

Douglas Mattsson & Simon Sorgenfrei (red.)

# Blasfemi, heresi, kätteri, apostasi



## *Dragomanen*

Årsskrift för Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul 24/2022

### **Öppen sektion:**

Birgitte Stampe Holst  
om syrier i Istanbul,  
Turhan Kayaoglu  
om Kiev, Elisabeth  
Özdalga om Roxelana  
och Mats Andersson  
om Skutan.



# Dragomanen

Årsskrift utgiven av  
Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul &  
Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner



Serieredaktör och ansvarig utgivare:  
Simon Stjernholm

ISSN 1402-358X

ISBN 978-91-8892-980-8

© 2022 Dragomanen, författarna och fotograferna

Omslagsbild framsida: Irenaeus, från St Irenaeus kyrka i Lyon. Wikimedia Commons.  
Tryckeri: Bulls Graphics AB, Halmstad, 2022

Dragomanen erhålles vid medlemskap i Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner

# Innehåll

|                                                                             |     |
|-----------------------------------------------------------------------------|-----|
| Förord<br>SIMON STJERNHOLM                                                  | 5   |
| BLASFEMI, HERESI, KÄTTERI, APOSTASI                                         |     |
| Introduktion<br>DOUGLAS MATTSSON & SIMON SORGENFREI                         | 9   |
| Sokrates gudlöshet<br>CHARLOTTA WEIGELT                                     | 15  |
| Kristendomen som heresi och blasfemi under 300-talet<br>BRITT-MARI NÄSSTRÖM | 29  |
| Heresibegreppets rötter<br>PAUL LINJAMAA                                    | 35  |
| Frälsarens dubbelansikte<br>OLOF HEILO                                      | 49  |
| För och emot <i>takfir</i><br>SUSANNE OLSSON                                | 63  |
| I betraktarens öga, eller inte...<br>SIMON SORGENFREI & JONAS SVENSSON      | 79  |
| Stig Bergling på Cypern<br>RIKARD FRIBERG VON SYDOW                         | 95  |
| Den sekulära blasfemin<br>MATS ANDERSSON                                    | 109 |
| Att välja blasfemi<br>DOUGLAS MATTSSON                                      | 119 |

## ÖPPEN SEKTION

|                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| Henover broerne<br>BIRGITTE STAMPE HOLST                    | 135 |
| Kiev, ett stycke svensk historia<br>TURHAN KAYAOGLU         | 149 |
| Insiktsfullt och åskådligt om Roxelana<br>ELISABETH ÖZDALGA | 155 |
| "Et in arcadia ego"<br>MATS ANDERSSON                       | 161 |

# Förord

SIMON STJERNHOLM

Religionshistoriker, Köpenhamns universitet

Redaktör för *Dragomanen* på uppdrag av FSIV

Årets utgåva av *Dragomanen* är det första nummer för vilket jag haft glädjen att fungera som huvudredaktör. Jag vill härmed tacka mina kollegor i styrelsen för Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner (FSIV) för deras förtroende och stöd. Förhoppningsvis kommer resultatet att vara till glädje dels för föreningens medlemmar, dels för andra läsare som är nyfikna på ämnen inom vänföreningens intressesfär. Jag vill också rikta ett särskilt tack till *Dragomanens* tidigare redaktör, Olof Heilo, för ovärderligt stöd och hjälpsamma kommentarer i samband med att jag tog över huvudansvaret.

Det här numret består av två delar: först en temasektion som har utarbetats av två gästredaktörer och ett antal artikelförfattare, därefter en ”öppen sektion” av mer essäistisk karaktär i vilken texterna inte är skrivna med ett samlande tema i åtanke. Den tematiska sektionen har redigerats av Douglas Mattsson och Simon Sorgenfrei – doktorand respektive professor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. Temat ”Blasfemi, heresi, kätteri, apostasi” har engagerat skribenter med olika bakgrund och expertis, vilket vittnar om dess breda och tvärkulturella relevans. I inledningen till den tematiska sektionen introducerar Mattsson och Sorgenfrei både temat och de individuella bidragen närmre.

Den öppna sektionen består av fyra texter. Antropologen Birgitte Stampe Holst, som till sin avhandling utförde ett långvarigt fältarbete bland exilsyrier, skriver i sitt bidrag om syrier som bosatt sig i Istanbul på grund av kriget i deras hemland. Med fokus på gatuliv och kulturella uttryck framhäver Holst en ”både-

och”-karaktär som Istanbul representerar för syrier. Bron som metafor är också central i Holsts artikel. Författaren Turhan Kayaoglu fokuserar i sin essä istället på Kiev och dess betydelse i svensk historia under flera århundraden. Även om minnena av dessa historiska band är bleka för många, har den ryska invasionen av Ukraina och det efterföljande kriget gjort det än mer aktuellt att bli påmind om dem.

I numrets näst sista bidrag tipsar sociologen Elisabeth Özdalga om en bok som i detalj undersöker Roxelana, slavinnan som på 1500-talet genom äktenskap med sultanen Süleyman den Store samt sin utbildning, drivkraft och aktiva roll som välgörare har fascinerat många. Boken, som är skriven av den amerikanska historikern Leslie Peirce, ger ett inlevelsefullt porträtt och lämpar sig för den som önskar tränga bortom klichéerna. Till sist avslutas numret med översättaren och mellanösternkännaren Mats Anderssons essä om Turhan Kayaoglus nyutkomna novellsamling *Skutan*. Andersson tar utgångspunkt i de citat Kayaoglu valt att inleda samlingen med, av Jorge Luis Borges respektive Martin Heidegger. Det leder till en meditation över ämnen som autentiskt liv, sorg och död, grekiska myter och havet. I och med detta avslutas årets nummer av *Dragomanen* med flera öppningar snarare än ett tydligt slut.

Arbetet med 2023 års utgåva av *Dragomanen* har redan inletts. Jag hoppas att ni som läser detta nummer vill dela med er av era tankar, kommentarer och synpunkter på dess innehåll. Jag ser fram emot att höra av er.

Malmö, oktober 2022



# Blasfemi, heresi, kätteri, apostasi

*Douglas Mattsson & Simon Sorgenfrei (red.)*



# Introduktion

## *Om vårt behov av helighet och hädelse*

DOUGLAS MATTSSON & SIMON SORGENFREI

Religionshistoriker, Södertörns högskola

Detta nummer av *Dragomanen* samlar bidrag om blasfemi, heresi, kätteri och apostasi. Det är begrepp som signalerat olika saker i olika tider, men som religionshistoriskt och socialt också relaterar till varandra. Förbudet mot att häda, mot blasfemi, har knutits till en grekisk översättning (κακολογήσεις) av en hebreisk term (ללך) som i den senaste svenska bibeltolkningen översatts till 'att smäda'. I 2 Mosebok 22:28 heter det: "Gud skall du inte smäda, och en hövding i ditt folk skall du inte förbanna".

Här, och återkommande, är den religiösa och den sociala ordningen intimt sammanflätade. Du skall frukta Gud och ära Konungen, hette det en gång i tiden. En snarlik behandling ges begreppet 'blasfemi' (βλασφημέω) även av Platon i verket *Staten*, skrivet omkring hundra år efter andra Moseboken, och så lever det sedan vidare i kristen tradition. Med tiden har blasfemi kommit att inkludera i praktiken alla religiösa föreställningar som går emot vad som vid någon tidpunkt definierats som ortodoxi, skriver historikern Leonard Levy (1995). Begreppet har även kommit att leta sig in i vardagsspråket där det, på ett kanske lite lekfullt sätt, kan användas när någon eller något anses bryta mot social konvens. Det är en hädelse, heter det i en krönika i *Göteborgs-Posten*, att strö pärlsocker på en semla (Ossiansson 2019).

Mot bakgrund av fenomenets vidd har flera forskare valt att formulera breda begreppsdefinitioner. Filosofen Anne Stensvold (2020) menar exempelvis att blasfemi kan förstås som *transgressiva uttryck som gör våld på vad någon håller för heligt*. Begreppet 'helighet' har gjort en liknande resa, från att röra religionens

sfär till att användas i mondäna sammanhang. I standardverket *Das Heilige* från 1917 menade den tyske teologen Rudolf Otto att helighet var kopplat till det som uppfattades som avgränsat och speciellt, sublimt och upphöjt. Dessa upplevelser var så viktiga att Otto satte dem i centrum för sin religionsförståelse. Fortfarande skulle många säga att upplevelsen är central för vad vi definierar som religion, men vi använder också begreppet i mindre sublimesa sammanhang. ”Ingenting är heligt”, slog exempelvis tidningen *Mitt i Stockholm* fast den 6 februari 2022, i ett reportage om sex nya sorters semlor som dykt upp på den svenska marknaden (Magnusson et al. 2011).

I detta temanummer låter vi de ovan listade begreppen fungera tillsammans i ett kluster som rör former av överskridande av heliggjorda gränser, vare sig dessa är etablerade av religiösa eller sekulära krafter. Alltså, blasfemi är att välja (’heresi’) en avvikande (’kätteri’) tro och praktik, att avfalla (’apostasi’) från hegemoniska sanningsanspråk (’ortodoxi’) eller praktiker (’ortopraxi’).

Vad sker då när man gör en öppen utlysning efter texter som ska förhålla sig till ”överskridande av heliggjorda gränser” i det upptagningsområde som är Istanbulinstituts – alltså Turkiet och östra Medelhavsområdet i historia och nutid? Och till forskare inom bland annat historia, bysantinologi, arkivvetenskap, antikens kultur och samhällsliv, religionsvetenskap, filosofi och arkeologi. Jo, en rad ytterst olika texter kommer in. Trots dess kanske smala tematik kan detta nummer därför vid en första anblick framstå som spretigt.

Först ut är filosofen Charlotta Weigelt som behandlar blasfemi och främst begreppet *asebeia*, ’gudlöshet’, i Platons berättelser om rättegången mot Sokrates. Han dömdes ju som bekant till döden för att ha smädat gudarna och förlett ungdomen att göra det samma. Hans tal och tankar hotade både den religiösa och den sociala ordningen.

På Weigelts bidrag följer två texter av religionshistorikerna Britt-Mari Näsström och Paul Linjamaa som båda behandlar det i kristendomens historia så tongivande 300-talet. Näsström rör sig i sin text mellan den romerske kejsaren Diokletianus förföljelse av de kristna, över det skifte som gjorde kristendomen till Roms statsreligion och fram till de teologiska strider som syftade till att dra upp gränserna mellan ortodoxi och heresi. Vid dessa teologiska debatter uppehåller sig också Linjamaas kapitel, vilket speciellt fokuserar begreppet

'heresi' och dess socio-lingvistiska rötter. Tillsammans visar dessa bidrag hur nära förknippade språk, tolkning och makt är.

Maktstrider med religiösa förtecken är även fokus i bysantinologen Olof Heilos bidrag om vad han kallar "den kanske största religiösa kontroversen i det bysantinska rikets historia", nämligen ikonoklasmen. Hur kan man förstå denna eruption av bildstormande? Det visar sig vara ett mer komplext skeende än man först kan tro, med både teologiska och identitetspolitiska inslag och där ikonerna på samma gång varit föremål för vördnad och vrede. Det påminner oss om hur helighet och hädelse hänger samman som i ett olyckligt äktenskap. Händelserna som skildras i Heilos kapitel sammanfaller i tid, och har ibland förklarats som en reaktion på, islams framväxt, utveckling och expansion. Islam växer fram i en senantik, judisk-kristen miljö och redan profeten Muhammed och de första muslimerna utvecklade föreställningar och rituella praktiker som särskilde dem från judar och kristna. Men kort efter Muhammeds död drabbas också islam av sönderslitande interna strider där olika grupper anklagade varandra för avfall från den sanna religionen. I religionsvetaren Susanne Olssons bidrag diskuteras en hadith som tolkats som ett försök att skapa restriktioner kring bruket att göra *takfir*, att anklaga någon annan för avfall från den raka vägen, men också hur sådana anklagelser har brukats in i vår tid.

I nästföljande bidrag tar sig religionsvetarna Simon Sorgenfrei och Jonas Svensson an en tavla av Osman Hamdi Bey, *Mihrap*, och diskuterar hur ett och samma verk kan vara blasfemiskt eller inte, beroende av kontext och situation. Med hjälp av begreppet blasfemisk affordans undersöker de när, hur, var och varför Hamdi Beys målning kan anses bryta heliggjorda gränser.

Ambivalens diskuteras också i arkivvetaren Rikard Friberg von Sydows text om den svenske spionen Stig Berglings förehavanden under sin FN-tjänst på Cypern. I detta bidrag studeras de militära och globala miljöer Bergling rörde sig i som normnedbrytande, och hur de hjälpte till att legitimera ett landsförräderi vilket här förstås som en form av sekulär heresi. Det är frågor som tangeras även av översättaren Mats Andersson som tar oss med på en resa från arten homo sapiens uppkomst, över osmanska rikets religiösa föreställningar och fram till dagens rättegångar där författare och konstnärer, som exempelvis Orhan Pamuk, anklagas för brott mot 'turkiskheten'. Anderssons bidrag visar att det i Turkiet, trots avsaknaden av en explicit blasfemilagstiftning, är möjligt att häda

och begå en form av hädelse mot nationen och folket. Tillsammans problematiserar dessa bidrag enkla gränsdragningsförsök mellan religiösa och sekulära sfärer.

I numrets sista bidrag kommer nästan alla ovanstående teman samman. Med utgångspunkt i intervjuer med medlemmar från den turkiska svartmetalscenen visar religionsvetaren Douglas Mattsson hur gränsen mellan religion och icke-religion, mellan islam som tro och islam som identitet, mellan bildskapande och ikonoklasm kan flyta samman. Vad motiverar självutnämnda ateister att nyttja blasfemiska uttryck och omhulda en heretisk identitet i Turkiet och vilka faktorer är i omlopp? Detta är några av de frågor som är i fokus för Mattssons bidrag.

Vad kan man då säga utifrån ett så spretigt material? Kanske att det ändå finns stora likheter i dessa gränsöverskridande praktiker och hur de uppfattas bryta mot olika gemenskapers sociala gränser och heliggjorda föreställningar. Den franske sociologen Émile Durkheim menade som bekant att människans tankar och beteenden måste förstås i relation till hennes sociala behov och sammanhang. Det gäller även i relation till religion. I *The Elementary Forms of Religious Life* från 1912 menade han att religion kan förstås som ett uttryck för ett mänskligt behov av att skapa trygga och hållbara sociala system. I en berömd sentens framhåller han att föreställningen om samhället, det som binder oss samman, är religionens själ och hjärta. Ett syfte med heliggörande praktiker är att ena en grupp människor i en moralisk gemenskap för att skapa social stabilitet. Att skymfa det heliggjorda är att skymfa gruppens själ och hjärta, och därför dessutom att riskera den sociala ordningen.

Såväl behovet av att sätta gränser som viljan bryta dem och häda vad som andra uppfattar som heligt tycks vara djupt liggande mänskliga drag. Till skillnad från mycket annan forskning på området är det inte termernas formulering i juridiska ramverk som står i fokus för detta nummer, utan deras sociala, kulturella och politiska dimensioner.

## Referenser

- Durkheim, Émile. 2008. *The elementary forms of the religious life*. Övers. Joseph Ward Swain. Mineola, N.Y.: Dover Publications, Inc.
- Levy, Leonard Williams. 1995. *Blasphemy: verbal offense against the sacred, from Moses to Salman Rushdie*. Ny utg. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Magnusson, Filip, Michael Toll, Klara Orreteg & Johan Thornton. 2022. "Sex annorlunda sorters semlor som kan kli klassiker." *Mitt i Stockholm*, 6 februari 2022.
- Ossiansson, Eva. 2019. "Ur led är 'temlan'." *Göteborgs-Posten*, 3 februari 2019.
- Otto, Rudolf. 1924. *Det heliga: jämte spridda uppsatser om det numinösa*. Helsingfors: Holger Schildts.
- Stensvold, Anne (red.). 2021. *Blasphemies Compared: Rransgressive Speech in a Globalised World*. Abingdon, Oxon: Routledge.



*"Socrate du Louvre", Wikimedia Commons.*



# Sokrates gudlöshet

CHARLOTTA WEIGELT

Filosof, Södertörns högskola

När Sokrates år 399 före vår tideräkning ställdes inför rätta och dömdes till döden, var en av anklagelserna mot honom att han skulle ha förbrutit sig mot Atens religion, bland annat genom att introducera nya gudar. Anklagelsen i fråga är formulerad på lite olika sätt av senare författare, även inom Platons dialoger vilka är vår huvudsakliga, om än långt ifrån okontroversiella, källa till Sokrates liv och tänkesätt. I det följande kommer jag likväl att inskränka mig till den bild av Sokrates, såväl som av anklagelserna mot honom, som vi finner hos Platon. I *Försvarstalet*, den dialog som skildrar rättegången, nämner Sokrates själv att åklagaren Meletos anklagar honom för gudlöshet, *asebeia* (35d1), och det är denna påstådda gudlöshet jag ska ägna mig åt här.

Vad var det Sokrates gjorde, just i religiöst hänseende, som fick honom att framstå som så farlig att man fann det bäst att avrätta honom? Vari består hans brott?

Att försöka besvara den frågan på basis av Platons dialoger är naturligtvis ett vanskligt företag, det vill säga förutsatt att vårt intresse gäller den historiske Sokrates: inte så mycket för att vi har anledning att tro att Platon nödvändigtvis är benägen att idealisera sin lärare och att ta honom i försvar i alla lägen, utan framför allt för att hans dialoger är kreativa iscensättningar av fiktiva samtal där alla deltagare, inklusive Sokrates, blir till karaktärer i ett drama. Hur dessa karaktärer förhåller sig till sina verkliga förlagor, i de fall sådana överhuvudtaget finns, låter sig inte avgöras på något enkelt sätt. Det vi finner i Platons skrifter är med andra ord hans rekonstruktion, vilken är både poetisk och filosofisk, av

åtalet mot Sokrates och dess möjliga bevekelsegrunder. Det hindrar dock inte att vi därigenom kan få en inblick i antikens syn på vad som räknas som gudlöst beteende.

Som vi ska se förekommer termen *asebeia* även här och var i den grekiska tragedin; och i en av Platons dialoger, *Euthyfron*, talas även om ”det ogudaktiga”, *to anhosion*. I Staten (381e5) finner vi dessutom den mig veterligen enda förekomsten av *blasfēmō*, ”att häda gudarna”, i hans dialoger. Såvitt jag kan se finns det i den antika litteratur och mytbildning som föregår Platons dialoger inget tydligt utkristalliserat språk för det gudlösa eller hädiska, utan även detta slags brott omtalas vanligen i termer av det att göra orätt (*adikēō*). Att vara gudlös innebär alltså inte enbart att fela i moraliskt hänseende utan också, och kanske framförallt, att begå ett brott.<sup>1</sup> Brottsslingen beskrivs å sin sida gärna som galen, sjuk, eller som en förorening eller smutsfläck (*miasma*), även om kung Oidipus i Sofokles dramer beskriver sig själv som både gudlös (*asebēs*), gudsförhatlig (*atheos*) och som en son till ogudaktiga (*anhosioi*).<sup>2</sup> Möjligen hänger detta varierande språkbruk ihop med att de förbrytelser mot det gudomliga som skildras i den äldre antika litteraturen uppfattas som brott mot en hel kosmisk ordning, såväl som mot samhället, snarare än som hädelse i mer specifik eller bestämd mening.<sup>3</sup> Jag kommer att beröra detta lite längre fram.

## Åtalet mot Sokrates och den grekiska gudavärlden

I *Försvarstalet* formuleras anklagelsen mot Sokrates först på följande sätt (och här läser Sokrates själv upp åtalet): ”Sokrates begår brott genom att otillbörligt mycket forska i fenomen under jorden och i himlen, göra sämre argument till bättre och lära andra att göra likadant” (19b4-c2).<sup>4</sup> Så småningom omformulerar Sokrates anklagelsen, så att det religiösa brottet framgår tydligare:

<sup>1</sup> Men se Lefkowitz (1989) som framhäver, just med hänvisning till det antika dramat, att gudlöshet i grund och botten innebär bristande moral; att man inte kan skilja mellan rätt och fel.

<sup>2</sup> I *Kung Oidipus*, rad 1360 (för *atheos* och *anhosioi*) samt 1382 (för *asebēs*).

<sup>3</sup> Att *asebeia*, som ett brott mot gudarna, även är ett brott mot samhället, har påpekats av många forskare, men se t.ex. Vernant (1996/1965, 356).

<sup>4</sup> Alla citat ur Platons dialoger följer Jan Stolpes översättning.

”Sokrates brott består i att han fördärvar ungdomen och inte vördar de gudar som staten vördar, utan andra, nya gudar” (24b8–c1).<sup>5</sup> Men när Meletos senare under rättegången påstår att Sokrates har gjort sig skyldig till gudelöshet, *asebeia*, blir det klart att han menar att Sokrates inte tror på några gudar alls. Som bevis för detta anför han att Sokrates förnekar att solen och månen skulle vara gudomliga utan i stället anser att de består av sten respektive jord (26c). Detta var emellertid den försokratiska naturfilosofens Anaxagoras uppfattning, vilket Sokrates också påpekar här. Meletos förknippar alltså Sokrates med naturfilosofins ”avmystifiering” av världen, det vill säga att man överger det gudomliga som en förklaring till hur naturen är inrättad.<sup>6</sup> Vi ska senare se att det finns andra skäl till att uppfatta Sokrates som en gudsförnekare, men att hans brott likväl framför allt består i att han omtolkar det gudomliga, såväl som människans relation till detta, på ett sätt som kan se ut som ett slags försök till maktövertagande från människans sida i förhållande till den gudavärld som hon tidigare har varit utlämnad till.<sup>7</sup>

För att förstå detta maktskifte, om vi kan kalla det så, som Sokrates iscensätter, behöver vi kasta en blick på den grekiska gudavärlden så som den skildras i den klassiska antika litteraturen. Denna utgör en självklar kulturell bakgrund och utgångspunkt i Platons dialoger. Kortfattat skildras gudarna, både hos Homeros och av tragöderna, som högst nyckfulla varelser vilka gör som de vill med människorna. De senare blir snarast ett slags spelbrickor i gudarnas händer. Faktum är att Platon själv säger något liknande i sitt sista stora verk *Lagarna*: ”var och en av oss levande varelser är en marionett utgången ur gudarnas händer, konstruerad antingen som en leksak för dem eller för något allvarligt syfte, vi vet inte vilket” (644d7–e1). Ett uppenbart exempel på detta är

---

<sup>5</sup> Vi kan här jämföra med hur den senantike filosofihistorikern Diogenes Laertius återger anklagelsen: ”Sokrates begår brott dels genom att inte erkänna de gudar som staden erkänner, dels genom att introducera andra gudomligheter. Dessutom begår han brott genom att fördärva de unga” (2016, 89). Nästan exakt samma formulering finns i Xenofons *Hågkomster om Sokrates*, I.3–5. Xenofon var en av Sokrates lärjungar och samtida med Platon.

<sup>6</sup> För en diskussion av den framväxande naturfilosofin som ett hot mot den traditionella, antropomorfa religionen, se Gigon (1959, 51–59) och Vlastos (1999).

<sup>7</sup> I litteraturen går åsikterna isär i frågan om huruvida Sokrates uppfattades som ateist eller som företrädare för en ny typ av religiositet. Se Brickhouse & Smith (1989, 30f) för den förra uppfattningen och Gigon (1959, 43) för den senare.

Homeros epos *Iliaden*, där det trojanska kriget framstår som en strid mellan gudar i minst lika hög grad som mellan människor. Framför allt mellan Zeus och hans maka Hera, där Zeus har bestämt sig för att grekerna ska besegra trojanerna, vilket emellertid Hera motsätter sig. Båda har de sina anhängare bland de olympiska gudarna, vilka under krigets gång hela tiden griper in i striden och bistår den sida de håller på. Om vi i stället vänder oss till Aischylos drama *Agamemnon*, så finner vi här en tragedi som förvisso delvis kan förklaras med hänvisning till den förbannelse som sedan länge har hemsökt Agamemnons familj, men vars mer omedelbara början utgörs av Zeus beslut att sända Agamemnons här ett gott tecken när den begav sig i väg till kriget i Troja. Zeus lät då en örn fånga en dräktig hind i flykten, vilket emellertid gjorde Artemis upprörd, eftersom hon inte bara är jaktens gudinna utan även djurungarnas beskyddare. Hon krävde därför ett motoffer i form av Agamemnons dotter, Ifigenia, som Agamemnon själv blev tvungen att avrätta.

## Sokrates omstöpning av religionen

Om gudarna har för vana att agera utifrån sina egna, begränsade perspektiv och själviska intressen, är de knappast några självklara förebilder på moralens område. Samtidigt sitter de genom religionen på tolkningsföreträdet i dessa frågor. Att omstöpa religionen så att den kan bli ett verkligt moraliskt rättesnöre, genom att så att säga tvinga gudarna att uppföra sig, blir därför en viktig uppgift för Sokrates (Vlastos 1991, 162). Det mest kända, eller kanske snarare ökända, exemplet härpå finner vi i *Staten*, bok II, där Sokrates och hans vänner förklarar att diktarna inte får framställa gudavärlden som annat än upphöjd; först med hänvisning till att det är lögn att påstå att gudarna skulle bete sig illa och sedan med argumentet att även om det är sant så är det inte bra för folket att höra sådant.

Men samtidigt som gudarna i myten många gånger verkligen inte framstår som några dygdemönster, utan snarare som värre än vanliga människor, så kan här också anas något sådant som en universell etisk ordning som åtminstone människan inte får förbryta sig mot. Gör hon det är detta ett tecken på *hybris*, ”övermod” eller ”förhävelse”, vilket kortfattat innebär att man överträder

gränserna för det tillbörliga för människan som en ändlig varelse. Man skulle också kunna säga att det handlar om att inte veta sin plats i den kosmiska ordningen, vilken även socialt omfattar och sätter ramarna för det mänskliga samhället. De klassiska konflikterna i den grekiska tragedin kretsar i hög grad kring hybris i denna mening, det vill säga som gränsöverträdelse. Det handlar här inte bara om att begå ett avskyvärt brott, som när Agamemnon offerar sin egen dotter, eller när Oidipus dödar sin far, eller när Antigone insisterar på att begrava sin bror Polyneikes, trots att denne är en fiende till staden Thebe, utan också, och kanske framför allt, om att inte se vidden av sina egna handlingar i olika hänseenden. Det kanske tydligaste exemplet på detta slags hybris är Oidipus agerande i Sofokles drama *Kung Oidipus*. När dramat tar sin början är Oidipus en hjälte: han har löst sfinxens gåta och därmed befriat Thebe från den pest som härjade staden, men han inser inte att han själv är den värsta pesten eller smittan av alla. Han har ju dödat sin far och gift sig med sin mor. När sanningen går upp för honom, att den brottsling han söker i själva verket är han själv, inser han att hans brott är av ett sådant slag att han inte längre har rätt att tillhöra en mänsklig gemenskap: ”Jag befallde att envar skall driva bort mig, ty jag är oren [*asebē*]; gudarna fann att jag var ett brottstyngt skott av Laios’ stam (1381–1383).<sup>8</sup> Och lite senare beskriver han sig själv som ”den gudsförgätne fadermördaren” (*patrofontēn asebē*, 1441), som är dömd att gå under.

Att vara gudlös tycks här innebära i princip samma sak som att förbryta sig mot mänsklig lag och rätt, om än på ett osedvanligt grovt sätt, vilket kan synas rubba någonting sådant som en naturens ordning: när en son dödar sin far och äktar sin mor har familjerelationerna och blodsbanden minst sagt upphört att fylla sin funktion, fast inte bara i biologisk mening utan även ur ett politiskt perspektiv, försåvitt fungerande familjer och hushåll är en förutsättning för ett välfungerande samhälle. En liknande användning av ordet *asebes* återfinns även i Aischylos drama *Agamemnon*. När Agamemnon dödas av sin fru, Klytaimestra, som hämnd på mordet på dottern Ifigenia, förklarar kören att Agamemnons död är en gudlös död (1493, 1517). Som vi redan sett är hans död åtminstone indirekt en följd av gudarnas viljor, och särskilt av Zeus och Artemis agerande;

---

<sup>8</sup> Alla översättningar av citat från tragedierna är hämtade ur *De grekiska tragedierna: Aiskylos, Sofokles, Euripides*.

och även den förbannelse som vilar över Agamemnons familj, ibland omtalad i dramat som en hämndande (*alastör*, 1501), har onekligen med ett finger i spelet. Likväl är hans död alltså gudlös, möjligen både på grund av att han dör efter att ha dödat sin dotter och eftersom han i sin tur dödas av sin egen maka. Av sammanhanget att döma syftar kören i sin replik ovan framför allt på Klytaimestras agerande, även om hon i sin tur hänvisar till hämndanden som en förklaring till sin gärning. Och i *Eumeniderna*, den avslutande delen i *Orestien*, hotar kören, som här förkroppsligar erinnyerna, hämndgudinnorna, Orestes efter att denne har dödat Klytaimestra för att hämnas fadern: ”Och du får se att varje dödlig man som gudlös bröt mot himmelens gudar, mot gästvän eller föräldrar, han höstar där sin gärnings rätta lön” (269–272).<sup>9</sup>

Återigen ser det ut som att gudlösheten först och främst består i att döda en familjemedlem, och på så sätt vara farlig inte bara för den närmaste familjen utan även för samhället,<sup>10</sup> särskilt som morden i tragedin i allmänhet också är orsakade av en eller annan gudomlig nyck eller förbannelse. Den gudlöshet som Sokrates anklagas för är åtminstone delvis av ett annat slag, eftersom den på ett direkt sätt har att göra med Sokrates sätt att förhålla sig till det gudomliga, även om anledningen till att det senare sågs som ett brott i hög grad var att det uppfattades som en politisk fara av Sokrates motståndare.<sup>11</sup>

## Gudlöshet och gudaktighet i *Euthyfron*. Sokrates rationalism

För att bringa klarhet i detta, låt oss först vända oss till *Euthyfron*, den av Platons dialoger som inleder ”dödsdykelsen”: de fyra dialoger som skildrar Sokrates väg till döden.<sup>12</sup> I dialogens öppningsscen stöter Sokrates ihop med siaren Euthyfron

<sup>9</sup> Jag har infogat ”gudlös” i citatet; översättaren, Emil Zilliacus, har lämnat *asebôn* översatt.

<sup>10</sup> Winnington-Ingram (1983, 53) har gjort denna poäng, med hänvisning till Aischylos *De sju mot Thebe*, där striden om makten mellan Oidipus söner, Etekoles och Polyneikes, skildras. Deras undergång beskrivs nämligen som gudlös, *asebes* (rad 831).

<sup>11</sup> Detta har framhåvts av bl.a. Levy (1995, 7) och Nash (2020, 27), som båda tar ett bredare grepp om fenomenet blasfemi i antiken.

<sup>12</sup> De övriga är *Försvarstalet*, *Kriton* och *Faidon*.

utanför den kungliga pelargången i Aten. Där höll den så kallade kungen till, det vill säga en av de arkonter eller ämbetsmän som hade hand om rättegångar gällande brott mot stadens religion. När Euthyfron frågar Sokrates vad han är åtalad för svarar denne att det är för att ha fördärvat ungdomen, nämligen på grund av att han skulle vara ”en gudamakare som hittar på nya märkliga gudar och inte dyrkar de gamla” (3b2–3). I sin replik fångar Euthyfron upp detta med att Sokrates skulle ha infört ”nymodigheter i religionen” (3b6–7), och kopplar det till Sokrates påstående, som tydligen var välkänt, att något ”gudomligt”, *daimonion* (3b5), besöker honom med jämna mellanrum.<sup>13</sup> Vi ska återkomma till detta gudomliga lite längre fram.

Det visar sig snart att även Euthyfron har kommit till den kungliga pelargången på grund av att han har fått ett åtal riktat mot sig. Han har nämligen själv åtalat sin far för att denne haft ihjäl en daglönare som på fyllan dödat en slav. Att på så sätt åtala sin egen far, menar i alla fall fadern själv och även andra släktingar, är ogudaktigt, *anhosios* (4d9). Det är framför allt anklagelserna mot Euthyfron, snarare än de som riktats mot Sokrates, som i dialogen blir ett incitament till att diskutera ogudaktighet och gudlöshet, å ena sidan, och gudaktighet (*to hosion*) och fromhet (*eusebeia*), å andra sidan.<sup>14</sup>

Euthyfron är ju som siare själv en förment expert i religiösa frågor, så om han åtalas för gudlöshet finns det all anledning att på allvar fundera över vad ett sådant agerande innebär, och också omvänt vad som kännetecknar en from och gudaktig person. Som så många av dem som Sokrates diskuterar med i Platons dialoger kommer inte Euthyfron att lyckas ge någon tillfredsställande förklaring av den sak som är på tal, i det aktuella fallet gudaktigheten, vilken blir dialogens huvudsakliga fokus. Bland annat av den anledningen är det tämligen vanligt att uppfatta *Euthyfron* som en konfrontation mellan filosofin och religionen, där

---

<sup>13</sup> ”Religion” är ett latinskt ord och förekommer, naturligt nog, inte i det grekiska språket. Vad Euthyfron säger är att Sokrates anses ha gjort någonting nytt i fråga om det gudomliga eller de gudomliga sakerna, *peri ta theia* (3b7).

