskap av encyklopedi. Den är citerad i många senare böcker och verkar ha varit förlaga för andra, utan att bli direkt citerad. Bland annat citeras Ibn Naṣr av Mughultāy (d. 1361) i hans bok om kärleksmartyrer, som hyllar just de romantiserade kärlekspår som Ibn Naṣr kritiserar. Han citeras i två böcker av läkaren Shayzarī (1100-tal), som verkade under Ṣalāḥ al-Dīn i Syrien, en om sexualmedicin och en om kärlek. Han citeras av den irakiske läkaren al-Samaw'al (d. 1175). Dessutom citeras han i en populär bok om kvinnor, *Akbbār al-nisā'*, som är både moraliserande och

underhållande.³ Dess idéer återges också i mer strikt islamiska böcker. Den store islamiske tänkaren och senare sufiern al-Ghazālī (d. 1111), till exempel, betonar mäns ansvar att tillfredsställa sina hustrur sexuellt och se till att de når klimax för kärleken och den äktenskapliga lyckans skull (Farah 1984, 105). Den författare som oftast citerar Ibn Naṣr är nog al-Suyūṭī (d. 1505), en känd rättslärd i Kairo som producerade en imponerande mängd böcker. Han skrev ett antal böcker om sexualitet och erotik inom ramen för ett islamiskt äktenskap.

Njutningens encyklopedi är emellertid skriven i en annan tid och det märks, den skiljer sig väsentligt från de senare böcker som citerar den. En avgörande olikhet är att de senare betonar kvinnors ansvar för den äktenskapliga lyckan. För al-Suyūṭī och al-Samaw'al är mannens potens den viktigaste komponenten i samlaget. Därför bör kvinnan behaga honom och se till att han inte förlorar sin kraft, och han bör hela tiden koncentrera sig på sin lust, och inte låta sig distraheras genom att tänka på kvinnans njutning. Kvinnor ska hålla sina makar nöjda genom att alltid lyda dem, vara allmänt underdåniga och vårda sina utseenden. Detta tankesätt är rakt motsatt filosofin i Njutningens encyklopedi. Njutningens encyklopedi ger istället intryck av att hela ansvaret för den äktenskapliga lyckan ligger på mannens axlar. Kvinnans njutning är dessutom den bästa stimulansen för mannens egen njutning. Njutningens encyklopedi skiljer sig också från en del av den tidigare litteraturen som berör könsroller. I många förmoderna texter får män sin pondus genom att inge respekt och utöva makt och de kan avkräva sina hustrurs kärlek genom våld. I Njutningens encyklopedi, däremot, nämns aldrig våld som en respektabel manlig metod. Mäns våld mot kvinnor och andra män ges enbart som avskräckande exempel, till exempel mot att ingå utomäktenskapliga förbindelser med kvinnor som är bevakade av manliga släktingar. Istället blir män älskade genom sin kunskap om vad kvinnor vill ha av dem, flera kapitel handlar om hur män på bästa sätt ska fånga och tillfredsställa kvinnor för att bevara deras kärlek. De kan också använda sig av medicinsk vetenskap, eller snarare magi, för att fånga kvinnor. Långa stycken

³ Boken har tillskrivits Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1350), men är antagligen skriven tidigare.

av boken ägnas åt recept på dekokter som ska ges till kvinnor i hemlighet och besvärjelser som ska ges mannen deras kärlek.⁴

Njutningens encyklopedi innehåller visserligen påståenden som i dag kan tyckas frånstötande, men som man kan förvänta sig att finna i förmodern litteratur. Samtidigt som den uppvärderar kvinnors sexualitet och rätt till njutning till en nivå där den är själva förutsättningen för kärlek, beskrivs kvinnor som till sin natur trolösa och falska. Jämförelsen med al-Washshā's etikettbok *al-Muwashshā*, som den faktiskt liknar inte bara i att båda riktar sig till en sofistikerad elit i Bagdad under ungefär samma period, men också i att kvinnor spelar en stor roll, visar nödvändigheten av att undersöka varje bok i sin kontext. Det är stor skillnad mellan den Bagdadelit som *al-Washshā*' vänder sig till och den som tilltalas av Ibn Naṣr, även om de verkar under samma århundrade.

Litteraturlista

- Bell, J. N. 1979. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany.
- Farah, M. 1984. *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazālī's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihyā'*. Salt Lake City.
- Giffen, L. A. 1971. *Theory of Profane Love Among the Arabs: Development of the Genre*. New York.
- Ibn al-Nadīm, M. 1988. *Kitāb al-fihrist*. Beirut.
- Ibn al-Naṣr, 'A. *Jawāmi' al-ladhdha*, handskrifterna Aya Sofya 3836, Aya Sofya 3837, Fatih 3729, Chester Beatty ar4635
- Kraemer, J. 1986. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden.
- Myrne, P. 2014. Discussing *ghayra* in Abbasid Literature: Jealousy as a Manly Virtue or Sign of Mutual Affection. *Journal of Abbasid Studies* 1, (46-65).
- Pormann, P. 2007. Al-Rāzī (d. 925) on the benefits of sex. A clinical caught between philosophy and medicine, i *O ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, A. Vrolijk och J. P. Hogendijk (red). (115-127) Leiden och Boston.
- Raven, W. 2000. Al-Washshā', i *Encyclopaedia of Islam* vol. 11, P.J. Bearman och T. Bianquis m. fl. (red), (160-161). Leiden.

⁴ Hela det här resonemanget återkommer och diskuteras i mer detalj i min artikel "Discussing *ghayra*" (Myrne 2014) där jag jämför synen på svartsjuka i *hadith*-litteratur, filosofisk litteratur och Njutningens encyklopedi.

Rowson, E. K. 2006. Arabic: Middle Ages to Nineteenth Century, i *Encyclopedia of Erotic Literature* vol. I, G. Brulotte och J. Phillips (red.), (43-61). New York.
al-Washshā', M.1886. *Kitāb al-muwashshā*. Leiden.

Dante och himmelfärden

JAN RETSÖ

Professor i arabiska, Göteborgs universitet

Något som upprepas i de flesta litteraturhistorier är att Dante Alighieri är den kanske störste kristne diktare som funnits. Han ses ju både som inkarnationen av den latinska medeltiden och en förebådare av renässansen. I Olof Lagerkrantz bok om diktaren är Dantes "fångenskap" i kristet tänkande en refräng. För honom liksom för många andra är Dante en stor diktare trots sin kristendom. Därav hans förebådande av renässansen.

Man kan ha betänkligheter inför detta. Vid läsning av *Den gudomliga komedin* kan man förundra sig över att denne påstått kristne diktare *par préférence* inte nämner vare sig sakrament eller inkarnation, två av den klassiska kristendomens absolut centrala dogmer och institutioner. Jesus nämns i förbifarten på några ställen, på ett med den något absurda formuleringen *O sommo Giove che fosti in terra per noi crucifisso*, "O högste Jupiter, du som för oss på jorden korsfästes" (Purgatorio VI:118-19). Faktiskt spelar Bibel och kristendom en rätt så perifer roll i Komedin, teologiskt sett.

Niels Kjær, norsk litteraturs vassaste penna, påminner i sin Danteessä från 1921 om hur Italiens statsminister, Giolitti, det året i trontalet i parlamentet påpekade att Italien nu efter Det Stora Kriget uppnått de gränser som dess störste diktare, vars 600 års dödsdag firades det året, föreskrivit och drömt om. Kjær fortsätter:

Man kan om man vill beteckna Dante som italiensk patriot. Man kan i trängre medeltida municipal mening kalla honom florentinsk patriot. Han har öst ut fulla skålar av förbittring såväl över Italien som över sin födelsestad. Han är invektivens ouppnådade och ouppnåelige mästare i världslitteraturen [...]. I Italien finns

kommuner och provinser som den dag i dag anser det vara huvudhörnstenen i sin egen berömmelse att Dante bevärdigat dem en grov förolämpning och således har tänkt på dem. En stad som Pisa stoltserar med två ting: sin sneda kampanil och de rader i Infernos trettiotredje sång där Pisa stämplas som en skam för det ljuva land där *si*-språket talas.

När påven Benedictus XV år 1921 med sin encyklika *Saecolo sexto exeunte ab obitu Dantis Aligherii* beslöt om kyrkans deltagande i minnesfirandet var det självklart inte politikern, den förbittrade motståndaren till kyrkans prerogativ och usurpationer och än mindre den skoningslöse fördömaren av namngivna påvars världslighet, simoni och liderlighet som kyrkan med glädje och tacksamhet kunde vara med att förhålliga. Kyrkan hyllar Dante som kristen och staten hyllar honom som imperialist trots att samma dikt som kallar kyrkan en sköka kallar Italien en bordel.

Det är tänkvärda ord och bör stämma till försiktighet i att klassificera en diktare av den kaliber vi har att göra med här. Alla vill göra Dante till sin och ser inte så sällan med misstänksamhet på andras försök i samma riktning.

Detta är en av förklaringarna till det rabalder som uppstod efter år 1919, det år den spanske arabisten Miguel Asín Palacios publicerade sin studie *La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*. Tesen i denna bok var att Dantes stora dikt om färden genom helvete, reningsberg och himmel till att skåda gudomen själv inte var Dantes egen konstruktion utifrån vissa kristna texter som han kände till. Istället är hela konceptet in i små detaljer övertaget från den islamiska himmelfärdslegend som berättas om profeten Muhammed och som där är välkänd av alla och som har berättats om och om igen i olika sammanhang. Icke minst de islamiska mystikerna, sufierna, har sett himmelfärdslegenden som en vägvisare för sina egna andliga färder till Guds tron. Det är ju för övrigt påfallande att Dantes dikt också slutar med något som verkar vara mystikerns förening med gudomen: resenären/pilgrimen förintas ju i det gudomliga ljuset i Paradisos sista verser, "liksom malen som flyger in i eldslågan" som de islamiska mystikerna uttrycker det:

*Tal era io a quella vista nova:
Veder volea come si convenne
l'imgo al cerchio e come vi s'indova.*

*Ma non eran da ciò le proprie penne:
 se non che la mia mente fu percossa
 da un fulgore in che sua voglia venne.
 All'alta fantasia qui mancò possa.
 Ma già volgeva il mio desio e il velle
 sì come rota ch'igualmente è mossa
 l'amor che move il sole e l'altre stelle.*
 (Paradiso 33:137-45)

Så ville jag, ställd inför denna nya
 sällsamma syn, förstå hur bilden ingick
 i cirkeln och med den kunde förenas.
 Så högt bar icke mina vingar;
 då genombävades med ens mitt sinne
 som av en blix, och önsknigen blev uppfylld.
 Här svek den höga fantasins krafter,
 men likt ett hjul som framdrivs jämnt och säkert
 följde nu all min längtan och min vilja
 den kärlek som rör sol och andra stjärnor
 (Björkesons övers.)

Ett bestående resultat i Asíns bok är hans systematiska kartläggning av den islamiska himmelsfärdslegenden. Han visar att den finns i tre huvudversioner:

I. Muhammed väcks av två änglar som för honom till en plats, vanligen ett berg, i en version till Jerusalem, varifrån han får skåda Paradiset.

II. Muhammed väcks av änglar som öppnar hans bröst, tar ut hans hjärta och renar det från synd. Därefter uppstiger Muhammed ledsagad av en ängel eller flera upp genom himlarna till Guds tron. Där får han budet om islams bönetider.

III. Kombinerar I och II: profeten väcks av änglar, renas, förs till Jerusalem. Därifrån uppstiger han genom himlarna till Guds tron ledsagad av en ängel.

Uppstigningen till himlarna (inklusive resan till Jerusalem) sker i II och III på olika sätt: ren flygning utan hjälpmedel, klättring på ett stort träd, eller med hjälp av en stege. Själva färden till Jerusalem sker i några versioner med hjälp av ett fabeldjur med människoansikte, örningar och lejonkropp kallat *al-burāq*.

Det är i några versioner av II och III som Muhammed i början av uppstigningen får se helvetet och de fördömda. Därefter möter han under uppstigningen den ena kändisen efter den andre ur den Heliga Historien: Adam, Abraham, Moses, Jesus etc. Himlarnas antal växlar mellan 7 och 9.

Dessa versioner är belagda i arabisk litteratur nedskrivna på 800-talet och framåt. Det är dock säkert att stoffet är äldre. Den tidigaste fullständiga versionen finns redan i den klassiska biografen över Muhammed som skrevs av en viss Muḥammad ibn Ishāq omkring 760 evt. Denna text representerar närmast version III inklusive *al-burāq*, dock utan bröstöppningslegenden. Det betyder inte att denna version nödvändigtvis är den ursprungliga, bara att den råkar finnas i en text som är sammanställd under 700-talet.

Beläggen för legenden är alltså betydligt senare än Muhammeds egen tid. För den har vi egentligen bara en riktig samtida källa, nämligen Koranen, islams heliga bok som ju åtminstone officiellt är en samling texter som Muhammed själv skall ha reciterat. Det finns en vers, sura 17:1, som alltid anförs som belägg för att himmelsfärdshistorien går tillbaka till Profeten själv:

subḥāna l-ladhī 'asrā bi-'abdi-hi min-a l-masjidi l-ḥarāmi 'ilā l-masjidi l-'aḡṣā l-ladhī bāraknā ḥawla-u li-nuriya-hu min 'āyāti-nā huwa s-samī'u l-baṣīr

Lov till Honom som förde sin tjänare (eg. slav) om natten från den heliga böneplatsen till den längst bort belägna böneplatsen vars omgivning vi välsignat, för att visa honom våra tecken. Han är den hörande, den seende.

”Att föra någon om natten”, ”låta någon färdas om natten” heter på arabiska *'isrā'*. Den stege som figurerar i vissa versioner av II betecknas med ordet *mi'rāj*. Detta är inte arabiska (där stege heter *sullam*) utan etiopiska, ett etiopiskt låneord just i denna legend. Därför heter denna legend på arabiska *'isrā' wa-mi'rāj*, ”nattresa och stege”. Enligt traditionen skall Nattresan ha ägt rum natten mellan den 26 och 27 i månaden Rajab och minnet av den firas fortfarande på denna dag. I islam är det dessutom version III som gäller som

ortodoxi, vilket bl.a. har medfört att Tempelplatsen i Jerusalem, närmare bestämt dess stora moské, kallas ”den längst bort belägna böneplatsen”, *al-masjid al-'aqsā*.

Det brukar således hävdas att 17:1 visar att traditionen om Himmelsfärden går tillbaka på Muhammed själv. Detta är dock tveksamt, möjligen har 17:1 något att göra med version I ovan, som ju inte har med himmelsfärden att göra. Men själva berättelsen om färden genom himlarna till Guds tron kommer någon annanstans ifrån, även om den rätt tidigt förknippats med Muhammed.

Detta kort om bakgrunden. Som sagt väckte Asíns teser starka reaktioner, delvis av rent ideologiska skäl. Men det restes också sakliga invändningar mot hans slutsatser. De var framför allt två:

1. Asín kunde inte påvisa någon konkret arabisk text som skulle varit Dantes förlaga. Även om han kunde visa att Komedinns koncept fanns i de islamiska versionerna och att det fanns en rad detaljer hos Dante som kunde spåras i dem fanns ingen text som stod Komedin så nära att den kunde sägas vara förebilden. Dante skulle ha behövt läsa en rad olika arabiska *mi'rāj*-historier för att få med allt det som Asín pekat ut.
2. Dante kunde med all sannolikhet inte arabiska. Han var sagolikt lärd och kände väl till flera av islams stora filosofer som han visar i Komedin och som han skattade högt, jfr. orden i *Inferno* IV:142-144 om de stora andar han möter i första kretsen, limbo:

*Euclide geomètro e Tolomeo,
Ipocrate, Avicenna e Galieno,
Averrois che 'l gran commento feo*

Euklides, geometrikern och Ptolemaios,
Hippokrates, Ibn Sīnā och Galenos,
Ibn Rushd som gjorde den stora kommentaren [nämligen till Aristoteles]

Även om några förslagit att Dantes kännedom om kulturen vid hovet i Palermo under Federico II kunde tyda på att han kunde arabiska, ett språk som användes där, finns det inga spår i hans verk som tyder på direkt kunskap om detta språk. Asín pekade på *mi'raj*-temat hos en av den arabiska litteraturens störste, Muḥyī d-dīn ibn al-ʿArabī, död 1241, som vid två tillfällen skrev en *mi'raj*-berättelse av vilka en är ett litterärt mästerverk och har flera av de paralleller med Komedin som Asín beskrivit. Men Dante kunde med all säkerhet inte läsa den och det är sannolikt att han inte ens kände till den.

För Asíns tes fattades en länk således. Någon har sagt att det var med märkbar lättnad danteforskarna lämnade debatten bakom sig och återgick till sitt traditionella material. Diskussionen avsomnade.

År 1949 kom dock en skräll. Tre handskrifter hade kommit i dagen, två på latin i Paris respektive Vatikanen och en på fornfranska i Oxford. Alla innehöll samma text och gick tillbaka på ett original på fornkastiljanska. Texterna publicerades detta år av två forskare oberoende av varandra: José Muñoz Sendino och Enrico Cerulli. Sensationen var att denna text verkade vara om inte den felande länken så näst intill. Boken hette *Liber scalae Mahometi* respektive *Livre de l'eschiele Mahomet*, ”Boken om Muhammeds stegen”, dvs. ”uppstigning”. Den har i forskningen kommit att betecknas med Cerullis italienska namn *Il libro della scala*, Den som för ordet i boken är Muhammed själv. Han berättar om hur ängeln Gabriel kommer till honom med *al-burāq* på vilken han färdas till Jerusalem varifrån hans uppstiger på en stegen, *halmahareig* som den heter. Han får en glimt av de fördömda i helvetet och sedan stiger han upp nio himlar ledsagad av Gabriel där han får skåda paradiset, och Guds tron. Därefter får han nedstiga i helvetet, en stor tratt i jorden i sju avsatser med en stor eld i botten.

Den kastiljanska förlagan har inte återfunnits. Däremot får vi reda på att den var en översättning av en judisk lärd, Abraham al-Faquim, från ett arabiskt original gjord omkring 1260. Denna översattes till de två dokumenterade versionerna av Bonaventura av Siena år 1264. Av dessa anses numera den latinska vara den första. Det är symptomatiskt för de perspektiv som fortfarande härskar i dessa forskarkretsar att när det arabiska originalet till ”Boken om Stegen” (*Kitāb al-ʿisrāʾ wa-l-miʾraj*) av Abū l-Qāsim ʿAbd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī an-Nisabūrī (376–465AH = 986–1072 evt.) som

finns bevarad i en handskrift i Patna i Indien, gavs ut i Kairo 1964, detta passerade helt onoterat. Ingen har hittills på allvar intresserat sig för eller tagit sig för att jämföra de europeiska översättningarna med det arabiska originalet. Carlo Saccone anmärker bistert i sin fina efterskrift och kommentar till den italienska översättningen av *Libro della Scala* att det är symptomatiskt att denna utkom först 1991. Säreget är också att det till dags dato inte finns någon fullständig översättning till engelska av Asíns bok, endast en förkortad version från 1968. Än mer säreget är att det ännu inte finns någon engelsk översättning av *Libro della Scala*. Vi får väl se om nyeditionen av den arabiska texten i Beirut 2012 kommer att uppmärksammas av dem det vederbör.

Dessa sensationella fynd väckte nytt liv i diskussionen. Denna bok står så nära Komedin att det för de flesta inte var någon rimlig tvekan om att det fanns en direkt koppling. Cerulli kunde för övrigt visa att *Libro della scala* var känd i Italien i slutet av 1200-talet och att den islamiska himmelsfärdslegenden överhuvudtaget varit mera känd än man tidigare trott. Bland annat citeras boken direkt av flera författare på 1300-talet. Cerulli var emellertid själv fortfarande skeptisk och trodde inte att Dante läst *Libro della scala*. I stället ansåg han att Dante varit påverkad av den allmänna kännedomen om himmelsfärdslegenden. Men även Cerulli var tvungen att något motvilligt erkänna att den islamiska himmelsfärdslegenden med all sannolikhet varit den avgörande inspirationen till Divina Commedia. Hela konceptet med uppstigandet, kosmologin och förhållandet mellan pilgrimen och hans guide åtefinnes i den islamiska traditionen, icke minst i *Libro della scala*. Flera av de bärande elementen i Komedin återfinnes inte i de västerländska förebilderna utan istället i *mi'rāj*-traditionen och mest tydligt i *Libro della scala*. Cerulli pekar särskilt ut Gabriels roll som är identisk med Vergilius i Komedin: Dante frågar och ber om ursäkt för sin frågvishet, så gör även Muhammed i *Libro della scala* där Gabriel ger förklaringar liknande de Vergilius ger. De tre vilddjuren i Infernos första sång uppträder i *Libro della scala* som tre röster som hindrar Muhammed. Bilden av syndarna i åttonde *malebolgia* i åttonde kretsen (Inf XXVI-XXVII) som är inhöljda i en eld och bland vilka vi finner Odysseus, återfinnes i *Libro della scala* (kapitel LVIII). I nionde *malebolgia* placeras Dante i *seminator di scandalo e di scisma* 'de som utsår tvedräkt och schism' (Inf. XXVIII:35) bland vilka för övrigt Muhammed befinner sig. I *Libro della scala*

kallas de 'illi qui verba seminant ut mittant discordiam inter gentes' alt. 'celx qi sement parole por metre discorde entre les gens' (kapitel LXXIX). Den underjordiska staden Dite i Inferno (Inf. VIII:64ff.) beskrivs också i *Libro della scala* (kapitel LXXI); dess byggnader kallas i Komedin till och med *meschite*, moskéer (Inf. VIII:70). Alla dessa element och flera andra är specifika för *Libro della scala* och åtefinnes inte direkt i någon arabisk variant. Cerulli motsäger egentligen sig själv. Från de paralleller han tar fram blir det sannolikt att Dante faktiskt sett *Libro della scala*.