<sup>14</sup> Jag följer den översättning av ovan nämnda termer som Stolpe har i sin översättning av *Euthyfron*, även om det kanske är lite förvirrande att det inte är *eusebes*, vilket är motsatsen till *asebes* (”gudlös”) rent språkligt, som översätts med ”gudaktig” eller ”gudfruktig”. Emellertid är det *to hosion*, ”det gudaktiga”, som står i centrum i dialogen. Adjektivet *hosios* betyder bl.a. ”sanktionerad (eller tillåten) av gudarna”, och om personer ”religiös”, ”from”, etc.

den förra avgår med segern.<sup>15</sup> Genom att rannsaka siarens uppfattning om det gudomliga och andra vidhäftande fenomen, lyckas Sokrates avslöja dennes inkompetens: Euthyfron utger sig för att vara en expert i religiösa frågor, men han har tydligen ingen aning om vad han talar om. Att på detta sätt ge sig på en religionsutövare skulle dock verkligen kunna anses som gudlöst, vilket ger det något paradoxala resultatet att när Sokrates för fram Euthyfrons gudlöshet i ljuset, avslöjar han samtidigt sin egen.

På basis av *Euthyfron* skulle man alltså kunna mena att Sokrates brott är hans rationalism: han godtar inte utan vidare vedertagna föreställningar om gudaktighet och fromhet, utan insisterar på att dessa, precis som vilka uppfattningar som helst, måste kunna rättfärdigas med hållbara argument. Mer precist efterlyser han enhetliga definitioner av dessa fenomen som måste vara universellt tillämpbara för att kunna accepteras. En av Platons läsare har således föreslagit att Sokrates i *Euthyfron* ersätter gudarna med dygder, som exempelvis gudaktighet, vars definition man alltså söker i dialogen (Reynolds 1988, 51f). Dygderna, inte gudarna, utgör ett pålitligt rättesnöre för mänsklig handling. Och det är detta som är Sokrates verkliga ”nymodigheter” på religionens område, inte att han har infört några nya gudar, som Euthyfron tror.

Ett för Sokrates typiskt uttalande, som tydligt fångar hans speciella form av rationalism, finner vi i dialogen *Kriton*: ”Jag är ju sådan – inte först nu, jag har alltid varit sådan – att jag inte fogar mig efter något annat inom mig än det argument [*logos*] som för mig framstår som det bästa efter att jag har överlagt” (46b4–6).<sup>16</sup> När Sokrates diskuterar med sina vänner och medmänniskor i Platons dialoger, utgår han i regel från de uppfattningar eller åsikter, *doxai*, som en av de samtalande hyser om den sak som är på tal. Exempelvis är Euthyfrons spontana åsikt om gudaktighet i *Euthyfron* att detta helt enkelt innebär att göra det han själv gör, nämligen att ”åtala en person som begår brott” (5d9–10), medan det är gudaktigt ”att inte åtala” (5e1–2).

---

<sup>15</sup> Se McPherran (1995), Reynolds (1988) och Vlastos (1999). Både McPherran och Vlastos betonar förvisso att Sokrates har sin egen föreställning om det gudomliga, och alltså inte kritiserar siaren med anledning av dennes tro.

<sup>16</sup> Stolpes översättning har modifierats något.



Det är inte svårt att se att detta inte är en särskilt tillfredsställande bestämning av gudaktigheten: vad vi är ute efter är en generell förståelse av gudaktighet som vi kan använda som ett mått på våra handlingar när vi prövar huruvida dessa är gudaktiga eller ej, inte ett enskilt exempel på gudaktighet – om nu Euthyfrons agerande överhuvudtaget förtjänar att betraktas så. Sokrates går därför vidare och förklarar för Euthyfron att det han efterlyser är gudaktighetens form (*eidos*) eller gestalt (*idea*): ”Förklara nu för mig vad den där gestalten är för något, så att jag kan blicka mot den och använda den som mönster och säga vilken av dina och andras handlingar som är gudaktig och vilken som inte är det” (6e4–7). Tycker man sig finna ett sådant mönster kan detta naturligtvis i sin tur prövas genom att man undersöker olika fall som kan förväntas falla under det.

## Sokrates gudomliga uppdrag

Ovanstående är, i största korthet, några av grunddragen i Sokrates *elenchos*, hans vederläggnings- eller prövningskonst, vars övergripande syfte är att vända en initialt ogrundad uppfattning om en viss företeelse till en välgrundad och konsistent sådan. Det är värt att notera att när Sokrates utsätter någons uppfattningar för kritisk granskning utgår han i regel inte från någon egen uppfattning i saken; därav hans berömda påstående att han själv inte vet något, annat än just detta att han inte vet, som han påpekar bland annat i *Försvarstalet*. I stället är det den utfrågade personen själv som tillhandahåller måttstocken för prövningen, nämligen i form av andra åsikter och värderingar som han eller hon hyser. Genom att föra fram de senare i ljuset kan vi förhoppningsvis antingen finna stöd för den ursprungliga uppfattningen, eller upptäcka att denna var felaktig. Genom att på detta sätt aktivera en hel arsenal av den utfrågades spontana övertygelser, är det i sista hand inte bara en eller annan enskild uppfattning som prövas av Sokrates, utan hela den person som utfrågas av honom, nämligen med avseende på sin livshållning. Sokrates grundfråga gäller således huruvida vi kan rättfärdiga det liv vi lever, och inte minst de värderingar som styr oss i vårt umgänge med våra medmänniskor. I det hänseendet innebär hans gärning ett slags uppmaning till oss att bli vuxna: var och en av oss måste rannsaka sig själv och ta ansvar för de egna övertygelserna, i stället för att hänvisa

till olika slags hävdvunna auktoriteter för deras rättfärdigande. Detta gäller alltså i minst lika hög grad på religionens område.

Men denna gärning kostade som bekant Sokrates livet, och ett sätt att förklara detta är att han uppfattades som en upprorsmakare: i stället för att mana dem som uppsökte honom att följa de etablerade normerna sade han till dem att söka i sig själva efter vad som är rätt och fel. Det var just därför han fördärvade ungdomen. Och hans uppmaning till självrannsakan är som sagt också en aspekt av hans påstådda gudlöshet. Men samtidigt ska man ha klart för sig att Sokrates poäng inte var att varje människa är sitt eget mått, för att parafrasera den store sofistens, Protagoras, berömda uttalande. Snarare vill han visa hur sökandet i oss själva låter oss finna något som går utöver oss själva: ett mått eller en ordning som vi förvisso har att ta ansvar för men som vi inte själva har skapat.

Det Sokrates uppmanar folk till är inte att formulera nya normer utan att pröva huruvida de gamla kan rättfärdigas. Men dessutom är inte hans rationalism absolut. Det är välkänt att de dialoger som brukar kallas sokratiska, där den historiska Sokrates tänks vara mer närvarande än vad han är i Platons senare arbeten, många gånger är "aporetiska": den kritiska prövningen av våra existerande uppfattningar om olika dygder leder inte fram till någon tillfredsställande definition av den aktuella företeelsen, utan bara till att man inser att man är förvirrad och faktiskt inte förstår det man inledningsvis trodde sig ha ganska bra koll på. Och det är för övrigt anledningen till att han anklagades för att "göra sämre argument till bättre". Möjligen är det också denna negativitet, det vill säga det faktum att Sokrates gärning är kritisk snarare än konstruktiv, som får honom att misstänka att något sådant som ett slutgiltigt grundande av våra värderingar i bästa fall är ett ideal, men inte mer än så. Och det är här hans speciella form av religiositet eller "gudaktighet" kommer in.

En av de bästa källorna till Sokrates inställning i religiösa frågor är *Försvarstalet*, vilket inte är så förvånande eftersom han här själv utsätts för ett slags *elenchos* som gäller hela hans liv: ställd inför anklagelserna om gudlöshet och annat måste han försvara sina mest grundläggande övertygelser inför sina åklagare. Han pekar här också ut bakgrunden till sin livsgärning, vilken i korthet är att oraklet i Delfi hade sagt att ingen är visare än Sokrates (21a–d). Eftersom han själv var övertygad att han inte alls var vis bestämde han sig för att pröva oraklet, nämligen genom att utfråga dem som ansågs visa, i förhoppningen om

att hitta någon som var visare än han själv. Här är det värt att notera att Sokrates alltså inte lät sig nöja med vad oraklet sade, trots att detta är den prästinna som förestår Apollons tempel i Delfi, och som sådan en självklar auktoritet, kan man tycka. Så började Sokrates alltså sin kritiska gärning, vilken aldrig upphör eftersom han aldrig lyckas motbevisa oraklet. Lite längre fram i *Försvarstalet* framgår det att Sokrates anser sig ha fått sitt uppdrag av guden, vilken alltså möjligen är Apollon. Det är likväl anmärkningsvärt att Sokrates genomgående talar om guden, *ho theos*, i bestämd form och utan namn.<sup>17</sup> Och han förklarar att det uppdrag han fått av denne gud är viktigare än allt annat: trots all den kärlek han hyser till Aten och dess medborgare lyder han hellre guden, och kommer aldrig att upphöra med sitt filosoferande (29d). Han påpekar också att det är guden som är vis, och att mänsklig visdom är futtig i jämförelse (23a). Det är just därför han kan anses visare som vet att han egentligen inte vet någonting, menar han själv. Att tro att man vet allt och inte inser skillnaden mellan gud och människa i detta hänseende, vore således verkligen gudlöst i Sokrates ögon.<sup>18</sup>

När Sokrates tar sig rätten att vara samhällets kritiker, och dessutom hänvisar till en gud som sin uppdragsgivare, hamnar han i ett slags outsiderposition. I *Försvarstalet* förklarar han också att han valt att agera i det privata, i stället för i offentligheten. För ingen, säger han här, kan motarbeta "olagligheter i det politiska livet utan att gå under" (31e1–32a1). Men dessutom talar han i *Försvarstalet*, och även på andra ställen, om hur det ibland "kommer för" honom något "från en gud [*theion*] eller en gudomlighet [*daimonion*]" (31c8–d1), nämligen i form av en röst eller ett tecken, som hindrar honom från att göra det han hade föresatt sig att göra, men aldrig uppmanar honom att göra något. Gudens tecken visade sig emellertid inte någon gång i samband med rättegången, vilket Sokrates tar som intäkt för att han här har handlat rätt hela vägen (40b–c). Det kanske ligger nära till hands att uppfatta detta som ett sätt att tala om samvetet, helt enkelt, om än i mytisk form, men uppenbarligen sågs det som en "nymodighet" på religionens område. Det rör sig om en gudomlighet

---

<sup>17</sup> Bl.a. vid 23b, 28e och 29d.

<sup>18</sup> Kraut (1984, 284, 291) har framhåvt denna kontrast mellan mänsklig och gudomlig visdom. Se även Vlastos (1999), som starkt betonar Sokrates religiositet.

som inte alls är så antropomorf eller konkret som de olympiska gudarna, utan alltså bara visar sig som en röst eller ett tecken, och dessutom enbart för Sokrates.

På sitt sätt ser det också ut som att Sokrates åberopar sig på ett helt personligt rättesnöre i sitt försök att bidra till att göra Aten och dess medborgare bättre. Han tar sig med andra ord rätten att själv uttolla det gudomliga, och det är nog framför allt detta som ligger bakom åtalet om gudlöshet. Man kan förvisso tycka att han så att säga tar ned de religiösa normerna eller värdena till människan med sin uppmaning att vi själva måste ta ansvar för deras rimlighet, men samtidigt gör han också det gudomliga än mer transcendent än tidigare, nämligen när han hänvisar till sitt gudomliga tecken och uppdrag, vilket undandrar sig granskning och står för ett absolut påbud. Detta slags gudomlighet är ingenting man riktar böner och offer till, i förhoppning om att vinna medgång och fördelar. Det är relativt tydligt att Sokrates i *Euthyfron* är kritisk mot den traditionella idén om gudaktighet som ett slags byteshandel med gudarna (14c).

Det gudomliga påbud som Sokrates hänvisar till, som något som överskrider honom, gör han emellertid också till sitt eget, som om det inte vore skilt från hans egna övertygelser. Ett tydligt exempel på detta återfinns i *Kriton*. Här försöker Sokrates vän Kriton få Sokrates att fly fängelset för att inte bli avrättad, vilket Sokrates emellertid inte vill höra talas om, eftersom han anser att det är en orättfärdig handling att inte finna sig i domen. Han låter då Atens lagar tala och de får här en ganska tydlig gudomlig dimension, åtminstone i den meningen att deras auktoritet är absolut. De förklarar för Sokrates och Kriton att medborgaren är som en slav eller ättling till stadens lagar och därför bara har att underkasta sig de senare (50e). De hänvisar också till sina bröder i Hades, och påpekar att de senare inte skulle välkomna Sokrates om han gjorde något som var orätt (54c).

Sokrates är som sagt en kritiker snarare än en konstruktör av normer men han har några få, i och för sig innehållsmässigt helt tomma principer, som han bland annat formulerar i *Försvarstalet*: dels att man aldrig får göra orätt, och att det är bättre att lida än att göra orätt (29b), samt att ”det inte finns något som är ont för en god människa” (41d1). Det är bland annat dessa obönhörliga principer, vars konkreta tillämpning dessutom är helt öppen för tolkning, som gör honom till en outsider, och därigenom blir han också gudlös i nästan samma mening som de tragiska hjältarna, eftersom de får honom att ifrågasätta samhällets normer, såväl religiösa som sekulära. Det leder till att han uppfattas

som ett hot. Inte helt olikt Oidipus blir han en smitta, en pest, för staden, trots att hans gärning i grunden är motiverad av en önskan att göra sitt bästa för den.

### Referenser

- Brickhouse, Thomas C. & Nicholas D. Smith. 1989. *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon Press.
- Gigon, Olof. 1959. *Grundprobleme der antiken Philosophie*. Bern: Francke Verlag.
- Kraut, Richard. 1984. *Socrates and the State*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lefkowitz, Mary R. 1989. "Impiety" and 'Atheism' in Euripides' Dramas." *The Classical Quarterly* 39 (1): 70–82.
- Levy, Leonard W. 1995. *Blasphemy. Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- McPherran, Mark L. 1995. "Socratic Piety in the Euthyphro." I *Essays on the Philosophy of Socrates*, red. Hugh H. Benson, 220–241. NY & Oxford: Oxford University Press.
- Nash, David. 2020. *Acts Against God. A Short History of Blasphemy*. London: Reaktion Books.
- Reynolds, Noel N. 1988. *Interpreting Plato's Euthyphro and Meno*. Provo, Utah: Brigham Young University.
- Vernant, Jean-Pierre. 1996/1965. *Mythe et pensée chez le Grecs*. Paris: Le Découverte.
- Vlastos, Gregory. 1999. "Socratic Piety." I *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, red. Gail Fine, 56–77. Oxford: Oxford University Press.
- Vlastos, Gregory. 1991. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Winnington-Ingram, R. P. 1983. *Studies in Aeschylus*. Cambridge: Cambridge University Press.

### Översättningar av antika texter

- De grekiska tragedierna: Aiskylos, Sofokles, Euripides*. 2005. Övers. Tord Bäckström, Björn Collinder, Hjalmar Gullberg & Emil Zilliacus. Södermalm: Vertigo.
- Diogenes Laertios. 2016. *Berömda filosofers liv och läror*. Övers. Johan Flemberg. Stockholm: Atlantis.
- Platon: Skrifter. Vol. 1–7*. 2000–2009. Övers. Jan Stolpe. Stockholm: Atlantis.



*Ikön från ett grekiskt kloster med motiv från kyrkomötet i Nicaea år 325; heretikern Arius syns längst ned i bild. Wikimedia Commons.*

# Kristendomen som heresi och blasfemi under 300-talet

BRITT-MARI NÄSSTRÖM

Religionshistoriker, Göteborgs universitet

För kristendomens vidkommande var 300-talet ett både dramatiskt och tongivande århundrade. Det inleddes med den romerske kejsaren Diokletianus (c. 240–316) brutala förföljelse av de kristna, men skulle också få se kristendomen bli romersk statsreligion. Under 300-talet skakades också kristendomen av omfattande teologiska strider som syftade till att dra upp gränserna mellan ortodoxi och heresi. Det är dessa teologiska gränsstrider som ska stå i fokus för denna artikel.

## Från förföljd minoritet till maktfaktor

Diokletianus sägs ha använt sig av en list för att avslöja vem som var kristen. Han krävde att alla medborgare skulle delta i den romerska offerkulten och äta av de dödade djuren. Kejsaren kände till att de kristna vittnade om sin tro genom att avvisa det stekta offerköttet. Genom detta vittnesmål kunde de skiljas ut och utsättas för hårda straff vilka ofta ledde till martyrdöden. Ordet *martyr* betyder just ”vittne”. Men förföljelserna upphörde inte långt efter Diokletianus, när Konstantin (272–337 e.Kr) grep makten år 312. Enligt en biografi över kejsaren ska han nämligen ha fått en uppenbarelse i en dröm att han skulle segra i korsets, den kristna symbolens, tecken (Drake 2000, 180; Potter 2013, 155–159).

Konstantin utropade religionsfrihet, reparerade kyrkor och gav biskopar och präster privilegier men behöll den högsta religiösa titeln i det förkristna

romarriket, *pontifex maximus* för sig själv. Mynten fortsatte dock präglas med Apollon och andra solgudar vid sidan av Kristusmonogrammet (Teitler 2017, 19). Nu skulle kristendomen växa sig stark i frid och ro, menade Konstantin, som dock inte visste att de kristna sinsemellan hade mycket olika tolkningar av sin religion. Inte minst var man oense om hur den kristna guden skulle förstås, och hur relationen mellan Gud, Kristus och den helige ande var beskaffad.

Vid denna tid framträdde i Alexandria en karismatisk präst vid namn Arius (260–336 e.Kr) med en tankegång som placerade Fadern som den förste i existensen. Arius var påverkad av Origenes från Alexandrias teologi, som i sin tur var starkt inspirerad av platonska och främst nyplatonska läror (Chadwick 1993, 104–106). Han hade också varit lärjunge till Lukianos (c. 240–312 e.Kr) av Antiokia som sannolikt påverkat hans kristologi. Arius utgick nämligen från ett filosofiskt gudsbegrepp och menade att Gud är den ende och icke delbar. Sonen kan inte komma till annat än genom en skapelseakt – han tillhör skapelsen.

Följaktligen måste Fadern ha varit före Sonen och därför måste det ha funnits en tid när denne inte fanns. Därför var Fadern äldre och större än sonen. Dessa påstående väckte förargelse mot Arius från teologiskt håll och det räknades som en första rangens *blasfemi*, en oförlätlig gudsförmädelse (Clauss 2015, 336).

På denna grundval ansåg biskop Alexander (c. 250–326 e.Kr) i Alexandria att Arius framställning var en nedvärdering av Jesus roll i skapelsen. Detta påminde allt för mycket om hedendomens alla osedliga halvgudar. Arius framställning, menade biskop Alexander, var inget annat än ett vanhelgande, en grov hädelse mot den kristna församlingen, alltså en blasfemi. Ordet kommer från grekiskans βλασφημέω, från βλασ, ”såra”, och φήμη, ”yttrande, tal”. På svenska betyder blasfemi ”hädelse”, ”kränkning (av det heliga)”. I äldre tider ledde blasfemi till dödsstraff i Sverige, något som finns kvar i vissa kulturer.

Under senantiken kunde blasfemi leda till dödsstraff i den judiska religionen, men inte i kristendomen, som inte ännu tagit ställning i dessa frågor. Arius blev bland de första att anklagas för blasfemi och ombads att ta tillbaka sina ord. Han vägrade. Han hade dessutom fått stöd från andra biskopar, framför allt från biskop Eusebius (263–339 e.Kr) i Nicea. Arius tolkning av kristendomen började nu kallas *arianism* av hans fiender och spreds i städerna runt Medelhavet. Men bland de som anslöt sig till läran kallade den inte så: Arius lära var ju den sanna kristendomen.



Konstantin hade gjort kristendomen till en tolererad religion och mer än så. Han satte igång att bygga kyrkor och gynna de kristna. Vad kristendomen egentligen innebar var han mindre bekant med. Konstantins triumfbåge i Rom smyckades med de krigsgudar som han dittills hade dyrkat, hans mynt bar fortfarande bilden av Sol Invictus och Apollon.

Konstantin gynnade uppenbart de kristna med skattelättnader. Detta lockade dock inte alla kristna grupper och snart blev kejsaren tvungen att kväsa uppror från oliktankare. Upplevelsen gjorde det klart för kejsaren att de kristna inte var eniga i teologiska frågor. Deras meningsskiljaktigheter hotade att leda till ytterligare konflikter i riket (Drake 2000, 241).

## Mötet i Nicaea

För att reda ut dessa meningsskiljaktigheter kallade Konstantin till ett ekumeniskt möte i Nicaea, dagens İzmit i Turkiet. Där samlades de främsta biskoparna i slutet av maj 325. Konstantin själv kom den 1 juni och mötet kunde börja. Kejsaren satte sig på sin gyllene tron sedan biskoparna gett tecken. Efter det att en av biskoparna, troligen Eusebius av Nikomedia, välkomnat de församlade tog kejsaren till orda. Han fungerade som ordförande och inledde med en önskan att sämja skulle råda bland de församlade (Drake 2000, 252–253).

Kejsaren började försiktigt tala om sin glädje över att möta dem alla förenade i endräkt och harmoni. Oenighet, menade han, stammade från djävulen och var farligare än krig. Biskoparna skulle mötas i ”fred och endräkt”. Men det skulle snart visa sig att den teologiska stridsfrågan om huruvida Fadern och Sonen var av samma substans (*homoousios*) inte var helt lätt att lösa.

Ordet hade inte stöd i Bibelns böcker. Det var dessutom nya termer som inte var lätt att begripa. Substantia på latin översattes till grekiska kallades *ousia* (οὐσία) som kan översättas med presens particip, ”varande”, i klassisk grekiska. Orden i de båda språken är abstraktioner med flera betydelsenivåer och kan följaktligen vantolkas. Kejsaren menade dock att begreppet *homoousios* erbjöd en lösning på svårigheterna och de teologiska stridigheterna.

Efter några anföranden av biskoparna bad Arius om ordet och visade på de ställen i Bibeln som stödde hans tes att fadern var äldre och mäktigare än sonen, som exempelvis Matt. 26:39: "Fader, låt denna bägare gå förbi mig, om det är möjligt. Men inte som jag vill, utan som du vill". Han fortsatte med andra exempel. En av biskoparna, Nikolaus (c. 270–343 e.Kr) av Myra, gav honom då en rungande örfil. Andra lutade dock åt Arius tes och började ge exempel från Clemens (c. 150–225 e.Kr) och Origenes (c. 185–254 e.Kr) som hade uttryckt liknande tankar om Jesus förhållande till Fadern (Ehrman 2003, 155).

Majoriteten av biskoparna avvisade dock dessa invändningar. De menade att Arius förnekande av sonens gudomlighet kunde liknas vid judarnas sätt att förminska Kristi gudom. Dessutom påminde Arius bild av Jesus som skapad om de halvgudar som de antika, "hedniska" religionerna uppvisade.

Debatterna ledde till att begreppet *homoousios* slutligen antogs av samtliga biskopar, utom två som skickades i exil. Arius anklagades för blasfemi och Konstantin lät bränna alla hans böcker (Drake 200, 256, 263).

Som det första ekumeniska mötet är konciliet i Nicaea en viktig hållpunkt i kyrkohistorien. Från denna synod stammar den trosbekännelse som kyrkan fortfarande erkänner. Dock hade sammankomsten inte förmått att lösa meningsskiljaktigheterna om gudsbildens konstruktion och inte heller hade den banat väg för någon ekumenik mellan de kristna uppfattningarna. I vissa fall hade klyftan i stället vidgats.

## Arius död – straffet för hans blasfemi

Konstantin och Arius kom dock att försonas med hjälp av biskop Eusebius av Nicea. År 335 inbjöd kejsaren honom till sitt stora palats vilket var beläget i anslutning till hippodromen och Hagia Sophia i dagens Istanbul. Men Arius hade fortfarande många och mäktiga fiender och mycket tyder på att han blev förgiftad under sitt besök i staden. Historikern Socrates Scholasticus (380–439) berättar följande om vad som hände när Arius skulle gå på en promenad i staden:

När han kom nära Konstantins forum, där porfyrkolonnen stod, greps Arius av fruktan genom sitt samvete, och detta medföljde ett magknip. Han frågade efter en toalett i närheten och fick veta att det fanns bakom Konstantins forum. Han gick dit.

Sedan tog yrseln över och hans tarmar föll ut. Det som doktorerna kallar *rectum* föll ut genom hans bakdel med massvis med blod och hans inälvor tillsammans med hans mellangärde och lever och han dog omedelbart. (Muelberger 2015, 10)

I den kristna föreställningen ledde gudssmädelse i allmänhet till en förnedrande död. Vanligen blev syndarna angripna av maskar eller variga sår, men det fanns värre straff. Judas Iskariots hemska död på avträdet påminner om Arius: ”men där föll han framstupa, och buken brast så alla inälvorna rann ut” (Apg. 2:19).

De biskopar som kände till att kejsaren inbjudit Arius hade innerligen bett till Gud att ingripa, hette det efteråt. Dessa tillhörde Athanasius (298–373 e.Kr) parti som såg Arius uppfattning som en förbrytelse som kunde mäta sig med Judas förräderi (Muelberger 2015, 7).

## Från förföljd heresi till förföljande ortodoxi

Konstantin den store dog år 337, i just Nicaea, ett år efter Arius. Han döptes på sin dödsbädd av den arianske biskopen Eusebius. Den segrande sidan i konciliet i Nicaea, som nu hade börjat kallas sig för *katoliker*, ”de universella”, fann det med tiden obekvämt att en ariansk biskop hade döpt den förste kristna kejsaren. På 500-talet författades en myt om Konstantins dop. I denna berättas att Konstantin hade varit i Rom för att där förfölja de kristna. Som straff blev han smittad med spetälska, men ingen av hans gudar kunde ge honom hjälp. Biskopen i Rom, Sylvester (285–335 e.Kr), botade honom då genom det kristna dopet. Denna berättelse blev mer passande för den första kristne kejsarens hädanfärd i den katolska uppfattningen (Drake 2000, 394–395).

Arianismen hade dock fortsatta framgångar och flera av kejsarna tillhörde fortsatt denna riktning, med undantag av Julianus (331/32–363) som dyrkade de gamla gudarna, trots att han blivit döpt som barn. Därför har han burit tillnamnet ”Avfällingen” (*Apostata*) långt in i vår tid.

Arianismens inflytande hejdades först av kejsar Theodosius (347–395 e.Kr) som slog fast i lag att endast kristendomen i den form som den formulerats i den nicenska trosbekännelsen var grundval i det romerska riket. Denna form av

kristendom kom att definieras som katolsk, medan andra tolkningar klassades ut som heretiska och uttryck för blasfemi.

## *Referenser*

- Ammianus Marcellinus II*. 1950. Övers. J. C. Rolfe. London: Loeb.
- Bibeln*. 2001. Stockholm: Svenska Bibelförbundet och Verbum.
- Chadwick Henry. 1993. *The Early Church*. London: Penguin.
- Clauss, Manfred. 2015. *Ein neuer Gott für die Alte Welt: Die Geschichte des frühen Christentums*. Berlin: Rowohlt.
- Drake, H. A. 2000. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Ehrman, Bart D. 2003. *Lost Christianities: The Battle for the Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford: Oxford University Press.
- Harrison, Dick. 1999. *Krigarnas och helgonens tid: Västeuropas historia 400–800*. Stockholm: Prisma.
- Lane Fox, Robin. 1986. *Pagans and Christians*. London: Viking.
- Lieu, Samuel N.C. 1996. "Front Villain to Saint and Martyr The Life and After-life of Flavius Artemius, Dux Aegypti." *Byzantine and Modern Greek Studies* 20 (1): 56–76.
- Muehlberger, Ellen. 2015. "The Legend of Arius' Death: Imagination, Space and Filth in Late Ancient Historiography." *Past & Present* 227 (1): 3–29.
- Potter, David. 2013. *Constantine the Emperor*. New York: Oxford University Press.
- Teitler, H. C. 2017. *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity*. New York: Oxford University Press.

# Heresibegreppets rötter

*En resa längs ortodoxins gränsland och heresiologins former*

PAUL LINJAMAA<sup>1</sup>

Religionshistoriker, Lunds universitet

I mitten av andra århundradet skriver den kristne konvertiten och apologeten Justinus Martyren (ca 100–165) en redogörelse över kristendomens dygder till kejsare Antoninus Pius (138–161). I denna text, idag känd som *Första apologin för de kristna*, beskriver Justinus inte bara kristendomens fördelar gentemot andra religioner utan han gör sig även besväret att skilja på olika former av kristendom. Han redogör för kristna teologer och predikanter såsom Menande, Marcion och Simon Samariten och menar att dessa kristna är charlataner, inspirerade av djävulen (26):

Alla som inspireras av dessa kallas som sagt kristna, på samma sätt som också filosoferna har filosofnamnet gemensamt fast de inte hyllar gemensamma läror. Om de också begår de okända gärningarna som det fabuleras om – alltså välter omkull lampställen, har samlag utan hämningar och äter människokött – det känner vi inte till. Jag har också skrivit en bok mot alla heresier som funnits. Den kan jag ge er om ni vill läsa den. (Övers. Sven-Olav Back)

De tidigaste Jesus-följarna utgjorde i strikt mening en av många judiska messiassekter som frotterade Judéen, och det var inledningsvis svårt för utomstående att skilja dem åt. I sin redogörelse till kejsaren, en icke-kristen, framhåller Justinus att namnet ”kristen” appliceras för lättvindigt. Här ser vi de

---

<sup>1</sup> Jag har skrivit om fenomenet heresi tidigare, varför delar av innehållet i denna essä tangerar Linjamaa 2019 respektive 2023.

första ansatserna att begränsa den nya kristna identiteten inte bara genom att betona skillnaden från judendomen, utan genom att identifiera och motarbeta ”falska” kristna. Han insinuerar att det finns dem som kallar sig kristna vars praktiker egentligen innefattar fasansfulla handlingar.

Trots att kristendomens expansion var relativt blygsam de första århundradena, sett i antal konvertiter, var den nya religionen välspriidd. Tidiga kristna, såsom Paulus, reste och missionerade friskt över det romerska riket (Stark 1997). Den stora spridningen orsakade lokala tolkningar och regionala skillnader, men även i de stora städerna där de kristna befolkningarna var som störst, skiljde sig åsikterna åt. För att den nya identiteten inte skulle förlora kraft kunde termen ”kristen” inte få betyda vad som helst. Justinus använder beteckningen *hairesis* (αἵρεσις), grekiskans ord för val i sin strävan efter att strömlinjeforma den nya religionen. Bakgrunden till den moderna betydelsen av ordet heresi föds här i antiken. Men en gång i tiden betydde termen *hairesis* något helt annan än vad den idag förknippas med. Det är bland annat detta ord som är fokus för föreliggande text. I det som följer ska vi spåra hur termens nya betydelse tar form och vi kommer att se hur *hairesis* går från att betyda ”val” till att betyda ”irrlära”. Längst vägen får vi samtidigt ta del av andra centrala resonemang som formade de tidigkristna identiteter vilka kom att påverka hela den europeiska kontinentens självbild.

## Justinus polemiska tekniker

Justinus Martyren var en sökare, en intellektuell uppträcksresande. Enligt sina egna utsagor ägnade han delar av sin ungdom åt att söka efter tillvarons djupare sanningar (*Samtal med juden Tryfo* 2–8). Justinus föddes inte in i kristendomen. Han experimenterade med flera av sin tids filosofiskolor men fastnade till slut för de kristna lärorna vilka han ansåg gav honom den moralisk kompass och de livsregler han sökt. Justinus konversion visar på hur gränsdragningarna mellan filosofi och religion var härfin under den hellenistiska senantiken.

Justinus är kanske mest känd för sina apologetiska skrifter, texter där han försvarade den kristna tron mot majoritetens åsikter och försökte sätta ord på fördelarna med den nya religionen för icke-kristna. Han var en apologet i ordets

sanna bemärkelse. Men han var också teolog, angelägen om att sprida sin egen tolkning av det kristna budskapet och ägnade således mycket tid och energi åt att argumentera med andra kristnas idéer och åsikter. En form av kristendom som Justinus reagerade kritiskt gentemot omnämns i hans bok *Samtal med juden Tryfo*. Här skriver Justinus att en grupp han kallar "valentinianerna" (35.6) låtsades vara kristna men att de egentligen motarbetade Jesu sanna budskap. Dessa människor var, berättar Justin, inspirerade av en predikant och författare vid namn Valentinus. Valentinus föddes i Egypten runt år 100 och började sin karriär som predikant i Alexandria men flyttade till Rom där hans tolkningar av kristendomen blev omåttligt populära. Justin hävdade att valentinianerna bara poserade som kristna, men att de faktiskt var "väljare" (*hairesis*). Här möter vi ordet igen.

Den bokstavliga innebörden av *hairesis* (αἵρεσις) är "val" – från ordet *haireō* (αἰρέω), "att välja" – en term som inte var laddad med de negativa konnotationer den har idag. En "heretiker", eller "väljare", var vad man kallade någon som valt att följa någon av de många filosofiska skolbildningar som fanns under antiken. Unga män (i regel var det just män) – oftast välbärgade ynglingar – som ville viga sina liv åt att studera tillvarons sammansättning och som sökte det levnadssätt som genererade mesta möjliga lycka (*eudaimonia*) hade flera inriktningar att välja på. Skolbildningar hade formats kring framgångsrika tänkare såsom Pythagoras, Platon, Epikuros och Zenon (stoikerna). De som tillslut bestämde sig för att helhjärtat följa en specifik skolbildning hade gjort ett *val*, och benämndes i regel fortsättningsvis efter den person som grundlagt skolbildningen man valt.

Justinus använde denna term och applicerade den på sin egen situation, debatten kring vad som han ansåg var rätt tolkning av det kristna budskapet. Justinus menade att de som följde Valentinus kristna tolkningar, eller någon av de andra som nämns i *Första apologin för de kristna* (såsom Marcion eller Simon) inte borde kallas kristna, utan precis likt de som valt att följa en skolbildning borde deras traditioner ges namn efter personen vars läror de följde. De borde således kallas valentinianer, och de som följde Marcion var marcioniter, Simons följare borde heta simoniter, och så vidare. På detta sätt gör Justinus en distinktion mellan de falska läror som "hittats på" av människor och det gudomligt inspirerade *sanna* kristna budskapet, det enda som förtjänade att

benämnas ”kristendom”. Från tredje och fjärde århundradet och framåt kom termerna ”väljare” eller ”val” att bli så vanlig i de inom-kristna debatterna att den helt enkelt fick betydelsen ”fel åsikter och praxis”, idéer som inte sanktionerats av kyrkan.

Om vi söker efter en allsidig och dynamisk bild av den tidiga kristendomens utformning bör vi vara uppmärksamma på Justinus identitetspolitiska ambitioner, oavsett om de var medvetna eller inte. Det finns nämligen några problem med Justinus försök att begränsa sin tids olika kristendomsformer som kan få den moderna läsaren att tro att det i kristendomens begynnelse fanns en *egentlig* eller *ren* form av kristendom och att vissa, såsom Justinus, försökte bevara denna orörda kristendom medan andra förvrängt den eller spätt ut den med okristligt tankegods. Men anlägger vi en kritisk historisk blick måste vi konstatera att det aldrig funnits en ren eller enhetlig kristendom. Redan i aposteln Paulus texter, de tidigaste kristna källor vi har till vårt förfogande, speglar den mångsidighet som utgjorde kristendomen. I Paulus första brev till församlingen i Korinth skriver han att hans kristna systrar och bröder bör göra sitt yttersta för att inte låta sig splittras i olika skolbildningar:

Men i vår herre Jesu Kristi namn uppmanar jag er, bröder, att vara överens och inte dela upp er i olika läger, utan återigen stå eniga i tankar och åsikter. Av Chloes folk har jag nämligen fått höra, mina bröder, att det förekommer motsättningar bland er. Vad jag menar är att ni alla säger: ”Jag hör till Paulus”, eller ”Jag hör till Apollos”, eller ”Jag hör till Kefas”, eller ”Jag hör till Kristus”. Har Kristus blivit delad? (1 Kor. 1:10–12; Bibel 2000)

Längre tillbaka än Paulus skrifter kommer vi alltså inte. Evangelierna nedtecknades strax efter Paulus brev och skrevs inte av de apostlar som de fått namn efter. Om vi hade haft riktiga ögonvittnesskildringar från människorna som var med Jesus i Jerusalem hade vi sannolikt fått läsa många olika skildringar och tolkningar om vad han sagt och vad hans liv betytt.

Tillbaka till Justinus. Han menade att den kristna gemenskapen, *kyrkan* (*ekklesiä*), inte var som de filosofiska skolorna spridda runt Medelhavet. Men på Justins tid fanns ingen enad kyrka. Den polemiska teknik Justin använde återkommer gång på gång i tidigkristna teologers texter: påståendet att ens egen version av kristendomen var gudomligt inspirerad, den *ursprungliga*



kristendomen, medan ens kristna motståndare, "heretikerna", uppfunnit sina läror på eget bevåg. Det här var inget unikt kristet argument. Liknande argumentation återfinns mellan olika filosofiskolor. Förebilder som Sokrates, Epikuros och Pythagoras porträtterades av sina anhängare på liknande sätt som kristna framställde Jesus, som avskilda från det jordiska livet, en halvt gudomlig person som gett upphov till ett gudomligt inspirerat rättesnöre.

## Justinus heresiologiska arvtagare

Justinus nämner i sin skrift till kejsaren att han författat en detaljerad historik över de falska kristna, ett slags uppslagsverk över olika former av kristna irrläror. Den här antika katalogen är idag försvunnen men var en källa som kom att användas av flera kända kättarkrigare. En av Justinus heresiologiska arvtagare, den kanske mest inflytelserika heresiologen, var Irenaeus av Lyon (130–202). Irenaeus skrifter inspirerades av Justinus idag försvunna heresikatalog. Hans skrifter var systemiska till sin stil; han listade och diskuterade i detalj en uppsjö av olika "heresier". Hans kändaste verk, vilket hade stort inflytande på efterkommande kristna tänkare som sökte efter information om den tidiga kristendomens utformning och historia, var ett flerbandsverk med den långa titeln "Om att upptäcka och motbevisa den falska så kallade kunskapen", idag mer känt som "Mot heresierna" (Andrén 2016).

Liksom kristendomen haft en grundare och ett rent ursprung hade avarterna av kristendomen det, menade Irenaeus och Justinus. En person som de kallade ärkeheretikern, en man som inspirerat alla andra kristna irrläror, var en man vid namn Simon. Honom har vi redan stött på, i inledningscitatet från Justinus *Första apologin för de kristna*. Simon kallades "magikern" och skildras redan i Apostlagärningarna (8:9–24) som en samaritansk man som konverterat till kristendomen. Han sades ha erbjudit apostlarna pengar i utbyte mot makten att genom beröring omvända människor till kristendomen. Enligt Irenaeus och Justinus flyttade Simon till Rom där han och hans gemål, en prostituerad vid namn Helena, dyrkades som gudar. Simon var "alla heresiernas fader", menade Justinus, Irenaeus och flera andra heresiologer. Det finns dock inget som tyder på att Apostlagärningarnas Simon hade något sådant inflytande. Vi har snarare



*Irenaeus, från St Irenaeus kyrka i Lyon. Wikimedia Commons.*

att göra med en polemisk konstruktion, ett sätt att stärka den kristna identiteten genom att skapa motbilder med tydlig kronologi. Ett heresiologiskt kännetecken är alltså att svartmåla sina teologiska motståndare genom att knyta dem till historiska figurer med tveksamt rykte.

En annan huvudmotståndare stämplad som kättare var den rika kristna köpmannen Marcion av Pontus (85–160), som levde under Justinus tid. Hans tolkningar av det kristna budskapet och organisationsstilen åtnjöt fortfarande anhängare på Irenaeus tid. Marcion ville undanröja vad han ansåg var skadliga judiska influenser på kristendomen. Han kallade medkristna till ett möte i Rom och argumenterade för sin sak: skrifterna som de kristna använde borde begränsas till att omfatta endast Lukasevangeliet och Paulus brev. Marcions åsikt om att begränsa kristna skrifter så radikalt fick inte mycket stöd, men hans förslag till ett ”nytt testamente” är ett av de tidigaste försöken (det tidigaste menar vissa, t.ex. BeDuhn 2013) att samla ett urval av kristna skrifter i en kanon och samtidigt förbjuda andra. Det var menat som ett försök att genom skrifterna avgränsa den kristna identiteten. Marcion formade en konkurrerande kyrka som fick viss framgång under 100-talet. Denna episod bland den sakta växande kristna befolkningen i Rom var en teologisk konflikt som resulterar i verkliga splittringar mellan olika versioner av kristendomen. Episoden genererade mycket heresiologiskt material, på båda sidor. Den nordafrikanske kristna författaren och en av de första heresiologerna, Tertullianus, producerade ett fem volymer långt verk med titeln *Mot Marcion*. Vi vet att Marcion och hans anhängare skrev svar på dessa attacker, men tyvärr – och detta är en av historikernas stora utmaningar – det mesta som tillhör förlorarna i de teologiska konflikter mellan tidiga kristna har gått förlorat.

## Hotet från Valentinus

Irenaeus var en av de mer produktiva heresiologiska författarna, men det var inte Marcion som han såg som det största hotet mot kristendomen. Mer orolig var han för valentinianerna, de kristna som Justinus en gång hade namngett efter dessa kristnas påstådda favoritteolog: Valentinus. Fallet med ”valentinianerna” är mer problematiskt än med Marcion och hans anhängare, menade Irenaeus.

Han bevittnade hur idéerna förknippade med Valentinus texter och predikningar vann stor popularitet inom den kristna gemenskapen i Rom i mitten av hundralet.

Valentinus var så populär att han vid ett tillfälle ställde upp i biskopsvalet i Rom. Således inspirerades många kristna av Valentinus och vidareutvecklade hans teologi. Valentinus menade att den gud som format skapelsen egentligen var en lägre stående makt, som den sanne transcendente guden sänt för att organisera allt i kosmos. Men till skillnad från Marcion grundade Valentinus aldrig en konkurrerande kristen gemenskap. De så kallade valentinianerna fanns i själva verket mitt ibland de andra kristna i Rom, och Irenaeus hade anhängare av Valentinus teologi i sin egen församling (Linjamaa 2017).

## Den heresiologiska genren tar form

En kristen författare och kyrkopolitiker som levde några generationer efter Irenaeus och vars skrifter haft stort inflytande på bilden av tidig kristen heresi, var Epifanius av Salamis. Epifanius föddes i Palestina omkring år 315 och dog på Cypern år 403. Han utbildades i Egypten men blev senare biskop av Salamis på Cypern år 367. Hans mest kända text är förmodligen *Läkemedelsskrinet* (*Panarion*), även känd som *Mot heresierna*, en text som syftade till att vederlägga över 80 olika grupper och individer vars teologiska åsikter enligt honom var heretiska. Epifanius menade att hans text skulle fungera som ett läkemedelsskrin, ur vilken man kunde plock ut olika teologiska botemedel mot de heretiska sjukdomar som världen dittills skådat. Boken börjar med att beskriva förkristna religioner och går sedan vidare med berömda olika filosofiska skolor och judendomen. Efter att ha förkastat grekiska och judiska anspråk på kunskap om Gud, börjar Epifanius argumentera mot ett urval av vad han menar var kristna heresier. Först behandlas ärkeheretikern Simon magikern, sedan kristna som följde predikanter och teologer vid namn Menander, Basilides och många andra.

Innan Epifanius blev biskop på Cypern bodde han i den egyptiska metropolen Alexandria och lärde där kristna individer i församlingen han var aktiv i. Dessa kristna, skriver Epifanius, firade hemliga riter vid sidan av sitt vanliga kyrkoliv. En dag bjöd de med Epifanius för att delta i riterna och om

detta och annat berättar han om i *Läkemedelsskrinet*. Epifanius skildrar vad Justinus bara antyder två hundra år tidigare: det finns kristna som utför hemska riter och beter sig vedervärdigt i sin religions namn. Tyvärr är Epifanius redogörelser ofta så osammanhängande och röriga att det är svårt att hålla isär de olika grupperna i hans berättelse. Exakt vilka han påstår sig ha varit bekant med personligen är svårt att avgöra, men han säger sig alltså ha haft direkt erfarenhet av det han berättar. Dessa människor var omåttliga i sina lustar, skriver Epifanius. Med en hemlig handskakning, genom att kittla med fingrarna i handflatan, identifierade de sig sinsemellan. De badade ständigt, smörjde sig med väldoftande oljor, åt kött fastän de var fattiga och egentligen inte hade råd, de festade och söp omåttligt. En grupp, skriver Epifanius, ägnade sig åt särskilt hemska ritualer (*Läkemedelsskrinet* 1.26). De låg ohämmat med varandra och sparade kroppsvätskorna från sina orgier. Mannen sparade sin säd och kvinnan sin månatliga blödning. Dessa inmundigades som substitut för vinet i nattvarden. Inte nog med det. De promiskuösa mötena ledde till oönskade graviditeter. Dessa barn aborterades, hackades ned i byttor, kryddades och äts sedan upp vid deras ritualer.

Epifanius berättelse är extrem, grotesk. Texten verkar vara skriven med uppriktighet och eftertryck men är ändå svår att ta på allvar. Forskare har diskuterat sanningshalten i skildringen och somliga har framhållit den som trovärdig. Men läser vi texten från ett polemiskt och heresiologiskt perspektiv väcks skepsisen. Epifanius kopplade sexriterna och kannibalismen till "gnostiker", ett samlingsnamn som även Irenaeus använde för meningsmotståndare som ansåg att skaparguden inte var den sanna Guden. Av en händelse hittar vi samma omnämnande av denna speciella sperma- och mensrit i två gnostiska texter. I de koptiska texterna *Pistis Sofia* och *Jehus bok* – texter som härrör från samma period och område som Epifanius var verksam i: 300-talets Egypten – omnämns en snarlik rit som Epifanius beskriver. Men i båda texter står det uttryckligen att de som sysslar med dessa riter förtappats och kommer hamna i helvetet. De som inmundigar kroppsvätskor i dessa riter "begår den värsta tänkbara synden" (4:147), står det i *Pistis Sofia* (Schmidt 1978: 763). Endast genom hörsägen kan riten knytas till "gnostiker".



*Epifanius, fresk från kloster i Kosovo. Wikimedia Commons.*

Om vi studerar 300-talets kyrkopolitiska debatter – sammanhang Epifanius verkade i – får vi en inblick i vad som kan ha orsakat hans extravaganta och med största sannolikhet påhittade anklagelser mot andra kristna grupper. Epifanius själv anklagades för att hysa särdeles liberala åsikter om sex och äktenskap. Han motarbetades under sin livstid av högt uppsatta kyrkomän och berömda asketer som förordade celibatets dygder. Epifanius beskrivning av kristna grupper som ägnar sig åt fruktansvärda sexriten blir viktiga retoriska redskap han själv kunde

använda i de teologiska och inomkyrkliga strider han var delaktig i, för att få sina egna liberala åsikter verka måttfulla. Som stöd drog han sannolikt inspiration från kristna såsom Justinus som nämnt liknande riter, men kanske framförallt romerska föregångare. Romerska författare och politiker hade anklagat kristna och bacchuskulten för att ägna sig åt sexriter likt dem Epifanius ålägger sina "gnostiska" motståndare. Även om Epifanius skildringar av "gnostiska" riter med största sannolikhet har liten grund i verkligheten, kan vi ändå genom dem lära oss mycket, bland annat om hur den tidiga kyrkans inre angelägenheter sköttes. Som sådan är heresiologiska skrifter inte bara värdefulla som källor för att förstå icke-ortodoxa tidiga kristna, utan kan vara användbara i en vidare mening för att förstå maktkampen inom den tidiga kyrkan (Linjamaa 2020).

Om man söker kunskap om den tidiga kristendomens utformning är heresiologi till stor nytta. Men, som vi sett ovan är det viktigt att bevara sin kritiska blick när man tar del av skrifter inom denna genre, annars riskerar man få en förvrängd bild av kristendomens tidiga utformning. Heresiologi var heller inte en genre som var reserverad för de som vi idag förknippar med ortodoxi. Även de som Justinus, Irenaeus och Epifanius kallade heretiker skrev egna heresikataloger. I den heterodoxa textsamling som kallas Nag Hammadi-biblioteket hittar vi minst två verk med listor som kan förstås som heresikataloger, listor över grupper och trosuppfattningar som dessa författare ansåg heretiska. En av dessa, en text från slutet av andra århundradet, kallas *Sanningens vittnesbörd* (i Nag Hammadi kodex IX). Texten förkastar flera ortodoxa läror och sedvänjor, såsom dopet, martyrskap och doktrinen om köttets uppståndelse. Författaren namnger och dömer också ut Simon magikern som en av de värsta heretikerna, precis som Justinus, Irenaeus och Epifanius. Dessa alternativa heresikataloger påminner oss ännu en gång om omfattningen av den tidiga kristna mångfalden och visar också på likheten i de strategier som användes för att bekämpa meningsmotståndare i teologiska frågor. Faktumet att även författaren till *Sanningens vittnesbörd* nämner Simon magikern som en av de tidiga och farliga heretikerna vittnar om att genren till viss grad kanoniserats. Berättelserna om en mytisk ur-heretiker hade befasts och kunde användas som schablon för att stärka sin egen ställning. Samma argumentation återfinns på båda sidor av ortodoxins gräns (Layton 2021).

## Avslutande reflektioner

Vad har jämförelser och kategoriseringar med heresiologi och kristna ursprung att göra? Kan man inte, som heresiologerna gjorde, hävda att en tolkning av en historisk händelse är mer korrekt än en annan? Självklart kan man det. Men när skildringarna av historien blir normativa, när vi möter påståenden som ”vi är de *riktiga* kristna” eller ”vi har tillgång till en oförmedlad kunskap”, bör vi vara vaksamma och påminna oss om begränsningarna som inte bara historien, utan även människans kognition, omgärdas av. Det går inte att uppleva ”tingen i sig”, som Immanuel Kant en gång sade.

Hur ska vi då förstå drivkrafterna bakom appliceringar av termen ”heresi”? Det blir möjligen begripligare om vi angriper frågan från sociologiska och psykologiska perspektiv. Här är Marilyn Brewers arbete intressant. Brewers har studerat hur gruppidentitet bildas och stärks. Hon hävdar att känslan av det unika är viktig i formandet av en greppbar identitet. För att skydda sin identitet, som grundar sig på känslan av ens egenart, blir det viktigt att ta avstånd från det man av utomstående riskerar att blandas ihop med. Det som blir för likt en själv, men som inte ingår i ens egen bild av vem man är, hotar ens känsla av individualitet (Brewer 1991: 475–482). Här har vi en förklaring till de stora volymerna heresiologiska texter skrivna av kristna mot andra kristna. Heresiologerna hade mycket mer gemensamt med de kristna som de var oense med i teologiska frågor än vad som skilde dem åt.

Känslan av samhörighet, behovet av att vara lik någon, är dock lika viktigt för att stärka sin identitet. Identitetsskapande är en ständig jämförelseprocess, båda delar likheter och olikheter. I den antika strävan efter legitimitet hittar vi i återkommande hänvisningar till apostolisk succession, en likhet som många kristna använde och fortfarande använder som legitimeringsteknik. Man stärker sin position och tolkning genom att knyta den till historiskt upphöjda personer samtidigt som ens motståndare blir mer grepp- och angreppsbara om de knyts till historiska tveksamma individer.

Det är utan tvekan så att antika texter som författats i syfte att attackera meningsmotståndare för med sig källkritiska svårigheter. Men eftersom källorna för den antika kristendomen är magra skulle det vara olyckligt att helt förkasta texter för att de har problem med trovärdigheten. Vi bör inte bortse från



heresiologiska skrifter utan sträva efter att använda dem med försiktighet. Ett steg i rätt riktning är att erkänna genrens polemiska karaktär och bejaka den viktiga identitetsskapande funktion heresiologiska källor hade för sina skapare. Förhoppningsvis kan detta göra oss bättre rustade att se vad dessa värdefulla antika källor egentligen speglar: en kreativ, pluralistisk och dynamisk religiös miljö.

## Referenser

- Back, Sven-Olav. 2014. *Justinus Martyren: Apologi för de kristna, Andra apolojin, Justinus Martyrium*. Stockholm: Artos.
- Brewer, Marilyn B. 1991. "The Social Self: On Being the Same and Different at the Same Time", *Personality and Social Psychology Bulletin* 17: 475–482.
- Bultmann, Rudolf. 1955. *Essays: Philosophical and Theological*. London: SCM Press.
- King, Karen. 2003. *What is Gnosticism?* Cambridge, Harvard University Press.
- Linjamaa, Paul. 2017. *Valentinianernas evangelium: Gnosticism, Nag Hammadi-texterna och den kristna idévärlden under antiken*. Lund: Arcus.
- Linjamaa, Paul. 2019. "The Heresiology of the Heretic: The Case of the Valentinians." I *Heretical Self Defence*, Nottingham Medieval Studies 63, red. Peter Darby, Claire Taylor & Rob Lutton, 37–60. Turnhout: Brepols.
- Linjamaa, Paul. 2020. "Mocked by the Archon of Lust': Panarion 1.26 and Epiphanius' Hyperboles on Sex and Ascetics Read in light of Fourth Century Ecclesiastical Debates." *Vigiliae Christianae* 74 (3): 316–334.
- Linjamaa, Paul. 2023. "Ancient Heresiologists." I *Ancient Literature for New Testament Studies. Volume VIII: "Heretics" and "heretical" texts*, red. Christian Askeland. Grand Rapids: Zondervan, HarperCollins, under utgivning.
- Layton, Bentley (red.). 2021. *The Gnostic Scriptures*. Andra upplagan, red. David Brakke. New Haven: Yale University Press.
- Pålsson, Katarina. 2020. "Den mångtydiga ortodoxin: En kritisk granskning av den moderna forskningens perspektiv på tidigkristen heresiologi." *Svensk teologisk kvartalskrift*, 219–234.
- Schmidt, Carl. 1978. *Pistis Sophia*. Redigerad av Violet McDermot. Leiden: Brill.
- Stark, Rodney. 1997. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal, Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. New York: HarperCollins.
- Williams, Frank. 2009. *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book 1*. Leiden: Brill.
- Åkerlund, Per. 2016. *Irenaeus: Mot heresierna*. Stockholm: Artos.

Några av de bäst bevarade exemplen på kristen konst före ikonoklasmen finns på Katarinaklostret på Sinai i Egypten. Både till stil och teknik vittnar de om en levande tradition med rötterna i antikens grekiska och romerska bildkonst, samtidigt som de pekar framåt mot de ortodoxa kristna ikoner som vi känner idag. Kristus Pantokrator ("alltets härskare") från 500-talet är framställd med två disparata ansiktshalvor: med en mild blick och välsignande hand som världens nåderika frälsare, och med sträng, rentav grym uppsyn som dess eskatologiska domare. PD-Art, Wikimedia Commons.



# Frälsarens dubbelansikte

## *Om (o)helighet och blasfemi i ikonoklasternas Bysans*

OLOF HEILO

Historiker, Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul

I den krönika som den bysantinske munken Theofanes författade i början av 800-talet återges en episod om hur det gick till när den blivande kejsaren Konstantin V skulle döpas:

(AD 719) Detta år föddes åt den gudlöse kejsar Leon hans ännu gudlösare son och antikrists föregångare Konstantin. Den 25 december kröntes Leons gemål Maria i Augusteontrikliniet. Hon skred ensam därifrån i procession utan sin man in i Hagia Sofia [...] När patriarken Germanos där döpte deras efterföljare både i ondska och i kejsardömet, nämligen Konstantin, lämnade denne efter sig ett förfärligt och vidrigt stinkande bevis redan som spädbarn genom att i den heliga dopfunten tömma sin avföring såsom trovärdiga ögonvittnen påstår. Då utropade den allra heligaste patriarken Germanos profetiskt: "Detta är ett tecken på att i framtiden skall den största ondska komma över de kristna och kyrkan på grund av denne". (*Theofanes Krönika*, 403f)

Att beskrivningen inte lagts dit för att väcka munterhet framgår av den resterande krönikan. Att besudla dopfunten i Hagia Sofia var bara början: Leon och hans son Konstantin hade kommit för att dra ned hela det kristna kejsardömet i smutsen. Vad var det som hade hänt?

Theofanes är den mest kända och övergripande källan till kunskap om den uppslitande period i det bysantinska rikets historia som sträcker sig från 600-talets till 800-talets början. Under denna tid drabbades det en gång så mäktiga romerska riket – som det med rätta ännu kunde kallas till en början – av en rad

katastrofer: blodiga detroniseringar av sittande kejsare, politiska utrensningar och inbördeskrig; invasioner från alla sidor av först perser och avarer, därefter araber och bulgarer; pestepidemier, ekonomisk regression, social och kulturell fragmentisering. Även om kejsarmakten överlevde i huvudstaden Konstantinopel, finns det skäl till att den moderna termen bysantinsk, snarare än romersk, kan kännas mera adekvat att använda om riket efter 700-talet.

Den otvivelaktigt största chocken kom från araberna, som på ytterligt kort tid och under ledning av den unga islamiska rörelsen erövrade de rikaste och vitalaste delarna av riket från Syrien till Nordafrika. Till skillnad från andra fiender byggde de snabbt upp ett konkurrerande imperium med huvudstad i Damaskus, och visade tydliga avsikter att göra processen kort med det som fanns kvar av Rom eller Bysans. Det var mot denna närmast apokalyptiska bakgrund som Leon III kom till makten och lade grunden till en dynasti som skulle komma att förknippas med den kanske största religiösa kontroversen i det bysantinska rikets historia: ikonoklasmen.

## Krist och Antikrist

Enligt vissa källor kom Leon III från Syrien, enligt andra från Isaurien, kring dagens Konya. Han härstammade i vilket fall som helst från en del av riket som på ett mycket påtagligt sätt fått känna av de arabiska invasionerna. I islamisk historieskrivning återges han, inte utan en viss beundran, som en syrisk eller arabisktalande kristen som på ett avgörande sätt tog ställning för det kristna kejsardömet. Eventuellt drog han nytta av det prekära läget och utsågs, eller utropade sig till kejsare just som kalifen Sulayman var i färd med att rikta ett avgörande angrepp mot Konstantinopel år 717. Leon skall ha uppmuntrat den belägrade befolkningen i staden och påmint den om att Guds moder och alla helgon stod på de kristnas sida mot kalifatet. Framför allt skall han ha framhållit korset som symbol och garant för den kristna segern. Enligt vissa legender sänkte han egenhändigt hela den muslimska flottan genom att vidröra Bosporens vatten med ett kors.

Den som läser vad Theofanes har att säga om detta kan bli en smula förvånad över hans plötsliga förändring i tonfall. När Leon räddar Konstantinopel undan

araberna, kallar Theofanes honom för den ”gudfruktige kejsaren”. Men bara några paragrafer senare, i citatet ovan, får vi alltså veta att han är den ”gudlöse kejsaren”. Enligt Theofanes visade Leon snart sitt riktiga ansikte: han tog ned den bild av Kristus som var uppsatt över palatsporten i Konstantinopel, förbjöd tillbedjan av heliga bilder i hela riket, lät riva bort, hugga sönder och bränna alla kyrkliga bilder och ikoner i huvudstaden, och straffade envar som protesterade med döden. Än värre blev det när han dog och hans son Konstantin V kom till makten: denne inte bara förstörde ikoner och lät avrätta deras försvarare, utan stängde kloster, konfiskerade helgonrelikier och förnedrade de kristna på alla sätt. År 754 sammankallade han ett kyrkomöte i Hiereia (dagens Fenerbahçe) för att befästa bildkritiken i hela den kristna kyrkan. Han tillvitats alla laster som en bysantinsk munk kan tänka ut: svart magi, homosexualitet och att lyssna på musik medan han åt. Inte heller hans sjuklige son Leon IV, som bara regerade i fem år, eller sonsonen Konstantin VI kommer vidare lindrigt undan.

Den syriska eller isauriska dynastin var kort sagt en skandal från början till slut. Den hade räddat Konstantinopel bara för att blamera kejsardömet inför hela kristenheten. Påvarna vände sig bort från det gamla riket och började söka stöd hos frankerna. I Syrien skrev munken Johannes av Damaskus tre försvarstal för de heliga bilderna i skydd av den muslimske kalifen. Patriarkaten i Antiokia, Jerusalem och Alexandria bojkottade kyrkomötet i Hiereia. Till all lycka hade Leon IV en from hustru vid namn Irene, som bidade sin tid tills svärfar och make var döda, och därefter sammankallade ett nytt kyrkomöte som annullerade bildförbudet och återställde bilderna. Några år senare bländade hon sin egen son, den siste kejsaren av Leon III:s ätt, och gjorde sig själv till härskare, en episod som den beundrande krönikören är mindre intresserad av att utveckla. Efter ett par oroliga årtionden av palatskupper och militära nederlag mot bulgarer och araber återinfördes den bildfientliga politiken och denna gång fick Theofanes själv känna av dess följder: han dog i exil, vilket på latin förskaffat honom tillnamnet Confessor, bekännaren.

Religiösa kontroverser av olika slag hade blossat upp under hela den senantika perioden, alltså efter att det romerska riket anammade kristendomen på 300-talet. De hade oftast gällt dogmatiska frågor: var Jesus gud eller människa, eller bådadera? Hur skulle treenigheten förstås? Vilken var Marias roll i frälsningshistorien? Meningskiljaktigheter på dessa områden kom ibland att

sammanfalla med skillnader mellan provinserna och huvudstaden. Ikonoklasmen – ordet är grekiska för ”bildförstörelsen” – var annorlunda: dess epicentrum låg i Konstantinopel och den polariserade de troende kring frågor som inte förutsatte någon djupare kännedom om teologi och filosofi eller ens läs- och skrivkunnighet. Var det rätt att knäfalla inför en ikon, tända ljus framför den, kyssa den? Var kulten av relikier eller helgonen ett slags avgudadyrkan? Begick man en synd genom att ägna sig åt vad många hade kommit att uppfatta som etablerade kristna bruk?

Forskningen har inte varit mindre polariserad. Man har talat om ikonoklasmens relation till Kristo- eller Mariologin, om dess ursprung i, eller som reaktion gentemot judendomen och islam, att den skulle ha återspeglat en dragkamp mellan klostren och armén eller mellan kejsaren och kyrkan, att den skulle ha varit ett utslag för religiös rationalism eller – omvänt – för vidskeplighet, att den var ett uttryck för ängslan i en osäker tid eller för en social frustration som sökte utlopp. Efter hand som man har börjat syna källmaterialet i sömmarna har en allt starkare skepsis också gjort sig gällande. Fanns det överhuvudtaget någon Kristusbild över palatsporten på Leon III:s tid? Stängde Konstantin V verkligen ned kloster, och hade detta alls med ikoner att göra? Förekom det ens någon storskalig förstörelse av bilder som Theofanes och hans likasinnade påstod? I det följande kommer några av de här frågeställningarna att kortfattat belysas och analyseras.