En viktig detalj diskuterades av Cerulli i en studie från 1972. Översättningen av den arabiska boken gjordes i Toledo i Spanien. I denna stad pågick på 1200-talet ett stort projekt av översättningar av arabisk litteratur till västerländska språk i den akademi som grundats av kungen Alfonso X *el sabio*, den vise. Betydelsen av denna verksamhet för europeisk idéhistoria och vetenskap kan knappast överskattas. Stora delar av den islamiska medicinska, astronomiska, matematiska och fysiska litteraturen blev tillgänglig i det latinska Europa. Genom översättningar av Islams stora filosofer, av vilka Dante nämner två i citatet ovan, kom nu Aristoteles, som dessförinnan varit endast perifert känd, in i västerländskt tänkande med oöverskådliga följder för Västerlandets tänkande och vetenskap. Översättarna var kristna, judar och muslimer om vartannat. Det är i den miljön Himmelsfärdsboken översätts till västerländska språk. Det verkar som om denna text har haft en särskild betydelse i det muslimska Spanien och att de kristna såg den som ett slags islamisk helig text. Nu vet vi att Dantes lärare, Brunetto Latini, vistades vid Alfonsos hov år 1260 och därefter en längre tid i Frankrike. Att Brunetto var väl förtrogen med arabisk kultur syns tydligt i hans encyklopedi *Il tesoro*. I Infernos XV sång möter Dante sin lärare till vilken han säger:

*Chè'n la mente m'è fitta, e or m'accora
la cara e buona imagine paterna
di voi, quando nel mondo ad ora ad ora
m'insegnavate come l'uom s'eterna.*
(Inf XV:82-85)

Ty präglad i mitt minne bär jag bilden,
 faderligt god och kär, och nu så smärtsam,
 av er, alla de gånger ni på jorden
 visade mig hur människan blir evig.

Det har med rätta påpekats att a) det är ytterst osannolikt att Brunetto inte skulle känt till Himmelsfärdsboken från sin tid i Toledo; b) det är ytterst osannolikt att Brunetto som Dantes lärare inte skulle gjort honom bekant med boken – om nu Dante inte själv redan kände till den. Dante säger ju direkt att Brunetto lärt honom ”come l’uom s’eterna” vilket ju är temat i både *Libro della scala* och Komedin.

Det måste numera anses ytterst sannolikt att Dante känt till den islamiska Himmelsfärdsboken. Cerullis betänkligheter har inte övertygat mera frisinnade läsare - som dock fortfarande verkar vara en minoritet. En omsorgsfull och saklig forskare som Carlo Saccone anser t.ex. det vara bortom rimligt tvivel att Dante var välbekant med innehållet. Det finns så pass mycket gods som är gemensamt för de två böckerna och som inte finns någon annanstans att det hela blir en gåta om Dante inte viste vad som stod i *Libro della Scala*. Det betyder inte att han slaviskt skrivit av den. Skillnaden i litterär kvalitet mellan de båda är också som natt och dag. Den islamiska texten kan ha tjänat som en viktig inspiration för formandet av hans väldiga dikt. Den islamiska himmelsfärdslegenden har definitivt gjort det. Cerulli och andra har föreslagit att Dantes Komedi är en motskrift till den islamiska himmelsfärdslegenden. Hur kristen denna motskrift är kan diskuteras. Temat är ju hur människan blir evig som Dante säger. Men det sker utan kyrkans nådemedel: sakrament etc. lyser med sin frånvaro. I den suggestiva öppningssången i Inferno antyds till och med att den vanliga vägen till frälsning, symboliserad av det solbelysta berg som pilgrimen ser långt borta i den mörka skog där han gått vilse, är stängd för honom. Istället får han vandra en helt annan väg, en väg som ofta beskrivits från antiken och framåt i både gnostiska och judiska visionstexter. Motivet har en mycket lång historia som inte kan redas ut här. Den store florentinarens förhållande till sin tids kristendom var nog mer komplicerat än vad moderna medeltidsforskare har velat se.

Litteratur

Texter

- Dante Alighieri: *La Divina Commedia: I Inferno, II Purgatorio, III Paradiso* a cura di N. Sapegno, 2 ed., Firenze 1968.
- Dante Alighieri: *Den gudomliga komedin*, översatt och kommenterad av I. Björkeson, Arlöv 1984.
- Cerulli, E.: *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949.
- Muñoz Sendino, J., *La Escala de Mahoma, traducción del árabe al castellano, latín y francés, ordenada por Alfonso X el sabio*, Madrid 1949.

Studier

- Asín Palacios, M.: *La escatología musulmana en la "Divina Comedia"*, Madrid 1919, 2 utg. Madrid 1943.
- Asín Palacios, M.: *Islam and the Divine Comedy*, translated from the Spanish and abridged by Harold Sutherland, London 1968.
- Cerulli, E.: *Nuove ricerche sul "Libro della scala" e la conoscenza dell'islam nell'occidente*, Città del Vaticano 1972.
- Kjær, N.: *Epistler*, Oslo 1949.
- Saccone, C.: "Il mi'rāj di Maometto: una leggenda tra oriente e occidente", *Il Libro della Scala di Maometto*, Traduzione di Roberto Rossi Testa. Note al testo e postfazione di Carlo Saccone, Oscar classici 1999 ss.177–235.

”Kom, kom, vem du än är...”

Rūmīs möten med kristna i Aflākīs Manāqeb al-Ārefin

SIMON SORGENFREI

Lektor i religionsvetenskap, Södertörns högskola

Under de 800 år som gått sedan den persiskspråkige sufipoeten Mevlānā Jalāl al-Dīn Rūmī (d. 1273) levde i Konya i Anatolien har en bild av honom vuxit fram som tilltalar allt fler människor. Läser man artikeln ”Rumi” på svenska Wikipedia får man veta att han var en sufisk poet som satte kärleken i centrum, att han blivit en symbol för ”religiös tolerans och uppfattningen att alla religioner har samma gudomliga källa.” På Facebook delas mer eller mindre nebulösa aforismer som bär Rūmīs namn: ”Du är inte en droppe i havet, du är hela havet i en droppe” eller ”Därute, bortom rätt och fel, finns ett fält. Jag möter dig där.” Vissa av dessa texter är bättre eller sämre översättningar av hans poesi, andra är rena nyskapelser.¹ Rūmī har blivit en projektionsyta för positiva värden i en tid som många upplever som präglad av en konflikt mellan ”islam” och ”väst”.

Parallellt med stereotypa negativa uppfattningar om islam, har många européer och amerikaner utvecklat positiva föreställningar om sufism som en mystik tradition. Föreställningar om mystik som en privat och apolitisk religiositet som kan förena världens religiösa traditioner har spelat stor roll i västerländsk kultur efter 1600-talets religionskrig och redan på 1700-talet framställs sufism som en mystik tradition som kan fungera som ett förenande element mellan den muslimska och den kristna världen (Sorgenfrei 2013a och

¹ Se Safi 2013.

2013b). Till den vidare populariseringen har inte minst den brittiske orientalisterna Reynold Nicholson (d. 1945) översatta urval dikter ur Rūmīs *Dīvān-e Shams-e Tabrīzī* från 1898 bidragit. Här finner man flera verser som tycks uttrycka en religionsindifferent attityd. Till exempel den dikt som inleds: "What is to be done, O Moslems ? / for I do not recognise myself. / I am neither Christian, nor Jew, nor Gabr, nor Muslim" (Rumi 1994:125). En annan ofta citerad vers, som lyfts fram som ett exempel på Rūmīs gränslösa religiositet, är den *rubāʿī* som fått låna sin första rad till titeln på denna artikel:

Kom, kom igen, vem du än är, kom!
Hedning, elddyrkare eller avgudadyrkare, kom!
Kom, även om du bröt din botgöring hundra gånger,
vår är denna portal av hopp, kom som du är.²

Senare forskning har emellertid visat att dessa och flera andra likartade dikter inte är skrivna av Rūmī utan har tillskrivits honom efter hans död (Lewis 2000:532). Men, att dessa dikter infogats i Rūmīs *Dīvān* av hans anhängare antyder att de trott att dessa var skrivna av Rūmī, eller att de tyckte att verserna så väl överensstämde med hans lära att de passade in i hans textkorpus. Man kan också, ska poängteras, finna exempel på dikter skrivna av Rūmī som tycks uttrycka liknande budskap. Att dikter av denna art infogats i hans *Dīvān* gör det intressant att undersöka vilken bild av Rūmīs religionsteologi som framträder bland hans tidiga efterföljare. Denna artikel skall därför behandla bilden av Rūmīs möten med kristna som dessa framställs i ett hagiografiskt verk skrivet en mansålder efter Rūmīs död, men syftar också till att utifrån detta material reflektera över hur den samtida bilden av Rūmī har tagit form.

² Denna översättning är hämtad från facebooksidan *Rumi på Svenska*. En mer ordgrann översättning av denna *rubāʿī* skulle lyda ungefär: "Återvänd, återvänd vem du än är. Återvänd även om du är en *kufī* (otrogen), eller en *gabr* (zoroastrier/otrogen) eller en avgudadyrkare, återvänd. Denna *dergāh* (sufisk samlingslokal) är inte en förtvivlans *dergāh*. Även om du hundra gånger brutit ditt ångerlöfte, återvänd."

Vem var Rūmī?

Mevlānā Rūmī levde större delen av sitt vuxna liv i Seljuk-sultanernas huvudstad Konya i Anatolien. Här verkade han som predikant och *qādi* – *sharī'ab*-domare – men kom från det han var cirka fyrtio år att fokusera mer på islams sufiska än på dess juridiska aspekter. Uttryck för Rūmīs sufiskt orienterade läror finner vi i de två stora diktverk han lämnade efter sig; den lyriska *Dīvān-e Shams-e Tabrizī*, samt i den didaktiska *Maṣnavī-ye ma'navī*. En av de främsta källorna till Rūmīs liv är Shams al-Dīn Aḥmad Aflākīs (d. 1360) hagiografi *Manāqeb al-Ārefīn* (Gudskännarnas gärningar) vilken låg färdig år 1318. Det är också detta verk jag ska se närmare på i denna artikel. Efter Rūmīs död grundades *Mevlevī-tariqa*³ där man försökte omsätta Rūmīs uttolkning av islam till praktisk handling. Mevlevīya växte fram samtidigt som, och ofta i symbios med, det osmanska riket.⁴ Liksom övriga uttryck för sufism förbjöds Mevlevīya av Kemal Atatürk 1925, ett förbud som gäller än idag.

Möten med kristna i *Manāqeb al-Ārefīn*

Den hagiografiska litteraturen beskriver flera möten mellan Rūmī och kristna, och några av dessa berättelser har också kommit att spela en framträdande roll i den samtida bilden av Rūmī. Nedan lyfter jag fram några få exempel som refererar till detta.

Om vi får tro Aflākī upprätthöll Rūmī och hans efterträdare regelbundna kontakter med kristna i området kring Konya. Här beskrivs exempelvis hur Rūmī drog sig undan till St. Chariton-klostret i staden Sille för att meditera och diskutera med munkarna. I en av dessa berättelser låter Aflākī den gamle munken som leder klostret fråga Rūmī om en vers i Koranen: "Ingen av er skall slippa ifrån denna [syn] (av helvetets lågor). Det är din Herres fasta

³ *Tariqa* betyder "väg" och översätts ofta med "orden" i västerländsk litteratur. Begreppet innefattar såväl den organisatoriska sammanslutningen av människor, som den lära och rituella praktik de följer.

⁴ För en bra studie av Rūmīs liv och läror, liksom den senare receptionen av dessa se Lewis 2000.

beslut” (19:71). Munken frågar: ”Om alla nu ändå tillsammans ska hamna i helvetet, varför är i så fall islam en bättre religion än kristendomen?” Rūmī för då munken till en bagarbod. Där viker han in munkens mantel i sin egen och slänger in paketet i bagarens ugn. När ugnen sedan rensas är Rūmīs mantel fortfarande hel och ren, medan munkens klädnad är bränd till sot och kol. Rūmī säger: ”Detta (som hans mantel) är hur vi [muslimer] kommer att träda in [*dar ā jam*] i helvetet, och detta (som munkens mantel) är hur ni [kristna] kommer att träda in i helvetet.” Munken bugar sig då genast för Rūmī och blir hans lärjunge (Aflākī 1959 Vol. I:551f/2002:405f).⁵

Konvertiten Theryānūs

I en annan berättelse ingriper Rūmī när polisen tagit och ska avrätta en grekisk ung man vid namn Theryānūs för att denne stulit i basaren. Rūmī räddar mannen som då konverterar till islam och får namnet ‘Alā’ al-Dīn Theryānūs (Aflākī 1959 Vol I:274f/2002:189f). Det berättas senare hur denne ‘Alā’ al-Dīn frågas ut av en grupp rättslärda (*fuqahā*) som ska ha hört honom säga att Rūmī är Gud. Nej Gud förbjude, svarar ‘Alā’ al-Dīn, ”snarare har jag sagt att Rūmī är en Guds-skapare (*khodā sāz*). Vet ni inte hur han skapade mig?” ‘Alā’ al-Dīn berättar hur han var en otrogen (*gabr*)⁶ men att Rūmī gav honom gudomlig kunskap (*‘erfān*) och gjorde honom till en religiöst lärd (*‘ālim*). Han gav honom förnuft (*‘aql*) och gjorde honom till en gudskännare (*khodā danam kardan*).

Om en Guds man, som har omvandlats från sin första existens och flytt sitt själv och blivit uppfylld av Guds ljus, gör guld av andra människors koppar, upplyser dem och för dem till oceanen *och allt har gått tillbaka till Gud* (2:210), är det på inget sätt

⁵ I arbetet med denna artikel har jag använt mig parallellt av John O’Kanes översättning till Engelska av Aflākīs text (2002), och den textkritiska utgåva på persiska O’Kane baserar sin översättning på (1959).

⁶ *Gabr* syftar ofta till zoroastrier, som i Nicholsons översättning ovan, men används här om en kristen grek och får då snarare betydelsen ”otrogen” eller ”icke-muslim”.

underligt att religiösa lärde och jurister (*daneshmandān ū fuqahā*) får stå med skammen. (Aflākī 1959 Vol I:276/2002:191)

När 'Alā' al-Dīn sedan berättar om sitt möte med *qādīn* och juristerna ler Rūmī och säger: ”Du borde sagt till *qādīn*, 've dig, om du inte blir Gud!” (Aflākī 1959 Vol I:275f/2002:190f).

Rūmīs begravning

Som ett tredje och sista exempel vill jag lyfta fram en berättelse som ofta fått stå symbol just för Rūmīs goda relationer till kristna och judar – nämligen redogörelserna för hans begravning (se t.ex. Schimmel 1992:31). Hos Aflākī läser vi:

När man förde fram Mevlānās lik blottade hög som låg sina huvuden (*akāber ū aṣāgher*) [...] alla religiösa grupper [var] representerade av män med religiös liksom världslig makt, inklusive de kristna, judarna, grekerna, araberna och andra utöver dessa. Alla gick, i enlighet med sina seder och bruk, i processionen medan de höll upp sina böcker. Och de reciterade verser från psaltaren (*zabūr*), ur Torah (*taurīt*) och evangeliet (*'injīl*) [...] (Aflākī 1959 Vol II:592/2000:405f).

Aflākī berättar vidare hur muslimerna förgäves försökte hålla judar och kristna borta med påkar, slag och svärd. Tumultet kom sultanen till känna och han frågade munkarna och prästerna: ”Vad har detta med er att göra? Denna religionens kung är vår ledare, imam och vägvisare.” De svarade: ”Genom hans tydliga förklaringar kom vi att förstå Moses sanning och Jesus sanning (*ḥaqīqat-e mūsā ū ḥaqīqat-e 'isā*) liksom alla de andra profeterna, och i hans sätt såg vi de fulländade profeternas sätt som vi läst om i våra böcker.” (Aflākī 1959 Vol II:592/2002:405f).

Hur snäll var Rūmī, egentligen?

Hagiografen är en ideologisk genre, en sorts propagandaskrifter producerade av de olika sufiordnarna, och vi kan inte okritiskt ta dessa berättelser för historiska fakta (Köprülü 1992:78 n.65). Liksom andra helgonspeglar syftar Aflākī till att framställa sitt subjekt som en fullkomlig människa genom att tillskriva honom beundransvärda gärningar. Visst antyder berättelserna ovan att Rūmī och Mevlevīya förespråkade en tolerant hållning gentemot kristna. Samtidigt ska vi komma ihåg att tolerans är ett privilegium. Berättelserna om Rūmīs möten med kristna visar ständigt på en asymmetrisk maktrelation där Rūmī eller hans efterföljare har möjlighet att tolerera kristna, som befinner sig i ett religio-politiskt underläge.

Vi lägger också märke till att de kristna som Rūmī möter alla konverterar till islam och blir hans lärjungar. Att tillskriva en Sheikh många konvertiter är ett vanligt sätt att hävda prestige i sufisk diskurs (DeWeese 1994:138). Aflākī vet också att berätta att Rūmī ska ha konverterat inte mindre än 18 000 hedningar till islam. Mevlevīya grundades nästan samtidigt som det osmanska riket och Rūmīs hagiografi skrivs under orderns och osmanernas tidiga, expansiva skede. Den amerikanske historikern och bysantinologen Speros Vryonis har menat att den toleranta attityd Mevlevīya uttryckte fick betydelse inte bara för hur effektivt orden spreds inom riket, utan även för att konvertera kristna till islam. Han talar till och med om en ”dervish-kolonialism” i nordvästra Anatolien under tidig osmansk tid (Vryonis 1971:392-394). Mot denna bakgrund ska nog berättelserna främst förstås retoriska och strategiska.

Ett annat sätt att närma sig denna fråga är att relatera berättelserna om Rūmīs möten med kristna till bilden av kristna i hans egna skrifter, liksom till föreställningar om kristna i den teologiska tradition Rūmī själv var skolad i.

Kristna i Rūmīs diktning och i sunnitisk teologi

En av de första berättelserna i Rūmīs *Masnavī* handlar om en judisk kung och en grupp kristna. Här framställs den judiske kungen som en tyrann med smak för att döda kristna, medan dessa i sin tur utmålas som en splittrad grupp som

krigar sinsemellan. Berättelsen slutar (i den mån Rūmīs berättelser börjar och slutar) med att en av de kristna grupperna finner Muḥammads namn i Bibeln och därigenom sin räddning (I:324-738). I all sin mångtydighet är denna berättelse ganska typisk för Rūmīs behandling av kristna i *Maṣnavī*, och som Lloyd Ridgeon påpekat tycks Rūmīs syn ligga nära Koranens framställning av islam som en universell religion överlägsen judendom och kristendom (t.ex. sura 2:111-113). *Maṣnavī* innehåller även dikter som ger en direkt negativ bild av kristna och judar, som exempelvis i II:2848-2887⁷ där Rūmī liknar kristna vid de hycklare (*munāfiqūn*) som omtalas i Koranen 9:108-109, och i I:80-89 skriver Rūmī om kristna som bristande i tron i relation till sura 5:56 (Ridgeon 1999:60).

Berättelsen om Rūmī och munken från St. Chariton ovan representerar en sådan mindre egalitär förståelse av kristendom, då berättelsen får illustrera hur kristna ska brinna i helvetet medan muslimer får passera helskinnade.⁸ Läser vi vidare i sura 19, som munken frågar Rūmī om, ska de ”orättfärdiga” som ”förnekat sanningen” straffas. Men det framgår inte vilken religiös tradition dessa tillhör. Enligt Koranen och muslimsk teologi är det heller inte självklart så att kristna – vilket Aflākīs berättelse tycks antyda – ska straffas i helvetet för sin tro.

Inom muslimsk teologi och jurisprudence har judar och kristna klassats som skyddsfolk (*dhimmī*) med rätt att praktisera sin religion så länge de underkastar sig muslimsk överhöghet. Vanligen bygger detta på föreställningen, grundad i Koranen, att judar och kristna mottagit tidigare uppenbarelser från Gud, som i exempelvis sura 3:113-114: ”Bland efterföljarna av äldre tiders uppenbarelser finns [även] redbara människor [...] De hör till de rättfärdiga”. En vanlig föreställning är att dessa ”äldre tiders uppenbarelser” syftar till Torah (*taurīt*), Davids psalmer (*zabūr*) och Evangeliet (*ʿinjīl*). I sura 3:3 heter det till exempel ”Steg för steg uppenbarar Han för dig denna Skrift och med den sanningen och bekräftelse av det som ännu består [av äldre tiders uppenbarelser]; det är

⁷ Ridgeon refererar felaktigt till bok I: 2859. Ridgeon 1999:46

⁸ Detta väcker även intressanta frågor om Aflākī menade att även muslimer passerar genom helvetet på sin väg till paradiset, eller om han endast vill göra en retorisk poäng i sin berättelse.

Han som uppenbarade Tora och Evangeliet.” Men judar och kristna tycks ha glömt eller medvetet förvanskat Guds budskap (3:71) och därför har Gud sänt Muḥammad som ”profetlängdens sigill” för att uppenbara Torahs, Davids psalmers och Evangeliets ursprungliga sanning (3:81, 33:40).⁹ När de judar och kristna som följer Rūmī till graven i Aflākīs redogörelse säger till sultanen att Rūmī för dem var deras Moses och Jesus, liksom han för muslimerna var ”deras eras Muḥammad” kan detta förstås som en retorisk vändning – Rūmīs koranexeges var så sann att även judar och kristna genom den fick kontakt med sina egna skrifers ursprungliga sanning. Samma tanke anar vi i berättelsen om konvertiten Theryānūs – som genom Rūmīs andliga alkemi transmuterat från koppar (kristendom) till guld (islam). Att på detta sätt överbrygga religionsbarriärerna blir då att bekräfta islams överhöghet och slutgiltighet, snarare än att relativisera den.

Så läst får Rūmī representera en tolerant hållning inom ramarna för muslimsk teologi. Mevleviya framställs som mer toleranta än den pöbel av muslimer som ger sig på de sörjande judarna och kristna med påkar och svärd, liksom Rūmī utmålas som mer vidsynt än den *qāḍī* som argumenterar mot konvertiten Theryānūs. Men berättelserna tycks varje gång syfta till att visa på islams företräden och slutgiltighet i relation till syskonreligionerna.