## Gudar och avgudar

Hypotesen att de bysantinska ikonoklasterna skulle ha stått under – direkt eller indirekt – islamisk påverkan får idag betraktas som föråldrad.<sup>1</sup> De tidiga muslimerna hade visserligen en tydlig uppfattning om att bilddyrkan var fel, men inget tyder på att de skulle ha uppvisat något särskilt incitament att förstöra bilder i de länder som de erövrade. De tidiga islamiska byggnadsverken, som

---

<sup>1</sup> Både Theofanes och arabiska historiografer som Tabari återger en antisemitiskt färgad historia enligt vilken en intrigant jude övertalar både kejsaren och kalifen till en bildfientlig politik. De verkar återfalla på samma källa, troligen den krönika som tillskrivs Theofilus av Edessa.

exempelvis Klippdomen i Jerusalem eller stora moskén i Damaskus, inspirerades av bysantinsk tradition och pryds än idag av figurativa mosaiker som föreställer växter, trädgårdar och byggnader. I kalifernas egna palats förekom fresker och mosaiker, förmodligen framställda av bysantinskt skolade hantverkare, som föreställde djur, människor och mytiska gestalter. Johannes av Damaskus, som skrev de kristna försvarstalen för bilderna i Bysans, beskriver på ett ställe islam som en kristen heresi men nämner ingenting om att den skulle vara särskilt bildfientlig.<sup>2</sup>



*Umayyadernas stora moské i Damaskus uppfördes i början av 700-talet. Innergården pryds av ett påkostat bildprogram i bysantinsk stil. Medan det undviker direkta avbildningar av människor och djur och riktar in sig på att visa grönskande trädgårdar med paviljonger och palats, vittnar det om hur den senantika konsten genomgick sin sista blomstringsperiod i Islams hägn. Foto författaren 2005.*

---

<sup>2</sup> Begreppet "arabisksinnad" (*sarakenofron*) används flitigt av bland annat Theofanes för att skildra Leon III:s framfart. Men redan det ikonoklastiska kyrkomötet 754 använde samma uttryck för att beskriva Johannes av Damaskus, som ju hade försvarat bilderna. Att tillvita meningsmotståndare närhet till araber och islam hade helt enkelt blivit ett bekvämt sätt att diskreditera dem i bysantinska sammanhang på 700- och 800-talet, och eftersom både Johannes och Leon III hade kopplingar till Syrien låg anklagelsen givetvis nära till hands.



*Kyrkan Hagia Eirene i Konstantinopel återuppfordes efter en jordbävning i mitten av 700-talet och försågs då med en absidmosaik som helt saknade figurativa inslag och bara visade ett gigantiskt kors. Foto författaren 2022.*

Vissa kristna mosaiker i Palestinaområdet verkar under 700-talet ha drabbats av någon form av bildförstörelse. Det är oklart om man därvid har rättat sig efter de nya förordningarna från Konstantinopel, eller de muslimska makthavarnas krav, eller om de lokala församlingarna av oklara skäl tagit saken i egna händer. Oftast verkar ikonoklasterna ha fokuserat sina attacker på mänskliga kroppar och ansikten, genom att riva upp mosaikerna på sådana specifika ställen och möblera om dem till oigenkännlighet. Vi får skäl att återvända till detta fenomen lite senare. Viktigt att notera är att några fysiska spår av ett liknande förstörelseserier



lyser med sin frånvaro i Konstantinopel, trots att Theofanes och hans likar verkar antyda att kejsarna där gjorde barbecue på sönderhuggna ikoner varje kväll i sextio års tid. I den kritiska studie som utkom 2010 framhäver Leslie Brubaker och John Haldon två fall där ”ikonoklaster” bevisligen har varit framme. Det gäller dels två sidorum i Hagia Sofia, där ett par helgonbilder i samband med en renovering 766–69 verkar ha ersatts av mosaiker föreställande kors (Brubaker & Haldon 2011).<sup>3</sup> Det gäller dels den tidigare kyrkan Hagia Irene som idag befinner sig på Topkapipalatsets första gård. Den återuppfördes av Konstantin V efter en jordbävning och försågs då med ett gigantiskt kors som enda utsmyckning i absiden.

Dessa exempel bekräftar något som vi med säkerhet vet om ikonoklasterna, nämligen att de visade en särskild förkärlek för kors som visuella element på allt från mynt till monument. Längre kan man inte komma från attityderna i den tidiga islamiska världen, där kaliferna såg till att kors försvann ur det publika rummet. Det fanns en tydligt politisk dimension i allt detta, för korset hade i århundraden symboliserat det kristna kejsarrikets seger. För ikonoklasterna verkar det ha varit särskilt viktigt att betona att det inte bara garanterade rikets säkerhet och fortbestånd i tider av militära eller politiska motgångar, utan även i vardagen erbjöd skydd mot onda makter och demoner. Ett exempel på sådana attityder finns belagda i det gravtal som Theodor av Stoudios (d. 826) höll över sin, av allt att döma ikonoklastiskt sinnade, mor:

Hon var icke som andra kvinnor, vilka av rädsla för demoner uttalade magiska formler över sina nyfödda barn eller omhängde dem med amuletter; hon fann det tillfyllest att skydda oss med det livgivande Korsets tecken, som hon höll för att vara mer ogenomträngligt än sköldar och vapen. (Theodor Studites 1864, 884; förf. övers.)

Det är möjligt att vi här närmar oss pudelns kärna. Ikonernas försvarare tycks nämligen inte sällan ha resonerat på samma sätt: bilder av Kristus, Guds moder

---

<sup>3</sup> Det bör inflikas att Hagia Sofia förmodligen inte hade något egentligt bildprogram i senantik tid: med sina gigantiska proportioner och höga vägghantering lämpar den sig illa för figurativa dekorationer. Det bevisar om inte annat de senare tillkomna mosaikerna, som i de flesta fall bara kan skönjas på enorma avstånd. En del av dem kan ironiskt nog ha prytt sina platser betydligt längre under byggnadens senare historia som moské, när man inte ens fann det mödan värt att täcka över dem.

och helgonen erbjöd ett effektivt skydd mot olycka och ondska, och därför var det värdigt och rätt att inte bara be och tända ljus framför dem – ett bruk som började bli utbredd på 600-talet – utan även knäfalla inför och kyssa dem. Det finns till och med rapporter om troende som skrapade färg från ikoner och blandade dem med nattvarden i tanken att tillgodogöra sig deras helande kraft. Här någonstans börjar man ana att ikonoklasterna möjligen hade visst fog för sin kritik, och att den officiella ikonoklasm som påbjöds av kejsarna i Konstantinopel kanske mest syftade till att kringskära och undertrycka olämpliga eller vidskepliga bruk snarare än att förstöra eller ens förbjuda bilder.

Som de förvanskade mosaikerna i Palestina visar var det inte alltid så ikonoklasmen levdes ut lokalt, så även bildernas försvarare kan ha haft berättigade skäl för sin oro. En gåtfull och mycket omdebatterad skildring av 700-talets Konstantinopel påstår att kejsar Leon III förstörde många av de antika statyer som den gamla huvudstaden var full av, därför att han ”saknade förnuft”. Samma källa betygar själv att de antika statyerna var förhåxade och farliga och gärna ramlade ned i huvudet på folk i enlighet med antika profetior.<sup>4</sup> Det ger vid handen att 700-talets bysantinare, även de som var läs- och skrivkunniga, saknade kunskaper för att kontextualisera den rika bildtradition de var omgivna av, såväl den kristna som den okristna. I det följande ska detta tas i närmare betraktande.

## Ikonoklasm och iconoclash

Det bildvänliga partiet som till sist segrande år 843 kom att lägga grunden för den bysantinska och ortodoxa kristna bildtraditionen som vi känner den idag. Det underbyggde sin ståndpunkt med sofistikerade argument och citerade flitigt Johannes av Damaskus, den syriske munk som hundra år tidigare hade tagit ikonerna i försvar mot kejsarna i Konstantinopel. Johannes hade inskräpvt hur bilder genom sin skönhet och förmåga att ordlöst förmedla berättelser var till gagn för hela den kristna traditionen, och att de förtjänade vördnad och respekt

---

<sup>4</sup> Se svensk översättning i Rosenqvist 2005, 91–93.

på samma sätt som naturen och materien som Gud hade både skapat och valt att själv ta mänsklig gestalt i.

Det som berättelsens ord låter höras, det gör bildkonsten tyst genom att avbilda. Vilket mer lysande bevis kan man få, att bilderna är de olärdas böcker, och som tysta förkunnare av de heligas ära undervisar de åskådarna med ljudlösa ord och helgar synen? Jag har kanske ont om böcker och ingen tid att läsa, men jag går in i själarnas gemensamma sjukhus, kyrkan, med min själ kvävd av tankar som av törnen, och min blick dras till målningarnas blommor; som en äng gläder de ögonen och låter själen glömma allt och öppna sig för Guds lov. (Johannes Damaskenos 2008, 67)

Detta är en väl genomtänkt och vackert artikulerad betraktelse av en lärd kyrkofader med rötterna i en lång och i förlängningen förkristen kulturtradition, där figurativ konst var en del av vardagen och man ägde en mängd historiska, filosofiska och estetiska redskap för att kunna förhålla sig till den. Problemet är att det inte nödvändigtvis var på dessa premisser som man betraktade bilder – vare sig kristna eller andra – i de församlingar och samhällen från Balkan till Mellanöstern där man under 600- och 700-talens invasioner, epidemier och kriser led av mycket mer än själslig nöd.

En typ av helgonbild som blev utbredd i hela den östliga kristna världen under seklerna som följde föreställer en ung krigare till häst och med vapen, som dödar ondskan i form av en människa eller ett vilt djur. I Väst har den främst blivit förknippad med den helige Georg ("Sankt Göran och draken") men i Öst används den för att avbilda en rad med helgon, oftast martyrer från den hedniska romerska eran.<sup>5</sup> I folklig fromhet spelar de än idag en viktig roll, till och med bortom religionsgränserna: en del muslimer förknippar således ryttaren på hästen med Guds sändebud al-Khidr som nämns i Koranen.<sup>6</sup> Dessa helgon och

---

<sup>5</sup> Vida spridd i grekiska kyrkor är staden Thessalonikis skyddspatron S:t Demetrios som sticker sitt spjut i den hedniske gladiatorn Lyaeus. Även S:t Theodor Stratilates var på sin tid så populär att staden Venedig lade sig till med hans relik och reste en bronsbild i hamnen där han sticker sin lans i en basilisk. Andra varianter på temat är den helige Mercurius som dödar den hedniske kejsaren Julianus Apostata, eller den helige Nikita som bankar på djävulen med en hammare. Det finns även kvinnliga drakdödare i konsten, exempelvis den heliga Margareta.

<sup>6</sup> Det är ingen tillfällighet att turkiska alevier firar al-Khidrs "helgondag", Hizrilleh, på vad som mycket länge – fram tills den grekiska kyrkan antog den gregorianska kalendern – var den 23 april, S:t Georgsdagen. För tematiken i övrigt, se Heilo 2011.

deras bilder anses erbjuda konkret hjälp i svåra situationer och erhåller inte sällan votivgävor. Som det första dokumenterade exemplet pekar Brubaker och Haldon ut en berättelse från sent 600-tal, i vilken en bysantinsk soldat på väg ut i krig påstås ha pantsatt sin häst till en bild av S:t Georg mot löfte att helgonet skulle ge honom skydd. Efter avslutat uppdrag återvände soldaten för att tacka för hjälpen, och försökte till en början rentav pruta på handeln.



*"Sankt Görän och draken" är ett välkänt motiv i västerländsk konst, men ursprungligen föreställde krigaren till häst inte S:t Georg utan S:t Theodor. På flygeldörrarna i denna triptyk från 800- eller 900-talet – även denna från Katarinaklostret på Sinai – avbildas de två romerska martyrerne sida vid sida (notera hur S:t Georg dödar en människa, inte en lindorm eller drake). Motivet har rötter i förkristen ikonografi och har fortsatt att leva sitt eget liv i folklig tradition även i den muslimska världen, där ryttaren identifieras som al-Khidr, profeten Moses mystiske följeslagare i Koranen. PD-Art, Wikimedia Commons.*

Soldaten antog på något sätt att helgonet var närvarande i sin bild. Men som nämnt ovan förekom det också att troende plockade loss bitar av ikoner för att blanda med nattvarden, och det är inte ovanligt att än idag finna kyrkmålningar i östra Medelhavet där helgonens ögon har skrapats loss. Åverkan brukar slentrianmässigt skyllas på ikonoklaster eller muslimer, men det finns också berättelser om hur grekiska mödrar in i modern tid försåg sina söner med amuletter som innehöll fragment av ögon och händer från ikoner och helgonbilder, i tanken att det skulle skydda pojkarna när de ut drog i krig. Man tänker här på vad Theodor av Stoudios berättar om sin tids vidskepliga mödrar, och samtidigt på de fallande statyerna i Konstantinopel och de vanställda ansiktena i de palestinska kyrkorna: om bilden inte längre är enbart en bild med estetiskt eller berättande syfte, utan ett övernaturligt fenomen med gudomlig eller demonisk agens, kan den bli föremål för både fruktan och tillflykt, vördnad och vrede – eller allt på en gång. Mot en sådan bakgrund blir även ikonoklasmen mångtydig, och beroende på synsätt är bildstormaren både en som hädar och en som dyrkar – eller bådadera. För att citera antropologen och filosofen Bruno Latour (2010):

Iconoclasm is when there is a clear intent for the destruction or the demise of an image. Iconoclasm is when there is an uncertainty about what is committed when an image – from science, religion or art – is being smashed.

Var den bysantinska ikonoklasmen egentligen en "iconoclasm"? Frågan är för komplex att besvara här, men vi ska avsluta med en allmän iakttagelse.

## Mångtydighet och entydighet

Den bysantinska ikonoklasmen har fått ge namn åt många senare och bättre dokumenterade fall av bildförstörelse. När talibanerna sprängde Buddhastatyerna i Bamjan 2001 drog vissa journalister fram det bysantinska exemplet som en historisk föregångare: sådan intolerans och fanatism, antogs man förstå, hörde hemma på medeltiden.

Frågan är om denna parallell är rättvisande eller ens rättvis. Några av de mest omfattande utslag för bildförstörelse som vi känner är knutna till formativa

moment i den moderna historien, som till exempel den protestantiska reformationen eller franska revolutionen. Det betyder förstås inte att den förmoderna världen var ett under av tolerans gentemot sådant som kunde uppfattas som blasfemiskt, men den verkar ofta ha haft en högre grad av acceptans för tillvarons inneboende mångtydighet (jfr Bauer 2019).<sup>7</sup> En kristen eller okristen bild *kunde* vara blasfemisk, men den *kunde* också vara helig. Människor *kunde* vara helgon, och de *kunde* vara demoner. Vare sig de var heliga eller oheliga, kunde både bilder och människor vara både nyttiga och farliga, på sätt som man inte kände säkert till och av skäl som inte gick att helt utröna. Livet utspann sig i ett gränsland där den övergripande ordningen bestämdes av aktörer man inte rådde på: gudarna, naturen, kejsaren.

När kristendomen hade undanträngt hedendomen i det romerska riket på 300-talet hade den riktat sin förstörelselusta mot de hedniska gudabilder som i århundraden hade tagit emot Medelhavsvärldens böner och offer. Hädanefter var det korsets symbol, inte bilder av gamla och nya gudar, som skulle garantera skydd och seger åt riket och dess undersåtar – och åtminstone för de östliga riksdelarnas del verkade det till en början fungera. Under ytan på denna ordning levde bildkonsten vidare och fortsatte att smycka den romerska världen med förskönande, pedagogiska eller propagandistiska bilder. Konstantinopels hippodrom pryddes av antika gudar och monument; i kyrkor och på offentliga platser i de stora städerna stådde gamla och nya statyer och mosaiker av kejsare och ämbetsmän; allegoriska och mytiska framställningar av naturen och det mänskliga livet återfanns i villor och lantegendomar. De lärda hade redskap för att identifiera och kontextualisera (och ibland fördöma) detta; den breda befolkningen accepterade bilderna som magiska eller självklara inslag i en mångtydig vardag. Den romerska kejsarmakten höll samman deras motsägelsefulla kosmos under löftet om den kristna frälsningen.

Vad skulle hända om denna förståelsehorisont plötsligt kollapsade? Skulle bilderna besjålas på nytt och ingjuta skräck eller vördnad hos de betraktare som inte längre hade adekvata redskap för att tolka dem? Mycket tyder på att det var precis detta som skedde i det bysantinska samhället efter 600-talets kriser.

---

<sup>7</sup> Även den islamiska intoleransen mot bilder är något som snarast ökar ju närmare man kommer samtiden. Talibanerna, liksom alla former av islamism, är först och främst en modern företeelse.

Osäkra och rädda inför allt det nya och ovissa började soldater vid fronterna, provinsbor som led under arabiska och bulgariska räder, och så småningom huvudstadens egna invånare att söka sin tillflykt till lokala helgon, bilder, relikier och amuletter som skulle skänka dem en säkerhet som kejsardömet inte längre kunde garantera. Lika osäkra och rädda inför en utveckling som hotade att beröva centralmakten dess tolkningsföreträdare, gick rikets politiska och religiösa eliter till motoffensiv och riktade en allt skarpare retorik mot bilderna, som anklagades för att föra den kristna världen i fördärvet under falska löften om kortvarig frälsning.

Huruvida de ikonoklastiska kejsarna verkligen för fram så hårt och brutalt som Theofanes i slutändan ville göra gällande är osäkert. Samtiden verkar åtminstone inte alltid ha delat hans negativa omdömen: legender som levde kvar i icke-bysantinska källor tyder rentav på att Leon III under sin livstid kan ha framstått som en verklig frälsare för kristenheten, som återställde kejsardömet renhet och knäckte kalifatets högmod. Enligt samma traditioner var hans son Konstantin V inte bara en otroligt god och kristen kejsare, utan närmast ett slags superhjälte med övermänskliga, ja gudomliga talanger. Han ska personligen, och med hjälp av sin väldiga kroppsstyrka, ha återuppfört Konstantinopels vattenledningssystem (att det skedde under hans regering är belagt) och till på köpet ha dödat en drake som försökte hindra honom. Hans regering präglades av militära framgångar mot både araber och bulgarer och efter hans död besöktes hans grav av soldater som bad om hjälp i svåra lägen.

Det ligger nära till hands att tänka att de syriska eller isauriska kejsarna till sist drabbades av samma binära logik som ikonerna fått utstå under deras regering. Om Leon III och Konstantin V nu var så övernaturliga och allsmäktiga som folktron ville ha dem till, vem kunde med säkerhet säga om denna makt utgick från Gud eller om de i själva verket stod i onda makters tjänst? Och medan det segrande partiet år 843 firade vad som blivit känt som "Ortodoxins fest" genom att bära en ikon av Guds moder i en högtidlig procession från Blachernai till Hagia Sophia, slets Konstantin V:s lik upp ur sin sarkofag och eldades offentligen upp på Hippodromen.

## *Referenser*

- Bauer, Thomas. 2019. *Die Vereindeutigung der Welt: über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen: Reclam.
- Brubaker, Leslie & John Haldon. 2011. *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680–850: A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heilo, Olof. 2011. ”Från Eyüp till Seyitgazi: om turkiska kulter kring arabiska krigare.” *Dragomanen* 13: 54–61.
- Johannes Damaskenos. 2008. *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna*. Övers. Olof Andrén. Skellefteå: Artos.
- Latour, Bruno. 2010. *On the Modern Cult of the Factish Gods*, övers. Catherine Porter and Heather MacLean. Durham, NC: Duke University Press.
- Rosenqvist, Jan-Olof (red.). 2005. *Bysantinsk antologi: texter från tusen år i svensk översättning*. Skellefteå: Artos & Norma.
- Theodor Studites. 1864. ”Laudatio Funebris in Matrem Suam.” *Patrologia Graeca* 99. Paris: Migne.
- Theofanes Krönika*. 2020. Övers. Kjell Kristland. Skellefteå: Artos.



# För och emot *takfir*

## *Medeltida och nutida argument*

SUSANNE OLSSON

Religionshistoriker, Stockholms universitet

*Takfir* är ett omdebatterat islamiskt begrepp som avser att en person eller en grupp människor anklagas för att vara vantrogna, att de lämnat islam, vilket vissa i sin tur anser ska bestraffas med döden. Sådana anklagelser har också använts mot politiska ledare som anses bryta mot islamisk lag. Det finns olika uppfattningar om huruvida det alls är tillåtet att anklaga andra för vantro (*kufir*) och vad en sådan anklagelse i sin tur ska innebära i praktiken. Sedan islams första tid har detta varit en teologisk diskussion: Ska man låta Gud straffa den vantrogne på domedagen eller ska personen bestraffas här och nu? Och i så fall av vem? Den här artikeln ska se närmre på olika tolkningar som rör anklagelser om vantro, med utgångspunkten i följande uttalande tillskrivet profeten Muhammad.

Abu Huraira återgav:

Guds profet (Guds frid och välsignelser vare med honom) sa, ”Om en man säger till sin bror, '*kāfir* [avfälling]!’ så är säkerligen en av dem det.” (Sahih al-Bukhari 6103)<sup>1</sup>

Islamiska källor används ofta i debatten om vad som är korrekt islamiskt beteende. Koranen är naturligtvis central och presenteras som den främsta källan till lagen då den anses utgöra Guds exakta ord. Den andra källan till lagen är profettraditionerna, Sunnah, som består av en stor mängd insamlade berättelser

---

<sup>1</sup> Mina översättningar av hadither om inget annat anges.

om profeten Muhammads liv. Berättelserna tar upp vad Muhammad ska ha sagt och gjort. En enskild berättelse kallas hadith (pl. *ahadith*) och består av själva berättelsen men också en lista med namnen (*sanaad*) på den eller de som har berättat den för insamlaren, såsom Abu Huraira i hadithen ovan. Några insamlare av hadither är särskilt högt aktade och vi återfinner här Bukhari (d. 870) och Muslim (d. 875) vars samlingar ofta omtalas som ”de två trovärdiga” (*al-sahihayn*) samlingarna, vilka åtnjuter en särskild respekt bland sunnimuslimer.

I Bukharis samling återfinner vi den ovanstående hadithen som handlar om anklagelser om vantro. Den är placerad i boken *al-adab*, gott beteende, i ett kapitel som heter ”Den som kallar sin bror vantrogen (*kafir*) utan grund.” Berättelsen återfinns även i andra samlingar och i flera hadither med olika berättarkedjor. Det är också en hadith som lyfts fram då begreppet *kufir* och praktiken *takfir*, att benämna någon som vantrogen, diskuteras. Men vad innebär hadithen? Det finns inte ett enkelt och givet svar på den frågan. Som vi ska se har denna hadith och andra texter som rör *takfir* använts och tolkats på olika sätt genom historien.

## Vantrö

Ordet *kafir* används i Koranen ofta som en beteckning på de som inte är troende i bred bemärkelse och som därför hotas att straffas av Gud och dömas till en evighet i helvetet. Termen återkommer även i hadithsamlingarna. Generellt kan vi säga att texterna där går ut på att människor inte ska anklaga varandra för att vara vantrogna. Det kan till och med vara direkt ödesdigert att göra det. En hadith i Bukharis samling lyder: ”Och för den som anklagar en troende för *kufir* (vantrö), är det som att han har dödat honom” (Sahih al-Bukhari 6107). Mord utgör en stor synd som leder till ett straff i evighetens eld, vilket ofta beläggs med följande vers: ”För den som avsiktligt dödar en troende är straffet helvetet, och där skall han förbli till evig tid; han skall drabbas av Guds vrede och Gud skall fördöma honom och utlämna honom åt det svåraste lidande” (4:93).<sup>2</sup> Att

---

<sup>2</sup> Bernströms översättning används i artikeln.

anklaga en troende för *kufir* likställs alltså med att begå mord i dessa texter (se även Maher 2016, 74–75). Trots detta förekommer det att muslimer anklagar andra för att vara vantrogna (*takfir*) och att de legitimerar att de anklagade dödas. Hur kan vi förstå och förklara det?

Redan tidigt i islams historia var synen på *kufir* ett centralt tema som diskuterades och det fanns delade meningar. De som hade den mest toleranta attityden var de som kallas murji'a som ansåg att endast Gud hade rätt att döma och straffa vantrogna. De mest hårdföra var kharijterna som menade att en person som syndat var *kafir*, som skulle brinna i helvetet, och som muslimer hade rätt att bestraffa med döden (Levi Della Vida 2012). Mot den bakgrunden är det förståeligt att det finns många texter och tolkningar som rör detta, då det direkt påverkade människors liv och stabiliteten i samhället (för en översiktlig behandling av dessa teologiska positioner, se Olsson & Sorgenfrei 2022).

Successivt tonades debatten om *takfir* ner och en moderat hållning vann företräde då det islamiska riket expanderade. En förklaring till det är sannolikt att det islamiska riket expanderade och att samhället behövde tydligare ramar och stabilitet. Konsensus växte fram som begränsade acceptansen för att anklaga andra för att vara avfallingar. Vantrohetsanklagelser kunde leda till oro i samhället och våld mellan grupper och det var inget som de politiska makthavarna önskade. Många exempel finns även på politiska makthavares försök att kontrollera de teologiska och juridiska debatterna för att skapa kontroll och lugn i samhället, t.ex. genom att främja vissa juridiska traditioner och anställa domare från dessa.

Under det abbasidiska kalifatet har vi det mest kända exemplet i form av den så kallade inkquisitionen (*mihnah*, ca 833–848) där kalifen lade sig i teologiska tolkningar och krävde trohet till vissa rationalistiska dogmer för att skapa enhet och kontrollera konflikterna mellan olika religiösa falanger som kontinuerligt låg i strid med varandra. Det ledde till ett stort motstånd från vissa håll, bland annat från dem som var anhängare till Ibn Hanbal (d. 855) som representerade en bokstavlig syn på Koranens ord och ett bokstavligt följande av Sunnah (Hinds 2012). Dessa kallades därför "hadithernas folk" (*ahl/ahsab al-hadith*) och de kan med ett modernt begrepp kallas fundamentalister (Schacht 2012a). Motståndarna kallades ibland för "åsiktens folk" (*ahl/ahsab al-ra'y*) och med denna beteckning menade man att de inte grundade sin teologi i islam, utan på

sina egna åsikter (Schacht 2012b). Efter att inkquisitionen avslutades följde en period av turbulens i Bagdad där olika teologiska och juridiska falanger drabbade samman, för att senare mynna ut i ett lugn där även de mest hårdföra rösterna enades om att det korrekta sättet att bemöta de som hade fel var tillbakadragande och politisk inaktivism (Olsson 2018).

Ett sådant perspektiv har därefter länge utgjort det normativa perspektivet inom lagskolorna, men i modern tid återkom debatten med ny styrka. Detta kopplas ofta samman med att islams politiska roll minskade, att det osmanska riket fallit och att världens maktbalans ändrats, vilket samlat ledde till ett utökat behov av att omtolka islam. Här kan vi se att vantröhetsanklagelser återigen lyfts fram, inte endast riktat mot andra muslimer, utan också mot t.ex. andra nationer, vilka kunde tolkas som allierade med antikrist, Dajjal. I flera hadither berättas att Dajjal kommer att ha ordet *kafir* skrivet i sin panna då han återkommer vid tidens slut (Björkman 2012). Ett exempel finns i Muslims samling: "Det kommer att stå skrivet tre bokstäver *k-f-r*, alltså *kafir*, mellan Dajjals ögon" (Sahih Muslim 2933).

I nutiden diskuteras *takfir* igen i stor utsträckning, vilket inte minst har att göra med den moderna jihadismens framväxt genom rörelser som al-Qaida eller Islamiska Staten. Inom dessa rörelser används *takfir* för att legitimera ett våldsbejakande agerande, där synen på vilka som är vantrögna och syndare motiverat behandlingen av andra människor. Nedan ska vi se närmre på två nutida fundamentalistiska hållningar i frågan om huruvida man får anklaga andra för vantro. Inledningsvis ges en generell översikt över vad som brukar betraktas som beteenden som riskerar att göra att en person begår en så stor synd att han eller hon kan betraktas som avfälling. Därefter ska vi se närmre på tolkningar som anser att det är en plikt att anklaga och även bestraffa syndare, samt de som vänder sig mot detta och argumenterar för att det inte är tillåtet att anklaga någon annan för att vara vantrögen. Det sistnämnda är det perspektiv som omfattas av de fyra sunnitiska lagskolorna och som ofta betraktas som normerande.

## Annullering av islam

Att många anser att det är viktigt att veta när man går över gränserna och riskerar att begå *kufir* syns inte minst i det stora antalet publikationer rörande monoteism som även inkluderar när vissa saker man tror och gör är *kufir*. En enkel sökning på Google ger väldigt många träffar, varav flera är salafistiskt orienterade sidor, vilket inte är förvånande med tanke på salafisters fokus på rätt och fel. Salafism kan beskrivas som en fundamentalistisk riktning inom islam som förespråkar en strikt bokstavlig läsning av Koranen och detaljimitation av Sunnah. Ett exempel på en bok som finns översatt till engelska och sprids i salafistiska kanaler är skriven av Salih al-Fawzan (b. 1933), som är en av de mest inflytelserika wahhabistiska shejkerna idag. Boken går tematiskt igenom en mängd olika aspekter av *kufir*, såsom astrologi och polyteism (al-Fawzan 2005).



Salih al-Fawzan. Wikimedia Commons.

Tio saker brukar vanligen omtalas som att de annullerar islam (*nawaqid al-islam*), dvs. att man är avfälling om man tror eller gör någon av dessa. Den första är shirk, som innebär att man anser att Gud har medhjälpare, eller att något annat än Gud har makt så att Guds makt begränsas. En vanligt förekommande vers i Koranen nämner att detta är en oförlätlig synd: ”GUD FÖRLÅTER inte den som sätter medhjälpare vid Hans sida, men Han förlåter den Han vill hans

mindre synder; den som sätter medhjälpare vid Guds sida har drivit synden till dess yttersta gräns” (4:116). Den som anser att det finns medlare mellan människor och Gud begår också en oförlätlig synd, liksom den som inte anser att polyteister är vantrogna. Den som tror att någon annans vägledning än profetens är mer komplett, och anses föredra taghut, alltså vara lojala mot något annat än Gud, är också syndare. Den som hatar något som profeten sade eller gjorde, samt den som förlöjligar någon del av profetens tradition, är syndare. Alla former av magi (*sihr*) betraktas som synd, liksom att ge stöd till eller hjälpa polyteister mot muslimerna, vilket beläggs med följande vers. ”TROENDE! Välj inte judar och kristna till era bundsförvanter – de stöder och skyddar varandra – och den av er som söker deras stöd och skydd blir en av dem. Gud vägleder inte de orättfärdiga” (5:51). Den som tror att det är tillåtet att inte följa den gudomliga lagen är syndare liksom den som vänder sig från islam: ”Och vem är mer orättfärdig än den som, när han blir påmind om sin Herres budskap, vänder dem ryggen? [Sådana] syndare skall Vi sannerligen låta känna på Vårt straff!” (3:22).<sup>3</sup>

Dessa tio exempel är återkommande i diskussionerna rörande *takfir* och *kufir* och de som omfamnar eller utför någon av dessa är som regel betraktad som vantrogen och avfälling. Frågan som återstår är då hur en avfälling ska behandlas. Får man anklaga personen för att vara vantrogen? Är det till och med en plikt att göra det? Här finns det delade meningar i debatten.

## För *takfir*

Historiskt sett var det kharijiterna som representerade pro-*takfir*-perspektivet. Idag är det framförallt bland de jihadistiskt orienterade salafisterna som vi kan iaktta detta, men även hos vissa sufier (Sorgenfrei & Stjernholm 2022). Vi talar ofta om att det finns olika typer av salafister där vissa är jihadister och andra vänder sig emot våld. Bland jihadister återfinns vi grupper som al-Qaida och

---

<sup>3</sup> Exempelen är hämtade från “Nawaqid al-Islaam (The Nullifiers) – Matn (Arabic and English Text) & Arabic Audio” på hemsidan AbdurRahman.org. Texten är författad av Shaykh al-Tamimi som utförligt behandlat synder i sitt författarskap, se t.ex. al-Tamimi 2007.

Islamiska staten. I retoriken från den Islamiska staten ser vi att *takfir* är framträdande och förståelsen av *takfir* har motiverat våldsdåd riktade mot de som inte hör till den egna tolkningen. De som har en sådan hållning kallas ofta nedsättande för kharijiter av andra salafister, vilket markerar att de inte anses följa korrekt islam. Dessa förespråkar att Koranen och Sunna ska följas bokstavligt och så även de första generationernas exempel. Lagskolor och senare tolkningar anses vara innovation (*bid'a*) som är förkastligt och leder till helvetet. Mot den bakgrunden kan de också legitimera *takfir* mot allt och alla som inte följer källorna på det sätt som de förespråkar och alla synder som de anser att folk utför ska bestraffas här och nu.

Salafistisk polemik riktas till exempel mot oliktänkande/olikpraktiserande muslimer, såsom shiiter och sufier som anses vara icke-muslimer, och även de som inte är praktiserande (se t.ex. Olsson 2017; Larsson 2018). Polemiken riktar sig också mot de som hör till andra religiösa traditioner, såsom judar och kristna. I retoriken målas vanligen en världsbild upp där islam och muslimer anses vara utsatta för hot från flera håll och de har då skyldigheten att försvara sig. Hoten presenteras ofta som kommande från regioner eller ideologier, såsom västvärlden, sionism, sekularism eller demokrati. Det finns också flera kritiska röster som vänder sig mot politiska ledare som inte följer islamisk lag, exempelvis den blinde terrorstämplade egyptiske islamisten 'Umar 'Abd al-Rahman (d. 2017) som satt fängslad i USA och var starkt kritisk mot allt politiskt styre som inte följde islamisk lag och uppmanade till revolt. Han återopade exempelvis den framträdande teologen Ibn Taymiyyas (d. 1328) åsikt att de ledare som överger något av islamisk lag ska bekämpas och att de som följer sådana ledare är avfallingar, *kuffar* (Abd-a-Rahmaan, nd: 27–28).

Jihadisten Abu Muhammad al-Maqdisi (f. 1959) kallar demokrati för *kufir* och presenterar sin syn på *takfir* i ett traktat om trosföreställningar ('*aqida*). Han hänvisar till Koranen för att belägga att den som accepterat demokrati kommer att bestraffas av Gud: "Om någon vill anta någon annan religion som inte innebär underkastelse under Guds vilja kommer detta att vägras honom, och i nästa liv skall han stå bland förlorarna" (3:85). Däremot tydliggör han att det inte innebär att de som röstar i demokratiska val automatiskt blir *kuffar*, utan kritiken riktas mot makthavare. *Takfir* begränsas också genom hänvisning till att Gud förlåter vem han vill, med undantag för den som begår avgudadyrkan

(*shirk*), utifrån koranversen ”GUD FÖRLÅTER inte dem som sätter medhjälpare vid Hans sida, men Han förlåter den Han vill hans mindre synder; den som sätter medhjälpare vid Guds sida har sannerligen gjort sig skyldig till en oerhörd synd” (4:48). Här blir det tydligt att det är Gud som dömer och straffar syndare. Al-Maqdisi understryker också att det inte är en korrekt metod att förhastat utföra *takfir* och påminner om vikten av att ha faktiska belägg för att överhuvudtaget göra det. Som stöd åberopar han ett uttalande av den malikitiske juristen Qadi Iyad (d. 1149) som ska ha sagt att misstaget att lämna tusen *kuffar* (utan att anklaga dem för *kufr*) väger lättare än att ta livet av *en* muslim (al-Maqdisi n.d.; se även Maher 2016, 74–75).

Vidare anser jihadisterna som regel att det är en plikt för varje enskild muslim att agera och utföra *takfir*, varhelst de befinner sig. Det betyder att man anser att man kämpar för det rätta och att man ”strider på Guds väg” (*jihad fi sabil Allah*) oavsett om det är i ett muslimskt majoritetsland eller inte. Det är exempelvis tydligt illustrerat i en *fatwa* från 1988 undertecknad av bland annat Usama bin Ladin, ”World Islamic Front for Jihad against Zionists and Crusaders: Declaration of War”:

So, with Allah’s permission, we call every Muslim who believes in Allah and desires reward to take as his example the order of Allah to kill Americans and to steal their possessions in everyplace they are to be found, and during every time possible. We also call upon the religious leadership of the Muslims, their leaders, their youth, and their armies to initiate attacks upon the American devil, and upon those allies of Satan who have allied themselves with them, in order to frighten them away from behind them [the Americans], so that they may [re]consider. (Cook 2005, 173–175)

Ett annat exempel på denna retorik, samt att jihad ses som en individuell plikt, återfinner vi i det tal som al-Baghdadi höll den 4 juli 2014 i Mosul då han utropade sig som kalif:

Sannerligen är detta en av religionens principer! En bok som visar vägen, och ett svärd [*sayf*] som segrar [över fienden]! Och era bröder *mujahidin*, som Gud, Välsignad och Upphöjd vare Han, bistått [*qad manna*] med seger och erövring [*bi nasrin wa fath*]. Och Han har upprättat för dem framgång, efter långa år av jihad och tålamod, och möten i strid med Guds fiender, [Han har] gjort dem starka för att nå deras mål. De har sannerligen skyndat att deklarerat Kalifatet och att utse en ledare [*khilafah wa*



*tansibi imam*], och detta är en plikt [*wajib*] för muslimerna. En plikt, som har förlorats under århundraden [generationer] och varit frånvarande från jorden, och om vilket många muslimer har varit ovetande [*jahilaturun*]. Och de [muslimer] som syndar! [Och] där muslimer syndar genom att överge eller ignorera detta [Kalifat] – sannerligen skall de [uppriktiga muslimerna, *mujahidin*] alltid sträva efter att etablera detta [Kalifat] och här har de nu etablerat det! Prisad vare Gud! (Olsson & Poljarevic 2015)

Den här typen av salafistisk och jihadistisk retorik vänder sig emot de etablerade lagskolornas perspektiv och definitioner av jihad och *takfir*, vilket självfallet inte får stå oemotsagt. Härnäst ska vi se närmre på kritiken mot den här typen av våldsbejakande tolkningar.

## Emot *takfir*

Att *takfir* har blivit mer vanligt förekommande på sistone i samband med en stor mängd terrordåd globalt har fått många andra muslimer att engagera sig i att avvisa jihadisternas tolkningar och förklarat dem vara felaktiga. Därför har det blivit allt viktigare att informera om vad vantro faktiskt är och när *takfir* är påbjudet. *Kufr* definieras vanligen som antonym till tro (*iman*) på Gud och hans budskap. Den som förnekar Gud begår en stor synd och det kallas för ”stora kufr” (*al-kufr al-akbar*), som leder personen till helvetet. Det som kallas ”lilla kufr” (*al-kufr al-asghar*) är inte betraktat som en lika allvarlig synd.

Bin Baz (d. 1999) var en framträdande saudisk wahhabist och utgör ännu en av de mest tongivande wahhabistiska auktoriteterna. Enligt hans åsikt betydde artikelns inledande hadith att om en person falskeligen anklagar en annan för att vara vantro utan att det stämmer, så faller anklagelsen tillbaka på honom själv, så att den som utfört *takfir* själv blir en *kafir*. Bin Baz klargjorde att den anklagandes synd inte motsvarar ”stora *kufr*” utan utgjorde snarare en varning rörande hans anklagelse. Därför ansåg han att det var förbjudet att anklaga någon annan för att vara vantro. En slutsats han drog är att man därför måste tänka sig för och inte tala om man inte har kunskap (”*Sharh hadith: man qala li akhihi ya kafir...*”). Bin Baz förespråkade alltså att man ska undvika att anklaga andra för att vara avfällingar om man inte har kunskap och dessutom är helt säker på

att personen är vantrogen, för annars utför man själv en synd, om än motsvarande ”lilla *kufir*”. Att han förespråkade en sådan metod (*manhaj*) är inte så märkligt med tanke på att han var en regimtrogen shaykh som motsatte sig alla former av revolt och kritik mot de politiska maktthavarna. Den formen av mainstream-wahhabism som han företrädde har som regel en ganska passiv politisk hållning och manar till lugn och avvisar jihadism fullständigt, i linje med den tolkning som dominerat historiskt.

Inom icke-jihadistiska salafistiska och wahhabistiska tolkningstraditioner görs ofta en stor poäng av att man ska vara ytterst försiktig med att anklaga någon för att vara vantrogen. Det poängteras att för att kunna göra det måste man vara säker på att den man anklagar verkligen gör eller säger saker medvetet och inte av okunskap, då det inte räknas som vantro. En annan mycket känd wahhabist i samma tradition som Bin Baz och al-Fawzan, Ibn ‘Uthaymin (d. 2001), sade att ”Det han säger eller gör kan vara otro utan att han själv är otrogen för att villkoren inte uppfylls i honom”, i en översättning på en svensk salafistisk sida. Där nämns också hans åsikt att man inte ska inte ha för bråttom att anklaga någon för att vara otrogen. Vissa villkor omnämns, som ofta går ut på att personen som syndar inte är medveten om att det är en synd:

Baserat på detta varnar jag ytterst allvarligt för att ha bråttom med Takfir på folk vari villkoren för Takfir inte har klargjorts. Om du gör Takfir på en person måste du likaså bekräfta att han är i helvetet. Du har härmed bekräftat en dom och domens fordring. Frågan är mycket farlig. Takfir fordrar att personen hatas, att man avsvär sig honom, undviker honom, varken lyssnar till eller lyder honom om han skulle vara ledare och andra konsekvenser som medföljer från den här frågan som människan måste hålla tungan i styr i. (”Ibn ‘Uthaymin förklarar villkoren för Takfir”)

På samma svenska hemsida finns översättningar av fatwor från al-Fawzan betitlade exempelvis ”Takfir är de lärdas uppgift”, ”Takfir är inte din skyldighet” och ”Takfir är inte din uppgift”. Här ser vi tydligt att även om de lärda kan rada upp en mängd saker som utgör *kufir*, så uppmanas andra att inte utföra *takfir* om de inte är helt säkra på att *kufir* görs medvetet, vilket som regel betraktas som ett villkor. I princip är det de lärdas uppgift – inte lekmäns – att utföra *takfir*. I den dominerande wahhabistiska och salafistiska tendensen är det detta som gäller.

Detta vänder sig emot jihadisternas syn att utföra *takfir* är varje enskild muslims plikt.

Ett exempel på en tongivande salafist är Nasir al-Din Nuh al-Albani (d. 1999), som tydligt kritiserar jihadister och tar ställning för en icke våldsbejakande salafism. Han kritiserar jihadister för att de har politiska motiv när de använder de ”fromma föregångarna” och driver det till en extrem nivå, så att de likt kharijiterna förespråkar *takfir* på andra muslimer som de betraktar som syndiga. De anklagas för att vinkla bevisen för att motivera detta. Al-Albani lyfter fram den ovan citerade koranversen ”Allåh förlåter inte dem som avgudar vid Hans sida, men Han förlåter den Han vill hans mindre synder” (4:48) som ett exempel.<sup>4</sup> Han kommenterar att de som använder Koranversen ”Vi är inte ansvariga för er och för det som ni dyrkar i Allåhs ställe och vi tar avstånd från er. Fiendskap och hat skall råda mellan oss och er ända till dess ni endast tror på Allåh,” (60:4) på ett allmänt sätt leder till en avvikande väg och står för en överdriven *takfir* på muslimer som faller i praktisk otro, t.ex. om de inte ber de obligatoriska bönerna. Han slår fast: ”Vi får inte göra Takfir på muslimerna och behandla dem som otrogna för praktisk otro” (”Vi måste bekriга två fronter”).

Den wahhabistiske shaykhen ‘Allamah ‘Abdul-Muhsin bin Hamad al-‘Abbad (f. 1934), som är lärare på det islamiska universitetet i Medina, omtalar gruppen Islamiska Staten som en fortsättning på Kharijiterna som bedrev *takfir*, och kommenterar att de dödat oskyldiga människor under bön i en moské. Han hävdar:

Dessa människor menar att deras handling är kamp och martyrium. I själva verket är det inget annat än en kamp för Satans sak. [...] Att spilla helgat blod utan rätt är en synd oavsett plats. Vad skall då sägas om en sådan sak sker under bönen i en moské? Det är helt klart en synd av yttersta slag. (”ISIS kamp för Satan”)

Al-‘Abbad återoppar sedan Koranen:

Av denna orsak föreskrev Vi för Israels barn att om någon dödar en människa, som inte själv har dödat någon eller försökt störa ordningen på jorden och sprida sedefördärv, skall det anses som om han hade dödat hela människosläktet. Och om

---

<sup>4</sup> I detta avsnitt återges korancitat som de skrivs på Darulhadith.com.

någon räddar ett människoliv, skall det anses som om han hade räddat hela människosläktet. Trots att Våra sändebud har kommit till dem med klara vittnesbörd, fortsätter många bland dem att begå ohämmat övervåld på jorden. (5:32)

Han konstaterar också att "Allåh förbjude att en person som dödar andra orättvist är lovad martyrium och paradiset! En sådan person är rentav lovad helvetet" och åberopar Koranen 4:93 som belägg: "För den som avsiktligt dödar en troende är straffet helvetet, och där skall han förbli till lång tid; han skall drabbas av Allåhs vrede och Allåh skall fördöma honom och utlämna honom åt det svåraste lidande" ("ISIS kamp för Satan").

Samma argumentation finner vi i "Letter to Baghdadi" som författades efter att den Islamiska staten utropade sitt kalifat och deklarerade al-Baghdadi som dess kalif. Bakom brevet står lärda personer som representerar ett lagskoleperspektiv, vilket salafister inte skulle erkänna som legitima. I brevet slås det fast att om man inte är lärd (dvs. inom ramarna för lagskolorna) har man inte rätt att ge en *fatwa*. Flera saker relevanta för artikeln radas upp, till exempel att det inte är tillåtet att döda oskyldiga och att man inte får kalla folk för *kuffar* om de inte öppet deklarerar sin otro. I brevet förklaras att missförstånden rörande *takfir* idag är ett resultat av att några salafister har överdrivit och övertolkat vad Ibn Taymiyya och Ibn al-Qayyim al-Jawziyya (d. 1350) har sagt. Brevet slår fast att endast den som uttryckligen förnekar Gud är en *kafir* och att den som uttalar trosbekännelsen ska betraktas som muslim.

I brevet nämns vidare att profeten varnat för att anklaga folk för polyteism och att strida mot dem. Det sätts i kontrast till Shaker Wahib (d. 2016) från den Islamiska staten som på YouTube lade ut videor där han dödade civila muslimer som inte svarade korrekt på hans islamrelaterade frågor. I brevet poängteras att det är absolut förbjudet att göra så och det preciseras att folks handlingar är knutna till intentionen bakom handlingarna, med hänvisning till en hadith där profeten ska ha sagt att handlingarnas belöning beror på intentionerna bakom och att varje person kommer att få belöning baserat på deras intentioner (Sahih al-Bukhari 1; Sahih Muslim 1907a).

Ett förtydligande i brevet gör gällande att otro måste inkludera intentionen att vara otrogen. Därför måste den som anklagar någon för att vara otrogen också vara säker på intentionen hos personen. En person kan vara under tvång, galen

eller okunnig exempelvis. En hänvisning till Koranen görs som belägg: ”Den som förnekar Gud efter att ha antagit tron – inte den som är utsatt för tvång, fastän hans hjärta förblir tryggt i sin övertygelse, utan den som frivilligt öppnar sig för otro – sådana [människor] ådrar sig Guds vrede och ett hårt straff väntar dem” (16:106). Vidare konstateras i brevet att det är förbjudet att göra *takfir* på en hel grupp icke-muslimer. Otro är i brevet kopplat till enskilda individer och beror på intentionerna. Även detta beläggs med en koranvers: ”Och på ingen bärare av bördor skall läggas en annans börda” (39:7).

Brevet nämner också att Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhabs (d. 1792) böcker har distribuerats i Mosul och Aleppo. Många salafister åberopar dem och tillskriver dem auktoritet, vilket brevet författare naturligtvis vet om och bemöter med att förtydliga deras positioner rörande *takfir*. Brevet nämner att Ibn Taymiyya och Ibn al-Qayyim al-Jawziyya skiljde mellan en otrogen persons handlingar och det att anklaga någon för otro. Om en person utför en handling som har element av otro i sig betyder det inte nödvändigtvis att personen är otrogen. Al-Dhahabi (d. 1348) åberopas som berättande att Ibn Taymiyya sagt att han inte anklagade någon som bad och renade sig rituellt för att vara otrogen, baserat på en hadith där profeten sagt att de som utför den rituella tvagningen är muslim (se till exempel Sunan Ibn Majah 277). Detta lyfts som en viktig poäng i brevet. En hadith åberopas vidare där profeten ska ha kommit när några personer diskuterade Dajjal, varpå profeten sa att han var räddare för ”dold polyteism” än för Dajjal, och nämnde som exempel på dold polyteism en man som försöker be på ett bra vis bara för att någon annan står och tittar på honom (Sunan Ibn Majah 4204). Här kan vi notera att den bedjandes intention är det som är i fokus. Exemplet i hadithen förklaras motsvara ”liten *shirk*” som många utför. Det är alltså inte att betrakta som ”stora *shirk*” och ska således inte leda till *takfir*. På så vis avfärdas Islamiska statens tolkning och praktik av *takfir* med hjälp av auktoriteter som de själva ofta använder, till fördel för en återhållsam tolkning som är i linje med den mer passiva fundamentalismen.

## Avslutning

Kampen om tolkningsföreträde över islam har funnits sedan 600-talet så det är inte något nytt fenomen, även om det ser annorlunda ut i dagens värld där information snabbt kan spridas och göras tillgänglig. Vanliga människor har tillgång till skrifterna på ett nytt sätt än tidigare och en uppsjö av ”auktoriteter” finns lättillgängliga. Som vi såg i inledningen har diskussionen om hur man ska förhålla sig till Koranen och Sunnah varit central sedan islams tidiga historia och en liknande kamp om texttolkning förs idag mellan olika uttolkare och tendenser. I den här artikeln har fokus varit på fundamentalister som anser att man ska hålla sig nära texterna och inte tillåta omtolkningar. Vi har sett hur Koranen och Sunnah, profetens exempel, blir slagträn i kampen rörande *takfir*. I samtliga fall är auktoritetens uttalanden viktiga och de lärda eftersträvar att lägga ut texterna för lekmän och förklara vad som är rätt och fel. Inom icke våldsbejakande fundamentalism konstateras att det endast är de lärda som får anklaga andra för att vara avfallingar och de slår fast att alla former av revolter och våldsbruk är otillåtet, (åtminstone så länge en rättmätig kalif inte har kallat till jihad).

Generellt kan vi iaktta en hållning som domineras av varningar rörande riskerna med att felaktigt anklaga en person för att vara otrogen eller avfalling. Det här är i linje med de tolkningar som dominerat genom historien. Jihadister har å andra sidan deklarerat att det är en individuell plikt att anklaga andra för att vara avfallingar och otrogna och bestraffa dem, samt att praktisera jihad. Detta blev mycket tydligt genom den Islamiska Statens retorik och praktik. Genom att tolka källorna på olika sätt och lyfta fram texter selektivt kan olika fundamentalister utveckla vitt skilda handlingsprogram (*manhaj*) trots grundsynen att källorna ska förstås bokstavligt. Genom exemplen ovan kan vi således notera att vi inte bör generalisera islamisk fundamentalism då tolkningar av grundtexterna och skilda världsuppfattningar resulterar i olika ståndpunkter i frågan om hur jihad och *takfir* ska förstås och utföras i praktiken.

## Referenser

- Abd-a-Rahmaan, Shaykh Omar Ahmad. nd. "The Present Rulers and Islam – are they Muslims or not?. (Chapter 2 from the Publication of Al-Firdous)." Tillgänglig online via: <https://asimiqbal2nd.files.wordpress.com/2010/01/rulers.pdf> (2022-09-27).
- Björkman, W. 2012. "Kafir." I *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. Peri Bearman, Thierry Bianquis, C. Edmund Bosworth, Emeri van Donzel & Wolfhart P. Heinrichs. Konsulerad online 18 februari 2022, [http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_3775](http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3775). Publicerad online: 2012. Första tryck: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.
- Cook, David. 2005. *Understanding Jihad*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Fawzan, Salih al-. 2005. *Concise Commentary on the Book of Tawhid*. Riyadh: Al-Maiman Publishing House.
- Hinds, Martin. 2012. "Miḥna." I *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. Peri Bearman, Thierry Bianquis, C. Edmund Bosworth, Emeri van Donzel & Wolfhart P. Heinrichs. Konsulerad online 2 juni 2022, [http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0732](http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912_islam_COM_0732). Publicerad online: 2012. Första tryck: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.
- "Ibn 'Uthaymin förklarar villkoren för Takfir." Darulhadith.com, <https://darulhadith.com/ibn-uthaymin-forklarar-villkoren-for-takfir/> (2022-09-27).
- Larsson, Göran. 2018. "Disputed, Sensitive and Indispensable Topics." I *Method & Theory in the Study of Religion* 30 (3): 201–226. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341435>.
- "Open Letter to Al-Baghdadi." Lettertobaghdadi.com, <http://www.lettertobaghdadi.com> (2022-09-27).
- Levi Della Vida, Giorgio. 2012. "Khāridjites." I *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. Peri Bearman, Thierry Bianquis, C. Edmund Bosworth, Emeri van Donzel & Wolfhart P. Heinrichs. Konsulerad online 12 december 2019, [http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0497](http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912_islam_COM_0497). Publicerad online: 2012. Första tryck: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.
- Maher, Shiraz. 2016. *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*. London: Hurst & Company.
- Maqdisi, Abu Muhammad al-. n.d. "This is Our 'Aqeedah". Tillgänglig online via: [https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/66/66AB7B0763D7A8A5C60D20195D088382\\_This\\_is\\_Our\\_Aqeedah.doc.pdf](https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound/66/66AB7B0763D7A8A5C60D20195D088382_This_is_Our_Aqeedah.doc.pdf) (2022-09-30).
- "Nawaqid al-Islam (The Nullifiers) – Matn (Arabic and English Text) & Arabic Audio." AbdurRahman.Org, <https://abdurrahman.org/2014/09/24/nawaqid-al-islam-the-nullifiers-arabic-audio-text/> (2022-09-27).
- Olsson, Susanne & Emin Poljarevic. 2015. "Översättning av Abu Bakr al-Baghdadis fredagspredikan 4 juli 2014". Tillgänglig online via: [https://www.academia.edu/12131947/%C3%96vers%C3%A4ttning\\_av\\_Abu\\_Bakr\\_al\\_Baghdadis\\_fredagspredikan\\_4\\_juli\\_2014](https://www.academia.edu/12131947/%C3%96vers%C3%A4ttning_av_Abu_Bakr_al_Baghdadis_fredagspredikan_4_juli_2014) (2022-09-30).
- Olsson, Susanne. 2017. "Shi'ah as Internal Others – A Salafi Rejection of the 'Rejecters'." *Islam and Christian Muslim Relations* 28 (44): 409–430.

- Olsson, Susanne. 2018. "Traditionalist Forbidding of Wrong in 'Abbasid Baghdad." *DIN - Tidskrift för religion og kultur* 1: 113–137.
- Sahih al-Bukhari. Sunnah.com, <https://sunnah.com/bukhari> (2022-09-27).
- Sahih Muslim. Sunnah.com, <https://sunnah.com/muslim> (2022-09-27).
- Schacht, Joseph. 2012a. "Ahl al-Ḥadīth" I *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. Peri Bearman, Thierry Bianquis, C. Edmund Bosworth, Emeri van Donzel & Wolfhart P. Heinrichs. Konsulterad online 2 juni 2022, [http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_0379](http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0379). Publicerad online: 2012. Första tryck: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.
- Schacht, Joseph. 2012b. "Aṣḥāb al-Ra'y." I *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. Peri Bearman, Thierry Bianquis, C. Edmund Bosworth, Emeri van Donzel & Wolfhart P. Heinrichs. Konsulterad online 2 juni 2022, [http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_0775](http://dx.doi.org.ezp.sub.su.se/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0775). Publicerad online: 2012. Första tryck: ISBN: 9789004161214, 1960-2007.
- "Sharh hadith: man qala li-akhihi ya kafir...". BinBaz.org, <https://binbaz.org.sa/fatwas/17189/%D8%B4%D8%B1%D8%AD-%D8%AD%D8%AF%D9%8A%D8%AB-%D9%85%D9%86-%D9%82%D8%A7%D9%84-%D9%84%D8%A7%D8%AE%D9%8A%D9%87-%D9%8A%D8%A7-%D9%83%D8%A7%D9%81%D8%B1> (2022-09-27).
- Sorgenfrei, Simon & Simon Stjernholm. 2022. "Salafi Sufism? Islamic Border-Keeping in Contemporary Sufism." *Approaching Religion* 12 (2): 77–91. DOI:
- Sunan Ibn Majah. Sunnah.com, <https://sunnah.com/ibnmajah> (2022-09-27).
- Tamimi, Imam Muhammad ibn Sulayman al-. 2007. *The Book of Major Sins by Imam Muhammad ibn Sulayman at-Tamimi*. Riyadh: Dar al-'alamiya li al-kitab al-islami (International Islamic Publishing house).
- "Vi måste bekriga två fronter." Darulhadith.com, <https://darulhadith.com/vi-maste-bekriga-tva-fronter/#sdfootnote1sym> (2022-09-27).



# I betraktarens öga, eller inte...

*Om blasfemisk affordans i Osman Hamdi Beys målning La Genèse a.k.a. Mihrap*

SIMON SORGENFREI & JONAS SVENSSON

Religionshistoriker vid Södertörns högskola respektive Linnéuniversitetet

Det finns fog för att hävda att Osman Hamdi Bey (1842–1910) är den mest kända av den osmanska erans konstnärer. Hans mest populära tavla, *Sköldpaddstränaren* (1906), har var och en som vandrat på Istanbuls gator sett i olika reproduktioner, på vykort och på kaffemuggar. Målningen, som avbildar en man med turban och diverse attiraljer omringad av sköldpaddor, gick senast på auktion 2004 och såldes då för 3,5 miljoner dollar. Idag finns den att beskåda på Pera-muséet i Istanbul. Men det är inte *Sköldpaddstränaren* som ska behandlas i den här artikeln utan en annan av Osman Hamdi Beys målningar som blivit känd som *Mihrap*. Dess motiv finns inte att köpa som vykort eller kaffemugg i souvenirbutikerna och tavlan går heller inte att beskåda på något konstmuseum. Sedan snart två decennier är den nämligen mystiskt försvunnen...

## Osman Hamdi Bey – orientalisk orientalist?

Osman Hamdi Bey föddes in i den absoluta osmanska eliten med allt vad det då innebar. Under uppväxten blandades osmanska och europeiska influenser och han kom senare i livet att bli starkt attraherad och påverkad av fransk kultur. När Hamdi Bey var 18 år gammal reste han också till Paris för att på sin fars inrådan studera till advokat. Men annat lockade, och det dröjde inte länge förrän han bytte bana och med tiden alltså blev konstnär. Snarare än på juridisk fakultet

fick Osman Hamdi Bey sin utbildning av Gustave Boulanger (1824–1888) och Jean-Léon Gérôme (1824-1904). Läromästarna var båda företrädare för den akademiska konsten och för en vid den tiden populär orientalistisk strömning. De uppehöll sig gärna vid motiv från en verklig eller, oftare, en drömd orient befolkad av beduiner och haremsdamer. Även Hamdi Bey kom att sälla sig till denna strömning, även om han verkar ha undvikit just mer drömska, och inte minst sexuellt laddade, motiv.

Osman Hamdi Bey blev uppmärksammas och uppskattad som "orientalistisk" målare i Europa och hans konst ställdes ut i dess metropoler, som Paris, London och Wien. Vid mitten av 1870-talet återvände han dock till Istanbul i det dåvarande Osmanska riket och blev där med tiden chef för Imperiemuséet – det som idag är det arkeologiska museet i Istanbul – en position han behöll fram till sin död 1910.

Osman Hamdi Bey är alltså något så udda som en konstnär från "orienten" som målar i en orientalistisk tradition. Detta har inte varit helt lätt att hantera för en del uttolkare av hans konstnärliga gärning. Tolkningsparadigmet inom den kritiskt-analytiska tradition som går tillbaka på Edward Saids bok *Orientalism* (1978) har varit att orientalism, som samlingsbegrepp för en strömning i europeisk konst, litteratur och vetenskap i grunden hade funktionen, ja kanske till och med syftet, att rättfärdiga europeisk och kolonial erövring och kontroll av "orienten" och dess befolkning. Detta möjliggjordes bland annat genom framställningar av de "orientaliska kulturerna" både som underutvecklade och som kvalitativt annorlunda. En "oriental" som ägnar sig åt orientalistiskt måleri blir därmed med nödvändighet något av en anomali.<sup>1</sup>

Som vi ska notera nedan kan denna anomali lösas på olika sätt. Ett av dem är att hävda att Osman Hamdi Bey egentligen inte var orientalist i sitt konstnärskap, utan att han i själva verket agerade subversivt i förhållande till en orientalistisk tradition. Att han genom att måla orientalistiskt på ett annorlunda sätt än sina franska läromästare önskade rubba den dominerande ordningen.

Ett annat sätt att hantera anomalin är att placera in Osman Hamdi i en tradition av "osmansk" orientalism, där det gätfulla och annorlunda Orienten

---

<sup>1</sup> För en nyligen publicerad svensk diskussion om Osman Hamdi som "osmansk orientalist", se Baun 2022.

började strax öster om Istanbul. Den elit han själv tillhörde menade att staden snaraste borde räknas till Väst. I denna tradition ägnade sig en turkiskt dominerad osmansk elit, i ord och bild, åt en exotisering av befolkningen i andra områden i det omfattande osmanska riket, framför allt då "araber" och "beduiner". Sådana återfinns också som motiv i Osman Hamdi Beys konst. Men en pikant detalj i sammanhanget är att konstnären ofta använde sig av fotografier som förlagor till sina tavlor. Motivet för dessa var konstnären själv, medlemmar av hans familj liksom vänner och bekanta som var utklädda till beduiner, krigare, lärda män eller dervischer på ett sätt som snarast leder tankarna till vad som idag i den offentliga debatten benämns "kulturell appropriering" (för exempel på sådana fotografier, se Eldem 2012, 367–368).

Oavsett Osman Hamdis syften med sina motiv är det uppenbart att de har tolkats som ren och skär orientalism. Detta gäller inte minst tavlan *Mihrap* som alltså ska stå i fokus för vår artikel. Ett exempel finner vi hos den turkiske konsthistorikern Sezer Tansuğ som i sin bok *Çağdaş Türk Sanatı* (Nutida turkisk konst) skriver: "Ingen orientalistisk konstnär i Europa har gått så långt att den har placerat en ung armenisk kvinnlig modell på ett koranställ i en moskémihrab och spritt ut sidor från Koranen vid hennes fötter" (Tanzug, citerad i Eldem 2012, s 356, vår översättning). Historikern Edhem Eldem, tillika ättling till Osman Hamdi Beys bror, menar att detta sätt att tolka *Mihrap*, som mer eller mindre blasfemisk och medvetet så, är dominerande bland såväl turkiska som icke-turkiska konstvetare.

## *La Genèse a.k.a. Mihrap*

Men vad är det då med *Mihrap* som gör den kontroversiell? Med sina två gånger en meter är det en anslående tavla, redan till sin storlek. Konstverket avbildar en kvinna iklädd en gul klänning vilken spänner över en lite putande mage. Håret, som inte är täckt, har hon uppsatt i en fläta och hon sitter i vad som tycks vara en moské, dessutom på ett koranställ och med ryggen mot en bönenisch – en *mihrab*. Runt hennes fötter är böcker och papperssamlingar spridda huller om buller. När man närmare ser efter visar det sig att böckerna som avbildats bland annat är en Koran och ett exemplar av den zoroastriska Zend-i Avesta, en

kommentarbok till den heliga skriften Avesta. De ser slarvigt kringkastade ut. Bredvid sig har hon ett gigantiskt ljus och framför henne står ett rökelsekar. Flera föremål på bilden är identifierade som varande museala artefakter, tillhörande till det arkeologiska museum i Istanbul där Osman Hamdi Bey verkade vid tiden för verkets tillkomst.



La Genèse *eller* Mihrap, 1901.

Idag är tavlan alltså känd under namnet *Mihrap*, men det är ett namn som den fick först 1971, långt efter konstnärens död. Den som gav tavlan detta namn var konstvetaren och Hamdi Bey-biografen Mustafa Cezar. När den först ställdes ut, i Berlin 1901 och London 1903, hade tavlan den franska titeln *La Genèse*. Genesis alltså, "uppkomst", "ursprung". Vi kommer dock att fortsatt hänvisa till den som *Mihrap* då det är under detta namn den är känd idag.

## Blasfemisk affordans

Temat för föreliggande artikel är *Mihraps* blasfemiska karaktär. Men vi är inte intresserad av *om* tavlan är blasfemisk, utan av *när* och *hur* den blir blasfemisk. Man kan utan tvekan se att det just är det sätt på vilket åskådare upplever att tavlan kommenterar religion, och då framför allt islam, som gjort att den återkommande givits denna tolkning i de flesta, men inte i alla, sammanhang.

I det som följer ämnar vi visa att tavlans blasfemiska karaktär varierar med sammanhang och att det inte nödvändigtvis är konstnärens intentioner med tavlan som är den rimligaste utgångspunkten i en analys. Det senare synsättet utgår från en essentialistisk grunduppfattning där en inre, osynlig kvalitet (målarens intentioner) på något sätt förts över till tavlan och blivit en bestående del av dess inre natur. Men vilka intentioner Osman Hamdi Bey faktiskt hade med tavlan kan vi inte veta. Det exemplifieras också av de olika tolkningar av motivet som gjorts genom åren. I stället intresserar vi oss för varför motivet så ofta tolkats som blasfemiskt och för att kunna analysera detta använder vi det teoretiska begreppet "affordans".