En samtida röst

Att Rūmīs teologi överensstämmer med Koranens budskap, och att man som muslim ska tolerera kristna och judar utan att för den skull erkänna dem samma status som muslimer finner vi även inom den samtida Mevlevī-orden. Sheikhen Şefik Can var när han dog 2005 verksam som ordens *maşnavikhwān* – auktoritet på uttolkningen av Rūmīs skrifter. I boken *The Fundamentals of Rumi's Thought – A Mevlevi Sufi Perspective* framhåller Can att Rūmī följde

⁹ För ett längre resonemang kring hur korantexterna om *taurūt*, *zabūr* och *'injil* förstås i muslimsk teologi se respektive uppslagsord i *Encyclopaedia of the Qur'an*.

Sunna och Koranen och hade exakt samma hållning som övriga sunniter (*ahl al-sunnah*) (Can 2004:217-218). Han fortsätter:

Rūmī menade att om gudsälskaren inte kan se enheten och tro att alla människor som dyrkar i moskéer, kyrkor och andra gudstjänstlokaler på många olika sätt faktiskt vänder sig till Gud [...] och att alla religioner till sin essens är den samma, då kan inte den personen vara en sann muslim (Can 2004:169. Egen översättning).

I en intervju Can gav i slutet av sitt liv diskuterar han också dikten ”Kom, kom vem du än är...”¹⁰ Denna är inte skriven av Rūmī, vidhåller han, men säger samtidigt att den skulle kunna vara det. Det är inte så viktigt. Problemet ligger istället i hur dessa rader kommit att tolkas på ett yligt sätt och att vissa tror att Rūmī tolererade saker som Gud och Profeten inte accepterar. Rūmī menade inte att hans *dergāh* tillåter vad som helst, menar Can, utan snarare ska dikten tolkas som att alla har en möjlighet att omvända sig. Alla, oavsett bakgrund, är välkomna till islam och till Mevlevīya.

Slutord

Slår man upp ”tolerans” i Svenska Akademiens ordbok syftar ordet till förmågan att tillåta att något som man ogillar existerar. I relation till de ovan analyserade texterna beskriver det dåligt Rūmīs relation till kristna. Den tycks mer öppen och dialogisk. Men samtidigt motsäger dessa texter bilden av Rūmī som egalitär i förhållande till andra religiösa traditioner. Denna föreställning tycks dels ha sitt ursprung i en romantisk förståelse av sufism som synonym till ”mystik”, och dels på ett ensidigt och hårt beskuret urval ur en mångtydig textkorpus. Denna artikel ska därför förstås som ett litet exempel på hur man kan hitta andra bilder, eller hur ofta refererade berättelser får andra betydelser om de tolkas utifrån de sammanhang i vilka de skrevs. Såväl den populära

¹⁰ Akman 2005

bilden av Rūmīs generösa religionsteologi som vanliga negativa föreställningar om traditionell muslimsk teologi kan därför behöva nyanseras.

Referenser

- Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad (1959). *Manāḳib al-ārifīn*. 2 vol. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad (2002). *The Feats of the Knowers of God (Manāḳeb al-ʿarefīn)* translated from the Persian by John O’Kane. Brill: Leiden.
- Akman, Nuriye (2005). Interview with Mevlevi Sheikh Sefik Can. *Tofay’s Zaman* 2005-09-31
- Asad, Muhammad (red.) (1998). *Koranens budskap*. Stockholm: Proprius.
- DeWeese, Devin A. (1994). *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. Pennsylvania.
- Köprülü, Mehmet Fuat & Leiser, Gary (1992). *The Seljuks of Anatolia: Their History and Culture According to Local Muslim Sources*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Lewis, Franklin D. (2000). *Rumi: Past and Present, East and West: the Life, Teaching and Poetry of Jalāl al-Dīn Rumi*. Oxford: Oneworld.
- McAuliffe, Jane Dammen (red.) (2001-2006). *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Leiden: Brill
- Ridgeon, Lloyd (1999). *Crescent on the Cross: Islamic Visions of Christianity*. Oxford.
- Rumi, Jalal ad-Din (1994). *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz*. Edited and translated with an introduction, notes, and appendices by Reynold A. Nicholson. Surrey: Curzon.
- Rumi på Svenska. Facebooksida. <https://www.facebook.com/RumiSverige/info>. [2014-05-09]
- Safi, Omid (2013). Facebook Rumi [Blogg]<http://omidsafi.religionnews.com/2013/03/02/facebook-rumi-how-a-muslim-mystic-became-a-popular-meme/> [2014-05-09].
- Sorgenfrei, Simon (2013a) Mystik, esoterism och andlighet – en begreppshistorisk översikt, i *Mystik och andlighet: kritiska perspektiv*, Simon Sorgenfrei (red.), (9-38). Stockholm: Dialogos.
- Sorgenfrei, Simon (2013b) *Sufism och islam – om en oklar relation, i Mystik och andlighet: kritiska perspektiv*, Simon Sorgenfrei (red.), (79-103). Stockholm: Dialogos.
- Steingass, Francis (2000[1892]). *A Comprehensive Persian-English Dictionary: Including the Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Svenska Akademiens Ordbok (2005). Tolerans. Spalt: T1895. <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/> [2014-05-09]
- Vryonis, Speros (1971). *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*. Berkeley.
- Wikipedia (2014). Rumi. http://sv.wikipedia.org/wiki/Jalal_al-din_Rumi [2014-05-09].

Hädelsens väsen och verkan

Religionskritik och romankonst hos Salman Rushdie och José Saramago

CHRISTER HEDIN

Universitetslektor i religionshistoria, Stockholms universitet

Under våren 1989 skakades världen av en debatt om Salman Rushdies bok *Satansverserna*, som väckt hat bland muslimer i England.¹ Några år senare gav den portugisiske författaren Jose Saramago ut boken *Evangelium enligt Jesus Kristus*.² Författaren framhöll att han hade lika stor rätt och anledning som Rushdie att häda. Reaktionen uteblev. Vad var skillnaden? Det skall denna artikel försöka belysa.

Salman Rushdie (född 1947) växte upp i Indien och Pakistan, men gick också i engelsk skola och studerade vid King's College i Cambridge. Hans genombrott kom med romanen *Midnattsbarnen* år 1980. Efter *Satansverserna*, som han skrev i fyrtioårsåldern och publicerade år 1988, har han författat en lång rad romaner. De har väckt växlande uppmärksamhet och många menar att *Midnattsbarnen* är det bästa han skrivit. De flesta böckerna är översatta till svenska av Hans Berggren, som också översatt Saramago.

José Saramago var född 1922 och tillhörde alltså en äldre generation än Rushdie. Han växte upp på en lantgård några mil utanför Lissabon, blev

¹ Salman Rushdies bok *Satansverserna* utkom i England år 1988 och översattes följande år till svenska av Thomas Preis. Den har kommit i flera upplagor på Bonniers förlag, bland annat som pocketbok.

² José Saramagos bok *Evangelium enligt Jesus Kristus* utkom år 1991, översattes till svenska av Hans Berggren och utkom på Wahlström och Widstrands förlag år 1993.

journalist och från 1980-talet författare på heltid. Romanen *Baltasar och Blimunda* betydde ett genombrott i hans karriär. Den utkom 1982, då han alltså var sextio år gammal. När han dog år 2010 hade han gett ut ett tjugotal romaner och år 1998 fått nobelpriset i litteratur. Han stod politiskt till vänster och var starkt kritisk till den fascistiska regimen i Portugal, som störtades 1974. Kyrkan gav diktaturen sitt stöd och det bidrog till Saramagos hat mot kristendom. Vid tillkomsten av *Evangelium enligt Jesus Kristus* var han i sjuttioårsåldern. Den är produkten av ett långt livs erfarenheter och det kan innebära att ett mer ingrott hat präglar boken.

Evangelium enligt Jesus Kristus och *Satansverserna* är mycket olika. *Satansverserna* kan kallas en skröna, men den är så sammansatt och rapsodisk att den i så fall får betecknas som en serie skrönor, sammanhållna av en ramberättelse. Två skådespelare faller ut ur ett flygplan som exploderar på hög höjd. Genom ett under överlever de och landar på en strand i England. De tar sig till London, där de upplever fantastiska äventyr. Den ena skådespelaren blir en ängel och den andra en djävul, men frågan är om det betyder så mycket för fortsättningen. De blir inblandade i en rad tilltrasslade relationshistorier och får uthärda samhällets alla avigsidor men också dess glädjemöten. Allt har drömmens karaktär. Förvandlingar och scenväxlingar gör att varje sida i boken innehåller halsbrytande överraskningar. Det gäller att hänga med, men om man missar något kan man lugnt läsa vidare. Snart kommer ändå en ny tablå med nya kombinationer av problem och personligheter.

Boken är skriven med mycket lätt hand. Man får intryck av att Salman Rushdie har haft roligt själv när han fabulerade ihop innehållet. Han har en så livlig fantasi att han inte kan hålla tillbaka sina befängda infall. Han låter allt ofattbart hända i en serie nya sammanhang. De båda skådespelarna får vara med om mycket och bipersoner upplever minst lika mycket egendomligt mellan pärmarna. Den röda tråden tycks vara underhållningsindustrin. Mitt intryck är att författaren i första hand har velat skildra det ofattbara i att stora människomassor kan vara så lättlurade. Det finns ett bottenlöst behov av att skapa "kändisar", vars enda merit är att de är kända. De kända lockar till sig andra som vill bli kända genom att känna en kändis, som i sin tur utnyttjar dem hänsynslöst. Kändisarna uppträder som tyranner, trots att de inte själva

har några meriter – eller kanske just därför. De vet att tiden i rampljuset är kort och vill få ut det mesta möjliga av sin lyckotid.

Hur kan människor vara så lättlurade? Varför låter vi oss ledas och luras av irrbloss i stället för att skapa oss en gedigen grund av kunskap och värderingar? Detta leder över till religionskritiken. Rushdie förlöjligar kristna som förkastar Darwins evolutionsteori. Han – eller hans romanfigurer – kan inte fatta att en religion, som hävdar att den bidragit till civilisationens utveckling, kan ha företrädare som avvisar forskarnas teorier och tror på myter om världens tillkomst som om de vore vetenskapliga sanningar. Salman Rushdie känner till Bibelns orimligheter eller sagobetonade inslag, som till exempel texten om att gudasönerna i tidernas begynnelse hade samlag med jordens döttrar, så att jättar föddes, som det berättas om i början av det sjätte kapitlet i Första Moseboken (åter aktuellt genom filmen Noah). Religionernas myter har satt hans egen fantasi i rörelse. Han väver in dem i handlingen men försummar inte att framhålla det orimliga i att bokstavligen tro på heliga texter av denna typ.

Boken blev känd och hatad för det han som drabbar profeten Muhammed. Det är skrivet med samma lätta hand som det övriga, men har en djupt hädisk karaktär. Muslimer kunde ta illa upp om de tog texten på allvar, men frågan är om Rushdie hade räknat med det. Framställningen om Muhammed och hans uppenbarelsen är förlöjligande, men inte bitter eller hatisk. Koranen kallas Regelboken, tydligen för att visa hur lite religion och hur mycket bud den innehåller. Berättelsen om Satansverserna har samma innebörd. Enligt den skulle Muhammed ha fått uppenbarelsen som innebar en anpassning till den gamla religionens dyrkan av några lägre gudinnor, kallade ”Guds döttrar”, Allat, Manat, och al-Uzza. De rika i Mecka tjänade pengar på kulten i deras tempel. Muhammed låg illa till bland de rika eftersom han fördömde denna kult.

Då kom en läglig uppenbarelse som sade att man trots allt kunde vända sig till dessa döttrar som förebedjare. Muhammed skall enligt berättelsen ha fått riklig belöning då han tillkännagav detta för Meckas affärsmän. Islams budskap hotade inte deras ekonomi. Så kom chocken: Muhammed fick en ny uppenbarelse. Ängeln Gabriel kungjorde för honom att löftet om kulten av döttrarna som förebedjare var en uppenbarelse från Satan. Den måste annulleras och ersättas av den rätta versionen, en text som nu ingår i sura 58 i

Koranen, där det står att Gud verkligen inte har några döttrar som man kan be till. Nu blev de ledande affärsmännen återigen hans svurna fiender och hatet skulle sedan bara växa fram till den dag då Muhammed tvingades flytta från sin födelsestad år 622.

Detta är med all säkerhet en uppdiknad historia. Det är troligt eftersom den dyker upp i många sammanhang. Alla budbärare eller profeter som säger sig framföra ett gudomligt budskap, har blivit ifrågasatta. Trots det har förkunnarna funnit anhängare och då är det inte förvånande att andra vill underminera deras anseende. Bland muslimer har tanken på Satan som frestare haft en fast förankring, eftersom Koranen i sura 7 och på andra ställen berättar hur en djinn efter människans skapelse blev fördömd, men fick uppskov med straffet och då lovade Gud att försöka fresta så många som möjligt för att få med sig dem i fördärvet. Guds tystnad kan tolkas som ett medgivande. Satan får gärna fresta dem eftersom Gud vill veta vilka som är pålitliga. Satan har alltså samma roll som i Jobs bok i Bibeln, en kontrollant av de troendes trofasthet. De som inte håller måttet skall avslöjas.

Enligt sura 14 i Koranen skall Satan en gång i framtiden, när Guds dom har fallit, säga till de fördömda: ”Jag hade ingen myndighet över er, men jag kunde kalla på er och ni besvarade min kallelse. Klandra då inte mig; klandra er själva.” Satan har inte makt att tvinga människan, bara att fresta henne. Någon arvsynd finns inte. Människan är fri och god, men svag och lättlurad. Satan lurar ständigt på henne med sina frestelser. Det gäller att avslöja Satan genom att lära sig skilja hans bedrägliga lockelser från Guds inbjudan till den rätta vägen. I nutida folkreligion kan man måla upp en bild av två gestalter som sitter på var sin axel och viskar i var sitt öra, den ene god, den andre ond, alltså Satans utsände. Det är begripligt att Muhammeds och muslimernas fiender rör sig i dessa tankebanor när de skall angripa religionen.

Varför skulle inte Satan ligga bakom en del av Koranen, hävdar de illvilliga. Det är en rimlig förklaring till uppkomsten av berättelsen om Satansverserna. Den är så dramatisk att den lätt kan spridas. På så sätt har den blivit allmänt känd. Enligt denna teori är den en produkt av muslimernas fiender, men det är lika befogat att se frågan ur motsatt perspektiv. Tänk om muslimerna har skapat berättelsen för att garantera Koranens äkthet? Det är lika logiskt. Muhammed var en människa, ovanlig visserligen, men ändå människa. Satan

visste att Guds uppenbarelser till Muhammed var det värsta dråpslag som drabbat Satan under mänsklighetens historia. Han ville sabotera uppenbarelsen genom att smugla in sina tankar, men se, det gick inte alls! Profeten märkte genast att det skorrade falskt. Det var inte ord ifrån Gud utan från Satan. Då vet man att återstoden är tillförlitlig.

Rushdie utnyttjar berättelsen om satansverserna för att undergräva Muhammeds och Koranens trovärdighet. Han ansluter sig till dem som kan ha skapat historien för att ifrågasätta uppenbarelserna ursprung. De kom inte från Gud. Muhammed och islam hånas för att profetens uppenbarelser inte kommer från Gud utan från hans egna önskedrömmar, hans personliga behov av makt och sexuell njutning. Men innehållet i Rushdies angrepp är inte nytt. Anklagelserna har framförts tidigare i olika former. Den svenske ärkebiskopen Nathan Söderblom, som var professor i religionshistoria och fått Nobels fredspris, gav år 1914 ut en lärobok i sitt ämne. Han skrev där att Muhammeds uppenbarelser kanske från början var äkta men efter hand färgades allt mer av hans egna behov och intressen. Enligt Söderblom handlade Muhammed med hänsynslös beräkning och gjorde allt för att få makten på Arabiska halvön:

För detta och andra mål skydde Muhammed inga medel, list och grymhet, maktbegär och ädelmod blanda sig under dessa år sällsamt med varandra. Åt sinnligheten gavs friare lopp. En gudomlig uppenbarelse var alltid till hands för att tjäna profetens önskan. [...] En hel del av dessa medinensiska gudsord (uppenbarade i Medina) smaka betänkligt av Muhammeds mycket mänskliga privatintressen, personliga agg och tycken, såsom när Allah medgav de troende högst fyra hustrur (utom bihustrur), men profeten hur många som helst (Söderblom 1914, 75).

Enligt Nathan Söderblom är allt i Koranen kopierat:

Det hade kommit till honom utifrån som ett lån av kristendom och judendom. Därin består hans viktigaste underlägsenhet under Mose och de gammaltestamentliga profeterna, vilka hämtade sin förkunnelse ur sitt inre gudsumgänge och sitt eget folks heliga tradition (Söderblom 1914, 69f).

Muhammed saknade alltså enligt Nathan Söderblom ett uppdrag från Gud. Inget av det han förkunnade kunde komma från Gud, som Söderblom polemiskt kallar "Allah" för att markera distansen till Bibelns Gud.

Rushdie kom inte med nya anklagelser, men han gjorde det på ett nytt sätt. Han skrev en lättläst och underhållande bok, där han drev med allt. Hans publik var spridd över världen. Vad Nathan Söderblom skrev på svenska i en lärobok om världens religioner hade säkert inflytande i vissa kretsar, men allmänt spridd var boken inte. En rad ekonomiska och politiska faktorer bidrog till konflikten om Satansverserna. Många muslimer i England var arbetslösa och utestängda från den brittiska gemenskapen. När de fick höra talas om en bok som hånade deras kultur och religion, kände de sig kränkta. De visste att hädelse var förbjudet i lagen och vidtalade en pakistansk advokat, för att väcka åtal. Advokaten trodde först att han kunde ingripa, men hädelse var enligt brittisk lag åtalbar endast om den gällde kristendom. Andra religioner var tydligen "fredlösa". Det var i muslimernas ögon ännu ett uttryck för de kristnas arrogans. Frågan blev än mer infekterad genom ayatolla Khomeinis inblandning. Han hade avslutat kriget mot Irak utan några triumfer. Revolutionen i Iran år 1979 hade skapat förväntningar som inte infriades, och missnöjet jäste. Khomeini behövde en ny fiende att rikta uppmärksamheten emot. Det blev Salman Rushdie. Khomeini gjorde ett uttalande (en fatwa) där han hävdade att Rushdie hade övergivit islam. Det tolkades som en dödsdom och en belöning utlovades till den som verkställde dödsdomen.

År 1989 är ett dramatiskt år i Europas och Sveriges historia. Den svenska regeringen hade svängt i frågan om medlemskap i den europeiska gemenskapen. En europeisk yra spreds sig och påverkade synen på både Europa och kristendom. Påven, som då kom till Sverige på besök, framställdes som ledare för europeisk kultur, där mänskliga rättigheter satt i högsätet. Motsatsen var islam, som präglades av censur, förtryck och dödsdomar. Salman Rushdies öde utnyttjades för att förstärka bilden av det öppna och fria Europa, som måste hålla ihop mot mörkrets makter i länderna på andra kontinenter. Allt bidrog till medvetande om hädelsen och Satansverserna. Boken blev en symbol för Europas överlägsenhet över den övriga världen. Hånat mot islam tilltalade säkert många som kunde motivera sin entusiasm med intresset för mänskliga rättigheter på samma sätt som när rondellhundarna senare blir dagligt

mediastoff. Vi har en yttrandefrihet som gör det rätt att häda. Det visar storheten i vår civilisation.

Saramagos bok *Evangelium enligt Jesus Kristus* är helt annorlunda. Den ångar av hat och viljan att häda. Saramago är från Portugal, ett land som hållits i fångenskap av en totalitär regim under diktatorn Salazar. När boken skrevs var landet befriat, men Saramago var inte fri från sina minnen av alla de år som landet fått lida. Han var övertygad om att religionen varit ett redskap i förtryckets tjänst. Salazar satt vid makten till 1968 och hans regim överlevde till 1974. En hemlig polis övervakade allt och slog till mot alla former av opposition som hotade diktaturen. Regimen hade sannolikt också stor hjälp av befolkningens låga bildningsnivå. Läskunnigheten i Portugal var på 1960-talet ungefär lika hög som den var i Sverige på 1600-talet. I ett sådant samhälle är det lätt för härskarna att kontrollera och styra all information som kommer folket till del. Katolska kyrkan i Portugal bidrog inte till att förtrycket minskade. Inte heller satsade den sina krafter på folkbildning. Den katolska kyrkans ledning har varit i maskopi med diktaturer på andra håll i världen och insett att läskunnighet bidrar till krav på mänskliga rättigheter. I El Salvador mördades år 1990 sex jesuitpräster som hade startat en kampanj för att öka läskunnigheten i slummen. Bakom morderna stod landets och kyrkans ledare i samförstånd. Katolska präster har stått på de fattigas sida, biskopar och kardinaler många gånger på de rikas. Paolo Freire kämpade för läskunnighet med politiken som motivation. Biskop Oscar Romero mördades år 1980 mitt under mässan på grund av sitt stöd till de fattiga. Latinamerikas befrielseteologi är ett uttryck för sambandet mellan kristendom och solidaritet. Påven Johannes Paulus II gav den aldrig sitt stöd. Den nya påven har insett betydelsen av att förändra bilden. Han har aldrig stött befrielseteologin, men vill visa solidaritet med de fattiga genom att leva enkelt och fördöma girigheten.

Saramago såg sambandet mellan kyrkan och förtrycket. Han ville komma åt kyrkan som diktaturens tjänstvilliga hantlangare och kan ha valt metod efter inspiration från debatten om Satansverserna. Enligt hans egna ord hade han lika stor anledning som Salman Rushdie att häda och håna. Frågan är ändå om de båda författarna hade samma utgångspunkt. Salman Rushdie tycks skriva för att roa och passar på att ta heder och ära av alla som lever på andras godtrogna och underdåniga vördnad. Han njuter säkert av lustmorden, men

hoppas att läsarna i första hand skall glädjas åt den litterära upplevelsen. Saramago önskar naturligtvis detsamma. Om ingen läser boken gör den ingen verkan. Samtidigt är han fylld av en vrede som han vill dela med sig till alla läsarna. Han har valt ämnet och uppläggningsen för att väcka hat mot kyrkan genom att avslöja hur den håller människorna fångna. Evangelium betyder gott budskap. Evangelier brukar handla om Jesus, men det evangelium som Jesus själv skrev enligt Saramago är inget gott budskap. Det är ett mörkt avslöjande av Guds onda anslag mot mänskligheten. Guds enda syfte med Jesus är enligt detta evangelium att få makt över människorna.