Affordansbegreppet hämtar vi från ekologisk psykologi och psykologen James Gibson (Gibson 1986, 127–146). Gibsons grundidé är att objekt i vid mening rymmer vad som kan betecknas som handlingsmöjligheter eller potentialer. Dessa är dock inte stabila eller inneboende i objekten utan uppstår i mötet mellan objekten och agerande organismer. Beroende på vilken organism som möter objektet varierar objektets affordanser. Affordanser är alltså relationella och genom sin relationella karaktär tillhandahålls och begränsas de, men bestäms inte, av objektets fysiska egenskaper. En stol kan till exempel ha affordansen av att vara "sittbar" i relation till en specifik människa. Denna affordans delar stolen

med till exempel en större sten i skogen. I mötet med en organism som saknar ändalykt, eller är för stor för att rymmas på stolen, saknar stolen denna affordans av att vara "sittbar".

Affordansbegreppet har använts inom flera områden såsom arkeologi (Knappert 2004), antropologi (Ingold 2000), evolutionsbiologi (Withagen & van Wermeskerken 2010) och mer nyligen också i religionsvetenskap (Davidsen 2016; Taves 2013). Affordansbegreppet är särskilt intressant i relation till artefakter, alltså objekt skapade eller modifierade av människor. Dessa är vanligtvis skapade med vissa affordanser i åtanke – som att en möbelsnickare vill skapa "sittbarhet" hos en stol – men kan i förlängningen få andra och ibland ur skaparens perspektiv helt oavsiktliga affordanser i mötet med olika brukare eller betraktare.

I Gibsons framställning är affordanser hos ett objekt givna av dess fysiska egenskaper i relation till fysio-psykologiska egenskaper hos den organism som interagerar med det. Arkeologen Carl Knappert menar att detta är lite snävt tänkt. Han kallar denna sorts uppenbara affordanser för "transparenta" (Knappert, 2004, 46), men menar att de inte uttömmar begreppet. Särskilt när det gäller artefakter med vilka människor interagerar påverkas artefakternas affordanser av mer än bara grundläggande fysio-psykologiska förutsättningar hos de som betraktar eller brukar dem. Kultur, i förståelsen av föreställningar, värderingar och standardiserade handlingar inom en mänsklig gemenskap, har här stor betydelse (jfr. Knappert 2004, 46). Kultur kan både begränsa och expandera uppsättningen affordanser. Dessutom finns en social aspekt att beakta. Omfattningen och karaktären hos ett objekts affordanser behöver inte bara vara en fråga om förhållandet mellan objektet och en organism, utan kan också betingas av en relation mellan objektet och flera organismer som i sin tur står i en inbördes relation till varandra, det vill säga ett socialt sammanhang (Knappert 2004, 46–47).

Med denna utgångspunkt diskuterar vi nedan *Mihrafs* "blasfemiska affordans". Frågan om tavlan är blasfemisk eller ej kan bytas ut mot frågan om när, och i vilka sammanhang vi kan förutsäga att tavlan får blasfemisk affordans. Detta medför ett synsätt där tavlan kan vara både blasfemisk och inte blasfemisk, men också mer eller mindre blasfemisk, helt oberoende av Osman Hamdi Beys ursprungliga intentioner med motivet.

## Blasfemiska affordanser i Hamdi Beys konst

Hur passar då *Mihrap* in i resten av Osman Hamdi Beys produktion? Religiösa motiv är på intet sätt främmande i hans konst, antingen i det att olika religiösa aktiviteter avbildas eller att religiöst kodade artefakter utgör del av rekvisitan. Men *Mihrap* står ut. Till skillnad från övriga tavlor med religiösa inslag avbildar den *inte* en naturlig scen, utan är mycket tydligt iscensatt (Eldem 2012, 355). Tre element förefaller i de flesta kommentarer bidra till den blasfemiska affordansen: En kvinna sittande i en moské, på ett koranställ och med "heliga böcker" kastade framför fötterna.

Som kan noteras i citatet från Sezer Tansuğ ovan har tavlan också ytterligare blasfemiska affordanser i mötet med vissa betraktare. Tansuğ identifierar kvinnan på bilden som armenier, platsen som en moské och böckerna sprida runt hennes fötter som Koraner. Alltså en kategori böcker som enligt den dominerande traditionen ska behandlas med respekt. Tavlan ska alltså enligt Tansuğ avbilda en kristen kvinna som vanhelgar Koraner i en moské.

Edhem Eldem, som har gjort närmare efterforskningar, menar i stället att kvinnan förmodligen är Osman Hamdi Beys dotter Nazlı Hamdi och alltså inte en armenisk modell. Dessutom visar Eldem att böckerna vid hennes fötter inte enbart är Koraner, utan att även andra heliga texter avbildats. Han noterar dock att ingen bok går att tydligt identifiera som Bibeln. För den som, likt Eldem, kan identifiera fler typer av böcker än Koranen blir en snäv och exklusiv tolkning av verket som anti-islamiskt svår att upprätthålla. Den blasfemiska affordansen hos verket i mötet med dessa betraktare blir vidare, och kanske i viss mån urholkad.

Men dessa olika inslag tagna tillsammans bidrar till att *Mihrap* sannolikt är den av Osman Hamdi Beys tavlor som har den största blasfemiska affordansen. Det innebär dock inte att andra av hans tavlor saknar sådan affordans i mötet med rätt betraktare, och kanske då särskilt betraktare som även har *Mihrap* som en referenspunkt. I sin artikel "The Subversion and Orientalism of Osman Hamdi's Mihrab" sätter Alexandra Solovyev *Mihrap* i relation till tre andra motiv, som alla, enligt henne har en "vanhelgande" (*sacrilegous*) karaktär (Solovyev 2018, 6): *Flickor spelar musik* (1880), *Från haremet* (1880) och den ovan nämnda *Sköldpaddstränaren*. Vad de alla tre har gemensamt och vad de i

sin tur har gemensamt med *Mihrap* är enligt Solovyev att de avbildar scener i moskémiljö och dessutom händelser, handlingar och förhållanden som är opassande för en sådan miljö (sjunga och spela, hänga tvätt, träna sköldpaddor, kasta omkring Koraner). Det som möjliggör den blasfemiska affordansen här är alltså betraktarens föreställningar om vad som passar sig eller ej i ett heligt rum.



Flickor spelar musik (1880).

Denna affordans vilar på att betraktaren uppfattar miljön på tavlorna som just moskéer. Solovyev gissar att en samtida osmansk betraktare skulle identifiera samtliga (inklusive den i *Mihrap*) som avbildande moskémiljöer, alla motiven som opassande för en sådan miljö och därmed samtliga målningar som vanhelgande på grund av detta. Men det är inte självklart. *Sköldpaddstränaren* och *Flickor spelar musik* har visserligen likheter med faktiska rum i Gröna moskén i Bursa, men de saknar element som är typiskt "moskéiga". Här finns ingen *mihrab* eller *minbar* synlig och den gamle mannen som betraktar sköldpaddor har skorna på sig. I fallet med *Från haremet* indikerar titeln i sig ett annat rum.



Samtidigt noterar Solovjev något som också Eldem lägger stor vikt vid i sin analys av *Mihrap*. Eldem ställer sig frågande till de exegeter som menar att Osman Hamdi Bey valde motivet för att uppröra den osmanska publiken. Inte för att han ifrågasätter att en sådan publik skulle ha blivit upprörd, utan för att Hamdi Bey förmodligen inte hade någon sådan publik. Hans tavlor visades nämligen i Europa, inte i Osmanska riket. I denna artikels terminologi så var alltså denna och andra tavlors *faktiska* blasfemiska affordans begränsad, åtminstone given den publik som konsumerade dem. Osman Hamdi Bey var inte en okänd målare för sin osmanska samtid, men hans berömmelse bland sina landsmän vilade inte på en kunskap om eller uppskattning av hans konstnärliga produktion utan på det faktum att han var uppskattad av en europeisk samtida publik. *Mihrap* ställdes ut i Berlin och London, inte i Istanbul.



Från haremet (1880).

## Mottagandet av *Mihrap*

Osman Hamdis tilltänkta publik var alltså europeisk. Dessutom var det en europeisk publik som visserligen kände igen och kunde uppskatta de exotiska miljöer som återgavs inom en orientalistisk konsttradition, men som generellt saknade den extra information som skulle kunna ha skapat en blasfemisk affordans hos tavlan i detta sammanhang. Detta blir tydligt utifrån vad vi vet om

mottagandet av *Mihrap* när den ursprungligen ställdes ut i Europa. I recensionerna nämns nämligen inget överhuvudtaget om någon implicit religionskritik. De som kommenterar verket identifierar inte att det är ett koranställ som kvinnan sitter på, inte heller noterar någon att böckerna vid kvinnans fötter är religiösa artefakter. Och den *mihrab* som vi idag förknippar tavlan med identifieras inte som en bönenisch, utan endast som "blue-tiled Cairene wall-background" (Eldem 2012, 359).

Poängen är alltså att *Mihrap*s inneboende blasfemiska karaktär, som kommentatorer idag finner självklar och uppenbar, endast återfinns i relation antingen till antaganden om vissa intentioner hos målaren eller till en möjlig, men i praktiken icke-existerande, samtida osmansk muslimsk publik. I relation till den faktiska publiken hade tavlan andra affordanser, som ett i raden av motiv i en orientalistisk konstnärstradition. Det spelade förmodligen också roll att Osman Hamdi Bey själv var "oriental" i publikens ögon. Eldem menar till och med att hans framgångar i Väst ska förstås som en följd av att publiken uppfattade honom som mer "autentisk" i sin orientalism. Han var den som bäst kunde representera Orienten, eftersom han själv, till skillnad från andra samtida orientalistiska konstnärer var en del av det han målade (Eldem 2012, 370).

Att tavlan får olika affordanser i relation till olika åskådare är också tydligt inte minst i några av de konstvetenskapliga tolkningarna av den. Här räcker att nämna två sådana.

För Solovyev som presenterar sin tolkning 2018 är tavlan en kommentar till orientalismen som konströrelse och *Mihrap* får i mötet med henne subversiv affordans i relation till denna rörelse. Genom att Osman Hamdi avbildar miljöer med detaljer som också återfinns i annan orientalistisk konst, men på ett något annorlunda sätt än som där var brukligt, blir hans konst ett ifrågasättande av orientalismen som helhet. Detta blir också lösningen på den anomali som nämndes ovan, det vill säga av Osman Hamdi som en "orientalistisk" orientalistisk målare. Denna subversiva affordans som tavlan får i mötet med konstvetaren är resultatet av den kritiska akademiska tradition som Edward Saïds bok initierade. Men subversiviteten verkar ha gått den samtida publiken helt förbi, en publik som av förklarliga skäl inte var bekanta med Saïds verk. Istället skriver Edhem att:

contemporary Western viewers (or at least critics) saw only a quaint, curious, and unquestionably Oriental scene... contrary to some recent views of resistance, rebellion, and subversion, Western audiences did not appear to have felt in any way threatened or challenged by Osman Hamdi Bey's painting. (Edhem 2012, 364–365)

För Wendy Shaw, en forskare med särskilt intresse för museer och museers roll i samhället, får verket i stället museologisk affordans. Denna förstärkt inte minst av att flera av de föremål (bönenischen, koranstället, ljuset) som återfinns i motivet är sådana som både då och idag återfinns på museer. När tavlan målades var de en del av Imperiemuséets samlingar och i dag återfinns de på det arkeologiska muséet i Istanbul. För Shaw blir målningen en allegori för en samhällsutveckling med en sekularisering av det osmanska kulturarvet i fokus, genom att heliga föremål placeras i en museal kontext (Shaw 1999). Inte heller denna affordans verkar alltså ha realiserats i relation till en samtida publik, utan är beroende av Shaws skolning i nutida museal teori.

## *Mihrap* idag

Men idag då. Vad är den blasfemiska affordansen hos *Mihrap* i de sammanhang där målningen ställs ut? Det vet vi alltså inte. Tavlan ägdes länge av koncernen Demirbank som på grund av dess kontroversiella motiv bevarade den i ett bankfack. Men när Demirbank köptes upp av ett annat bankkonglomerat år 2001 fanns inte tavlan med i listan över inventarier. Den var spårlost försvunnen. Idag tycks ingen veta var den finns eller vad som hänt med den (Özcan 2014). Att den bara skulle ha tappats bort vid någon flytt är ganska osannolikt, med tanke på dess dimensioner. Det hela är naturligtvis en bra grogrund för spekulationer. Har någon förstört den? Är den såld till någon okänd samlare? Har någon stulit den?

En gissning är att tavlan försvunnit eller hålls gömd just på grund av att dess blasfemiska affordans ökat, dels genom att den idag alltså aktualiserats för en turkisk publik, dels på grund av att kunskapen om islam ökat globalt. Inte minst har vetskapen om vissa muslimers känslighet inför just blasfemi ökat efter andra upplevt hädiska eller islam-kritiska konstverk, som Salman Rushdies roman

*Satansverserna* från 1989 eller Lars Vilks teckning av profeten Muhammed som "rondellhund" från 2007.

En ytterligare bidragande orsak till tavlans blasfemiska affordans är namnbytet, från det ursprungliga *La Genèse* till *Mihrap*. Om Eldem har rätt i att tavlan avbildar Osman Hamdi Beys gravida dotter och att den ursprungliga titeln anspelar på hennes havandeskap, så har denna kunskap inte varit allmänt känd. Ursprungstiteln har upplevts som kryptisk och i början av 1970-talet började tavlan alltså omtalas som *Mihrap*. Snarare än modellens diskreta mage var det faktumet att hon befann sig i en moské som drog ögonen till sig. Och att hon befann sig i en moské, det kunde man sluta sig till just genom den bönenisch hon sitter framför. Att tavlan givits namnet *Mihrap* kan i sig alltså ha varit en del i att öka dess blasfemiska affordans. Men här finns också sociala aspekter att beakta.

Givet religionens återkomst i det offentliga Turkiet och dess roll i ett nationellt identitetsskapande är det inte orimligt att anta att de blasfemiska affordanser som var obefintliga i den kontext där tavlan först gjorde sitt offentliga framträdande har ökat väsentligt, men kanske också vidgats. Det finns tecken på det. Tavlan är nu, till skillnad från vid den tid då den producerades, föremål för diskussioner i Turkiet och då inte bara bland konstvetare och historiker. En sökning på videodelningssajten YouTube ger till exempel flera träffar på videor där verket diskuteras, i såväl positiva som negativa ordalag. Några av titlarna är talande: "İçimizdeki Charlie Hebdo: Osman Hamdi" (Charlie Hebdo bland oss – Osman Hamdi), "Neden herkes bu resme öfke duyuyor" (Varför är alla arga på den här tavlan?) och "Osman Hamdi Bey Melek mi Şeytan mı" (Osman Hamdi Bey. Ängel eller djävul?).

Tavlans blasfemiska affordans i dagens Turkiet förstärks av en pågående positionering i relation till den turkiska nationens identitet och en kamp mellan stolthet för det nationella kulturarvet (inklusive sekularism) och religiösa lojaliteter. Det är knappast troligt att den utan protester skulle kunna ställas ut i ett offentligt sammanhang om den återfanns. Men frågan är om inte denna affordans, som ett resultat av nutida skeenden med global resonans, också skulle skapa motsvarande situation också på andra håll i världen. Det finns i tavlan flera element som, enskilt och i kombination, bidrar till dess blasfemiska affordans i mötet med en troende muslimsk publik: kvinnans klädsel (givet att miljön

uppfattas som inuti en moské), hennes position i förhållande till mihraben (med ryggen mot böneriktningen), hennes placering på ett koranställ och Korantexter spridda framför hennes fötter. Framför allt det senare kan tänkas få extra kraft av en global trend av koranskändning som del i anti-muslimsk aktivism (Svensson 2017).

Eldem ställer frågan varför det inte finns någon Bibel med bland de kastade böckerna. Det kan vi naturligtvis inte veta, men möjligen hade tavlans blasfemiska affordans i det sammanhang där den först ställdes ut ökat om den också haft med denna detalj. Dåtidens publik i Berlin och London hade förmodligen ingen relation till Koranen (eller Zend-i Avesta) som helig skrift. Begreppet "heliga böcker" som en generisk kategori som rymmer likvärdiga entiteter i olika kulturella kontexter, med motsvarande krav på respekt, var inte etablerat. Bland en nutida publik i Berlin och London finns, potentiellt, troende muslimer som har en sådan relation. Än viktigare, det finns en icke-muslimsk publik med en större medvetenhet om, och sympati för hur muslimer i gemen förhåller sig till Koranen som ett heligt objekt. Detta skapar en ny blasfemisk affordans som gör tavlan potentiellt stötande även för andra än troende muslimer.

Oavsett vad Osman Hamdi Bey hade för avsikter med sin tavla, vem kvinnan som avbildas är eller om hon är gravid eller inte, har alltså världen utvecklats på ett sådant sätt att tavlans blasfemiska affordans ökat. Eller för att uttrycka det annorlunda – även om *La Genèse* inte nödvändigtvis hade blasfemisk affordans där och då har *Mihrap* det med nödvändighet här och nu.

## Slutord

Vad är då slutsatsen? Innebär tillämpningen av affordansbegreppet på *Mihrap* att blasfemin, som titeln på den här artikeln antyder, helt ligger i betraktarens öga. Nej. Här kan det vara på sin plats att återknyta till Knapperts ovan nämna kvalificering av Gibsons affordansbegrepp, och då framför allt kategoriseringen av affordanser som mer eller mindre transparenta.

Att tavlan *Mihrap* saknade blasfemisk affordans i relation till sin ursprungspublik hänger alltså samman med att denna inte identifierade miljön

och artefakterna eller det kulturella/religiösa ramverk som omgärdade dem. Men det är samtidigt inte orimligt att tänka sig att de faktiskt kunde identifiera åtminstone några av de handlingar som motivet speglar som uttryck för en viss attityd till dessa artefakter: att slänga saker på golvet och trampa på dem, att trycka ändan mot saker, att vända ryggen till saker. Dessa är, om inte universella, så åtminstone kulturöverskridande uttryck för avståndstagande och bristande respekt. De utgör således tavlans mer transparenta affordanser. De kräver inte skolning i postkolonial teori eller museologi för att uppstå i betraktarens medvetande och de gör också att vissa tolkningar av tavlan blir, om inte mer sanna, så åtminstone mer troliga.

## Referenser

- Bauhn, Per. 2022. "Osman Hamdi Bey – en osmansk orientalist?" I *Vetenskapssocieteten i Lund: Årsbok 2022*, red. Daniel Möller, 5–19. Lund: Vetenskapssocieteten i Lund.
- Davidsen, Markus. A. 2016. "The religious affordance of fiction: a semiotic approach." *Religion* 46 (4): 521–549.
- Eldem, Edhem. 2012. "Making sense of Osman Hamdi Bey and his paintings." *Muqarnas* 29, s. 339–383.
- Gibson, James. J. 1986. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology press.
- "İçimizdeki Charlie Hebdo: Osman Hamdi" (Charlie Hebdo bland oss – Osman Hamdi). 2020. YouTube.com, <https://www.youtube.com/watch?v=KofUofxE258> (2022-10-02).
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Knappett, Carl. 2004. "The affordances of things: a post-Gibsonian perspective on the relationality of mind and matter." I *Rethinking materiality: the engagement of mind with the material world*, red. E. DeMarrais, C. Gosden, & C. Renfrew, 43–51. McDonald institute for archaeological research.
- "Neden herkes bu resme öfke duyuyor" (Varför är alla arga på den här tavlan?). 2021. YouTube.com, <https://www.youtube.com/watch?v=FULZOVidxvA> (22-10-02).
- "Osman Hamdi Bey Melek mi Şeytan mı" (Osman Hamdi Bey. Ängel eller djävl?). 2015. YouTube.com, <https://www.youtube.com/watch?v=i0s9ftkDEXE> (2022-10-02).
- Shaw, Wendy K. 1999. "The Paintings of Osman Hamdi and the Subversion of Orientalist Vision." I *Aptullah Kuran İçin Yazılar, Essays in Honor of Aptullah Kuran*, red. Çiğdem Kafescioğlu & Lucienne Thys-Şenocak, 423–34. Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Solovyyev, Alexandra. 2018. "The Subversion and Orientalism of Osman Hamdi's Mihrab." *Bowdoin Journal of Art* 21, 1–23.

- Taves, Ann. 2013. "Non-ordinary powers: Charisma, special affordances and the study of religion." I *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*, red. D. Xygalatas & W. W. McCorkle, 80–97). Durham: Acumen.
- Withagen, R., & van Wermeskerken, M. 2010. "The role of affordances in the evolutionary process reconsidered: A niche construction perspective." *Theory & Psychology* 20 (4): 489–510.
- Özcan, Perihan. 2014. "Osman Hamdi'nin kadını yücelten Mihrab'ı nerede?" HT Hayat.com, 2014-05-17, <https://hthayat.haberturk.com/yasam/roportajlar/haber/1021379-osman-hamdinin-kadini-yucelttigi-mihrab-nerede>. Arkiverad på WayBack Machine 2022-06-20.



*Hjälm av den typ som bars av Svenska FN-Soldater på Cypern under 1970-talet. Armémuseum. CC-licens via <https://digitaltmuseum.se/011024371713/hjalm-fm-1960>.*



# Stig Bergling på Cypern

## *Konfliktzonen som normnedbrytande miljö*

RIKARD FRIBERG VON SYDOW

Arkivvetare, Södertörns högskola

Hur vi än vänder och vrider på oss sitter vi fast i geografin. Inte bara för att den definierar den fysiska verklighet vi har omkring oss, utan även genom vanans makt. Hur ofta byter du resväg till arbetet eller affären? Hur ofta dyker du plötsligt upp på en plats där du aldrig varit förut? Vana och infrastruktur – det raster vi människor placerar över de av naturen givna topografiska förutsättningarna – styr i mångt och mycket var vi kommer befinna oss under livet. Av samhället färdigdragna vägnät, busslinjer och flygtrafiknav har en stark makt att bestämma vad vi kommer se när vi förflyttar oss.

Det gäller alla, även Stig Bergling. En plats han fastnade på var Cypern och det var där hans spiongärning inleddes, genom en introduktion till underrättelsetjänstens praktik, och den avslutades även där med ett samtal till SÄPO och en begäran om att få komma hem till Sverige igen. Berglings spionage var komplext och skedde under flera perioder, mot flera stater och med fler än en uppdragsgivare. Det han är mest känd för är dock försäljningen av Fortifikationskoden, ofta benämnd Fo-koden eller Fo-pärmen. Berling kopierade detta register över Sveriges befästningar på sin arbetsplats vid Försvarsstabens Säkerhetsavdelning och sålde den till Sovjetunionen under en period när han var placerad som militärobservatör för FN i Mellanöstern. Priset var 8000 Libanesiska pund vilket då motsvarade 16 000 Svenska kronor (Bergling et al. 1996, 125). I dagens penningvärde runt 110 000 kronor.

Att avslöja andras hemligheter, kanske speciellt de som i spioneriets fall kan påverka många människors liv och säkerhet, är självfallet ett fenomen som går att diskutera utifrån olika etiska perspektiv. I den här texten kommer jag att fokusera på en liten tårtbit i det stora och mångbottnade bakverk som etiken är; vad jag valt att kalla för normnedbrytande miljöer. Detta perspektiv svarar inte på alla moraliska frågor som kan ställas till spioneriet som aktivitet, men förhoppningsvis i alla fall några. Både Stig Bergling och spioneri har, för att situera detta i vår samtid, uppmärksammats mycket den senaste tiden. Totalförsvarets forskningsinstitut, FOI, publicerade under 2022 en rapport som visar att antalet fällda för spionerirelaterad brottslighet i Europa ökat markant sedan 2010 (Jonsson & Gustafsson 2022). Under 2022 publicerades även Jonas Bonniers roman *Spionen Bergling*, som ger en dramatiserad version av Berglings spiongärning.



Vapenrock av den typ som bars av Svenska FN-Soldater på Cypern under 1970-talet. Marinmuseum. CC-licens via <https://digitaltmuseum.se/021026016632/vapenrock>.

## Konfliktzonen

Konflikterna på Cypern, en ö med blandad turkisk och grekisk befolkning, har en lång historia med många bottnar. Eventuellt kan vi förklara denna mångbottnade historia med många olika härskare med att ön ligger i ett gränsland mellan Europa och Asien och därför varit skådeplats för många konflikter mellan riken som befunnit sig på var sin sida av denna gräns. Om vi förflyttar oss till närtid så går det att för enkelhetens skull hävda att nutidens konflikter inleds i samband med att Storbritannien 1878 tog över administrationen av Cypern från det Osmanska riket, som i utbyte fick stöd i det Rysk-Turkiska kriget 1877–1878. Det brittiska kolonialväldet möttes av motstånd från lokalinvånarna under 1900-talet, något som i slutändan ledde till en allvarlig konflikt mellan grekcyprioter och turkcyprioter (Pettersson 2013, 68f). En huvudsaklig uppdelning av de olika förslag som funnits för Cyperns framtid är *taksim* – ett delat Cypern med en gräns mellan områden huvudsakligen bebodda av Turkcyprioter respektive Grekcyprioter, samt *enosis*, tanken om en stat som omfattar hela ön (Pettersson 2013, 34). Samtidigt fanns ett kontinuerligt brittiskt intresse att behålla kontroll över Cypern på grund av öns strategiska placering i medelhavet där den är lämplig för flygfält och signalspaning (O'Malley & Craig 2021, 50, 80). Den flerbottnade konflikten kring ön var förutsättningen för en svensk närvaro på Cypern i form av en kontingent inom FN-missionen UNFICYP, *United Nations Peacekeeping Force in Cyprus*. UNFICYP är den FN-mission som engagerat flest svenska soldater. Runt 25 000 svenskar var i FN-tjänst på Cypern mellan 1964 och 1993 (Grahn 2006, 60).

Tillsammans med Kanada och Irland var Sverige först med att bemanna insatsen i området (O'Malley & Craig 2021, 104). Redan på femtiotalet låg konflikten i startgroparna på Cypern. Mellan greker och engelsmän, mellan turkar och engelsmän och mellan greker och turkar. Ett decennium senare hade eskalationen inneburit att en FN-trupp skickades dit för att försöka avbryta konflikten, som då, efter att engelsmännen dragit sig tillbaka 1960, stod mellan greker och turkar. Sveriges närvaro på Cypern var inte problemfri. 1964 dömdes två svenska löjtnanter till två års fängelse vardera för att ha hjälpt den turkiskcypriotiska milisen att smugla vapen (Bergling et al. 1996, 45).

Stig Bergling dök upp på Cypern i FN-uniform i slutet på 1960-talet och spenderade sammanlagt runt två år av sin livstid där. Vem var han då 1969 när han först som plutonchef och sedan som chef för militärpolisen blev en del av fredsarbetet på Cypern? Det är inte helt lätt att förklara utifrån oberoende källor. Senare i denna text kommer jag återkomma till att det finns väldigt få oberoende källor överhuvudtaget till Berglings livshistoria. Men om vi utgår från hans självbiografi så var han var mitt uppe i ett försök till karriär som militär eller eventuellt polis, nedbruten av sina dåliga matematikkunskaper. Han kom att arbeta som polis, egentligen ett andrahandsval efter drömyrket artilleriofficer. Men eftersom artilleri är ett område där matematik är en central färdighet så fick polis bli det något motvilliga valet. Sin fritid spenderade han i mångt och mycket utan vänner, mest upptagen av att förföra olika kvinnor han träffade i Stockholms uteliv. Ofta kvinnor som var några år äldre än honom själv.

Trots sin tillvaro utan närmre vänner så var han duktig på att få kontakt med personer högre upp i den sociala hierarkin. Den italienske nobelpristagaren Salvatore Quasimodo blev hans vän i samband med att de träffades på Italienska institutet vid en mottagning. Bergling var där som trafikpolis men gjorde så starkt intryck på Quasimodo att denne föreslog för Berglings chefer att han borde befordras (Bergling et al. 1996, 30f). Han lyckades även bli guide till Irans högsta polischef när denne var på besök i Stockholm, vilket efteråt ledde till att han åkte till Iran och besökte honom (Berling et al. 1996, 58). Under första vistelsen på Cypern i FN-tjänst blev han god vän med den amerikanska militärattachén och försökte via honom bli värvad till USA:s krigsmakt för att få strida i Vietnamkriget (Bergling et al. 1996, 46). Bergling verkar helt klart ha haft talang för att närma sig personer högt upp i de hierarkier han mötte. Under Cypern-vistelsen blev han även bekant med den välkända indiska FN-generalen Dewan Prem Chand och under sin period som militärobservatör i Mellanöstern inledde han en kärleksaffär med den israeliska journalisten och diplomaten Tamar Golan (Bergling et al. 1996, 62, 218). Den sistnämnda relationen ägde dessutom rum samtidigt som han spionerade på Israel för Sovjetunionens räkning.

Många av de här historierna är smått otroliga och kan självfallet utgöra hans egen redigering av livsberättelsen. Oavsett så är det tydligt i hans biografi att Bergling strävade uppåt i hierarkierna. Beskriver han arbetskamrater och andra

på hans egen nivå så är det ofta i samband med konflikter. Den andra resan till Cypern, då han arbetade som militärpolischef, inleddes efter att han tröttnat på mobbning och utfrysning på en arbetsplats där han egentligen enbart kom överens med sin chef (Bergling et al. 1996, 75). Han trivdes som Militärpolischef och han roterade över – det vill säga fortsatte i nästa bataljon ytterligare ett halvår (Bergling et al. 1996, 59; Sv FN-bat 44C). Senare var han även aktiv som militärobservatör för FN i Sinaiöknen, Syrien och Libanon (Bergling et al. 1996, 218). Mötet mellan den socialt begåvade och något hastiga Stig Berling och Cypern i den situation som rådde där under sextio- och sjuttiotalen kan uppfattas som både en perfekt storm och en ren katastrof. Att en person med god social förmåga, karriärssträvan och bristande lojalitet lyckas landstiga på en plats som befinner sig i ett mellantillstånd, en dragkamp mellan ett otal olika krafter, både lokala etniskt motiverade rörelser, mellanstatliga organisationer som Förenta Nationerna och stormakter som USA och Sovjetunionen, låter från början som en god utgångspunkt för en spionroman. Här fanns flera olika möjliga utfall och om vi följer Berglings egen berättelse som den uttrycks i hans självbiografi så verkar utfallet inte ha varit givet. Men självbiografien är knappast en oberoende berättelse och innan det går att fortsätta den här berättelsen så bör det egentliga källäget utredas.

## Skärvor av skärvor

De arkiv som bildades av de militära styrkor som Bergling tillhörde, det mest närliggande källmaterialet för hans arbete på Cypern, förvaras på Krigsarkivet. En digitaliserad version, de inskannade originalhandlingarna, finns i Folke Bernadotte-akademins Fredsarkiv. Dessa arkiv är bildade i en ganska speciell miljö; den internationella militärbasen, en skapelse som är snarlik oavsett var den än sätts upp i världen. Ett inhägnat område med en mångkulturell närvaro i form av soldater från flera länder, lokalanställda arbetare och allsköns kosmopolitiska entreprenörer specialiserade på att sälja saker som folk som rest till en krigszon tycker att de behöver köpa. En plats skapad och präglad av en underlig blandning av kulturmöte, krämaranda och krig. Jag har själv upplevt detta sammanhang i Bosnien och Kosovo, Bergling upplevde det i Cypern och

på olika platser i Mellanöstern. Erfarenheten av den internationella militärbasen har gett mig en viss insyn i de arkiv som sådana organisationer lämnar efter sig, något som påverkat förarbetet till denna text.

När det gäller arkiven efter FN-missioner så finns det ett flertal problem av arkivteoretisk art. Den svenska kontingenten ingick som en insprängd svensk enhet i en större organisation, UNFICYP, med flera olika andra deltagande nationer. De dokument som upprättades kunde på så sätt sägas ha två herrar och det var inte säkert att det som upprättades av svenskar i slutänden har hamnat i de svenska arkiven. Sammanfattningsvis går det att beskriva arkiven efter svenska FN-missioner som ett slarvigt ihopsatt lapptäcke av administrativ information. Det är stundtals populärt att prata om arkiv som "bevarade minnen", men sanningen är att det är rimligare att prata om dem som något mycket mer abstrakt och perforerat. Den sydafrikanske arkivteoretikern Verne Harris har beskrivit det som att arkivmaterial inte är minnen, utan skärvor som vi kan pussla ihop för att stödja våra minnen på. Det är dessutom så, menar han, att det snarare rör sig om skärvor av skärvor som finns i arkiven. Skärvor av de "skärvor av verklighet" som ett administrativt system utgör (Harris 2002, 63–86). I detta fall, med de väldigt splittrade arkiven efter svenskt FN-engagemang, så går det att hävda att det rör sig om mycket små skärvor som bevarats.