I boken förekommer både Gud och Djävulen, men liksom i Satansverserna är det ingen större skillnad mellan dem. Djävulen fick ta hand om det som Gud inte ville ha, men då uppfann Gud synden och syndastraffet, och Gud njuter obeskrivligt av att så många går miste om det roliga i livet genom att gå i kloster och lyda kyrkans hotfulla förkunnelse om synden. Det visar Guds makt. Gud är maktlysten och blodtörstig. Han säger: ”Den ende Guden är jag, jag är Herren och du är min son, Tusentals kommer att dö, Hundratusentals, Hundratusentals män och kvinnor kommer att dö och jorden fyllas av vrål och smärta, av ångestskrin och stönanden, röken från de brända kommer att förmörka solen.” Jesus protesterar: ”Gånge denna kalk ifrån mig.” men Gud står på sig: ”Att du dricker ur den är villkoret för min makt och din härlighet.” ”Jag vill inte ha den härligheten”, invänder Jesus och får av Gud det svar som sammanfattar bokens budskap: ”Men jag vill ha den makten” (Saramago 1993, 342). Gud visar en sådan glädje över allt lidande som skall komma, att Djävulen konstaterar: ”Man måste vara Gud för att vara så begiven på blod.”

Jesus förfäras av allt det onda han skall bli indragen i. Gud har räknat ut att han först skall förkunna läran om synden och sedan låta Jesus dö, med motiveringen att detta är nödvändigt för att människorna skall undgå helvetets rättvisa straff för alla synder. Det enda hopp som erbjuds människan är alltså en ödmjuk underkastelse under Gud och kyrkan. Jesus vill inte vara med:

Då Jesus förstod att han hade blivit lurad hit som ett lamm till offret, att det alltsedan begynnelseernas begynnelse, hade blivit bestämt att hans liv skulle sluta så här, och när han mindes floden av blod och lidande som skulle flöda ut från honom

och översvämma hela jorden, ropade han mot den öppna himlen där Gud log: Människor, förlåt honom, ty han vet inte vad han har gjort (Saramago 1993, 390).

Det finns bara en lösning: Att förkasta tron på Gud. Bara så kan man slippa ifrån den Gud som härskar genom att skrämma och hota med straff för synden. Guds största misslyckande är att det finns glada syndare som struntar i Gud och njuter av livets alla gåvor.

Är inte detta en hädelse som borde gjort många upprörda och skapat protester? Hädelsens innehåll borde vara allvarlig nog. Saramago själv underströk som Viktor Rydberg en gång att detta var "ett spjut kastat i krigarens lovliga avsikt att sära och döda" (Hegerfors 1960, 277). Saramago hade en svensk översättare med frikyrklig bakgrund. Hon vägrade att översätta boken, eftersom den var så hädisk, så budet gick till en annan. Annars hände inte mycket och numera är det knappast någon som förknippar Saramago med hädelse mot den kristna kyrkan. Vad beror det på? Den viktigaste orsaken är förmodligen att kristna efter hand har lärt sig att allt bråk om hädelse betyder ytterligare reklam för hädaren. Religionen kan bidra till det goda, men lika mycket till det onda och om man börjar straffa hädare har man låtit sig luras till det senare.

Det är ingen skillnad mellan olika religioner. Kristna i Sverige har ställt många hädare inför rätt genom tiderna och alltid trott att de därmed har gått Guds ärenden. Hädelse är aldrig riktad mot religionen utan mot religionens makt och många kristna inser att det som en religion kan vinna i makt förlorar den i trovärdighet. Alla religioner har utnyttjats i maktens tjänst. General Rios Montt i Guatemala använde i början av 1980-talet kristendom på samma sätt som enväldshärskare i andra länder. Härskare som utnyttjar religionen för att bevara och motivera sin makt blir alltid hänsynslösa mot all religionskritik, eftersom de vet att den undergräver deras maktställning.

Saramagos bok var inte så underhållande som *Satansverserna*. Den som njöt av att läsa den gjorde det förmodligen bara för hånet mot katolska kyrkan. En sådan läsekrets kan finnas i katolska länder men den kom inte ut i en tid då många kände behov av en sådan kampskrift mot katolska kyrkan. Den kunde fått en helt annan effekt om den publicerats i Portugal under Salazartiden. Det är alltid konjunkturerna som avgör om hädelser utnyttjas i polemik och

propaganda. Den som vill häda genom en roman måste se till att romanen i första hand är högtstående litteratur. Då kan man smugla in det hädiska budskapet och räkna med att det påverkar. Att häda för att häda är betydligt svårare. Då når man bara dem som redan håller med – och det är nog inte meningen med en glödande kampskrift.

Filmen om Noa väckte en del protester bland kristna men den förbjöds i muslimska länder, trots att Noa för muslimer inte är viktigare än för de kristna. Är muslimer känsligare för hädelse än kristna? Nej, allt beror på politik. I många stater betraktas religionen som nationens sammanhållande band och rättens grund. Kristna har åtalat Strindberg och satt Hjalmar Branting på Långholmen för hädelse. Den siste som åtalades i Sverige var revymakaren Lasse O'Månsson, som i en radiosketch under en överhettning på byggmarknaden hade sagt att bygglov borde beviljas dem som har nattvardsvin i bensinpumpar. I dag anser kristna i Sverige att Gud överlever hädelser i ICA-reklamen och på annat håll. Det är resultatet av en långsam process, främst påverkad av folkbildning och sekularisering. Provokationer av rondellhundarnas typ kan klarlägga motsättningar, men inte överbrygga dem. Vad är viktigast?

Litteraturlista

- Hegerfors, Torsten. 1960. *Viktor Rydbergs utveckling till religiös reformator*. Göteborg.
 Rushdie, Salman. 1992. *Satansverserna*. Stockholm.
 Saramago, José. 1993. *Evangelium enligt Jesus Kristus*. Stockholm.
 Söderblom, Nathan. 1914. *Översikt av den allmänna religionshistorien*. Stockholm.

Ensam mot världen

Afghanska livsberättelser om identitet, exil och utanförskap

ANDERS WIDMARK

Iranska språk, Institutionen för lingvistik och filologi vid Uppsala universitet

För snart fem år sedan noterade jag i olika afghanska kulturfora hur en diskussion växte fram kring boken *Bortom fruktan* (Ānsu-ye wahshat) författad av en viss Hamid Zaher. Debatten var livlig, stundtals hätsk, och det var tydligt att bokens innehåll väckte känslor. Det mest kontroversiella med boken var hur författaren Hamid Zaher, som beskriver sig själv som den förste öppet homosexuelle afghanen, ohämmat och kritiskt griper an frågor kring sexualitet, homosexualitet och utanförskap i en afghansk samhällskontext. Boken ger även en angelägen inblick i de livsvillkor de afghaner som befinner sig på flykt ställs inför i länder såsom Pakistan, Iran och Turkiet. Det är en text som inte tycks vilja släppa taget och idén om att översätta den har hela tiden dröjt sig kvar. Så, under 2013 beslutade jag, tillsammans med Helena Bani-Shoraka och Kenneth von Zeipel, att översätta texten till svenska. En färdig översättning är planerad till hösten 2014. I artikeln avser jag att inledningsvis peka på vissa särdrag i samtida afghansk (skön)litteratur samt visa på varför vi bör lyfta fram denna i analysen av Afghanistan. Med detta som bakgrund diskuteras sedan Hamid Zahers bok i syfte att demonstrera varför just denna text är så viktig att uppmärksamma.

Afghanistan, litteratur och exil

Även om det fortfarande tycks råda stor osäkerhet kring exakt hur den internationella närvaron i Afghanistan ska se ut efter 2014 så är det klart att

den redan i år kommer att reduceras markant. Idag talar många om att Afghanistan står inför ett historiskt vägskalet och det spekuleras vilt över huruvida landet än en gång ska dras ned i ytterligare en malström av mänskligt lidande eller om det möjligen kan ljusna nu efter 35 år av konflikt.

Trots att närmare sex miljoner afghaner har repatrierats under det senaste årtiondet räknas den afghanska flyktingbefolkningen fortfarande som en av de största i världen. Utöver en halv miljon internflyktingar lever omkring fem miljoner afghaner i exil, merparten av dessa i Pakistan och Iran, många i det fördolda utan dokument och tillstånd. Kriget i Afghanistan, samt tillvaron i exil, har resulterat i otaliga tragedier på det personliga planet men har även satt djupa spår i det kollektiva medvetandet. Under alla dessa år av förlust och lidande har skönlitteraturen spelat en viktig roll och det är via den som dessa erfarenheter har kunnat bearbetas och problematiseras; som fiktion och livsberättelser, poesi och sång. Ser man till afghansk skönlitteratur under det senaste decenniet är det få verk som *inte* inbegriper dessa erfarenheter. Det är just det som gör den så viktig att lyfta fram och ta med i analysen av Afghanistan.

Det ska även tilläggas att i jämförelse med journalistiken, och även akademisk text i viss mån, med dess krav på autenticitet och objektivitet, vilket också medför personligt ansvar, så är fiktion och poesi betydligt friare och mer sannfärdig i sitt uttryck. Låt mig förklara. Afghansk journalistik omgärdas av vissa oskrivna regler om vad som kan och inte kan skrivas. Att bryta mot dessa medför personligt ansvar vilket många gånger begränsar och hämmar uttrycket. I fiktionen och poesin finns däremot inte samma typ av ansvar; själva hantverket i egenskap av att vara en idékonstruktion utgör en sorts alibi som befriar författaren från personligt ansvar. Det är verkets röst och karaktärer som bär ansvar för de åsikter och synsätt som uttrycks. Den litteratur som har producerats sedan talibanregimens fall 2001 kan i stora drag beskrivas som både samhällskommenterande och provinsialistisk; det finns en "direkthet" i uttrycket vad det gäller tid och rum, och man tenderar att gripa an teman, fenomen, historiska händelser, etc. som författaren har någon sorts personlig relation till eller erfarenhet av. Detta kan vara på individnivå, till exempel en geografisk anknytning, ett resultat av en personlig tragedi, osv. men oftast sker det i samspel med det man brukar kalla det kulturella minnet. Allt detta

sammantaget gör att fiktionen många gånger återspeglar verkligheten bättre än både journalistiken och historieskrivningen.

Dessvärre bevittnar vi nu hur arbetsklimatet för författare i Afghanistan gradvis har försämrats under de senaste åren. Här kan man nämna Aziz Royeshs generationsroman *Låt mig andas* (Begozär nafas bekasham) som kom ut vintern 2013 och väckte ont blod i religiösa kretsar. Detsamma gäller författaren Taqi Bakhtiyari, vars kortroman *Anonymitet* (Gomnāmi) (2012) fick det shiitiska prästerskapet att utfärda en fatwa mot boken samt gav honom öknamnet ”Salman Rushdies avkomma”. Bakhtiyari, liksom böckernas förläggare, Mohammad Hossein Mohammadi, även han en god författare, har båda tvingats gå i exil.

Afghansk kulturproduktion idag

När jag nu står inför och blickar ut över de senaste tio åren av afghansk kulturproduktion nås jag av något som bäst beskrivs som ett *infantilt hugskott*; jag ser mig själv som en upptäcktsresande som precis har satt ned foten på en nyupptäckt kontinent. Låt mig utveckla saken något samt värja mig från de eventuella orientalistiska konnotationer som kan ha väckts ur detta. Den något segdragna militära insatsen i Afghanistan har sedan begynnelsen hösten 2001 präglats av en märklig ovilja till att försöka förstå den afghanska befolkningen, dess kulturer och sedvanor. Så sent som för ett par tre år sedan medgavs från amerikanskt håll att man möjligen borde ha satt sig in i afghansk kultur och levnadssätt i och med att man gick in i Afghanistan.¹ Mellan raderna urskiljs att denna kulturella okänslighet skulle kunna vara en bidragande orsak till att den internationella insatsen inte har lyckats bättre under dessa snart tretton år i landet.²

¹ Detta beskrivs bland annat i artikelsamlingen ”Understanding Afghan Culture” publicerad i september 2012 på US Army Combined Arms Centers hemsida (Se litteraturlista).

² Se t.ex. Jeffrey Bordin’s rapport *A Crisis of Trust and Cultural Incompatibility* (2011). Ett annat exempel som visar på svårigheterna i att överbrygga dessa kulturella skillnader kan vara hur afghanska myndigheter 2012 utfärdade en guide för afghanska soldater som förklarar

Här menar jag att den rymd av erfarenheter, idéer och levda liv som den afghanska skönlitteraturen utgör och representerar, många gånger kan vara en betydligt bättre källa till kunskap än de otaliga skrivbordsstudier som så ofta kännetecknas av liten insikt och stora åsikter. För att förstå, till exempel, de hårda livsvillkor den afghanska diasporan i Iran lever under, vilket är ett sällsynt ämne i västerländsk media och ofta belyses ur ett snedvinklat perspektiv i iransk media, varför inte begrunda Aref Farmans roman *Afghansken* (Afhāni);³ för att nudda vid den ångest och de kval som fyllde Dasht-e Laili-massakerns mörka containrar, varför inte läsa Mohammad Hossein Mohammadis långnovell ”Dasht-e Laili”; för att se det absurda i talibanernas ödeläggelse av Bamiyan-buddhorna, varför inte låta sig förtrollas av Zalmay Babakohis magisk-realistiska novell ”Avgudens stoft” (Khāk-e bot); eller för att bjudas en ovärderlig inblick i kvinnors liv och erfarenhet under det afghanska inbördeskriget, varför inte öppna Wazhma Saba Amers novellsamling *Snöslänten* (Da wāwre laman)?

Att skönlitteraturen kan utgöra ett viktigt redskap i analysen av Afghanistan var något orientalisterna James Darmesteter redan i slutet av 1800-talet reflekterade över. Så här skriver han till exempel i en kontext av afghansk folkpoesi: ”If we want to know what an Afghan is, let us put all books aside and receive his own unconscious confession from the lips of his favorite poets” (Darmesteter, 107).

koalitionsstyrkornas kulturella *faux pas*. Se t.ex. Frud Bezhan, The Deadly Consequences Of Cultural Insensitivity In Afghanistan (*Radio Free Europe*, 2012).

³ Bokens titel Afhāni, med den medvetet felaktiga svenska översättningen Afghansken, kan behöva sin förklaring. Termen afhāni används ofta bland iranier, företrädesvis i talspråket men även i tidningstext, som beteckning för ”afghan”. När termen afhāni, som egentligen är namnet på den afghanska valutan, används i betydelsen ”afghan”, upplever många afghaner termen som nedsättande. I iransk media finner man även ett utbredd bruk av den arabiska pluralformen afāghene istället för det poetiska afghānān eller det neutrala afghānhā. Denna form har en mekanisk, artkategoriserande och ickemänsklig klang i sig, som om man skulle tala om en bildmodell. Under senare tid har även termen afghānestāni i betydelsen ”afghan” fått viss spridning bland afghaner.

Tillvaron i exil och migration

Ett återkommande tema i afghansk litteratur, som under senare år i princip har kommit att utgöra en egen genre, är tillvaron och erfarenheten av exil och migration. Via livsberättelser, fiktion, poesi och sång återspeglas de afghanska flyktingströmmarna och exiltillvaron i de nya världländerna. Under 1980-talet, till följd av den sovjetiska ockupationen, tvingades många på flykt, framförallt till Pakistan och Iran. Många hazarer, som talar en variant av persiska (hazārāgi) och av vilka en majoritet är shiamuslimer, migrerade av naturliga skäl till Iran och till Quetta i pakistanska Balochistan, där hazariska försakingringar har funnits sedan slutet av 1800-talet efter att de hamnat i onåd hos Abdur Rahman Khan (d. 1901). Pashtunerna å andra sidan, också på grund av etnisk och språklig samhörighet, migrerade huvudsakligen till Pakistan. Dessa folkvandringar har under åren kommit att fortsätta i vågor; först på grund av inbördeskriget (1989-1996), sedan som ett resultat av den efterföljande talibanregimen, och slutligen till följd av de oroligheter som har pågått av och till i landet sedan 2001. Flera rapporter gör gällande att klimatet för de afghaner som lever i exil i Pakistan och Iran har hårdnat under de senaste åren, detsamma gäller den växande skara afghaner som nu befinner sig i Turkiet.

Beträffande Iran så förekommer statligt sanktionerad diskriminering riktad mot afghaner i form av inskränkningar i deras rörelsefrihet och rätten till utbildning; de förbjuds exempelvis att resa till vissa städer och kan nekas inträde till inrättningar såsom vissa badhus och parker. Boken *Afghansken* av Aref Farman som nämndes tidigare utspelar sig i en sådan kontext och belyser just dessa problem. I en scen från Sefid Sang, ett uppsamlingsläger sydost om Mashhad i östra Iran, skriver författaren:

En annan intressant sak med detta flyktingläger var de metallstegar som stod resta mot förläggningens fyra meter höga mur. Jag förundrades hela tiden över deras placering och förstod inte vad de skulle användas till. Längs murkrönet hade man lagt ut taggtråd. De berättade för oss att taggtråden var elektrisk och att om man försökte fly så skulle rymmaren bli till aska. Jag insåg att det inte gick att fly via stegarna. Men skulle man ändå försöka fly så skulle säkert en bit tyg av

underkläderna bli kvar med vilken man sen kunde vifta med och signalera om att man var villig att ge upp. Hur mycket jag än funderade så kunde jag inte förstå vad stegarna var till för. Det hade blivit en gåta för mig. Tills den kvällen då en av ungdomarna i lägret dog av någon oklar anledning. Hans far satt bredvid honom, grät, och en annan började recitera ur koranen. Det dök upp några soldater som bar bort liket. Jag föreställde mig att man skulle ha en begravningsprocession efterföljande dag. Men innan jag hann reagera så bar man bort liket till stegarna varpå fyra män hävde liket över muren. Den natten hade hundarna och vilddjuren mat att äta (Farman, 226-227).

En författare som har varit tongivande under det senaste årtiondet är Mohammad Asef Soltanzadah. Ett intressant drag i Soltanzadahs författarskap är hur hans texter i mångt och mycket avspeglar hans fysiska resor och positioner i tid och rum. Hans tidiga novellsamlingar, från tiden innan han deporterades från Iran 2002, kretsar inledningsvis kring flykten från Afghanistan (till Iran via Pakistan), kriget och exilen, för att senare röra sig i rum som griper an afghanernas svåra livsvillkor i Iran. I sin andra exil, han bor nu i Danmark, börjar texterna kretsa kring tillvaron som invandrare i Danmark. När han nu har lämnat novellgenren och gått över till romanformen, ser man hur han rör sig tillbaka till Afghanistan för analys och introspektiv rannsakan av sitt förflutna. Än så länge finns tyvärr endast en bråkdel av Soltanzadahs verk i översättning, bland annat hans novellsamling *Vi försvinner under flykten* (Dar gorēz gom mēshawēm) från 2000, nysst utkommen i engelsk översättning.

Att komma ut i/från Afghanistan: Hamid Zaher berättar

När Hamid Zahers bok *Bortom fruktan* publicerades 2009 tycktes det först som att den skulle passera förbi relativt obemärkt. Det var dock uppenbart att många läste boken om man ser till hur den färdades och spreds över internet, men det skulle dröja ett bra tag innan någon dristade sig till att diskutera texten i det offentliga rummet. Den som till sist bröt tystnaden var den

afghanska författaren Maryam Mahboob, numera bosatt i Kanada. Därefter följde en livfull och känsloladdad debatt, men det var fortfarande få som vågade diskutera boken under eget namn.

Vad var det då med denna bok som fick folk att reagera så starkt? I en afghansk kontext är sexualitet något väldigt privat, något som sällan diskuteras i det offentliga. Redan i detta avseende var boken kontroversiell. När Hamid dessutom valde att lyfta frågan om homosexualitet och transsexualitet i Afghanistan, var skandalen inte långt borta. Även Hamids oförblommerade och direkta språkbruk tycks ha utgjort ett nytt grepp för en afghansk läsekrets. Boken har kommit ut i flera omarbetningar, både på dari och i engelsk översättning. Den första versionen på dari från 2009 bar titeln *Bortom fruktan* men i slutversionen som gavs ut 2014 har boken fått titeln *Sejer – Ensam mot världen* (Piruzi – ba tanhāyi bar ‘alaya donyā).⁴ Här bör även nämnas att författaren gav ut den första versionen under pseudonymen Hamid Nilufar. Bakom dessa val döljer sig något mer än blott estetiska överväganden. ”Hamid Nilufar” är en tvekönad skapelse, något av en språklig motsättning, i vilken ”Hamid” är ett mansnamn medan ”Nilufar” – ”Blomman för dagen” – är ett kvinnonamn. Sammansättningen återspeglar många aspekter av Hamids ungdom såsom den beskrivs i boken, där kampen mellan identiteter och sexualiteter, och sökandet efter ord och begrepp för att beskriva de känslor han upplever, har en framträdande roll. Namnvalet ”Zaher”, med associationer åt ”det blottade och det ohöjda”, läser jag som ett uttryck för en identitet som fixerats något; Hamid som ”öppet” homosexuell.

Boken är strukturerad kring tre tydliga huvudspår. En inledande del om ungdomens vändor och erfarenheten av att växa upp som homosexuell i ett samhälle där avvikelser från det heteronormativa idealet på det stora hela saknar begreppsvärld och endast beskrivs med generaliserande och nedsättande terminologi. I kapitel 2 – ”Ungdomsårens helvete” – beskriver Hamid aspekter av detta:

⁴ Den engelska översättningen har kommit ut i tre omarbetningar med tre olika titlar: *Living in a Nightmare* (2012), *Your Enemy is Dock-Tailed* (2012), och slutligen *Overcoming – Alone Against the World* (2013).

Under uppväxten brukade barn kalla mig för Hamida, Flickan, Fjollan och Izak. De flesta afghaner associerar ordet izak till förlöjligande, hån, hat och avsky. Barn använder ordet för att skoja och retas med varandra, medan de vuxna använder izak som förolämpning, förnedring, vanära, ren elakhet eller för att förlöjligen och skämta om någon. Grundbetydelsen på vardaglig dari är egentligen androgyn eller hermafrodit, det vill säga någon som varken är helt man eller kvinna. Ordet används även i några ytterligare betydelser, om ofrukt samma kvinnor och sterila män, pojkflickor, flickpojkar, barnlösa, funktionshindrade, och även för någon helt utan heder eller som är inkompetent. Hursomhelst uppfattas detta ord och alla dess betydelser som mycket förolämpande och nedsättande... för varje dag som gick försvagades jag mentalt och tron på mig själv gick förlorad. Det rädde en enfaldens tid, en tid som vägrade förlika sig med mig. Men till slut ville tidens orättvisa annat med mig, att jag själv skulle förlika mig med den tid som rädde, att jag skulle kunna fortsätta leva utan de enfaldiga, mina plågoandar. För att finna något lugn bestämde jag mig för att ändra på mig, inte på min natur, utan mer rätta mig efter vad varje situation krävde. I mina ansträngningar att förändra mig försökte jag alltid först att slippa prata, men om jag blev tvungen så ansträngde jag mig att prata med så mörk och djup stämma att ingen skulle kunna reta och härra mig. I mitt sätt och mina rörelser försökte jag verka orädd och självsäker så att ingen skulle kunna kalla mig flicka eller izak (Nilufar 2009, 11-12).

Ett andra spår är skildringarna av Hamids erfarenheter i exil, hans sju år långa resa från Afghanistan till Pakistan, och vidare till Iran och Turkiet innan han slutligen hamnar i Kanada. Den förnedring Hamid utsätts för under uppväxten i Afghanistan fortsätter till viss grad också under tillvaron i exil. Även om Hamid nu har lämnat en krigszon så drabbas han istället av vad som kan beskrivas som dubbel viktimering; dels i egenskap av att leva som homosexuell i länder med låg acceptans av hbtq-personer, dels som flykting och i egenskap av att vara afghan. Så här beskriver Hamid ett av flera misslyckade försök att sig från Turkiet till Grekland och Europa:

En grekisk kustbevakningsbåt närmade sig oss i hög hastighet. Vår kapten stängde snabbt av motorn och förstörde den så att vi inte skulle kunna ta oss tillbaka. Kustbevakningsbåten stannade alldeles intill oss. Det var en militärbåt och en soldat stod på övre däck med en kulspruta riktad mot oss. Man ropade ut en varning om

att vi skulle åka tillbaka dit vi kom ifrån, annars skulle man skjuta oss i sank. Vår kapten ropade tillbaka att motorn var förstörd, men soldaterna trodde honom inte. Efter ytterligare några minuters varningar började kustbevakningsbåten, som var modern och snabb, köra runt oss och skapa en strömvirvel. Virvelns mittpunkt, där vi befann oss, blev djup som en grop. Om de hade gjort strömvirveln bara lite starkare hade vi sugits ner i den. Några passagerare började skrika: ”För Guds skull! Dränk oss inte, visa barmhärtighet! Vi är muslimer, visa barmhärtighet!” Ordet muslim skrämde mig och jag ropade till dem att hålla tyst: ”Säg inte muslim, då kommer de garanterat att dränka oss!” Men ingen lyssnade på mig. Där och då tänkte jag mest att det var tur att dessa soldater inte förstod persiska, annars hade de säkerligen sett till att vi drunknat (Zaher 2014, 106-107).

Afghaner i Turkiet

För många afghaner på flykt har Turkiet blivit en sorts limbo, för vissa en skärseld; man är mittemellan, på väg, men ännu inte framme. Det är också så Hamid beskriver sin tid i Turkiet. Ovissheten och väntan på ett beslut från UNHCR tär och Hamid funderar ett tag på att återvända till Afghanistan, kanske ta sitt liv, att helt enkelt ge upp. Denna erfarenhet ekar skrämmande bekant än idag och då syftar jag främst på de protester som afghanska flyktingar har genomfört utanför UNHCR:s kontor i Ankara nu under våren 2014.⁵ Hamid lyckas dock uthärda och skriver i slutet av boken:

Den tolfte april 2007, exakt två år sedan den dagen jag hade tagit kontakt med FN-kontoret, accepterade de mig som flykting. Men, var det verkligen så svårt att ge mig ett positivt svar, behövdes all denna handledning, dessa strider? Så är det att vara homosexuell afghan, så fungerar världen. FN-representanterna som blivit utsedda på internationell nivå till att rädda mänskligheten, det här var hur de behandlade mig. Det sägs att ”En knut som kan öppnas med handen behöver inga tänder”, men FN-representanterna knöt en knut som egentligen inte var en knut; de knöt en knut

⁵ Alice Speri, “Afghan Asylum Seekers in Turkey Are Sewing Their Lips Together in Protest”, *Vice News* (9 maj, 2014).

med sina svansar och öppnade den med hornen. Jag som alltid gav svar på tal, mig behandlade man på det här sättet. Men tänk en homosexuell afghan från någon avlägsen by som helt saknar bildning, och som inte heller har förmågan att försvara sig verbalt, skulle kontakta FN. Hur kommer en sådan bemötas? Vilka mödor kommer inte den stackaren få uthärda innan han kan hävda sin rätt? (Zaher 2014, 194).

Bokens avslutande del, som utgör det tredje huvudspåret, handlar om Hamids nystart i Kanada och beskriver bland annat hur han resonerade kring själva författandet och utgivningen av boken. Hamid Zahers självutlämnande och stundtals smärtande vittnesbörd, i likhet med andra livsberättelser och självupplevda uttryck, utgör viktig erfarenhet i utformandet av afghansk samhällshistoria. Min tes är att även skönlitteratur, särskilt i fallet Afghanistan, kan vara till stor hjälp i olika former av alternativ historieskrivning, och då i synnerhet över marginaliserade grupper och individer. Ett exempel kan vara den strukturella amnesi som tycks ha drabbat afghanska kvinnor i och med att de helt saknas i historieskrivningen; här blir skönlitteraturen ytterst betydelsefull.

Litteraturlista

- Babakohi, Z. 2008/2009. Khāk-e bot, i *Parwānahā dar zemestān ba parwāz mēāyand*. Toronto, (85–98).
- Bakhtiyari, T. 2012. *Gomnāmi*. Kabul.
- Bezhan, F. 2012. The Deadly Consequences Of Cultural Insensitivity In Afghanistan. *Radio Free Europe*. <http://www.rferl.org/content/afghanistan-deadly-consequences-of-cultural-insensitivity/24707511.html>, 20140602.
- Bordin, J. 2011. *A Crisis of Trust and Cultural Incompatibility*. <http://www2.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB370/docs/Document%2011.pdf>, 20140513.
- Darmesteter, J. 1895. Afghan Life in Afghan Songs, i *Selected essays of James Darmesteter*. Boston and New York, (105-154).
- Farman, A. 2012. *Afghāni*. Stockholm.
- Mohammadi, M. H. 2004/2005. Dasht-e Laili, i *Anjirhāye sorkh-e Mazār*. Teheran, (105-122).
- Nilufar, H. 2009. *Ansu-ye wahshat*. Toronto.
- Royesh, A. 2012/2013. *Begozār nafas bekasham*. Kabul.
- Soltanzadah, M. A. 2000/2001. *Dar gorēz gom mēshawēm*. Teheran.

- Speri, A. 2014 (9 maj). Afghan Asylum Seekers in Turkey Are Sewing Their Lips Together in Protest. *Vice News*. <https://news.vice.com/article/afghan-asylum-seekers-in-turkey-are-sewing-their-lips-together-in-protest>, 20140516.
- US Army Combined Arms Center, 2012 (September), Understanding Afghan Culture, <http://usacac.army.mil/cac2/call/docs/12-18/index.asp>, 20140602.
- Zaher, H., 2013. *Overcoming: Alone Against the World*. Raleigh, N.C.
- Zaher, H., 2014. *Piruzi – ba tanhāyi bar ‘alaya donyā*. E-bok.

Evaldê Zeynikê: Den kurdiska dengbêjkulturens mästare

ERCAN ARAS

Filosofie magister i statskunskap, orientalistik samt journalistik, Uppsala universitet

Evdalê Zeynikê kunde inte sitta stilla, han höll på att explodera av förväntan. Varendra del i kroppen skakade, han ville resa sig och ryta som ett lejon så att alla i Diwanen skulle hänföras. Evdal visste att det var oförskämt att inte be om lov först för att sjunga i en så pass stor mästars närvaro, men samtidigt ville han ha en duell. Då kunde man bortse från artigheter. Evdal var inte där för att roa någon. Nej, han hade ett mycket högre ändamål än så. Han ville bli den störste dengbêjen någonsin. Och för att kunna bli det var han tvungen att besegra den störste; Gulê.

Ack vad han hade gått och längtat efter den här dagen. ”Gulê kommer att be och böna för att jag ska förbarma mig över henne”, tänkte han. Den store dengbêjen Gulê lät som en paradisfågel, en fågel som Evdal aldrig hade hört förr. Hon var enastående, mycket bättre än vad han hade föreställt sig. Hon var inte mänsklig, utan snarare som ett skakande löv när den träffas av de iskalla vattendropparna som kommer sipprandes från Araratbergens toppar. Alla människor i diwanen var trollbundna, såväl furstar som hövdingar. Alla lyssnade med andakt när Gulê sjöng, världen hade stannat. Många andra stora dengbêjer hade tidigare utmanat Gulê men utan framgång. Skulle Evdal ta risken? Skulle han utmana den oövervinnelige Gulê, dengbêjen till den store fursten Surmeli Memed Paşa?

Ja, det var just det han hade gått och levat för, att en vacker dag utmana och besegra henne i en sångduell. Tyst bad han en sista bön, samlade alla sina krafter, tog ett djupt andetag och sjöng:

Ack den vackra Gulê...

Jag min stackare, har varken plöjt min åker eller skaffat ett hem

Dag som natt har jag levat för dig

Från bergen ner har jag nu kommit

Jag är sjuk och jämrar från levern

Efter dig törstar jag

Varför kan inget vatten släcka branden i mina läppar...

Runt 1850-talet kom en relativt okänd ung man fram och besegrade den mycket kända kvinnliga dengbêjen (sångerskan) Gulê. Den unge mannens namn var Evdalê Zeynikê. Efter detta möte blev han en stor legend bland kurder och det var just detta möte med Gulê som sedermera har kommit att berättas i otaliga versioner. Ovanstående versionen är min, det är så jag har föreställt mig att duellen gick till. Varför inte?

Dengbêjtraditionen är en muntlig sång och berättartradition som funnits i den kurdiska folksjålen sedan urminnes tider, med dengbêjer som dess utövarer. Genom tiderna har dengbêjkulturen följt kurderna i alla deras ritualer, vid både glädje och sorg, på begravingar och bröllop. Om man väldigt kort skulle behöva beskriva kurderna, skulle man nog kunna säga att kurder är ett sjungande folk.

Mitt intresse för dengbêjkulturen kommer från familjen och då framför allt ifrån min farbror Ahmet Aras, som är en av de namnkunnigaste författarna som har forskat om den kurdiska muntliga traditionen. Som en ung man på 60-talet, gick han runt bland byar och samlade olika berättelser, sånger och sagor. Med detta som underlag skrev han på 90-talet ner några av de mest kända kurdiska eposen, som Ker û Kulik och Siyabend û Xecê. Efter ett livslångt forskande och materialinsamlande resulterade detta år 1996 i en bok om Evdalê Zeynikês liv. Evdal som tills då hade figurerat som någon slags mystisk figur, kom tack vare denna bok till dagsljuset och fick ett stort genomslag bland framför allt den kurdiska befolkningen. Jag blev såväl inspirerad som entusiastisk när jag bekantade mig med farbroderns arbete då

han skrev boken om Evdalê Zeynikê. Då gick jag på gymnasiet och efter skolan promenerade jag många gånger direkt hem till honom för att genast sätta igång med att lyssna på de gamla kassetbanden som han hade spelat in. Sångerna fascinerade mig oerhört. För det mesta är det en berättelse och en händelse som med en speciell teknik sjungs ut. Även om texterna brukar vara ganska långa och krävande så hjälper själva historien till för att komma ihåg monologerna. Det tog många år för mig att lära mig behärska tekniken så till den grad att jag någorlunda kunde sjunga sångerna. Någon vidare röst hade jag inte och därmed ingen ambition att vara dengbêj heller, men däremot ett stort intresse att lära mig mer om dengbêjtraditionen. Idag känner jag en stor tillfredsställelse med att sjunga för mig själv, vänner och bekanta.

Sångernas historiska betydelse och de främsta dengbêjerna

Tills nyligen (mitten av 2000-talet) har det kurdiska språket inte varit ett skriftligt språk. De lärda kurderna har skrivit på andra språk, såsom arabiska och persiska. Saknaden av ett skriftligt språk har lämnat ett stort tomrum efter sig i det kurdiska samhället. Varifrån kurderna kommer och hur deras resa genom tiden varit, undersöks och analyseras ofta genom andra språks källor där kurderna råkar förekomma.

Men också dengbêjtraditionen har varit till stor nytta i arbetet att försöka förstå det historiska, sociala och kulturella samhällslivet. Många gamla kurdiska epos, har genom dengbêjer berättats genom muntlig tradition och lyckats bevaras till eftervärlden. Till dessa kan man räkna epos som Ker û Kulik, Siyabend û Xecê, Memê Alan, Mem û Zinê, Dewrêşê Evdî. Mem û Zin har under 1700- talet nedskrivits av den store kurdiske berättaren, Ahmedê Xanê. De andra har förblivit muntliga men ändå lyckats bevaras till idag. Dessa har nedskrivits först under 1990- talet.

På grund av konstens karaktär, det vill säga att det är en muntlig tradition, har många skapare och utövare av denna tradition med tiden glömts bort och försvunnit ur historien. Många dengbêjer man idag känner till är de som har varit verksamma efter 50- talet, en tid då bandspelaren kom in i folks bruk och

gjorde inspelningar möjliga. Även om de flesta inspelningarna har ganska dålig kvalitet så är de idag helt ovärderliga. Eftersom de ofta är inspelade i en naturlig miljö, det vill säga i ett vanligt by-rum, så kan man idag med hjälp av dessa inspelningar vittna hur allting kunde gå till, när dengbêjer utövade sin konst. En inspelning på studio hade inte alls kunnat ge oss samma vetskap som dessa amatörinspelningar med bandspelare har gjort. Under 50–60-talet spelade även radion en stor roll för traditionen. Det var nämligen under just den här tiden som en radiostation från Bagdad och en från Armeniens huvudstad Jerevan sände med dengbêjsånger som huvudtema. Tack vare detta kunde flertalet dengbêjer komma fram och blev kända bland många kurder.

Dengbêjerna Mistefayê Xelê Heyran, Seroyê Bro, Reso, Ferzê, Şakiro, Zahiro, Miradê Kinê och Huseyno är några av de mest kända dengbêjer som har varit verksamma under 1900-talet.

Men någon som har levt tidigare än de ovan nämnda och räknas som den störste dengbêjen är alltså Evdalê Zeynikê. Evdal är en dengbêj utöver det vanliga och en legendar bland kurderna. Han föddes i början av 1800-talet i en liten by i staden Agrî, i turkiska Kurdistan. Han var en vanlig jordbrukare och inte alls någon verksam sångare förrän han var närmare 30 år. Men så en dag började han hålla sig borta från människorna för att istället fördriva tiden på bergen och bland djuren. Efter att han en längre tid varit så sjuk att alla omkring honom trodde att han när som helst skulle dö, vaknade han en dag ifrån feberyran och började sjunga. Sedan slutade han aldrig.

Hans röst var enastående, han var kvick i tanken och hans förmåga att komma på nya och annorlunda sånger gjorde honom inom kort till en mycket känd dengbêj. Men han blev absolut den störste när han vågade sig på att gå i en sångduell och vann över den stora fursten Surmeli Memed Paşas tidigare oöverbinnerliga kvinnliga dengbêj Gulê. Även för det här finns många legendariska historier som folk berättar. Man brukar säga att de tävlade i sju dagar och sju nätter och att Evdalê Zeynikê till slut vann och därmed ersatte furstens dengbêj Gulê, som var en armenisk kvinna.

Man kan duellera på två sätt. Antingen genom att med sin fina röst och skicklighet imponera på publiken med redan kända sånger, eller genom improvisation, som var en mycket svårare väg. Då utmanar de två tävlande varandra med korta verser som rimmar. Detta fortsätter tills någon ger upp.

Duellen mellan Evdal och Gulê har gått till på det sistnämnda sättet. Nedan ger jag ett exempel på duellen.

Evdal:

Ack Gulê! Jag kom till Xamur där det är festligheter och bröllop

Jag ser att Gulê är en mycket vacker kvinna likt ett löv i en vattenkälla

Hon sjunger på sextiosex strängar

Gud vet, hon är en näktergal

Jag offerar mig för de platser du sätter din fot

Gulê:

Ack Evdal!

Mina ögon är svarta som kol

Tre gånger dagligen målar jag dem med kajal från Subhan

För mina vackra ögon har många stackare till dengbêjer som du lämnat sina fruar

Men Evdal, du är rar och jag är väldigt road av dig

Sångerna som man tror att Evdalê Zeynikê har gjort brukar hålla en högre klass. Orden är väl valda och metaforerna är högst intressanta. Som alla andra dengbêjer har även han berättat om många ämnen. Hjältedom, kärlek, svek och naturen är de vanligast förekommande handlingarna hos Evdal. Men något som han är extra bra på och som har gjort honom så älskvärd, är hans sånger om fattigdomen och förlusten av respekt som fattigdomen fört med sig.

Runt 1850-talet genomförde den stora stammen Kozanoğullari i dagens Adana-region ett uppror mot den Osmanska sultanen och vägrade att betala skatt och underkasta sig deras auktoritet. För att slå ner upproret skickades en stor armé under ledning av Dewreş Paşa till regionen. Sultanen beordrade även Surmeli Memed Paşa att delta i aktionen. Evdalê Zeynikê följde också med och under den här mycket dramatiska resan skapade han några av sina bästa sånger som; Xozan och Dêrsim. Medan Dêrsim är en hyllning till kärleken och den

hänförda natur som möter honom i Dêrsimregionen på väg till kriget, beskriver Xozan det obarmhärta och det förödande som krig för med sig.

Xozan befinner sig vid en skarp klippa
 Varifrån det hörs jämranden av rovdjur
 Om ni frågar efter kurdiske Qeymez
 I fyra dagar och nätter lutande mot trädstammar
 Sitter han och tolv andra modiga män helt orörliga

Fursten Surmeli Memed Paşa dör vid fronten tillsammans med de flesta av hans över fyrahundra män. Evdalê Zeynikê tar sig hem men furstens död tar mycket hårt på honom. Han sörjer honom i många år och i all misär råkar han plötsligt ut för något fruktansvärt; han blir blind. Så småningom också väldigt fattig. Tidigare hade fursten erbjudit honom mark och annan egendom men Evdal hade inte haft något intresse för sådant och avböjt. Ekonomiskt klarade han sig bra ändå. Men när han blev äldre och blind började den nya generationen glömma bort honom och han fick inte längre den respekt han förtjänade. Han blev tvungen att tigga. Med sin lille son Temo reste han från by till by i förhoppning om att få ekonomisk hjälp.

Detta har varit en mycket mörk och sorglig period i Evdals liv, om vilken han har sjungit många sånger. I alla dessa sånger sjunger han till sin lilla son Temo som håller honom i handen och leder honom.

Temo min son...
 Idag blev hjärtat mycket ledsamt och grät över mitt öde
 En gång var jag dengbêj till den store Surmeli Memed Paşa
 Och när jag trädde in i ett rum reste sig alla och gav mig plats
 Då var jag påfågeln över alla unga kvinnors axlar
 Men så kom den dagen då jag blev gammal och blind
 Fattigdomen bosatte sig hos mig

Idag får jag inte ens plats där skorna står
 Och gamla kvinnor i sina 70 och 80 år gör narr av mig
 Ack blindhet...
 Ack ålderdom...
 Men min son,
 Hellre döden än fattigdom

Tranan med bruten vinge

En dag hörde Evdal skriet av en trana. Han blev väldigt överraskad över ljudet eftersom det var ganska sent på hösten då tranor för längesedan brukade ha flyttat söderut, till varmare breddgrader. Med hjälp av sin son Temo skyndade han sig dit tranans skri kom ifrån. När han till sist hittade den märkte han att den var skadad, ena vingen var bruten. Han tog den med sig hem och började sköta om den. Första tiden var tranan väldigt orolig och hennes ängslan påverkade Evdal mycket starkt. Då sjöng han för tranan och tranan tystnade.

Ack tranan!
 Varför skriker du så högt och så ängsligt
 Flaxa inte så häftigt med dina vingar
 Vars toppar är leriga och vars fästen är brutna
 Jag vet att du, likt mig, har blivit av med dina vänner
 Jag vet att du vid den här tiden borde vara i det varma Mêrdin
 Men visste du inte att man inte kan lita på Gud
 Att ingen av hennes dagar är sig lika
 Hon är ingens frände
 Ingens ljus låter hon vara tänd till sena nätter

Hon kan krossa ens ryggrad vid sjuttiosju platser om hon så önskar

Så sätt igång nu och sjung ut dina sorger för mig

Jag är Evdal... jag är Evdal... jag är Evdal...

Evdal och tranan blev som två oskiljaktiga vänner. Han tog hand om den ända tills våren kom. Under tiden följde tranan efter honom vart än han gick. När våren väl kom hade tranans vinge läkt och den hade börjat flyga lite, men den flög inte långt utan kom alltid tillbaka. En dag när Evdal vaknade från sömnen märkte han att synen var på väg tillbaks, han kunde ana ljusglimtar. Efter några dagar såg han helt igen. Vid det laget hade han gått i mörker i sju år. Samtidigt, högt uppe på himmelen syntes en stor grupp av tranor. De var tillbaka från Berî. Tranan flaxade med sina enorma vingar, tog en ordentlig sats och snart var den uppe i luften. Den cirkulerade några gånger över Evdal i himmelen medan hennes skri dånade ut i det tomma. Evdal stod kvar och tittade efter tranan tills den var bortom synhåll.

Litteratur

Aras, Ahmet, 1996: *Evdalê Zeynikê: şairê kurdan yê efsanevî*. Istanbul: Deng.

Broughton, Simon, Ellingham, Mark, Trillo, Richard, 1999: *World Music: Africa, Europe and Middle East*. London: Penguin Group.