Gällande Stig Berglings två missioner till Cypern så finns det från den första resan, inom den rotation som går under namnet 40C, enbart ett fåtal handlingar bevarade som direkt berör honom. Det rör sig om ett par persedelbeställningar, en blankett från Arméstabens FN-avdelning med ifylld tjänstgöringstid samt ett medgivande om tidigare hemrotation av personliga skäl (Sv FN-Bat 40C). Mer får vi inte veta utifrån arkivet gällande Berglings tid som Plutonchef. Ett och ett halvt år senare, under den rotation som går under beteckningen 43C, är han tillbaka, nu som chef för Militärpolisen. Han stannar ett halvår extra, något som på FN-slang brukar kallas "att rotera över" och ingår som chef för Militärpolisen även i nästa bataljon, 44C. Från denna period är han återigen väldigt sparsamt representerad i arkivet. Han finns med som MP COM (Militärpolischef) i en lista över personal inom UNFICYP. Enheten han styr över skymtar i en beställning från Sverige bestående av lagböcker och JO:s Ämbetsberättelser. I slutrapporten för rotation 43C anges under rubriken "Militärpolisen" att denna funktion organiserats tillsammans med de andra nationerna som bidragit med

enheter till UNFICYP. Det är en grupp av militärpolis från Sverige, England, Kanada, Irland, Danmark och Finland som Bergling varit chef över, och det är troligen han själv som fått uppdrag att beskriva enhetens arbete genom att skriva denna passage i slutrapporten. Det är en tämligen kort text som presenterar enheten, en del problem med språkförbistringar beskrivs, men man får förutom det ingen närmare insikt vad de egentligen har utfört för arbete (Sv FN-Bat 43C).

Troligen är den internationella prägel på arbetet det som gör att så gott som inget av övrig dokumentation har ankommit till Sverige och hamnat i arkiven. Det finns en del handlingar från auditören – den militära domaren – vars ärenden bör ha passerat militärpolisenheten på sin väg upp i rättsapparaten. Men inget av det material som skulle motsvara förundersökningar eller andra mer verksamhetsnära handlingar. Det gör att det, utifrån arkiven, är något höljt i dunkel vad Bergling egentligen gjorde om dagarna på Cypern.

Men som komplement till detta har vi ju faktiskt hans egen berättelse i självbiografin *Aldrig mera fri*. I denna används ett antal kapitel för att beskriva Berglings FN-tjänstgöring, och det finns en del i denna beskrivning som pekar mot vad som skulle ske senare i hans liv. Det är även så – om vi analyserar Berglings livshistoria efter att han dömts för spioneri och senare flytt från Sverige – att han kommer röra sig i områden som han tidigare befunnit sig i under sin FN-tjänstgöring.

## Den normnedbrytande miljön

Nancy Sherman är en etiker som undersökt militär moraluppbyggnad i sin forskning. Hon menar att det i denna finns vissa drag som liknar antikens stoiker i hur man resonerar kring hur den goda människan ska konstrueras. Tanken verkar vara att en person genom att lära sig ett gott uppförande, presentera ett vårdat yttre och bära en orädd blick ska förändras även inombords till en människa som gör gott och är rättvis (Sherman 2007, 44f). Både Sherman och jag själv menar att det går att vara kritisk till denna förmodade kommunikation mellan utsida och insida. Sherman pekar på de stora kulturella skillnader som finns rörande etikett (Sherman 2007, 45). Min kritik skulle snarare formuleras

runt möjligheten till skådespel av en ordnad utsida. Vi vet inte alltid vad som försiggår på insidan, bakom detta skådespel. Men än viktigare när vi rör oss i ämnet spioneri är etiken kring hemlighållandet. Den svensk-amerikanska filosofen Sissela Bok har undersökt både lögner och hemligheter i två omfattande arbeten. En spion lever på att undanhålla sanningen om sig själv – vem den är och vad den har för motiv. Bok menar att sannfärdighet har en central karaktär hos människor. Lögnen ger sig på hela vår världsbild och om en person ljuger om sig själv så kan det leda till att vi fattar felaktiga och farliga beslut utifrån lögnens felaktiga grunder (Bok 1979, 33). I Berglings fall kan vi mena att han fått ett förtroende att utföra vissa arbetsuppgifter och att han genom sina handlingar svikit detta förtroende. Hemligheterna han avslöjade bär med sig moraliska problem som rör sig inom ett liknande område. En hemlighet är enligt Bok något som med intention dolts för insyn (Bok 1982, 9). Den bär inte i sig med sig några moraliska uppmaningar. Men avslöjandet kan bedömas etiskt på ett liknande sätt som lögnen, eftersom den kan skapa en grund för felaktiga och farliga beslut för den som utgår från att det hemliga fortfarande är hemligt.

Lögnen ligger också nära det vi brukar benämna förräderi eller landsförräderi, det senare i de fall då förräderiet sker mot den stat där förrädaren är medborgare i. Bergling var en förrädare både mot organisationer han arbetade för (som Förenta Nationerna) och mot den stat där han var medborgare (Sverige). Om lögn och ”avslöjande av hemligheter” är två handlingar som en individ kan utföra så är förräderiet snarare ett samlingsbegrepp där bägge dessa handlingar – och många ytterligare handlingar – kan ingå. När vi menar att någon varit en förrädare mot en idé snarare än en organisation så brukar detta benämnas heresi och personen kan benämnas som en heretiker eller kättare. Även heresi är något som vi kan tillskriva Bergling. Förräderiet han utförde är inte enbart ett förräderi mot en organisation, utan även mot en idé om trohet mot den nationalstat som han tillhörde och mot den idé om neutralitet i konflikter som Förenta Nationerna står bakom.

Sissela Bok gör sina undersökningar i en filosofisk kontext där målet är mer eller mindre objektiva beskrivningar av vad som är rätt eller fel. Verkligheten är självfallet mer komplicerad än så, vi är inte bara präglade av etik och moral som människor och det går även utmärkt att diskutera avslöjandet av hemligheter ur ett socialt eller ett psykologiskt perspektiv. Har vi från början en överseende



attityd till frågor rörande etik och moral så finns det säkerligen en större risk att vi inte kommer låta sådant påverka oss när vi väl möter en moraliskt problematisk miljö. Befinner vi oss i en miljö där alla bryter mot moraliska regler så kan det finnas en risk att vi helt enkelt anlägger en sådan överseende attityd även om vi följde en striktare moralisk kompass från början. Jag odlar en tanke om att vissa sammanhang kan fungera som nerbrytande för våra normer, något jag valt att kalla för normnedbrytande miljöer. Det är dock viktigt att vi inte blandar ihop detta med det som benämns ”normbrytande”. Normbrytande kan ha flera betydelser. Tidigare användes det i begreppet ”normbrytande beteende” som idag ofta benämns ”utmanande beteende”, vilket används för att beskriva ett negativt beteende som stör andra människor – ofta hos barn, ungdomar eller personer med funktionsnedsättningar (Socialstyrelsen 2021). Idag har det snarare en positiv klang och beskriver något som bryter mot och med så kallade normativa, strukturberoende fenomen. En normbrytande ingenjörsutbildning, exempelvis, där yrkesrollens stereotyper utmanas, och nya projekt startas som syftar till positiva förändringar (Kabo et al. 2015).

Med ”normnedbrytande” menar jag något helt annat. Det kan exempelvis vara en beteckning på en miljö eller en aktivitet som utmanar de normer, de moraliska ståndpunkter, en person uppbär. Den normnedbrytande miljön utmanar inte bara normerna, utan bryter ner dem och skapar desillusion hos individen. En normnedbrytande miljö utsätter normerna för friktion och kan fila ner dem till en tjocklek där handlingar som annars inte skulle utföras, utförs. En sådan miljö kan även fungera som en magnet och dra till sig personer med ett mer avslappnat förhållande till de normer de växt upp med och som söker sig till den här typen av miljöer eftersom de erbjuder ett friare liv. Samt, för att addera ytterligare en kategori; den normnedbrytande miljön kan dra till sig personer som bär på ett normsystem som fungerar bra i just den här typen av miljöer. Vad som är en normnedbrytande miljö kan på detta sätt även skilja sig utifrån vilket normsystem du innehar, men det går säkerligen att enas om att vissa miljöer – som krigszonen – kan vara normnedbrytande för de flesta människor oavsett normsystem.

Majoriteten av Berglings spionage utfördes på uppdrag av Sovjetunionen. Fanns det då ett politiskt motiv för att välja denna uppdragsgivare? Troligen inte. Han röstade enligt egen utsago på Moderata Samlingspartiet och hade sina

åsikter snarare till höger än till vänster på den politiska skalan (Bergling et al. 1996, 37). I sin beskrivning av Östblocket är han ofta hånfull och raljerande. På Cypern imponeras han av de brittiska officerarnas ”koloniala beteende” och utför även ett litet underrättelseuppdrag åt sina brittiska kolleger (Bergling et al. 1996, 61ff). Som nämndes tidigare försökte han under sin första Cypern-vistelse bli värvad att slåss på USA:s sida i Vietnamkriget. Vad som snarare verkar varit en inspirationskälla till försäljningen av Fo-koden var en annan svensk spion som inte heller ska ha utgått från politiska motiv, Stig Wennerström (Sundelin 2000, 311ff). Bergling nämner de otroliga summor som pressen angivit att Wennerström fått för sitt spionage som en starkt motiverande faktor i sammanhanget (Bergling et al. 1996, 33). Han beskriver ofta spioneri som något ”alla håller på med”, som agenter och som dubbelagenter. I beskrivningen av Försvarsstabens Säkerhetsavdelning pekar han ut tecken på att det redan finns en spion där innan honom vilket skulle göra att den skada han åsamkat Sverige var mindre allvarlig (Bergling et al. 1996, 74).

Om vi återvänder till resonemanget som fördes ovan rörande förräderi och landsförräderi så kan Berglings förklaring kring varför hans spioneri var mindre allvarligt även knytas till detta. Landet var redan skändat – organisationen var redan korrupt. Det han utförde var något som andra, dessutom på högre nivå än han själv, redan utförde. Viktigt att påpeka här är att det inte framkommit något som visar att Berglings försvar för att han överlämnande Fo-koden till Sovjetunionen skulle vara förankrat i verkliga omständigheter.

Cypern har erövrats och bytt herrar många gånger genom historien och har därigenom flera gånger fått spela rollen som krigszon. Krigszonen har en del andra konsekvenser förutom att den, som jag påpekat ovan, skapar en normnedbrytande miljö. Konflikten och interventionerna för att motverka den tar med sig en infrastruktur som lägger sig som ett raster, ett extra kartlager, över den befintliga geografin. Fasta installationer byggs, vägar och platser får nya namn. Checkpoint Charlie i Berlin är nog ett av de mer kända exemplen på denna typ av förändring, ”Sniper Road” i Sarajevo ett annat välkänt och obehagligt exempel. Förenta Nationerna lägger även ut ett eget raster över geografin genom vad som brukar kallas *out of bounds*-systemet. *Out of bounds* är från början en idrottsterm som beskriver när en boll hamnat utanför spelytan. Begreppet har även använts av religionshistoriker som Mircea Eliade för att

förklara fenomenet tabu (Eliade 1958, s. 15). I en FN-mission så beskriver *out of bounds* en plats som inte får besökas. Det kan vara av politiska skäl, men de flesta exempel som brukar nämnas är kopplat till sedlighet. Platser som brukar vara *out of bounds* kan exempelvis vara områden där det förekommer prostitution. Det är inte helt ovanligt att brott mot *out of bounds*-regler dyker upp i disciplinärenden och militärpolisrapporter (Sv FN-bat 41C).

Det är troligt att förutom trafikförseelser och fylleri så var *out of bounds* den vanligaste ärendetyp som Bergling hanterade under sin tid som militärpolischef. *Out of bounds* kan sägas vara ett system för att styra personalen geografiskt för att undvika kontakter med normnedbrytande miljöer. På Cypern märkte FN även upp dessa platser genom att sprejmåla *out of bounds* vid de platser som personalen inte fick beträda, och de lät även militärpolis patrullera dessa områden för att lagföra eventuella överträdelser (Sv FN-Bat 41C).

Den militära disciplinen syftar alltså till att fostra människor och till att motarbeta normnedbrytande aktiviteter. Normnedbrytande aktivitet vill jag beskriva som något som du inte skulle gjort annars, något som kanske strider mot dina normer eller i alla fall mot de normer som du vill ge människor i din vardagsmiljö skenet av att du lever efter. I exempelvis den finske författaren Robert Alftans roman *Våra gossar på Cypern* från 1974, vilken skildrar män i den finska cypernstyrkan, rör det sådant som kraftig alkoholanvändning, sexuella utsvävningar och större och mindre bedrägerier. I Berglings beskrivning av sin tid i FN-tjänst på Cypern finner vi liknande fenomen som exempelvis prostitution och vapensmuggling.

Bergling rörde sig på något högre nivå i hierarkin än Robert Alftans bastubyggande alter ego. Under sin årslånga period som chef för militärpolisen följde han tätt efter den svenska bataljonens chef, Överste Lars Lavén. Bergling introducerades därigenom för en typ av informellt informationsutbyte som sker mellan olika militära representanter på högre nivå. I samband med fester och andra sammankomster så pratar man öppet om saker som egentligen borde hanteras konfidentiellt. Det är tydligt för Bergling att detta är ett spel som går att hantera med varierande skicklighet, speciellt då det så gott som alltid utförs i samband med alkoholkonsumtion (Bergling et al. 1996, 59). Erfarenheten omvandlas för honom till en insikt om att reglerna för informationshantering går att rucka något, att de inte är absoluta. Även om reglerna självfallet inte har

dessa egenskaper strikt juridiskt. Detta är typiskt för underrättelsetjänst som verksamhet. Underrättelsetjänst rör sig mellan vad som kan kallas inofficiella respektive officiella utsagor. Officiella utsagor ges av stater och andra etablerade organisationer i form av presskonferenser, principprogram och kommunikéer. Inofficiella utsagor är en del av ett informationsutbyte som bygger relationer och sköter affärer i verkligheten bortom de officiella utsagorna (Grahn 2016, 39).

Informationsutbyte är en del av underrättelsetjänstens spel. Det vi ser i Berglings beskrivning är en miljö som skapar förutsättningar för utbyte av inofficiella utsagor mellan olika spelare i underrättelsetjänstens spel. Det är lätt att förstå att han inspireras av den här miljön – han har en illa dold fäbless för glamour och hemlighetsmakeri. Problemet är att de spelare han observerar troligen har mandat att göra det de gör – även om de kanske inte gör det exakt på ett sådant sätt som deras uppdragsgivare har tänkt sig. Det Bergling kommer att utföra i bland annat Sverige och Israel har han inte ett sådant mandat för och det bröt helt mot vad hans uppdragsgivare, den svenska staten samt Förenta Nationerna, hade förväntat sig att han skulle utföra. Han bröt mot de ideal, den idé Förenta Nationerna bygger på. Han blev i den meningen en heretiker.

## Avslutning

Efter hemkomsten från sin sista FN-mission på Cypern blev Stig Bergling placerad på Försvarsstabens Säkerhetsavdelning (Fst/säk) med funktion som förbindelseman mellan Fst/säk och SÄPO. På Fst/säk menar han att han utsattes för mobbning och för att slippa detta gav han sig ännu en gång ut i FN-tjänst, denna gång till Mellanöstern med placering i bland annat Sinai. I samband med detta bestämde han sig för att göra en kopia på den så kallade Fo-koden, en förteckning över en stor del av Sveriges fasta fortifikationsstruktur. Han lade den i sitt bankfack för ”Rainy days”, som han uttrycker det själv (Bergling et al. 1996, 75ff). Det är detta dokument som han senare, under sin vistelse i Mellanöstern, kom att sälja till Sovjetunionen. Han hjälpte dem även på annat sätt genom att mot betalning spionera på Israel, något som underlättades av hans anställning i FN. Det finns tecken på att Bergling verkligen vantrivdes med att på nytt hamna vid ett skrivbord i Sverige. Det var inte den typen av liv eller den typ av

arbetsplats han blomstrade av. Han ville in i spelet igen och vara någon som rör sig där saker händer och där de viktiga människorna finns.

Under sin FN-mission i Mellanöstern greps Bergling av den israeliska säkerhetstjänsten Sin Beth. Han utlämnades till Sverige och dömdes den 7 december 1979 till livstids fängelse för grovt spioneri (Bergling et al. 1996, 266). Efter en period i fängelse rymde han under en permission, tog sig över till Sovjetunionen via Åland och bodde sedan i sovjetisk regi på olika platser i Östblocket samt hos drusledaren Walid Jumblatt i Libanon (Bergling et al. 1996, 292ff). Sommaren 1994 fick SÄPO ett samtal från Larnaca på Cypern. Där fanns Stig Bergling, hans fru och deras två hundar. Pengarna från GRU hade slutat komma, hälsan började svikta och de ville hem till Sverige igen (Bergling et al. 1996, 406ff). Där möttes landsförrädaren, heretikern, med straff och korrektion. Cirkeln var sluten och allt slutade där det började.

## Referenser

- Alftan, Robert. 1974. *Våra gossar på Cypern*. Helsingfors: Söderström & C:o.
- Bergling, Stig, Bengt-Åke Cras & Jörgen Thornberg. 1996. *Aldrig mera fri*. Stockholm: Bokförlaget Mirabelle.
- Bok, Sissela. 1979. *Att ljuga – Moraliska val i offentligt och enskilt liv*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Bok, Sissela. 1982. *Secrets – On the Ethics of Concealment and Revelation*. New York: Pantheon Books.
- Bonnier, Jonas. 2022. *Spionen Bergling*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.
- Eliade, Mircea. 1958. *Patterns in Comparative Religion*. London: Sheed & Ward.
- Grahn, Jan-Olof. 2016. *Om svensk underrättelsetjänst*. Stockholm: Medströms bokförlag.
- Grahn, Ossian. 2006. "Cypern – den största svenska insatsen." I *Utlandsstyrkan i fredens tjänst – Försvarsmaktens internationella insatser*, red. Carl Sjöstrand. Malmö: Bokförlaget Arena.
- Harris, Verne. 2002. "The Archival Sliver: Power, Memory, and Archives in South Africa." *Archival Science* 2, 63–86.
- Jonsson, Michael & Jakob Gustafsson. 2022. "Espionage by Europeans 2010–2021. A Preliminary Review of Court Cases." FOI-R—5312—SE. Stockholm: Totalförsvarets forskningsinstitut.
- Kabo, Jens, Malin Kjellberg, Samuel Bengmark & Jan Wickenberg. 2015. "Utmaningar och möjligheter med att utbilda ingenjörer med nya alternativa och kompletterande kompetenser." *Proceedings för 5:e Utvecklingskonferensen för Sveriges ingenjörsutbildningar*, Uppsala universitet, 18–19 november 2015, 10–12.
- O'Malley, Brendan & Ian Craig. 2021. *The Cyprus Conspiracy: America, Espionage and the Turkish Invasion*. London: I.B Tauris.
- Pettersson, Jan. 2013. *Cypern: Ett europeiskt dilemma*. Uppsala: Global.

- Sherman, Nancy. 2007. *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy behind the Military Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Socialstyrelsen. 2021. "Insatser för att motverka fortsatt normbrytande beteende och återfall i brott – Kunskapsstöd med rekommendationer för socialtjänstens arbete med barn 6–17 år." Stockholm: Socialstyrelsen.
- Sundelin, Anders. 2000. *Fallet Wennerström*. Stockholm: Norstedts Förlag/PAN.

## *Arkiv*

Skannade handlingar från Svenska kontingenten inom UNFICYP (Sv. FN-bataljon, Cypern). Fredsarkivet, Folke Bernadotte-Akademien.

### **Sv FN-bat 40C**

Blankett Ast/FN Tjänstgöringsuppgift  
Beställning Ast/FN, 27/1, 1970  
Beställning11259 Bergling  
Förteckning över avgången personal  
UNFICYP Staff List 1/11 1969  
UNFICYP Staff List, 6/2 1970

### **Sv FN-bat 41C**

Cypressen, nr 1  
Daglista, november 1968

### **Sv FN-bat 43C**

Slutrapport

### **Sv FN-bat 44C**

Personalförteckning

# Den sekulära blasfemin

*En oxymoron?*

MATS ANDERSSON

Översättare av turkisk och arabisk skönlitteratur

En person som offentligt förringar den turkiska nationen, den turkiska staten eller Turkiets stora nationalförsamling och statens rättsliga institutioner är straffbar med fängelse från 6 månader till 2 år.

En person som offentligt förtalar statens militär- och polisorganisationer erhåller samma påföljd.

Den ovan citerade texten står att läsa i artikel 301 i den turkiska strafflagen. Texten är intressant att läsa bredvid lag 5816, som handlar om förolämpning av Atatürks minne. Där står:

Den som offentligt förolämpar minnet av Atatürk straffas med fängelse från ett till tre år. Den som förstör, besudlar eller skadar statyer och byster föreställande Atatürk döms till fängelse från ett till fem år. Den som uppmuntrar eller förmår någon att utföra ovan nämnda brott straffas på samma sätt som förövaren.

Båda dessa exempel kan vid första anblicken förefalla egendomliga från västerländsk synpunkt och deras förekomst i den turkiska lagen har också starkt kritiserats av EU som menar att de är uttryck för en allvarlig begränsning av yttrandefriheten.

Vad som syns egendomligt är att man i dessa lagar verkar blanda ihop det sakrala och det sekulära. Turkiet är ju allt sedan republikens bildande 1923 en på sekularism grundad stat, men trots detta använder man i dessa passager ett närmast religiöst språkbruk. Atatürk och andra nationella symboler och organ

närmast sakraliseras genom att upphöjas till något som inte får utsättas för kränkning.

För att kunna förstå varför dessa båda texter uppträder i den turkiska lagstiftningen måste vi göra en djupdykning i Turkiets förflutna. Men kanske måste vi gå ännu längre tillbaka, inte bara till den turkiska republikens skapande, utan många sekler tidigare, ända till det romerska riket, civilisationens uppkomst och ytterst till den förhistoriska tid då *homo erectus* på ett eller annat sätt ersattes av *homo sapiens*.

## Fantasi, religion och ideologi

Historikern Yuval Noah Harari påpekar i sin bok *Sapiens. En kort historik över mänskligheten* (2015) att vad som gjort det möjligt för människan att behärska jorden och styra över andra varelser inte är hennes formfulländade hand med dess motställda tummar eller överlägsna logiska tänkande, utan hennes fantasi. Med hjälp av denna fantasi kunde vår art en gång i tidernas begynnelse ta upp en egendomligt formad pinne eller sten från marken, förklara att den är sänd av övernaturliga krafter och därmed få människor att sluta sig samman och arbeta för ett gemensamt mål, just för att de kollektivt accepterar detta som en sanning.

En sådan uppdiktad verklighet skiljer sig från det vi kallar lögn genom att de accepteras som sanningar av de som tror på dem. En lögn är däremot något man vet inte är sant. Profeten Mohammed och hans anhängare var säkerligen övertygade om att Gud sänt honom uppenbarelser och Atatürk tvivlade sannolikt inte på turkiska historietesen och solspråksteorin, enligt vilka turkarna hade grundat antikens alla stora civilisationer och turkiskan var människans urspråk (Lewis 1999).

Sådana föreställningar, myter, kan ofta likna varandra mer än man vid första anblicken kan tro och likaså kan två sådana myter stråla samman i en, vilket vi till exempel kan iakttä i dagens Turkiet där nationalism och islam smält samman i den statsbärande ideologin (Yael Navaro 2002).



## Härskaren av Guds nåde och kättaren

I de första mänskliga högkulturerna som Sumer och Egypten och även senare i Persien ansågs härskarna vara av gudomligt ursprung. Även romarna gjorde genom sin påstådda härstamning från trojanen Aeneas anspråk på ett sådant övernaturligt släktskap (Holland 2021). Romulus kom att identifieras med stadens skyddsgud Quirinus och kejsarna betraktades sedan som inkarnationer av denne (Fishwick 1993).

Det romerska riket nådde en utsträckning och maktposition som gjorde att det skulle fortsätta att ha en plats i människornas medvetande långt efter det att det västromerska riket formellt upphörde att existera 476 e.Kr. Under medeltiden förvandlades den universella monarkin till ett ideal och kejsaren som nominellt var alla konungars överhuvud härledde också sin titel från själva namnet Ceasar. Den romerska kejsarkulten försvann inte heller helt när kristendomen blev statsreligion i det romerska riket utan modifierades så att kejsaren kom att betraktas som gudomligt utsedd, något som gradvis utvidgades till alla Europas monarker. Denna sammanblandning av världslig makt och andlighet skulle under många sekler komma att vara den förhärskande ideologin i Europa (Bloch 1983).

Historikern Dick Harrison påpekar i sin bok *Kättarna: De kristna rebellerna* (2020) att just denna sammansmältning av det sakrala och världslig makt är nödvändig för att de som inte delar den rådande ideologin ska kunna stämplas som kättare eller heretiker och förföljas. Det är alltså ingen slump att förföljelser mot kättare går hand i hand med att de europeiska konungarna skaffar sig en allt fastare makt över sina riken. I exempelvis Frankrike förföljdes och krossades heretiska rörelser som katarerna, för att kungen skulle kunna ta kontroll över södra delen av landet. Förföljelser mot oliktankande förekommer sedan ända fram till upplysningen gradvis sätter stopp för dem.

På ett yttre plan grundar sig givetvis hatet mot kättaren i att han ställer sig i motsättning till Gud och därmed till själva världsordningen. Från psykologisk och sociologisk synpunkt beror denna avsky snarare på att kättaren ställer sig utanför gruppen och den uppdiiktade verklighet denna bekänner sig till, något som även framgår av några av ordets synonymer som heretiker eller schismatiker, vilka betyder fritt "väljande" och "splittrare". Den som ställer sig utanför

gruppen utmanar dess uppdiktade verklighet verkar därmed sätta själva dess existens i tvivelsmål och fara.

## Muhammeds 72 sekter

Inom sunniislam ansågs härskaren inte ha fått sin makt direkt av Gud utan utnämmandet av en kalif (ställföreträdare) gjordes i teorin av det muslimska samfundet, *umma*, även om kalifen i praktiken ofta grep makten efter våldsamma och blodiga inbördeskrig. Kalifen var det muslimska samfundets överhuvud och profetens efterträdande och en av dessa, den abbasidiske kalifen al-Ma'mun, lät inrätta en inkquisition (*mihna*) redan på 800-talet. Denna föregick alltså den katolska inkquisitionen med flera hundra år. Förföljelserna mot de som avvek från kalifens uppfattning att Koranen är skapad och att människan har fri vilja var hårda och många avrättades.

Den term som användes för att peka ut kättarna och hädarna var *zandaqa* (kättare i singular: *zindiq*), ett låneord från medelpersiskan som i det sasanidiska riket använts som beteckning från de som avvek från de zoroastriska läror. Skälet till förföljelserna var till stor del att abbasiderna kände ett behov av att definiera och utkristallisera de islamska läror vid en tidpunkt när dessa ännu var långt ifrån färdigformulerade och utarbetandet av en islamisk statsreligion för att kunna definiera sig mot sina rivaler blev därför en prioritet för denna dynasti.

Under de följande århundradena skrevs det, liksom inom kristenheten, en mängd heresiografier i den muslimska världen för att hjälpa de rättslärda att identifiera avvikelser från den sanna tron. Dessa tog så gott som alltid sin utgångspunkt i en välkänd hadith enligt vilken profeten Muhammed förklarade att judendomen hade 70 heretiska sekter, kristendomen 71, medan hans egen lära skulle få 72 avvikelser från den sanna tron (Sunan Ibn Majah 3992). Ofta nog bidrog sökandet efter dessa sekter och utpekandet av avfallingar till interna strider, snarare än till samstämmighet eller enighet om hur islam skulle tolkas.

## Kätteri i det osmanska riket

När det osmanska riket började byggas upp några årtionden efter abbasidernas skedde detta ursprungligen i Anatolien, där de erövrade folken snarare tillhörde kristendom eller inhemska religioner än islam. Staten kom snart att organiseras på religiös grund och varje religiös grupp, *millet*, hade ett visst mått av självbestämmande och skötte sina egna religiösa angelägenheter. Detta gällde de olika kristna och judiska minoriteterna men inte shiaislam som betraktades som kätteri. Denna uppfattning stärktes i takt med att motsättningarna mellan osmanerna och de shiitiska safaviderna tilltog.

Gränsdragningarna mellan sunnitisk och shiitisk islam hade alltså starka socioreligiösa förtecken. Men det skulle snart visa sig att de teologiska gränserna för kätteri inte alltid var helt enkla att dra och nu tog osmanska lärde de gamla arabiska heresiografierna till hjälp. Dessutom producerades nya som även de tog föreställningen om de 72 islamiska sekterna som utgångspunkt. Ett verk som i synnerhet uppmärksammades var *Al-milal wa'l-nihal* (*Sekterna och heresierna*) av Muhammad al-Shahrastani (d. 1153) som inte bara behandlar sekter inom islam utan även judisk, kristen och indisk religion liksom olika grekiska filosofiska skolor. Även Uthman al-Hanafis (1100-talet) mera polemiska *al-Firaq al-muftariqa bayn ahl al-zaygh wa'l-zandaqa* (*Skiljandet på olika sekter bland kättarna och avvikarna*) blev nu en använd bok.

Taxonomierna över kättare och heretiker kan inte annat än att imponera genom såväl sin bredd och sitt djup. Det har påpekats att verken är bland det bästa som producerats av de medeltida muslimska vetenskapsmännen och att de utgör de första exemplen på jämförande religionsforskning (Krstić & Terzoğlu 2021).

## Osmanska rikets undergång

En ny tid närmade sig emellertid. Redan på 1500- och 1600-talet började det resas protester i Europa mot monarkernas anspråk att härska med gudomligt mandat och denna kritik skärptes under upplysningstiden på 1700-talet. Även i osmanska riket framträdde tänkare inspirerade av den franska

upplysningsfilosofin, liksom av nya tankar om nationalism och medborgarskap som skilde sig skarpt mot den osmanska samhällsmodellen. Dessa växte sig starkare i västorienterade segment i samhället fram till rikets sammanbrott efter första världskriget, och var även tongivande då Mustafa Kemal grundade det moderna Turkiet år 1923.

Anatolien kan vid denna tid liknas vid en flotte dit folk från hela det sammanfallande Osmanska riket räddat sig på flykt från Balkan och Mellanöstern. En mycket insiktsfull beskrivning av hur dessa händelser kan påverka turkar ända in i vår tid finns i romanen *Serenad* av Zülfü Livaneli (2015).

Det osmanska riket hade varit en mångkulturell statsbildning där persisk kultur samt arabisk litteratur och teologi haft högt anseende. Själva ordet turk hade vid osmanernas hov närmast varit en pejorativ beteckning med samma klang som det franska *vilain* under *l'ancien régime* (Afyoncu 2019). Mustafa Kemal ville nu vända upp och ned på detta och skapa en turkisk nation där identiteten *türk* skulle vara viktigare än eventuella religiösa eller etniska minoritetsanspråk. Själv skulle han vara alla turkars fader – vilket signalerades genom namnändringen till Kemal Atatürk. Härmed inleddes också en rad åtgärder för att sekularisera landet och närma det till Europa. Den muslimska tideräkningen övergavs för den gregorianska kalendern och det latinska alfabetet fick ersätta det arabiska (Falasca-Zamponi 2000).

Språkreformen och bytet av alfabet innebar i praktiken att dörren till det förflutna stängdes – en modern turk kan inte läsa en text som skrivits före 1928 utan att den först "översatts" till modern turkiska. Titeln till Geoffrey Lewis välkända bok om reformen och dess bakgrundshistoria får därför sägas vara kongenial: *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success* (1999). Sammantaget utgör reformerna en sannskyldig kulturrevolution. Ambitionen med Atatürks hyllande av det turkiska var att i medborgarnas medvetande ersätta islam med nationalism. När även kalifatet avskaffades 1924 och det nya samhället inrättades på sekulär grund verkade brytningen med det gamla fullständig. Denna förvandling i riktning mot ett modernt, västerländskt samhälle skildras av en av Orhan Pamuks stora förebilder, Ahmet Tanpınar, i hans i komisk anda skrivna roman *Institutet för tidsinställning av alla ur* (2018).

Men denna förändring skulle snart visa sig vara ytligare än man ville ge sken av och liksom det sakrala under den franska revolutionen förflyttades från korset och kyrkorna till de nya nationella symbolerna skedde i Turkiet en förskjutning av det heliga till den nya republikens värden. I synnerhet Atatürks person och den turkiska flaggan blev de nya heliga symbolerna, något som tydligt framgår av följande avsnitt i författaren och dissidenten Ahmet Altans senaste roman *Madame Hayat* (2022, 156), en roman som också förbjudits i Turkiet:

Åsynen av de tre lättklädda dansöserna med sina flaggor var så egendomlig att man knappt kunde tro den var sann. Bröst, rumpor, magar och flaggor, alla svängde de och rörde sig tillsammans.

- Varför har de flaggor? frågade jag den blonda kvinnan som jag tidigare pratat med i pausen.

Mannen med långt vitt omsorgsfullt vattenkammat hår som satt bredvid henne svarade i hennes ställe: "fanan är helig."

- Men varför tog de fram de där flaggorna och vad har de med dansen att göra?

- Om man ser fanan bölja bör man icke fråga sig varför den gör detta, genmälde mannen med överdriven värtalighet och irriterande pedanteri, precis som om han hade reciterat en religiös text.

Vem som helst som besökt Turkiet kan intyga den massiva närvaron av turkiska flaggor liksom bilder av Atatürk i olika former, statyer, byster, fotografier, kavajnálar. I själva verket ägnar sig stora delar av den turkiska befolkningen åt en "Atatürkkult" genom vilken den sedan länge döde statsmannen fortsätter att skydda den turkiska befolkningen. Trots att han sedan länge är död får Atatürk garantera överlevnaden för den stat som är ett uttryck för detta folk i dess kollektiva form. Ett utslag av denna kult är de resor som görs till Atatürks gravmonument utanför Ankara, *Anıt kabir*, resor som påminner om vallfärder till ett helgons grav och där man även kan framföra olika klagomål till Atatürk genom att skriva i ner dem i en bok som bevaras vid monumentet (Yael Navaro 2002, 227).



*Atatürks gravmonument utanför Ankara, Anit kabir. Wikimedia Commons.*

## Från kättare till förrädare

Det är i detta sammanhang man måste förstå artikel 301 och lag 5816 i den turkiska strafflagen. Liksom i exemplet med den franska revolutionen byttes en statsbärande myt ut när sultanatet avskaffades och republiken grundades. Det finns inte längre någon *sheykh ul-islam* som utfärdar fatwas mot kättare men däremot republikens åklagare som åtalar de som anses kränka Atatürks person och den närmast heliggjorda "turkiskheten". Det persiska låneordet *zindiq* har ersatts av det arabiska *hain* – "förrädare" – som den värsta förolämpning man kan rikta mot någon.

Kanske skulle man kunna säga att såväl Atatürk själv som den stat han skapade antagit religiösa dimensioner. Trots att de båda orden vid första anblick verkar stå i motsättning till varandra, kan man då beskriva de brott som behandlas i de båda lagtexterna som "sekulära blasfemier" då blasfemikern betraktas som någon som ställt sig utanför den samhälleliga gruppen. Kättaren har blivit dissident.



*Elza Niegos begravningsfölje, 1927 (se fotnot). Wikimedia Commons.*

Lagen om brott mot turkiskheten trädde i kraft 1926, två år efter det att *sheykh ul-islam*-ämbetet avskaffats och de första fällande domarna för brott mot lagen kom sedan 1928.<sup>1</sup> Bland de personer som senare åtalats med utgångspunkt i artikel 301 finns även Orhan Pamuk. En första gång då han uttalade sig om folkmordet på armenier och andra kristna under första världskriget liksom om de 30 000 kurder som dödades under 90-talet. Pamuk åtalades nyligen återigen för samma brott för beskrivningen av en karaktär, en ung militär, i hans senaste monumentala roman *Pestnätter* (2021; ännu outgiven på svenska), som av vissa anses vara en karikatyr av Atatürk. Den unge officeren Kapten Kamil har precis som den unge Mustafa Kemal en tunn uppåtvriden mustasch, är upprörd för att hans mor gift om sig och jagade som liten bort kråkor från fälten.

Även om åtalen mot nobelpristagaren i båda fallen lades ner är Pamuk trots sin internationella ryktbarhet djupt avskydd i breda lager av den turkiska befolkningen i Erdogans Turkiet. Han har fått motta flera dödshot och det är vanligt att kalla honom just för en "förrädare". Likt kättaren i en äldre tid är den sekulära förrädaren föraktad för att han eller hon upplevs skanda en imaginär gemenskap och heligjord social symbol. De båda ställer sig med eller mot sin vilja utanför gemenskapen, en gemenskap som därigenom upptäcker sin egen svaghet och upplever avfällingen som ett hot. Det har alltid varit, och fortsätter att vara, farligt att inte dela tron på den uppbyggda verklighet som majoriteten bekänner sig till, hur denna verklighet än må se ut.

---

<sup>1</sup> Detta i samband med den tragiska Elza Niegofällen, då en ung flicka av judiskt ursprung knivmördades av en medelålders turkisk statstjänsteman som inte kunde tåla att hans närmanden avvisades. I de på mordet följande demonstrationerna ropades regeringsfientliga slagord vilket ledde till åtal av nio judar, av vilka fyra slutligen dömdes för det brott som artikeln beskrev (Benbessa & Rodrigue, 2000).

## Referenser

- Afyoncu, Erhan. "Writings on 'Turkishness' in the Ottoman legacy." *Daily Sabah*, 6 september 2019, <https://www.dailysabah.com/feature/2019/09/06/writings-on-turkishness-in-the-ottoman-legacy> (2022-09-27).
- Benbessa, Esther & Aron Rodrigue. 2000. *Sephardi Jewry: A History of the Judeo-Spanish Community, 14th–20th Century*. Berkeley: University of California Press.
- Bloch, Marc. 1983. *Les rois thaumaturges: Étude sur le caractère surnaturel attribuée à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. Paris: Gallimard.
- Falasca-Zamponi, Simonetta. 2000. *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*. Berkeley: University of California Press.
- Fishwick, Duncan. 1993. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Leiden: Brill.
- Harari, Yuval Noah. 2015. *Sapiens: En kort historik över mänskligheten* (övers. Joachim Retzlaff). Stockholm: Natur och Kultur.
- Harrison Dick. 2020. *Kättarna: De kristna rebellerna*. Lund: Historiska Media.
- Holland Tom. 2019. *Dominion: The Making of the Western Mind*. London: Little Brown.
- Krstić, Tijana & Derin Terzioğlu. 2021. *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450–c. 1750*. Leiden: Brill.
- Lewis, Geoffrey. 1999. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. Oxford: Oxford University Press.
- Sunan Ibn Majah 3992. Sunnah.com, <https://sunnah.com/ibnmajah:3992> (2022-09-27).
- "Turkish Penal Code," Wikipedia, [https://en.wikipedia.org/wiki/Article\\_301\\_\(Turkish\\_Penal\\_Code\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Article_301_(Turkish_Penal_Code)) (2022-09-27).
- Navaro-Yashin, Yael. 2002. *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

## Turkisk skönlitteratur

- Altan, Ahmet. 2022. *Madame Hayat* (övers. Mats Andersson). Stockholm: Kaunitz–Olsson.
- Livaneli, Zülfü. 2015. *Serenad* (övers. Mats Andersson). Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Pamuk, Orhan. 2021. *Veba geceleri* (Pestnätter). Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tanpınar, Ahmet. 2018. *Institutet för tidsinställning av alla ur* (övers. Claire B. Kaustell). Malmö: Nilsson Förlag.



# Att välja blasfemi

## *Blasfemisk identitet i turkisk svartmetal*

DOUGLAS MATTSSON

Religionshistoriker, Södertörns högskola

Jag kommer ihåg när vi var bokade för att lira på en finsk svartmetalfestival och några veckor innan festivalen började så ringde en av arrangörerna och frågade oss om vi var muslimer. Jag sa ”nej” varpå han svarade ”vad bra, då kan ni lira här”.

Citatet ovan är taget från min intervju med Can (en pseudonym), en av mina många intervjuer med svartmetalmusiker i Turkiet. Svartmetal är en musikgenre som bland annat utmärks av att nyttja satanisk, anti-religiös, och blasfemisk estetik. Can och jag hade precis haft en diskussion om huruvida han upplevt fördomar mot hans band på grund av att de är från Turkiet varpå han berättade om incidenten ovan. I citatet blir det tydligt att den finska festivalbokaren antog att Cans band, eftersom de är från Turkiet, är muslimer trots att de spelar svartmetal. Föreställningen att svartmetalband från muslimska majoritetsländer egentligen är muslimer, och därmed inte bör anses vara ”riktiga” svartmetalband, påverkar turkiska bands möjligheter att delta i den globala svartmetalmiljön.

En fråga som väcks är givetvis varför denna föreställning finns, men även hur turkiska svartmetallband navigerar i en miljö som, åtminstone delvis, betraktar dem med skepsis? Dessa är några av de frågor som den här artikeln kommer svara på. Men innan dess är en kort redogörelse för genren svartmetal på sin plats.

## Satans avkommor

Svartmetal, eller black metal som det kallas internationellt, är en extrem subgenre av musikgenren hårdrock (eller heavy metal). Genrens födelse är svår att fastslå exakt, men den anses generellt ha uppkommit under 1980-talet parallellt med närbesläktade genrer som dödsmetal och doom-metal (Weinstein [1990] 2000; 2011; Kahn-Harris 2007; Brown 2011; Thompson 2018). Bland pionjärerna av genren inkluderas ofta europeiska band som Venom, Celtic Frost, Bathory, och Merciful Fate. Det som särskilde banden från andra var dels den explicita satanistiska estetiken, men även att de spelade snabbare och råare än vad som varit konvention inom tidigare former av hårdrock. Det var dock först under tidigt 1990-tal och med genrens etablering i Norge som svartmetal blev allmänt känt. Men vad som främst uppmärksammades var inte musiken, utan hur medlemmar från bland annat banden Mayhem och Burzum var involverade i kyrkobrännningar, mord och hatbrott. Även om de våldsdåd som knöts till den tidiga norska svartmetalscenen bör betraktas som ett marginellt fenomen i den numera världsomspännande musikgenren, ses incidenterna som en viktig referenspunkt och som ett uttryck för genrens ideologiska kärna av anti-religiositet, satanism och motstånd mot auktoriteter (Spracklen 2010).

## Svartmetal i Turkiet

Trots att svartmetal först och främst associeras med Norge så går det att se en parallell utveckling i Turkiet. Redan 1988 grundas bandet Witchtrap i den turkiska huvudstaden Ankara, och under det tidiga 1990-talet fanns ett flertal turkiska band som spelade in demos på kassettband vilka cirkulerade bland fans i landet. Turkiska band och fans var redan då också del av ett globalt nätverk av så kallad tape-trading, utbyte av demokassetter. Exempelvis brevväxlade det turkiska bandet Ebonsight med det numera världskända polska bandet Behemoth. Svartmetal var, och är fortsatt, ett i huvudsak urbant fenomen där konsertlokaler, band, och skivbutiker är koncentrerade till de större turkiska metropolerna så som Izmir, Ankara, och Istanbul.

I takt med att scenen växte och hårdrockskultur blev en större del av det offentliga livet i turkiska städer var det kanske oundvikligt att genren, likt hur den i Europa och USA varit ett ämne för kontrovers, skulle hamna i blåsväder och till och med vara startskottet för en moralpanik i Turkiet. I september 1999 kom en tragisk händelse att dominera landets nyhetsflöde. En ung kvinna, Şehriban Coşkunfirat, hade hittats våldtagen och mördad på en begravningsplats i området Ortaköy i Istanbul. Kvällen innan hade hon tillbringat på en av de många hårdrocksbarer som då fanns i det populära Beyoğlu-distriktet på den europeiska sidan av Istanbul och de tre personer hon haft sällskap med under kvällen hade senare tagit hennes liv i en aktion de skulle beskriva som ”beordrad av Satan” (Hecker 2012).

Chockade frågade sig tidningar och politiker vad som kunde ligga bakom det moraliska förfall som ungdomarna hamnat i och hårdrock, och framförallt svartmetal, sågs som den bakomliggande orsaken. I en dryg vecka dominerade det ”Satanistiska terrordådet” turkisk media. Flertalet försök att kartlägga det ”Satanistiska terrornätverket” gjordes där bland annat medlemmar ur den turkiska svartmetalscenen framställdes som betydelsefulla individer. Men i brist på bevis svalnade medieintresset snart och skulle inte återkomma förrän några år senare. År 2001 satte nämligen ett självmord än en gång fart på ryktena om att det fanns en satanistisk terrororganisation i landet. Denna gång höjdes dock insatserna och den turkiska polisen tillsatte en specialenhet för att gå till botten med problemet. De fastslog att det fanns 3500 satanister i Turkiet. En turkisk parlamentariker likställde till och med hotet från satanister med det från terrorstämplade organisationer som Hizbollah och PKK. För den turkiska svartmetalscenen innebar det en katastrof. Skivbutiker blev utsatta för razzior och bekymrade föräldrar brände sina barns skivsamlingar och ställde in gitarrlektioner. Killar med långt hår, örhängen och svarta kläder ådrog sig polisens intresse. Fanzines (egenproducerade tidskrifter med fokus på metalmusik) gick i konkurs och band upplöstes (Hecker 2012). Som en protagonist från scenen beskrev det: ”polisen var i princip ute efter ALLA som bar NÄGONTING svart.”

Föga förvånande rörde det sig inte heller i detta fall om en landsomfattande satanistisk terrororganisation. Idag är scenen fortfarande aktiv, även om fördomar mot hårdrockare och svartmetalfans som ”satanister” och

”kattmördare” fortsatt lever kvar i det turkiska medvetandet (Ata och Kutluk 2015). Trots att både hårdrock och svartmetal har en lång historia i Turkiet så råder det en allmän uppfattning om att den här typen av musikkultur inte existerar i muslimska majoritetssamhällen. En uppfattning som får konsekvenser för scenen idag.

## De som inte borde finnas?

Hårdrock, liksom mer extrema former som svartmetal, har ofta kretsat kring en antiauktoritär, rebellisk, och antireligiös estetik. Musikens subversiva budskap, i kombination med föreställningen om att det råder ett förbud mot musik inom islam, har lett flertalet forskare, skribenter och journalister till att anta att det finns en inneboende konflikt mellan metalmusik och muslimska majoritetssamhällen. Ett talande exempel är den amerikanska sociologen och metalforskaren Deena Wienstein, som i *Heavy Metal: A Cultural Sociology* (2000) slår fast att ”the pull of Islam seems to be strong enough, even outside the Middle East, to preclude metal from getting a foothold among Moslem youth” (Weinstein 2000 [1991], 120). I liknande anda argumenterar den brittiske sociologen Keith Kahn-Harris i sin bok *Extreme Metal: Music and Culture on the Edge* (2007) för att islam ”has never been the object of aesthetic transgression” (Kahn-Harris 2007, 48).

Även dokumentärfilmer med fokus på metalmusik i muslimska majoritetsländer, som exempelvis *Heavy Metal in Baghdad*, har porträtterat metalmusik med samma underliggande förförståelse av en underliggande konflikt. Ett annat exempel är den oberoende nederländska mediaorganisationen VPRO:s dokumentär om ett indonesiskt ”Islamisk dödsmetalband” från 2018. I dokumentären blir en av frontpersonerna i bandet Purgatory tillfrågad hur han ”i ett hem som hans” där hans far är ”en god muslim” och hans mor ”en god muslima” överhuvudtaget kunde bli ett fan av metalmusik. Den underliggande förståelsen är att det borde vara omöjligt.

En liknande attityd är skönjbar i bloggar, YouTube-kanaler och tidningar som fokuserar på metalmusik. Även om det inte är lika ofta förekommande så betonar många albumrecensioner och intervjuer med band från muslimska

majoritetssamhällen deras geografiska ursprung till den grad att det inte kan räknas som endast biografisk information. Citatet nedan från en recension av det turkiska bandet Persecutory's album *Towards the Ultimate Extinction* är talande:

Ok, let's move to our band for this review: PERESECUTORY [sic]. This band came [sic] from Turkey. Yes, you read right, from Turkey. And if I say to you that this band plays black/thrash metal, you believe me? You must, because I'm not kidding. ("Persecutory – Towards the Ultimate Extinction.")

Citatet fångar en attityd till metalmusik från muslimska majoritetsländer som är relativt vanligt förekommande. Recensenten Metal Maniac är uppenbarligen förvånad över att bandet kommer från Turkiet. Ett annat exempel där det antas ett icke kompatibelt förhållande mellan metalmusik och muslimska majoritetsländer är en intervju med det libanesiska bandet AYAT från 2009. I intervjun, gjord av webzinet *Metal Storm* får AYAT frågan om det arrangeras många metalkonserter i Libanon eller om de ens är tillåtna i landet, varpå medlemmen "reverend Filthy Fuck" svarar att "det arrangeras såklart konserter med en mängd ljus och feta grejer".

Det bör dock nämnas att det inte bara existerar metalmusik i muslimska majoritetsländer, utan att det idag även finns en uppsjö av forskning om musikkulturen (LeVine 2008; 2009; Hecker 2012; Burkhalter 2014; Crowcroft 2017; Otterbeck, Mattsson & Pastene 2018; Hecker & Mattsson 2022; Eckerström 2022). Trots detta så blir det tydligt utifrån intervjuer med turkiska svartmetalmusiker att föreställningen om att det inte existerar svartmetalband i Turkiet fortsatt lever kvar. Feind berättar om när hans band spelade på Old Grave Fest-festivalen i Bucharest 2017 och en av festivaldeltagarna vägrade tro på att de kom från Turkiet: "Han vägrade att tro på mig när jag sa att vi var från Turkiet, så jag var tvungen att springa och hämta mitt pass och visa honom men han var fortfarande tveksam!" Hur har det då påverkat svartmetalmusiker från muslimska majoritetsländer att mötas av sådana attityder hos journalister, arrangörer och fans inom scenen?

## Svartmetal och autenticitet

I en studie med nederländska svartmetalfans där syftet var att belysa deras gränsdragning för huruvida ett svartmetalband bör anses vara autentiskt eller inte, framkom fyra övergripande teman: det får inte vara kommersiellt, det ska vara extremt, det måste vara genuint, samt bandens geografiska ursprung (där band från Norden och främst Norge sågs mer autentiska) (Kuppens & van der Pol 2014). Viktigt i sammanhanget är att aspekten om genuinitet var starkt knuten till svartmetalmusiker och bands attityder kring religion. De ansåg att de som spelar svartmetal inte borde (eller ens kan) vara engagerade i en religiös tradition som exempelvis kristendomen. Relaterat till detta har religionsforskaren Per Faxneld märkt att det nu finns en diskussion på (främst) europeiska och amerikanska svartmetalforum huruvida svartmetal ska rikta sin blasfemiska kreativitet mot islam eller inte. Kortfattat går det att skönja två förhållningsätt: de som anser att man ska kränka alla abrahamitiska religiösa traditioner, inklusive islam (eftersom det är vad svartmetal ”ska” göra) och de som anser att det räcker med att vara lokalt förankrad i den religiösa och kulturella kontext som ett band verkar i (Faxneld 2017). För turkiska band blir konsekvensen att de, för att lyckas vara autentiska, behöver skända islam. Uttryck för den åsikten finner man bland annat på internetforum och bland YouTube-kommentarer av turkiska svartmetalbands videor och låtar (se Bild 1.).

Som bilden visar så ger kommentaren uttryck för att turkiska band skulle vara feiga – och därmed icke genuina, mindre autentiska – eftersom användaren antog att de endast attackerade kristendomen i sina låtar. Värt att notera är att det är viktigt att uppfattas som ickereligiösa och kritiska mot islam även för de turkiska band som har muslimska bandmedlemmar. Efter en avslutad intervju med ett turkiskt svartmetalband blev jag ombedd att anonymisera deras bandnamn eftersom de var oroliga för hur det faktum att de hade en ”muslimsk bandmedlem” skulle påverka bandets möjligheter i Europa. Det upplevs vara av central vikt för turkiska band att konstruera en identitet som är tydligt anti-islamisk, antireligiös och blasfemisk för att få tillgång till skivkontrakt och spela på europeiska scener. Frågan är hur en sådan identitet konstrueras?

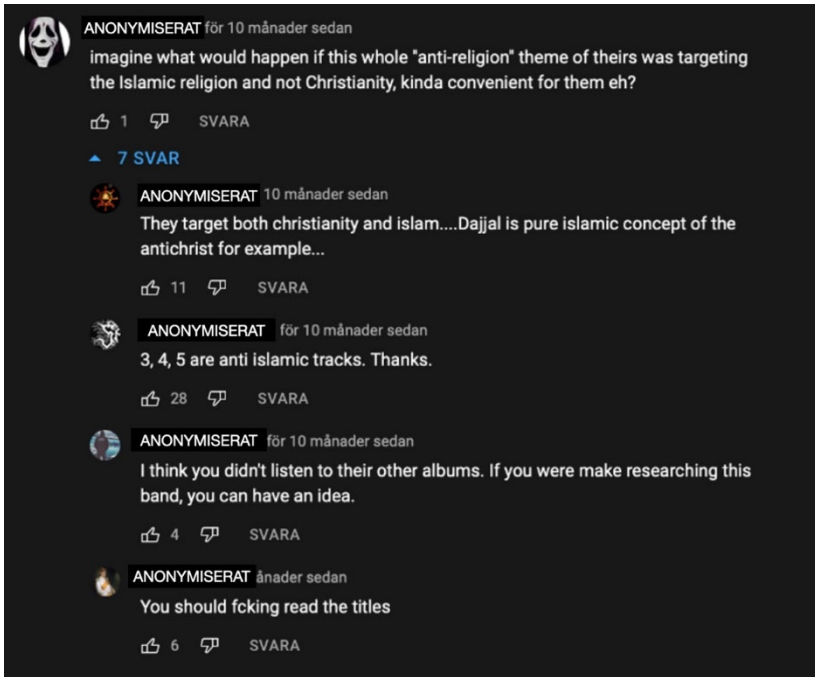


Bild 1. En bild tagen från kommentarsflödet under en låt från ett turkiskt svartmetalband (hämtad 6 juni 2022).

## Att konstruera en blasfemisk identitet

Som visat i det föregående avsnittet så är frågan om autenticitet viktig för svartmetalscenen. Än viktigare är att diskursen om autenticitet i Turkiet är centrerad kring svartmetalbands och fans åsikter om och relation till religion i allmänhet och islam i synnerhet. Detta görs dels i en nationell kontext för att separera det man menar är riktigt (*true*) svartmetal från det som faller utanför, men som visat är det uppenbarligen även viktig att framställa sig som genuin och autentiskt i en internationell svartmetalmiljö. Denna autenticitet, centrerad kring skändandet av och kritik av religion, uppnås bland annat genom att delta

i religiöst gränsöverskridande sociala beteenden som är mer eller mindre knutna till en turkisk kontext, ett slags förkroppsligande av blasfemi om vi så vill.

Som ett led i detta har det under (främst) det senaste årtiondet vuxit fram en tydligare, explicit anti-islamisk produktion i form av albumomslag, texter, och ljudexempel, inom den turkiska svartmetalscenen (Mattsson 2022). Detta kopplas i sin tur till en diskurs om autenticitet:

För att det är vår egenart: jag menar, om vi använde upp-och-nedvända kors och ... brinnande kyrkor på våra skivomslag skulle det inte betyda nåt här ... Jag menar, såna symboler har ingen mening här, det är som om du skulle gå omkring på gatan i Turkiet med ett upp-och-nedvänt kors: de skulle tro att du var kristen, inte anti-kristen, så det skulle bara vara meningslöst. Och vi är härifrån, vi är emot ... vi är provocativa mot det här landets traditioner och det här samhället, så för mig är det liksom mera normalt att använda oss av det här landets traditionella symboler och religion. (Mattsson 2016, 82–83)

Som citatet visar knyts anti-islamiska och blasfemiska inslag i bands musik till frågan om vad som anses vara autentisk svartmetal. Antikristna budskap och symboler, som inverterade kors, anses inte leva upp till de egna ställda kraven på autenticitet som scenmedlemmar i Turkiet har på genren. Men det kan även ses som uttryck för att den diskurs som pågår bland svartmetalfans globalt, har fått gehör i Turkiet och att man därmed också svarar upp till den kravbild som turkiska band upplever finns på genren. Förutom att en tydlig anti-islamisk produktion vuxit fram i turkiska bands repertoar så involverar sig turkiska svartmetalband och fans i sociala aktiviteter som är mer eller mindre gränsöverskridande utifrån ett religiöst perspektiv.

En av dessa aktiviteter är konsumtionen av alkohol. Trots att attityder kring alkoholkonsumtion är komplicerad i Turkiet och inte nödvändigtvis utgör en indikator på vem som är muslim eller inte, så har förtäringen av alkoholhaltiga drycker på senare tid blivit en protestsymbol mot den sittande och religiöst konservativa AKP-regimen (Evered & Evered 2016a; 2016b). Men än viktigare är att det blir en markör i internationella sammanhang om att bandmedlemmarna inte är muslimer eftersom ”muslimer inte dricker alkohol”. Många i svartmetalmiljön har även låtit även sitt hår växa långt samt piercat och/eller tatuerat sig. Även om detta, likt alkohol, inte nödvändigtvis är en



indikator på huruvida en person är muslim eller inte så har de flesta i scenen fått erfara negativa kommentarer och förlöjligande av hur de klär sig eller ser ut. Exempelvis har scenmedlemmar med tatueringar fått höra att de inte är kompatibla med islam (för mer om muslimers attityder till tatueringar se Larsson 2011):

Ibland så säger dom [muslimer] åt mig att tatueringar inte är bra enligt islam och att ifall du tatuerar dig så kan inte vattnet [rituella tvagningen innan bön] göra dig ren och därför kan du inte be.

Många av tatueringarna avbildar även figurer eller scenarier som tänjer gränsen för vad som kan uppfattas som acceptabelt, som exempelvis inverterade kors, demoner, djävlar och pentagram. Denna estetik är givetvis inte unik för Turkiet utan är generellt uppskattad inom hårdrock- och svartmetalkulturen. Dock är det viktigt att betona hur långt hår, piercingar och tatueringar blir en markör för autenticitet inom svartmetalkulturen då dessa attribut, till skillnad från kläder, inte går att ta av och på efter behag utan uppfattas som ett genuint engagemang i subkulturen (Kuppens & van der Pol 2014).

Utöver detta bör det nämnas att endast en av personerna intervjuade i den här studien identifierade sig själv som muslim. Resterande tog aktivt avstånd från islam och betraktade sig själva som icke-muslimer, vilket utgör ett tydligt trendbrott gentemot tidigare forskning då de flesta i den turkiska hårdrockskulturen identifierade sig som sekulära muslimer (Hecker 2012). Självidentifikationen som muslim eller inte har även blivit viktig för hur den turkiska scenen drar gränser för vilka som inkluderas i deras definition av svartmetal.

Ytterligare ett exempel på hur delar av scenen förkroppsligar en blasfemisk identitet är att de äter fläskkött när de är ute och spelar på europeiska musikfestivaler. Då alkohol också konsumeras av vissa muslimer i Turkiet (och på andra platser) är konsumtionen av fläskkött en tydligare gränsutmanande praxis. Men än viktigare är att det markerar bandmedlemmar som icke-muslimer i en internationell kontext.

Slutligen firar en övervägande majoritet av de jag intervjuat inga religiösa högtider, utan de ser det i stället som ett tillfälle att socialisera och dricka alkohol. Vidare går ingen (med några få undantag) till moskén med undantag för

begravningar, men då brukar de i allmänhet inte delta vid bönen utan infinder sig endast för att visa respekt för den avlidne familjemedlemmen eller kamraten.

## Att balansera ett utanförskap

Även om den blasfemiska identiteten är av central vikt i nationella och internationella sammanhang så finns det gränser för när, var och hur den efterlevs. Trots Atatürk och de tidiga kemalisternas sekulariseringsprojekt av det turkiska samhället så var, och är fortsatt, religionen viktigt för den nationella identiteten. I efterdyningarna av freden i Sèvres (1920) och i samband med den turkiska republikens grundande (1923) så slogs det tidigt fast i konstitutionen att alla religiösa och etniska minoriteter i Turkiet var turkiska medborgare, men att en riktig turk var muslim (Bardakci et al. 2017).

Symbiosen mellan islam och den turkiska nationalidentiteten stärktes ytterligare efter militärkuppen 1980. Umut Azak (2010) menar att debatter rörande den nationella identiteten i Turkiet inte är mellan sekularism och religion, utan mellan ”goda” och ”onda” muslimer (Azak 2010). Att därmed aktivt avsäga sig en muslimsk identitet och skända religion, på det sätt som svartmetalscenen gör, är inte helt riskfritt varken socialt eller juridiskt (Çınar & Yıldırım 2014; Şirin 2014). Detta, i samband med det faktum att det (till dags datum) inte finns något turkiskt svartmetalband som exklusivt kan leva på sin musik, leder till att personer som är aktiva i scenen behöver vidhålla fungerande relationer med så väl arbetskamrater, familjemedlemmar och vänner. Även om några är transparenta med vilken typ av musik de spelar, så är det inte ovanligt att mer specifika detaljer och redogörelser av det blasfemiska innehållet som de producerar undanhålls för personer utanför subkulturen. Yiğhan från Ankara berättar att han till och med följer med sin far till moskén:

Ibland går jag med min far till moskén. Han är väldigt religiös och jag vill inte göra honom upprörd men eftersom jag inte tror så spelar det inte så stor roll för mig. Det viktiga är att vi kan ha en fungerande relation.

Erhan från Izmir som arbetar i sin pappas optikbutik i ett konservativt område i staden menar att han i mötet med kunder ”leker muslim” och att de under

ramadan äter i hemlighet: ”Jag tycker det kan vara rätt roligt att ”leka muslim”, du vet jag säger alla de rätta sakerna och så vidare, men det är främst för att inte vi ska få dåliga affärer med kunderna.”

## Konklusion: blasfemi som subkulturellt kapital

Så hur ska man förstå den turkiska svartmetalscenens betoning av blasfemi mot islam och religion som en nyckelvärdering i deras musikskapande och subkulturella tillhörande? Som den här artikeln visat går det att se den anti-islamiska kulturproduktionen och gränsöverskridande sociala beteenden som ett försök att möta de egna och internationellt föreställda kraven på vad svartmetal ”är” eller bör hänge sig åt. I en kontext där turkiska band betraktas med misstänksamhet på grund av deras geografiska ursprung (muslimskt majoritetsland) så blir det än viktigare att överbevisa skeptiker med en tydligt blasfemisk kulturproduktion (texter, albumomslag, ljud) samt att leva ”extremt” genom att tatuera sig, dricka alkohol och, där möjligt, äta fläskkött. Detta gör det även möjligt för scenen att skörda det den brittiska sociologen Keith-Khan Harris kallar ”gränsöverskridande socialt kapital” i en nationell och internationell kontext (Kahn-Harris 2007).

Om Turkiet uppfattas som fientligt mot subversiva subkulturer som svartmetal, värderas engagemanget i en sådan subkultur nästan per automatik med subkulturellt kapital. Som en ur den turkiska svartmetalscenen berättade efter att hans band spelat på en dansk metalfestival: ”när vi spelade så var nästan alla på festivalen där och de tyckte det var coolt och förvånande att det fanns ett blasfemiskt och satanistiskt band ifrån Turkiet”.

## Referenser

- Ata, Yasemin & Firat Kutluk. 2015. ”Being Afraid of Music: Moral Panic created by Heavy Metal Music in Turkish Public Opinion and Stereotypes due to its Negative Image.” I *In Which Direction is Music Heading? Cultural and Cognitive Studies in Turkey*, red. Firat Kutluk & Ugur Turkmen, 37–60. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- ”Ayat Interview.” 2009. Intervju i *Metalstorm*, tillgänglig via: [http://www.metalstorm.net/pub/interview.php?interview\\_id=505](http://www.metalstorm.net/pub/interview.php?interview_id=505) (26 mars 2019).

- Azak, Umut. 2010. *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*. New York: I.B. Tauris.
- Bardakci, Mehmet, Annette Freyberg-Inan, Christoph Giesel & Olaf Leisse. 2017. "Securitization and Desecuritization of Minority Rights." I *Religious Minorities in Turkey*, red. Mehmet Bardakci, Annette Freyberg-Inan, Christoph Giesel & Olaf Leisse, 55–96. London: Palgrave Macmillan UK.
- Brown, Andy R. 2011. "Heavy Genealogy: Mapping the Currents, Contraflows and Conflicts of the Emergent Field of Metal Studies, 1978–2010." *Journal for Cultural Research* 15 (3): 213–42.
- Burkhalter, Thomas. 2014. *Local Music Scenes and Globalization: Transnational Platforms in Beirut*. London: Routledge.
- Çınar, Özgür Heval & Mine Yıldırım (red.). 2014. *