Harvilahti, Lauri, 2003: *Folklore and Oral Tradition*. University of Helsinki.

Özalp, Davut (Redaktör), 2007: *Antolojîya Dengbêjan (The Antologie of Dengbêj)*. Diyarbakir: Akademi Matbaacilik İletişim Hizmetleri San. Ve Tic. Ltd. Şti.

Drömmen om Sverige

Kulturell kontinuitet och förändring bland irakiska flyktingar i Sverige

ÖNVER CETREZ & VALERIE DEMARINIS¹

Religionspsykologi, Uppsala universitet

Bakgrund

Instabiliteten i Irak har resulterat i en stor utvandring från landet, inte minst till de svenska städerna Södertälje och Uppsala. Sverige tog 2008 emot 6 100 irakiska flyktingar och 2007 så många som 18 599.² En sådan omfattande invandring av en enda flyktinggrupp och under kort tid innebär stora utmaningar i fråga om hälsa och anpassning. Organisationer som UNHCR rapporterar att många irakier sedan 1991 har upplevt tortyr, allvarliga psykiska och fysiska trauman, depression, ångest och posttraumatisk stress, med resultat att familjerelationer skadas, barn avbryter sin skolgång och människor får svårt att hantera livet.³ Ett forskningsområde som är eftersatt idag är religionens roll för psykisk hälsa, depression och posttraumatisk stress bland flyktingar. Samtidigt möter vårdgivare i Sverige allt fler immigranter och flyktingar med en kulturell och religiös bakgrund annorlunda än deras egen.⁴ Ett flertal studier pekar på att de större världsreligionerna fyller en central funktion i människors

¹ Kontaktperson för denna studie, per e-mail: cetrez@teol.uu.se. Övriga deltagare är psykiater Maria Sundvall, Transkulturellt Centrum, Stockholm, och psykiater Manuel Fernandez, direktör Enheten för Transkulturell Psykiatri, Uppsala.

² Statistics Sweden 2008.

³ UNHCR 2009.

⁴ Ingleby 2005.

liv och i deras sätt att hantera svåra situationer i livet samt i att skapa mening.⁵ Forskning pekar också på att människor som utsätts för omfattande våld, ondskas och grymhet påverkas negativt i sin personliga tro och i sitt sätt att hantera existentiella livsfrågor.⁶ När religiösa och kulturella resurser fungerar kan de utgöra en positiv kraft i hanteringen av tidigare upplevelser och i anpassningen till nya levnadsförhållanden. Men när religiösa och kulturella resurser inte fungerar kan också resultatet bli det motsatta.⁷ Med anledning av detta behöver vi mer kunskap om religionens och kulturens roll för flyktingars situation när de anpassar sig till ett nytt samhälle. Följande vetenskapliga fråga har styrvt vår forskning:⁸ Vad kännetecknar irakiernas förståelse för och förhållningssätt till religion och kultur, under inlärningsprocesserna för den första och andra kulturen, både idag och under tidigare faser i livet?

Teoretiska och metodiska ansatser

Den teoretiska ramen för studien utgörs av en mångdimensionell kultur- och kontextanalys, med särskild fokus på ackulturationsprocessen, som den beskrivits av Rudmin,⁹ men något modifierad i denna studie. Ett centralt begrepp i denna studie är *kultur*. För en beteendevetenskaplig studie som denna lämpar sig en definition där kultur omfattar: hur vi människor utifrån en given referensram varseblir, tolkar och klassificerar synliga ting/produkter (mat, kläder, arkitektur, landskap), synliga beteenden (regler, kodsystern för språk, sociala roller, riter), grundläggande attityder, värderingar och trosupfattningar (kring familjerelationer, relationer till vänner, till samhället, till något övernaturligt) i skilda dimensioner (psykologiska, fysisk/biologiska,

⁵ Boehnlein 2006, Silove 2005.

⁶ Silove 2005.

⁷ DeMarinis 2006.

⁸ Resultaten som presenteras i detta kapitel är en del i det större projektet *Gilgamesh: Mental health, meaning-seeking, and adaptation in the acculturation process among Iraqi immigrants in Sweden*, finansierat av Vetenskapsrådet.

⁹ Rudmin 2009.

sociala, ekologiska och existentiella) och på en skala från lustfyllt till smärtsamt, gott – ont, önskvärt – icke önskvärt, acceptabelt – icke acceptabelt. Det kulturella innehållet speglar kontinuitet, då det överförs från en generation till en annan, och dynamik, då kulturen är föränderlig, beblandas med andra kulturer och är anpassningsbar för innovativa lösningar, m.a.o att kulturen är funktionell. Men delar av det kulturella innehållet kan också kännetecknas av stagnation, då den inte förändras och inte är anpassningsbar, men istället blir dysfunktionell.¹⁰

I migrationssammanhang kan kultur operationaliseras utifrån processerna *enklulturation*, som omfattar inläring av en eller flera kulturer som är en del av den miljö som individen växer upp med (kan t ex jämföras med en- eller flerspråkighet), och *ackulturation*, som omfattar inläring av en eller flera nya kulturer, som inte har varit en del av individens tidigare uppväxt. Ackulturation ur ett psykologiskt perspektiv syftar på inläringen av en ny kultur, eller som Rudmin skriver: “A process of perceiving new practices and behaviors, imitating them, developing new cognitive schema, and inhibiting or extinguishing prior competing schema.”¹¹ Enligt Rudmin kännetecknas ackulturationsprocessen främst av individens *motivation* till en ny kultur, vilket kan omfatta kulturella attityder, förhållning till etnisk identitet, hantering av stress och den nytta individen ser med den nya kulturen. Motivationen följs av *inläring* av den nya kulturen, vilket omfattar kulturell information, inläring genom instruktioner och träning, inläring genom imitation av andras beteenden och det stöd individen finner genom mentorer som är kompetenta i den nya kulturen. Dessa faktorer, motivation och inläring, kan hos individen resultera i en förändring av tidigare *strategier* eller till nya strategier i att relatera sig till sin tidigare kultur och till den nya kulturen. Konsekvenserna av dessa strategier kan vara lyckosamma, i form av god hälsa, förbättrad ekonomisk status, högre utbildning, högre social status, förändringar i familjerelationer, nya politiska perspektiv och kreativitet. Värt att notera, som Rudmin skriver,

¹⁰ Cetrez 2014. Definitionen är utvecklad med inspiration från Rudmin 2009; Marsella 2005; Erikson 1975.

¹¹ Rudmin 2009, 109.

är att tolkningen av lyckosam ackulturation är en subjektiv bedömning, som individen eller gruppen själva gör, och inte en tolkning utifrån förutbestämda kriterier. Ackulturationsprocessen kan påverkas av främst två faktorer, individens socioekonomiska status och den diskriminering denne upplever i det nya samhället. Så långt överensstämmer Rudmins ackulturationsmodell med den kulturdefinition som presenterades ovan. Däremot saknar ackulturationsmodellen den dysfunktionella motsvarigheten i kulturdefinitionen, där inläring av en ny kultur försvåras och därtill också motivationen. Denna modell för ackulturation kommer att exemplifieras med empiriskt material ur den aktuella studien.

Denna studie har bla undersökt religiösa och kulturella resurserns betydelse för irakiska flyktingar i deras anpassning till det nya svenska samhället. Studien använder sig av en blandad metodisk ansats (*mixed method*) i flera steg, vilket inbegriper kvalitativa och kvantitativa instrument. Denna ansats bidrar till att öka validiteten och generaliserbarheten av resultaten. De personer som ingår i studien är personer som har beviljats asyl i Sverige kring eller efter det senaste invasionskriget i Irak, 2003, och senast 2011. Deltagarna har rekryterats från städerna Södertälje och Uppsala. I studien använde vi semistrukturerade intervjuer tillsammans med biografiska nätverkskartor med fokus på relationer, religion/meningsskapande och ritualer med patienter och icke patienter, i Södertälje och Uppsala.¹² Analys av sociala nätverk i form av nätverkskartor används inom bl a forskning kring hälsa, pedagogik och socialt arbete. Svenska forskare inom socialt arbete har tagit fram en nätverkskarta med olika fält: hushåll, släkt, dagliga aktiviteter, myndigheter, övriga.¹³ Vi har valt att använda den variant av nätverkskartan där förändringar i olika livsfaser studeras, den så kallade biografiska nätverkskartan.¹⁴ Vi har också lagt till två ytterligare fält: självbild och mening. I samtliga fält ombads deltagarna att beskriva de viktigaste personerna och deras betydelse i deras liv, med start idag och med tillbakablick på perioden som vuxen före migrationen och på perioderna som

¹² Cetrez 2005, Forsberg & Wallmark 2002.

¹³ Klefbeck & Ogden 1995.

¹⁴ Klefbeck 2007.

ungdom och som barn. De fick också ange om dessa personer eller aktiviteter hade en positiv eller negativ inverkan på dem. En sådan karta möjliggör en analys av omgivningens inverkan på självet och på upplevelsen av mening samt hur detta förändras över tid.

Intervjumaterialet har analyserats genom det kvalitativa analysprogrammet Dedoose Version 4.5, en webbaserad applikation för att hantera, analysera och presentera kvalitativa och *mixed method*-data. I en första analys av materialet, med fokus på kultur och ackulturation, användes en deduktiv ansats, där några av de teoretiska teman som fick styra kodningen av materialet var: första kulturinläringen; andra kulturinläringen; kulturell differentiering; kulturella karakteristika; upplevd diskriminering; existentiell meningsdimension; coping; etno-kulturellt system; religiöst och kulturellt system; livsstadier; relationer; yttre faktorer påverkan.

Resultat

Studien omfattade intervjuer med 14 irakier i Södertälje (6 kvinnor och 8 män, från 27 till 72 år, vilka anlant till Sverige mellan 2003 och 2011). Elva av deltagarna identifierar sig med skilda traditioner inom kristendomen, två personer identifierar sig som mandeer och en person identifierar sig som muslim. De flesta har en hög utbildningsnivå och likaså är en majoritet arbetande eller studerande. Ytterligare sex intervjuer utfördes med patienter från primärvården, men detta material presenteras i kommande publikationer. I det följande kommer kategorierna från Rudmins¹⁵ ackulturationsmodell att exemplifieras med det empiriska materialet. Det innebär att det empiriska materialet inte kommer att presenteras uttömmande; inte heller att det som presenteras är representativt för den större studiegruppen, utan det som presenteras är endast till för att belysa den teoretiska modellen.

¹⁵ Rudmin 2009.

Motivation: Motivation uttrycks främst i relation till egen utbildningsprestation, eget arbete, att skaffa svenska vänner eller familjens framgång. En 50-årig kvinnlig deltagare berättar om situationen i Irak, där hon ger uttryck för skillnader i värderingar av beteenden och skillnader i samhällssystem mellan Sverige och Irak. Hon uttrycker skillnaderna i starka dualistiska termer, mellan goda och dåliga individer, som ligger till grund för en stark motivation till att lära sig och ta till sig de svenska värderingarna. Hon önskar bevara endast det goda från den irakiska kulturen och att ta till sig det bästa i den svenska kulturen (S10: 9769-10565).¹⁶

S10: I left the crowd. I left the mess. I left the bad traffic. There is no law, no obligation, no nothing. I love Sweden, there is law for everything. I don't feel sorry because I left Iraq, because now my children can be guided in life. (...)

Enkulturation: Enkulturation, i förståelsen inläring av den första kulturen, kommer till uttryck genom instruktioner, överföring av information och deltagande i kulturella aktiviteter. Enkulturationen sker också genom mentorer som personen möter inom och utanför familjen, genom kontakt eller imitation av signifikanta andra och auktoritära personer, inte minst genom att delta i det vardagliga arbetslivet. Enkulturationen sker under barndomen och inte sällan genom lek, sociala och religiösa institutioner eller figurer, med släkt, i hushållet och följaktligen i Irak, men den fortsätter även i Sverige, om än i nya former och med nya aktiviteter. Den tekniska utvecklingen med telefoni och internet möjliggör en fortsatt enkulturation även utanför Irak. En ung manlig deltagare, 27 år gammal, berättar om hur han under tidig barndom och ungdomstid lärde sig kulturella normer genom sin mor och sina syskon (S1: 25400-25858).

S1: Jag hade inte så mycket erfarenhet av livet och behövde hjälp från mina syskon och mor. Jag ville veta vad som var rätt och vad som var fel. Som ungdom tänkte man inte på det. Men nu kan jag tänka och välja själv.

¹⁶ Första siffran anger den specifika intervjupersonen, följt av ordet i transkriberingsmaterialet. Intervjuerna utfördes på arabiska, engelska eller svenska.

Ackulturation: Inlärnigen av den nya kulturen kan ske i mötet med svenskar, genom media, sociala medier och litteratur, genom tillgänglig information redan från hemlandet, genom arbets- eller studie-erfarenheter från hemlandet, genom introduktionsprogrammen för nyanlända, genom att imitera svenska traditioner, eller genom sociala aktiviteter. Kontakten med icke-irakier, däribland svenskar, är också könsspecifik, där det kan vara större begränsningar i flickors handlingsutrymme. Mötet med det svenska samhället är också påverkat av motivation och skillnad i värderingar, där det kan finnas större interkulturell närhet än intrakulturell. En 50-årig kvinna uttrycker det på följande sätt (S10: 6691-7085):

S10: We in Basra, we are from south of Iraq. It's an open place. And the people are different than from the people from the north of Iraq, which is like a village and closed. I can connect with the people from Sweden and it is easier to understand them, than the Iraqi people from the north.

Vistelsen i Sverige uttrycks både i termer av entusiasm, motivation, men också ensamhet pga distansen till släkt och vänner. Kontakten med svenskar uttrycks också som begränsad, tex enbart med myndigheter, och ibland också svår pga språkliga begränsningar, eller rent av negativ pga upplevd diskriminering. Diskrimineringen kan enligt deltagarna bero på rädsla bland svenskar, men de anger också att det förekommer generaliseringar om invandrare, ofredande, upplevelse av att inte vara accepterad, vilket ofta sker i arbetet. En ung man, 27 år gammal, berättar följande om svårigheten att få kontakt med svenskar (S1: 2709-3779):

S1: Jag har inte så många kontakter och jag har inga svenska kompisar idag. Jag bor i Södertälje och det är svårt. Jag tror att när jag var i skolan var de flesta eleverna från olika länder och inte från Sverige. Så jag har bara invandrarkompisar. (...) Om man bor i ett område med många personer från samma kultur, så är det jättedåligt. Men jag är tvungen att bo här eftersom mina föräldrar bor här.

Strategier: Strategier kan bestå av att finna religiösa förklaringar till psykologiska och sociala problem. Ett sätt att hantera upplevelser från kriget

och den nya situationen i Sverige är genom strategier för differentiering, bl.a. förklaringar i termer av skillnader mellan kristna och muslimer, liberala och konservativa värderingar, socio-ekonomiska skillnader, skillnader i uppfostran och könsroller samt en uppdelning i vi och dem. Det sker genom att maximera skillnader till en eller flera ut-grupper och minimera skillnader inom in-gruppen. En inlärd strategi bland de kristna vid tider av oro är, pga tidigare erfarenheter, misstro mot omgivningen och att fly situationen i landet.

Deltagarna uttrycker ofta värderingsskillnader i kombination med religiös differentiering. En kvinnlig deltagare, 50 år gammal, berättar om sin vuxna tid i Irak och om hur kriget förändrade relationen mellan grannarna (S10: 34782-36130).

S10: Everything changed after the war. The neighbours, with which I had lived for about 16 years, started to judge me because I am a Christian, like the Americans. One of the neighbours once said: "You are Christian, you support the Americans, you are American like them." But, I answered her: "I'm not American. Why do you see me as Christian and not as Iraqi now? When there was the Iraq-Iranian war and our children, brothers, and cousins went to the war as soldiers we were seen as Iraqis. In the Arab Gulf we all fought together. We were then Iraqis. Why we are now Christians and Americans? Why? Am I still not the same person? Am I still not the neighbour, with whom you always would meet for coffee, tea, or during times for joy?"

Strategier i form av tystnad och skuld utvecklas också med anledning av upplevd diskriminering i Sverige. En kvinnlig deltagare, 56 år gammal, berättar om att hon upplevt diskriminering på jobbet och om hur hon hanterat denna situation (S9: 22311-22303).

S9: Jag vill inte bråka med andra. Jag har inte lust att bråka. Det räcker. Kriget och problemen. Jag vill inte. Aldrig. Vi undviker sådana människor. Jag vill inte bråka med andra. Om jag däremot jobbar på ett bra sätt, om jag försöker förstå andra, om jag är snäll mot andra, då kommer de att förstå vem jag är. Då kan de lära sig att acceptera andra invandrare. Om du pratar med dem, är lite social och berättar om dig själv, hur du är, om din familj, visar bilder på familjen, så kommer de att förstå att du inte är en dålig person. Då kommer de att skämmas.

Diskussion

Vi behöver som Rudmin¹⁷ lyfta fram nya perspektiv på ackulturation och nya metoder för att studera detta fenomen. Tidigare modeller är alltför starkt byggda på kulturella fördomar, att minoritetsindivider behöver genomgå förändringar, och på en metod som dominerats av kvantitativ ansats. Motivation och inläring är som Rudmin (2009) skriver grundläggande för ackulturationsprocessen samt vilka förändringar och konsekvenser dessa kan få för de involverade individerna. Däremot behöver operationaliseringen av den ackulturationsmodell som Rudmin lyfter fram utvecklas. Kulturell motivation och inläring, som är modellens grundpelare, behöver studeras med mer tydliga psykologiska teorier, t.ex. med hjälp av Piagets, Eriksons, Winnicots eller Pruysers teorier. Vidare behöver enkulturation och ackulturation studeras och relateras till varandra på ett mer komplext och innovativt sätt, där inläringen av den första kulturen inte utgör en process som upphör i och med migrationen, utan fortgår även i det nya samhället parallellt med inläringen av den andra kulturen. Studier av detta slag låter sig inte göras med kvantitativa metoder, utan kvalitativa metoder med öppna frågor är mer lämpade för att ny kunskap kring ackulturationsprocessen skall kunna utvecklas.

Utifrån kulturdefinitionen som presenterades i inledningen¹⁸ kan vi se att ackulturation påverkar människor på skilda nivåer, däribland psykologiskt, socialt, fysiskt, ekologiskt och existentiellt. Vi kan alltså inte studera motivation, inläring och strategier på psykologisk nivå utan att också relatera till hur dessa processer påverkas av t ex människors upplevelse av diskriminering på social nivå, deras rädsla för deras barns säkerhet på social nivå, deras inläringserfarenheter av den första kulturen i ett livshistoriskt perspektiv, deras upplevelse av boendesegregationen på ekologisk nivå, eller existentiella frågor om varför deras folkgrupp har lidit så mycket i historien, om att lägga sina liv i Guds händer, frågor kring deras eget livsöde och deras folkgrupps fortsatta existens, eller upplevelser av den nya livssituationen som

¹⁷ Rudmin 2009.

¹⁸ Cetrez 2014.

meningsfull eller ej. Centrala frågor i ackulturationsssammanhang berör också ting/produkter, attityder, beteenden, värderingar och trosuppfattningar samt hur människor varseblir, tolkar och klassificerar dessa utifrån givna referensramar. Ackulturationsstudier kan alltså inte enbart fokusera på en jämförelse eller förändring av beteenden, attityder och värderingar med kvantitativa instrument, som mycket av tidigare forskning gjort, utan studierna behöver också ta hänsyn till individers motivation, inlärning och strategier.

De exempel vi sett bland informanterna i denna studie visar inte sällan på en religiös eller etnisk referensram, t.ex. i motsatser av vi och dem, eller vi-kristna och de-muslimar, vi som är utsatta, vi som är offer, och vår folkgrupp som blivit orättvist behandlad. Till dessa positioner kopplas också det som är gott och ont eller positivt och negativt. I en sådan kultur drar människor också starka gränser i sociala relationer, t ex vilka människor man släpper in i sina liv och hur nära, och samtidigt som skillnaderna inom in-gruppen minimeras så överdrivs skillnaderna till ut-gruppen. Bland exemplen i denna studie har vi också sett klassificering av erfarenheter i termer av både kontinuitet, t ex överföring av vissa värden till barnen, såväl som dynamik och förändring, t.ex. nya traditioner eller värden som ordning och respekt för människor i det nya hemlandet.

Referenser

- Boehnlein, J. K. 1987. Clinical relevance of grief and mourning among Cambodian refugees. *Social Science and Medicine*, 25, 765–772.
- Cetrez, Ö. 2014. The psychological heritage of Sayfo: The intergenerational transmission of fear and distrust, i *Seyfo 1915: The Year of the Sword in the Ottoman Empire* (Forthcoming, 2014), D. Gaunt, N. Arto & S. Önder (red). London: I.B. Tauris Publishers.
- Cetrez, Ö. 2005. *Meaning-Making Variations in Acculturation and Ritualization: A multi-generational study of Suroyo migrants in Sweden*. [Doctoral dissertation] Uppsala: Uppsala University.
- DeMarinis, V. 2013. Existential meaning-making and ritualizing for understanding mental health function in cultural context, i *Constructs of meaning and religious transformation: Current issues in psychology of religion*. H. Westerink (red), Religion and Transformation in Contemporary European Society series. Vienna: Vienna University Press.
- DeMarinis, V. 2006. Existential Dysfunction-As a Public Mental Health Issue for Post-Modern Sweden: a cultural challenge and a challenge to culture, i *Tro på Teatret*. B. Holm (red), Copenhagen University.

- Forsberg, G. & Wallmark, J. 2002. *Nätverksboken: om mötets möjligheter*. (2., [bearb. och utök.] uppl.) Stockholm: Liber.
- Ingleby, D. (Red.) 2005. *Forced Migration and Mental Health: Rethinking the Care of Refugees and Displaced Persons*. New York: Springer.
- Klefbeck, J. 2007. Network maps and analysis of the social environment i *Social networking with Russian families in crisis*. B., Holmberg & S., Trygged (red) Stockholm: Department of Social Work, Stockholm University.
- Klefbeck, J. & Ogden, T. 1995. Barn och nätverk: Ekologiskt perspektiv på barns utveckling och nätverksterapeutiska metoder i behandlingsarbetet med barn och ungdom. Stockholm: Liber utbildning.
- Rudmin, F. 2009. Constructs, measurements and models of acculturation and acculturative stress. *International Journal of Intercultural Relations* 33 (2009) 106–123
- Statistics Sweden. 2008. *Asylum seekers in 2007 and 2006, by citizenship and sex*. URL <http://www.scb.se>. Receiving date 2008-09-03.
- UNHCR, The UN Refugee Agency. 2009, March 24. *Asylum levels and trends in industrialized countries 2008: Statistical overview of asylum applications lodged in Europe and selected non-European countries*. URL <http://www.unhcr.org/statistics/populationdatabase>. Receiving date 2009-03-28.
- Silove, D. 2005. From Trauma to Survival and Adaptation: Towards a framework for guiding mental health initiatives in post-conflict societies, i *Forced Migration and Mental Health: Rethinking the Care of Refugees and Displaced Persons*, D. Ingleby (red). New York: Springer.

Klippgravarna i Kaunos

Ett 50-årsminne

PAAVO ROOS

Universitetslektor i antikens kultur och samhällsliv, Lunds universitet. Föreståndare för SFII 1987-1990.

I år är det exakt femtio år sedan jag såg Turkiet – och Kaunos och dess klippgravar – för första gången. Egentligen stod varken Kaunos eller klippgravar på min resplan; den skulle ägnas stadionanläggningar, och jag fick faktiskt se åtskilliga sådana. Men när jag följde kursen vid de svenska instituten i Rom och Athen våren 1962 ville föreståndaren Paul Åström i Athen vid ett besök i Argos ha en kastellmur undersökt för att se om en port av samma typ som Lejonporten i det närbelägna Mykene kunde dölja sig i kastellporten. Jag erbjöd mig att se efter och klättrade upp och stack in en käpp mellan de tämligen glesa blocken utan att hitta något – eftersom muren var flera meter tjock skulle många lejonreliefer kunna dölja sig och undgå upptäckt. När jag hade klättrat ned igen tackade han mig och sade: 'Det gick ju bra. Du är kanske rätt person att undersöka de utforskade klippgravsfasaderna under akropolen i Kaunos'. Jag tänkte inte närmare på det då, och kursen fortsatte till Rominstitutet igen innan vi återvände till Sverige.

När jag två år senare skulle åka till Turkiet skrev jag till Paul, som då var gästprofessor i Missouri, och frågade efter gravarna han hade nämnt. Jag visste då fortfarande inte att han hade tänkt ägna sig åt klippgravar och hade lagt ned mycket tid på att studera dem i Kaunos och andra platser i Mindre Asien, Syrien, Palestina och andra håll innan han lockades över till Cyperns bronsålder. Jag tog en liten omväg för att besöka Kaunos och se på ruinerna. Jag gjorde en rundvandring och var fast. 'Hit skall jag komma tillbaka och skriva min avhandling om dessa gravar', tänkte jag.

Kaunos ligger väster om den korta slingrande floden Dalyan çay och byn Dalyan öster om den. (Fig. 1). Floden förbinder Köyceğizsjön med havet och kallas av byborna ofta för kanal – sjöns yta ligger nästan i nivå med havets, så att det i och för sig nästan omärkliga tidvattnet åstadkommer att floden ändrar riktning två gånger om dygnet. Floden är full av fisk, framför allt grå multe, som fångas i ett uppbyggt nätsystem som är just det som *dalyan* betyder. De antika lämningarna består utöver gravarna av resterna av en teater, ett bad, en kyrka och omfattande stadsmurar. Terrängen har förändrats så att den antika hamnen nu har försvunnit och förvandlats till en liten sjö.

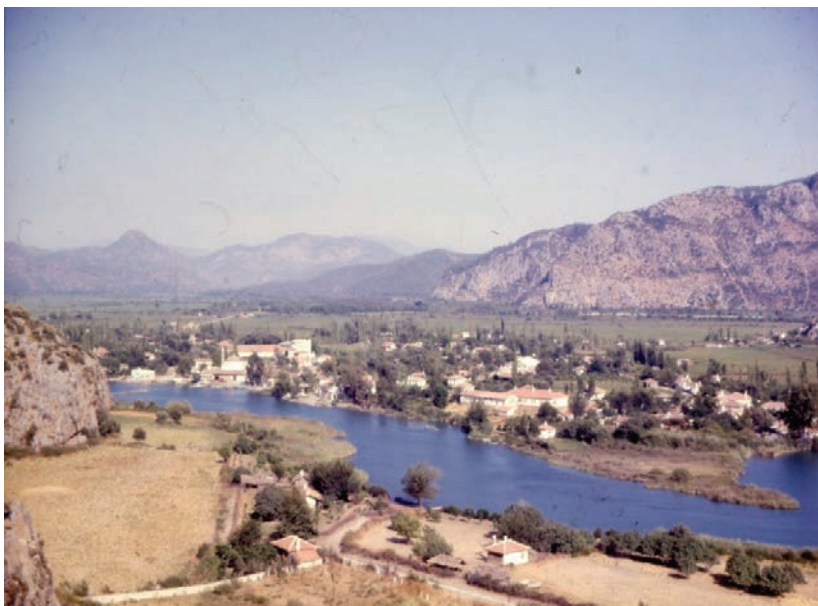


Fig. 1. Utsikt från gravarna över floden mot byn Dalyan och de omgivande fälten som ännu inte hade fyllts med hotell och restauranger. Foto Paavo Roos.

Den dagen jag först kom till Dalyan var det bröllop i byn. Ett sådant firades i tre dagar, och naturligtvis var de tre gästrummen ovanpå kafeet upptagna. Jag fick bo hos skraddaren som också skötte försäljningen av biljetter till den dagliga bussen. Där bodde även hans bror Ferit, som då gick i mellanskolan

och så småningom skulle bli ingenjör. Ferit kom att bli min medhjälpare vid gravforskningen nästa sommar.

Under vintern skrev jag till Riksantikvarieämbetet i Turkiet och ansökte om tillstånd att få studera gravarna och fick det. Så lättvindigt var det på den tiden. Det vill säga jag fick genom en skrivelse på engelska veta att jag hade fått ett tillstånd, men vart det hade skickats blev aldrig klarlagt. Det fanns varken i provinshuvudstaden Muğla, köpingen Köyceğiz eller i byn. Att dokumentet existerade kunde jag senare se av en kopia i Ankara vid ett besök där, men mitt exemplar fick jag aldrig se. Det var i alla fall aldrig någon som frågade efter det, så jag kunde koncentrera mig på arbetet. Jag installerade mig i ett av rummen ovanpå kafeet (Fig. 2), frukostthe fick jag på kafeet med en sparad brödbit, lunch på byrestaurangen som bara hade öppet på dagen och kunde erbjuda två-tre rätter, och en bricka med kvällsmat bar Ferit till mig från broderns hem.



Fig. 2. Del av torget i Dalyan med moskén, platanen och kafeet där jag bodde i övervåningen. Foto Paavo Roos.

Ett överslag av gravmaterialet visar ungefär följande: Närmare 150 gravar uthuggna i samma buktande klippvägg fördelade i olika grupper vettande mot floden, det vill säga öster eller söder. De flesta tilldrar sig naturligtvis inget

större intresse utan består av enkla öppningar, ett tjugotal har fasader med anter och gavelfält och hälften av dessa även kolonner. Några har korridorer som gör att man kan gå runt hela graven, en del bara ansatser till dylika. Ett par har skulpterade detaljer i form av rosetter eller äggstavar eller akroterier, någon har en målad äggstav men aldrig i kombination med skulpterad. Ett par har detaljer som visar att de har haft dörrinramning och separata dörrar som nu är försvunna. I samband med det skall också nämnas att ytterst få har bevarade inskrifter, men det säger ju tyvärr inget. Inskrifterna kan ju ha varit inhuggna i dörröverstycken eller dörrplattor.

Vad interiören beträffar har många av de enklaste gravarna naturligtvis bara en slät kammare, men en del har också en bänk längs tre väggar. Några har grunda eller djupa nedhuggningar i bänken eller i golvet, ibland framgår att det har funnits ett lock av något slag över nedhuggningen. Exempel finns också på nischer i väggen, en lägre hylla, förmodligen för gravgåvor, och skulpterade ben längs bänksidan.

Placeringsmässigt var de flesta gravarna i markhöjd eller tämligen lätt åtkomliga. Ett par längst i söder var faktiskt under den nuvarande marknivån. Till en del av gravarna behövdes det en stege för att nå, vilket inte var så svårt att åstadkomma. Så det fanns gott om arbete att göra medan jag planerade hur jag skulle ta mig upp till de oåtkomliga gravarna.

Några av dem ingick i den gravgrupp som jag kallade grupp B, en grupp om endast tio gravar i en lodrät klippvägg mittemot byn och synlig på långt håll. (Fig. 3). Bara tre är lätt åtkomliga och obetydliga hål längst ned. De sju andra är desto intressantare, var och en på sitt sätt. Längst till vänster finns fyra ungefär lika stora gravar på ungefär samma nivå, alla med två kolonner men med vissa olikheter inbördes. Även på avstånd kunde man se att en hade en grov relief i gavelfältet och att en hade en djup nisch och ett blindfönster vid sidan om dörren.



Fig. 3. Den numera ofta avbildade gravgrupp B. Foto Paavo Roos.

Längst till höger i gruppen finns en stor grav som jag kallade B1 (jag kom från höger och började räkna därifrån). Den är faktiskt åtkomlig utan större besvär men har aldrig rönt något intresse från forskares eller resenärers sida, den är nämligen illa åtgången och det syns inte på avstånd hur intressant den är. Medan andra kolonnförsedda gravar nästan uteslutande har två kolonner har denna haft sex, fyra i fronten och en bakom vardera hörnkolonnen. Tyvärr har hela frontpartiet upptill lossnat och försvunnit helt, av kolonnerna finns en hel bevarad på vänster sida, och framför dörren finns bara baser kvar av kolonnerna. Påfallande är att dörren är belägen högt över pronaosgolvet och dessutom omgiven av en detaljrik profilerad inramning; dörren är en stor dubbeldörr uthuggen i klippan med speglar och bucklor med en öppning som är cirka en fjärdedel av dörrytan, en utformning som vi kommer att stöta på fler gånger. Interiören är också lite ovanlig med djupa uthuggningar i bänken och en förlängning av en kista genom att en nisch huggits in i sidoväggen.

Till vänster om B1 och ett par meter högre finns den intressanta B2. Egentligen är den i sin nedre del bara en planerad fasad över en smal klippphylla som man med en viss möda kan klättra upp till. Övre delen uppvisar början av

en gravhuggning med gavelfält, akroterier, tandsnitt och kolonnkapitel huggna ned till en viss nivå, vilket visar att man har haft en plattform och arbetat ordentligt över denna men inte alls under den. Det är verkligen synd att inte arbetet blev fullbordat, men tittar man närmare på gravarna ser man att nästan alla är mer eller mindre ofullbordade, även om just detta stadium är ovanligt.

Det dröjde dock litet innan jag fick betrakta det övre partiet av denna märkliga grav. Men en dag tog jag bussen österut till köpingen Fethiye, det antika Telmessos i västra Lykien, för att se de berömda gravarna där. De hade varit kända i århundraden och ett mål för många resenärer, och vid sidan av ett stort antal typiska lykiska gravar fanns också några med fasader med typisk grekisk arkitektur. En av dem, enligt en inskrift tillhörig den för övrigt totalt okände Amyntas, Hermapias' son, hade länge varit föremål för resenärernas intresse och var prydd med deras signaturer. Den betraktades som en lykisk grav, och när resenärerna senare hittade liknande i Kaunos och andra platser i Karien kom dessa att också betraktas som lykiska eller i varje fall kopierade från de lykiska, trots att det lika gärna kan vara tvärt om. Fortfarande kan man stöta på formuleringar på skyltar och i turistreklam om att man skall besöka de lykiska gravarna i Kaunos. I själva verket hör dessa gravar med grekiska tempelfasader hemma framför allt i gränsområdet, alltså östra Karien och västra Lykien.

När jag var i Fethiye passade jag samtidigt på att skaffa mig litet utrustning, bland annat ett rep för att nå de oåtkomliga gravarna. Jag hittade ett bomullsrep som kändes handflatsvänligt men också något elastiskt, vilket skulle visa sig medföra vissa komplikationer. Jag tänkte mig 50 meter med repet lagt dubbelt. Det visade sig att det var 53 meter, varför jag naturligtvis tog hela – vad skulle handelsmannen annars ha gjort med tremetersstumpen? Föga anade jag hur tacksam jag skulle komma att bli för de tre extra metrarna inom kort.

Men innan jag hann ta repet i bruk inträffade en intressant incident. Ett husbygge i byn hade en lärling från staden, och när denne fick se gravarna och hörde att ingen hade tagit sig upp till de oåtkomliga av dem deklarerade han raskt: 'Jag skall klättra upp.' Han brydde sig inte om de andra gravarna utan siktade in sig på grav B4 under den stora B2. Det är ingen stor grav men saknar inte intresse. Den har haft en nu försvunnen dubbeldörr fäst i rejält tilltagna dörrtapphål i en bevarad profilerad tröskel av marmor och ett

liknande dörröverstycke som dessutom har varit dekorerat med en dorisk fris. Dörrposterna är däremot försvunna – de var väl lättare att ta loss och avlägsna. Det var bara sju-åtta meter från marken upp, och barfota satte han igång att klättra upp för den skrovliga ytan. Jag kunde ju inte gärna förbjuda honom. Det är klart att han fick ett bättre grepp barfota, men för att fotsulorna skulle klara den skrovliga ytan borde de nog tränas några år först, så det var ju inget jag kunde ha reflekterat över att pröva.

Det kändes onekligen snöpligt att se honom försvinna in genom öppningen när jag hade planerat utforskandet så länge och redan hade anskaffat mitt rep. Ännu värre blev det när jag hörde ljudet av något som krossades inne i graven – jag hoppade jämfota av ilska och skrek: 'Rör ingenting, rör ingenting!' men vad hjälpte det? Det visade sig för övrigt så småningom att det var ett par stalaktiter han inte kunde motstå frestelsen att slå av, inte de antika vaser som jag i mitt frustrerade sinne hade föreställt mig.

Så småningom dök han upp i dörröppningen igen och såg sig om för att antråda återfärden. Det visade sig lättare sagt än gjort. Det är ju ett bekant faktum att det är lättare att klättra upp än ned, och även om han visste precis var han hade kommit upp visade det sig omöjligt att ta samma väg – eller någon annan – ned. Sträckan upp till B2s golvnivå visade sig också omöjlig, och inte heller i sidled kunde han komma vidare. Det slutade med att jag fick hämta mitt nyinköpta rep och släppa ned en ända från B2s golvnivå. Lyckligtvis möjliggjorde B4s utformning att repet kunde läggas om det separata dörröverstycket och släppas ned och att sedan hela skaran kunde ta sig upp med hjälp av repet, hans kamrater, Ferit och jag och kanske någon mer; det minns jag inte riktigt. Det var i alla fall premiär för repet.

Nästa gång gällde det grav B2. Jag tog mig upp till krönet ovanför graven med reprullen över axeln och hittade en liten järnek i rätt position, lade repet runt den och släppte ned ändarna. Jag hade tänkt mig att klättra upp från gravens golvnivå den sträcka det var fråga om och började. 'En meter, två, tre, fyra, nej, jag orkar nog inte. Jag försöker klättra ned uppifrån i morgon och gör något annat i dag'. Nästa dag tittade jag ned från krönet: 'Nej, aldrig i livet att jag klättrar ned här!' Klippans profil var så utformad att man absolut inte såg någonting av klippfasaden innan man var ute över kanten. 'Jag försöker nedifrån. En meter, två, tre, fyra, fem, nej jag orkar nog inte; jag försöker

uppifrån i morgon'. Så gick dagarna, och jag hade fortfarande varken orkat klättra upp eller vågat klättra ned. Bomullsrep är förresten något elastiska, så varje natt drömde jag att jag åkte som en jojo upp och ned alltmedan jag snurrade runt, runt. Så dök en dag två bussar fyllda med pojkar upp i byn. Det var sextio elever från en skola för skogstekniker i nordvästra Turkiet som var på utfärd och var på väg ned till havet som en del av dem aldrig hade sett. När de fick höra om den konstige utlänningen som skulle klättra till gravarna radade de upp sig nedanför gravarna i väntan på mitt försök. Så när mitt huvud dök upp ovanför krönet hörde jag utropen 'Nu kommer han, skynda er, nu kommer han'. Jag kunde ju inte svika sextio åskådare – plus alla bybor som hade ställt sig på andra sidan floden – utan bet ihop tänderna och klättrade ned och hamnade på takkanten utan problem. Jag kunde klara av denna exceptionellt stora grav (mittakroteriet var t.ex. 2,30 brett och tandsnittets tänder som portföljer) och så småningom också ta mig ned till grav B4, som vi ju inte hade hunnit studera ordentligt vid det tidigare gruppbesöket.

Så var det de fyra tempelfasadgravarna i rad på nästan samma nivå. Lyckligtvis visade de sig ha förbindelse sinsemellan med viss svårighet, så man måste inte göra om proceduren med att klättra ned till varje grav för sig. Det fick bli grav B8 – den tredje från vänster – som var enklast att nå, och repet hängde strax framför pronaos. Hemma i Sverige hade jag spekulerat över hur jag skulle dra mig in till fasaden om repet hängde en meter ut, men det får jag erkänna att om det hade gjort det är det tveksamt om jag hade klarat det. Nu hängde jag alltså precis framför fasaden men upptäckte till min förfäran att repet trots elasticiteten inte nådde riktigt ned – när jag höll i yttersta ändan hade jag fötterna en halv meter över trappsteget, och innan jag släppte ned mig hann jag reflektera över att om det dubbellagda repets längd hade varit 50 meter i stället för det aktuella 53, hade fötterna varit två meter över trappsteget i stället för en halv. Hur hade det gått då?

Nåja, nu gick det i alla fall bra, och jag besiktigade graven och undrade över när någon senast satte sin fot i den, något som jag ju aldrig kommer att få veta. Jag hade väntat mig att Ferit som var med mig uppe på krönet och band fast repet skulle lossa det och släppa ned det till mig, så att jag kunde binda det om en av kolonnerna för att i fortsättningen ha det som transportmedel nedifrån. Men plötsligt kom Ferit nedglidande längs repet – han ville inte missa första

dagens upplevelse. Så där satt vi med repet fäst där uppe och kunde inte komma därifrån förrän vi hade lyckats anropa en pojke som kunde klättra upp till krönet och lossa repet och släppa ned det – det var minsann inte så lätt att hitta uppifrån. Och så var alla gravarna inom räckhåll, även om deras uppmätning kunde erbjuda många problem (Fig. 4) – de kvarvarande oåtkomliga i andra grupper kunde man lätt nå med en stege. Repet fick hänga kvar hela sommaren, bundet runt basen till en av kolonnerna, och dagligen klättrade jag upp de cirka tio metrarna till gravarna. (Fig. 5). När det kom några turister till Dalyan – det hände då ungefär en gång i veckan – hände det att de ryckte till och frågade hur jag fick upp det dit första gången.



Fig. 4. Både jag och mätredskapet kommer ofta till korta, även om denna grav är betydligt mindre än B2. Foto Ferit Çevik.

När jag lämnade Kaunos den hösten hängde mitt rep ännu kvar – det tog Ferit ned så småningom. Men medan jag fortfarande var kvar hade tydligen någon tagit sig upp till gravarna en natt – konstiga ljud hade rapporterats därifrån, och en rapport hade skickats till länsmuseum i Bodrum. Först efteråt fick jag

höra att läns museet hade skickat en order till byn att någon skulle klättra upp och undersöka saken. Det blev rektorn för byskolan som fick utföra ordern, förvisso inte en man jag skulle ha beordrat klättra. Men pliktskyldigt gjorde han det och rapporterade att inget olagligt kunde förmärkas, och inga åtgärder vidtogs.



Fig. 5. Pendling till jobbet. Uppe vid graven syns medhjälparen Ferit. Foto Åsa Rausing-Roos.

Vad hade jag egentligen väntat mig att finna i gravarna? Innan jag hade påbörjat mina forskningar drömde jag om att de oåtkomliga gravarna skulle ha intressanta inskrifter – tvåspråkiga inskrifter så att jag skulle kunna tolka det

dittills tämligen okända kariska språket utifrån en grekisk parallelltext. Jag visste inte då att inskrifter på kariska gravar var mycket sällsynta och att det egentligen var en av orsakerna till att språket var så pass okänt. Kaunosgravarna uppvisar bara ett par grekiska inskrifter och i övrigt en karisk inskrift i ett par ord över en enkel gravöppning. Så det var egentligen ett fåfängt hopp.

Däremot hade jag inte väntat mig några fynd i gravarna. Av vad jag hade sett i åtkomliga gravar var de ofta helt tomma, och det tunna jordlager som kunde finnas dolde i regel inga fynd. Men det fanns tjockare jordlager också, i kammare, i pronaos eller på trappstegen, och där kunde döljas en hel del, och betydligt intressantare än jag hade väntat mig, skulle det visa sig så småningom.

En dag när jag inte var i Dalyan kom den turkiske arkeologidocenten Baki Ögün till byn med några kolleger på spaning efter en lämplig grävningsplats. Han fastnade för Kaunos och bestämde sig för att börja nästa höst. Han fick naturligtvis höra om utlänningen som undersökte gravarna, däremot var det ingen som informerade mig om hans besök, och det var av en slump jag så småningom fick veta om hans planer. Jag tog kontakt med honom, vilket ledde till att gravarna frilades ordentligt och även de oåtkomliga fick sina fynd publicerade.

Så värst mycket material gav ju inte det tjugotal gravar som kom att undersökas. Mest var det keramik, några glasfragment, några metallbitar, ett par romerska mynt och en del alabasterfragment. De mindre och tillgängliga gravarna var återanvända och innehöll romerskt material men ibland med ett par skärvor från 300-talet f.Kr. som visade gravens ursprungliga tillkomsttid. De otillgängliga hade ett enhetligt material som helt kunde härstamma från 300-talet. Keramiken var ganska talrikt representerad men synbarligen inte av något större intresse. Inga svartfiguriga skärvor och bara ett fåtal rödfiguriga, som alltså kunde visa att gravarna de hittades i var från 300-talet f.Kr. trots att det mesta av keramiken var senare. Det fanns ett par svartglaserade attiska fat av god kvalitet och faktiskt ganska välbevarade. Men den stora överraskningen var en enorm mängd av likaledes svartglaserad keramik i den karakteristiska röda attiska leran, mycket tjockare skärvor men till stor del splittrade i små fragment. De hittades både inne i B-gruppens gravar och i pronaos. Den dekor som fanns bestod av slingor i lera som lagts ovanpå glasyren och bränts. De bestod av vinrankor och lagerblad och även tjurhuvuden, allt i lerans röda färg.

I en del motsvarande keramik på andra håll har slingorna varit förgyllda, men av det syntes i alla fall inga spår på mina skärvor.

En noggrann bokföring av materialet ledde så småningom till att nästan allt bestod av kraterer, stora vinblandningskärl med en diameter och höjd på cirka en halv meter. Mynningen hade en äggstavsdekor, en smula olika från kärl till kärl liksom dekoren. Sammanlagt kunde jag bokföra cirka 20 kraterer, varav hälften från B1. Keramiktypen fanns på flera platser i Medelhavsområdet, men i Mindre Asien var den sällsynt. Stora kompletta kärl med känd härkomst fanns det inte många av, och så kom jag med fragment från ett tjugotal kraterer, tio av dem från samma grav.

Dessa fynd i B-gruppens gravar – de fanns inte i några andra – gav kanske svar på några frågor men ställde nya. Att keramiken skulle förekomma här på den kariska kusten när den annars knappt fanns i Mindre Asien var kanske inte så märkligt om den var attisk och Karien på 300-talet hade de kulturella kontakter med Athen som vi känner till. Dessutom hade motsvarande keramik hittats på det närbelägna Rhodos, bland annat vid danskarnas grävningar där. Keramikerna kunde dessutom dateras till 340-330-talen f.Kr. och bekräftar en idé som framlagts av Paul Åström redan på 1950-talet när han tänkte ägna sig åt kariska klippgravar. Att många gravar är ofullbordade har påpekats ovan. Hela provkartan finns, allt från nästan fullbordade gravar med en kolonnbas ofullbordad till enbart en fasad med antydning till pediment – som kanske sedan har blivit platsen för några enkla nischer i stället. Att huggandet inte har fullbordats har ju inte hindrat gravarna från att bli använda. Det finns flera tänkbara orsaker till detta: att beställarens pengar har tagit slut, att beställaren har avlidit och arvingarna inte velat använda arvet på färdigställandet, krig och politiska orsaker. Paul Åström såg Alexander den Stores ankomst år 334 och de följande oroligheterna som en tänkbar orsak, och detta styrks ju av keramikens datering.

Litteratur

Roos, P., The rock-tombs of Caunus 1-2, Göteborg 1972-1974 (*SIMA 34:1-2*)

SFII Stipendiater hösten 2013 och våren 2014

Alexandra Franzén

Alexandra läser under HT 2014 kandidatkursen i turkiska vid Boğaziçi Üniversitesi. Som stipendiat i turkiska språk/turkologi vid SFII arbetade hon med att samla in material till sin kommande D-uppsats i turkiska som kommer att handla om Nazım Hikmet och hur hans författarskap värderas i dagens Turkiet. I uppsatsen kommer hon att jämföra hur Nazım Hikmet presenterades i den islamistiska dagstidningen "Zaman" respektive i det kemalistiska pressorganet "Hürriyet" under 2007.



Mike Bode

Mike är disputerad konstnär och fristående forskare. Stipendietiden vid SFII ägnades främst åt fältarbete, kontakter, intervjuer och insamling av material för ett mediabaserat, konstnärligt forskningsprojekt. Fokus låg på att undersöka den föränderliga politiska situationen efter Gezipark-protesterna och den Turkiska statens användning och repression av media. Vistelsen ledde fram till ett samarbete med statsvetaren och författaren Gürkan Özturan. Resultatet av deras arbete kommer att presenteras inom ramen för det pågående konstnärliga forskningsprojektet *Re-configuring actuality*.



Daniela Alaattinoğlu (f.d. Åkers)

Daniela är doktorand vid institutionen för juridik vid European University Institute i Florens, Italien. Danielas stipendietid vid SFII ägnades åt ett magistersprojekt om rättsliga konstruktioner av könat våld i Finland och Turkiet. Forskningen utgör en diskursanalys av finländska och turkiska rättsfall. I projektet betonas särskilt intersektionella perspektiv, konstruktionen av genus i beskrivningen av våld samt minoritets- och majoritetsperspektiv i Finland och Turkiet. Danielas magistersuppsats "Killed by Hatred or Killed by Love? An intersectional challenge to legal constructions of gendered violence in Finland and Turkey" har publicerats som bok av Lambert Academic Publishing 2014.



Emma Lundgren Jörum

Emma är forskare vid Statsvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet. Hon tillbringade en månad som stipendiat vid SFII och sedan som gästforskare vid Ankara universitet. Hennes forskning fokuserar på två frågor som båda har sin grund i Turkiets relationer med grannlandet Syrien. Den första handlar om Turkiets ökade intresse för, och stöd till, turkmenerna i Syrien. Den andra handlar om den transnationella "gräsrotsmobilisering" bland syrier i Sverige som tagit i första hand Turkiet som bas för införsel av materiell hjälp till syriska oppositionsgrupper och civila.



Monica Swedberg

Monica är masterstudent vid Konstvetenskapliga institutionen, Uppsala universitet. Som stipendiat vid SFII skrev hon sin masteruppsats i konstvetenskap på ämnet "Kvinnliga perspektiv i turkisk samtida konst" där hon undersöker hur kvinnliga turkiska konstnärer idag framställer kvinnan och vilka ämnen och perspektiv som tas upp i konsten. Hon fokuserar på frågor om identitet, kulturskillnader, tradition och modernitet och hon använder sig av postkoloniala och feministiska teorier i sina analyser.



Ragnar Hedlund

Ragnar är fil. dr i Antikens kultur och samhällsliv vid Uppsala universitet (2008). Han forskar om romersk historia, arkeologi och numismatik, speciellt frågor om makt, legitimitet, visuell kultur och "propaganda". Ragnar deltar i utgrävningarna i Labraunda sedan ett antal år tillbaka och har dessutom bedrivit forskning om kulturarv, antikstudiernas historia och museisamlingar. Han har varit koordinatör för Nordiskt Bysantinskt Nätverk (www.nordbyz.net) och är f.n. anställd vid Uppsala universitets myntkabinett."



Amund Bjørnsøs

Amund är doktorand vid institutet för kulturstudier och orientaliska språk (IKOS), vid universitetet i Oslo. Amund arbetar med arabisk filologi och skriver nu en doktorsavhandling om utvecklingen av den klassiska arabiska grammatiktraditionen i Bagdad på 900-talet. Amunds arbete med den arabiska grammatikern Ibn al-Sarrāj (d. 929) inkluderar en ny textkritisk utgåva av hans verk *al-Uṣūl fi l-naḥw* och en vetenskapshistorisk studie av denna boks roll i den arabiska grammatikens historia. Amunds forskningsfält är det arabiska språkets historia, arabisk kodikologi och paleografi och arabisk-islamsk vetenskapshistoria.



Therese Paulson

Therese är doktorand i Antikens kultur och samhällsliv vid institutionen för arkeologi och antikens kultur, Stockholms universitet. Under sin stipendietid vid SRII arbetade hon med sin avhandling *Polygonal columns in ancient Greek architecture*. En polygonal kolonn är mångsidig och används istället för de vanligare kolonnerna som är runda eller försedda med kannelyrer. Syftet med avhandlingen är att förstå den polygonala kolonnens utveckling, spridning, design, funktion och användningsområde, då det aldrig genomförts några större jämförande studier i ämnet. Thereses avhandling behandlar polygonala kolonner i grekisk arkitektur, men kolonnerna används även inom flertalet andra kulturer runt östra Medelhavet, både före och efter antik grekisk tid.



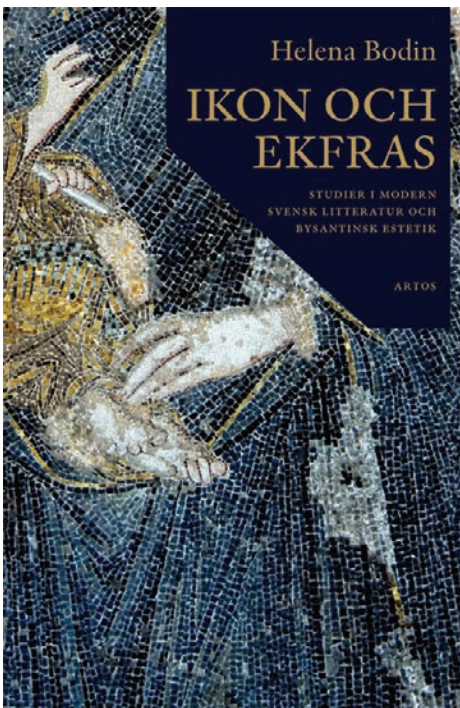
Litteratur och kultur

Helena Bodin. *Ikon och ekfras: studier i modern svensk litteratur och bysantinsk estetik*

Artos & Norma, Skellefteå 2013, 266 s.

BOKPRESENTATION AV INGELA NILSSON

Professor i grekiska, Uppsala universitet



Endast två år efter den fina *Bruken av Bysans* (2011) publicerar Helena Bodin en ny bok, nu med fokus på förhållandet mellan svensk-språkig litteratur och bysantinsk estetik. Titeln innehåller två begrepp som under senare år blivit allt vanligare inom framför allt intermediala studier: ikon och ekfras. Medan ikoner är bekanta för de flesta, inte minst sedan de under senare år blivit alltmer populära också utanför den ortodoxa sfären, är ekfrasen inte en självklar term för alla. En ekfras är en text som levandegör en bild, ett föremål eller en händelse i ord – den bygger på att ord och

bild samspelar, eller snarast rivaliserar om läsarens eller åhörarens uppmärksamhet. I Bodins bok används de båda begreppen för att beskriva och förstå litteratur i två till synes skilda världar: det medeltida Bysans och svensk senmodernism.

I bokens första del, "Ikonens estetik och teologi som litterär strategi", presenteras det sen- och postmoderna begäret efter ortodoxa ikoner, följt av en studie av Lars Gyllenstens författarskap med fokus på den existentiella innebörden av heliga dårar, ikoner och apofatisk teologi. Bodin rör sig här, liksom i bokens senare delar, i fältet mellan litteraturvetenskap, bysantinologi, teologi, filosofi och intermediala studier. Det mångvetenskapliga förhållningssättet möjliggör ett brett historiskt och kulturellt perspektiv som på ett fruktbart sätt visar hur litterärt och visuellt bildspråk samverkar i såväl bysantinsk tid som modern litteratur. Gyllensten utgör ett intressant fall, eftersom han till skillnad från många andra svenska författare med intresse för det bysantinska varken hade en klassisk skolning eller hade vistats i ortodoxa miljöer; ändå visar Bodins analys hur han önskade etablera en likhet mellan litterära verk och ortodoxa ikoner.

I "Ekfrasens möjligheter" undersöks ekfrasens potential som retorisk form och litterärt modus. Bodin tar upp exempel från såväl bysantinsk som svensk litteratur, med tyngdpunkt på senmodernistiska författare. Internationell forskning om bysantinska ekfraser kombineras här med litteraturvetenskapliga analyser ur ett intermedialt perspektiv, i syfte att bättre förstå ett antal svenska texter med ikonmotiv. Ett vidare semiotiskt perspektiv möjliggör också en återkoppling till ikonestetiken. Här blir relationen mellan ikon och ekfras väldigt tydlig: önskan att levandegöra bilden och göra den som ser eller hör delaktigt finns i såväl ekfras som ikonkonst.

Del tre heter "Bysantinska perspektiv i Gunnar Ekelöfs diktning", den svenske poet som mer än andra förknippats med Bysans och som Bodin också arbetat en hel del med. Här låter hon oss följa med på en resa i Ekelöfs fotspår via inte bara dikter utan också spännande arkivmaterial. En viktig slutsats i denna del av boken är att den bysantinska traditionen och estetiken redan före Diwandiktningens början (våren 1965) hade en speciell betydelse för Ekelöf. Sin icke-kristna bekännelse till trots var Ekelöf väldigt intresserad av ortodoxt bruk, och hans gedigna kunskaper om det ortodoxa och bysantinska –

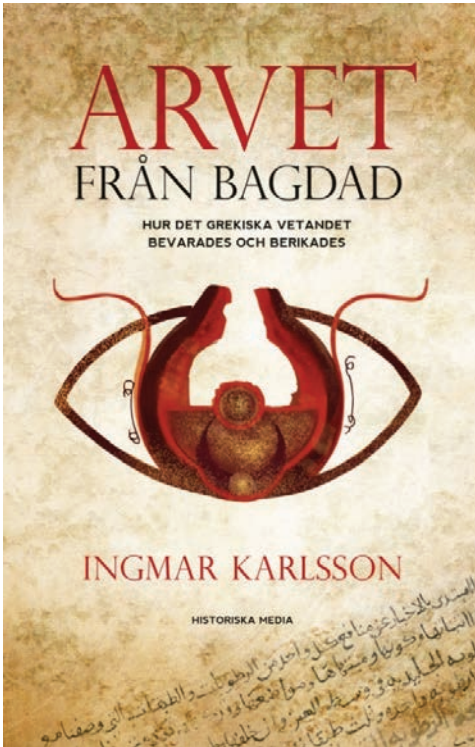
inklusive ikonernas estetik – innebär att sådan kunskap blir en viktig bakgrund till läsningar av hans poesi.

Forskningen som presenteras i *Ikon och ekfras* har till viss del redan publicerats på svenska och engelska i form av artiklar, men boken ger ett väldigt enhetligt intryck och analyserna är tillgängliga även för läsare som inte är experter på området. Bodin har helt enkelt en fantastisk förmåga att presentera litteraturanalys och semiotik för en bredare publik utan att göra avkall på hög vetenskaplig kvalitet. Jag vill i synnerhet lyfta fram hennes metodologiska bredd, som sträcker sig från känsliga närläsningar baserade på ingående kunskaper om svensk litteratur till aktuell bysantinologisk forskning och teoretiska ramverk som kan placera in sagda närläsningar i ett vidare europeiskt sociokulturellt perspektiv. Allt detta gör *Ikon och ekfras* till ett måste för var och en som är intresserad av bysantinsk, svensk eller europisk litteratur och kultur.

Ingmar Karlsson. *Arvet från Bagdad: hur det grekiska vetandet bevarades och berikades*

Historiska media, Lund 2014, 253 s.

BOKRECESSION AV SIMON SORGENFREI
Lektor i religionsvetenskap, Södertörns högskola



I *Arvet från Bagdad* vill Ingmar Karlsson uppmärksamma hur den grekiska filosofin och vetenskapen berikades av araber under det abbasidiska kalifatets tid (750-1258) samt hur dessa traditioner sedan fördes västerut och kom att bidra till den europeiska renässansen. Ett härmed sammanhängande syfte är att ”ta död på den ihärdiga myten om ’den västerländska civilisationens inneboende överlägsenhet gentemot den muslimska’”.

Men det är inte endast stereotypa negativa bilder av muslimsk kultur Karlsson vill göra upp med. En del av boken ägnas åt det muslimska

Spanien och en utopisk bild av al-Andalus som en tid och plats där judar, kristna och muslimer levde samman i en dräkt under ett tolerant muslimskt ledarskap. Ibland har ivern att finna en historisk epok som kan fungera som inspiration för dagens mångreligiösa samhällen inneburit att man blundat för

de mörka stråk som även denna era innehöll, varför detta avsnitt erbjuder en viktig nyanserande läsning. Därpå följer kapitel om hur de grekisk-arabiska filosofiska traditionerna spreds norrut via det normandiska Sicilien där arabiserade vikingaättlingar fick en betydande roll för Europas kunskapsinhämtning. Bokens sista kapitel heter "Vad gick fel?" och försöker svara på varför vad Karlsson kallar "den muslimska världen" har halkat efter i utvecklingen.

Som utgångspunkt för den vetenskapliga utveckling boken skildrar tar Karlsson det så kallade Visdomens hus som grundades i Bagdad i början av 800-talet. Här översattes inte bara grekiska utan även indiska, persiska och andra vetenskapliga verk till arabiska och *Arvet från Bagdad* erbjuder en översikt över arabisk filosofi och vetenskapshistoria. Boken redogör även för utvecklingen av medicin och farmakologi, och inte minst matematik och astronomi. Denna redogörelse är fascinerande och intressant, men Karlssons resonemang kring filosofins "krock" med teologin kunde varit mer uppdaterade och nyanserade. Här ansluter sig istället boken till en idag ofta ifrågasatt historieskrivning.

Teologen Muhammad al-Ghazali (d. 1111) kritik av (delar av) de filosofiska traditionerna och konsolidering av den sunni-muslimska teologin, liksom det kosmopolitiska Bagdads fall år 1258 ska enligt detta narrativ ha lett till att dogmatiska teologer snarare än fritänkande vetenskapsmän fick inflytande över kaliferna. Detta bidrog, enligt resonemanget, till en intellektuell stagnation i vad Karlsson kallar "den muslimska världen". Detta är en historiesyn som blivit allt mer ifrågasatt. Redan på 1930-talet menade islamforskaren Shlomo Pines att den filosofiska och vetenskapliga utvecklingen fortsatte även långt efter al-Ghazali, men att kontrasten mot europeiska kulturer inte blev lika stor då dessa började hålla jämna steg med de muslimska kulturerna. Senare forskning menar istället att al-Ghazali var den förste muslimske teologen som kunde integrera aristotelisk filosofi med en muslimsk rationalistisk teologi på ett sätt som minner om Pierre Abélard (1079-1142) eller Thomas av Aquino (1225-1274) i Europa. I en kritisk historieskrivning, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (2007), har George Saliba lyft fram en rad vetenskapsmän och vetenskapliga framsteg från perioden efter al-Ghazali. Anledningen till att den västerländska forskningen

ofta förbisett denna utveckling menar Saliba beror på att just det narrativ Karlsson bitvis ansluter sig till blivit självuppfyllande. Man har helt enkelt inte letat efter nytänkande efter den abbasidiska perioden.

Vad som dock inte kan betvivlas är att de arabiska muslimska kulturerna efter Bagdadkalifatets fall 1258 förlorade sin ställning. Men efter abbasiderna framträder andra, icke-arabiska muslimska maktcentra, som det osmanska riket (1299-1923), det safavidiska Persien (1501-1736) och den indiska moguldynastin (1526-1858). Alla dessa kan uppvisa landvinningar inom exempelvis matematik, astronomi, medicin, filosofi, poesi och arkitektur. De har alla också i varierande grad gjort sig kända för en religiös tolerans lik den som ofta förknippas med abbasidernas Bagdad eller det muslimska Spanien.

Det ska dock sägas att Karlsson i det avslutande kapitlet lyfter fram ett komplex av såväl interna som externa faktorer vilka samverkade till den eftersläpning som på många områden gjort sig gällande i flera länder med muslimsk majoritetsbefolkning. Inkompetenta härskare i allians med en stark och ofta konservativ teologi har spelat en negativ roll för såväl politisk som vetenskaplig utveckling. En förändrad global handel och ekonomi, och inte minst kolonialismen likaså. Kanske kan man därför snarare framhålla 1492 som de muslimska kulturernas mest ödesmättade årtal? Samtidigt som Alhambra faller och de andalusiska judarna och muslimerna tvingas konvertera eller emigrera ger sig Columbus ut på en resa som får svåröverskådlig betydelse. Handelsvägar och maktcentra skiftar och från renässansen skulle det i högre grad bli de europeiska kulturerna som ledde utvecklingen.

Det är en stor utmaning att skriva lättillgängligt om så stora och komplicerade ämnen som de som här behandlas. Ingmar Karlsson har lyckats skriva en medryckande bok som har alla förutsättningar att nå en bred läsekrets. Förhoppningsvis kommer den därigenom att bidra till en mer korrekt kunskap om vår filosofi- och vetenskapshistoria och samtidigt till en mer nyanserad bild av islam och muslimsk kultur.

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul (SFII) bildades 1962 för att främja svensk och nordisk forskning i och om Turkiet, Främre Orienten och Centralasien, främst inom humaniora och samhällsvetenskap.

I institutets verksamhet ingår konferenser, seminarier och symposier, projektarbeten, doktorand- och magisterkurser, föreläsningsserier samt viss publiceringsverksamhet. SFII delar varje år ut ett antal stipendier. Institutet har många gäster och besökare och uthyrning av gästrummen spelar en viktig roll i detta.

SFII:s forskarkollegium väljer styrelsen, vars ordförande utses av regeringen. Verksamheten finansieras huvudsakligen av Utbildningsdepartementet.

På Forskningsinstitutets hemsida finns information om bl.a. program, projekt, publikationer, stipendier, styrelse och forskarkollegium samt verksamhetsberättelser.

Hemsida: www.srii.org

Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
/The Swedish Research Institute in Istanbul

P.k. 125 Beyoglu

TR-344 33 Istanbul

Gatuadress: Istiklal Caddesi 247

Tünel, Istanbul

Tel: +90 212 252 41 19

Fax: +90 212 249 79 67

E-post: info@srii.org.tr

Direktör: Professor Birgit Schlyter (birgits@sri.org.tr)
Vice direktör: Önver Cetrez (onver.cetrez@sri.org.tr)
Kanslist: Helin Topal (helins@sri.org.tr)
Biblioteksansvarig: Birgitta Kurultay (birgitta.kurultay@sri.org.tr)

Kansli i Stockholm

Skeppargatan 8
114 52 Stockholm
Tel: +46 8 662 75 70
Fax: 08-665 3133
E-post: sfii@swipnet.se
Kanslist: Lena Andersson

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner är en stödförening till institutet som bildades 1988. Ordförande är Håkan Åkesson. Föreningen arrangerar egna kulturprogram med anknytning till Forskningsinstitutets verksamhetsområde. Medlemskap erhålls genom insättning av årsavgiften 200 kronor på Föreningens postgiro. På Vänföreningens hemsida finns information om program, föreningens resestipendium, medlemskap samt senaste verksamhetsberättelsen.

Hemsida: www.istanbulvanner.se



Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner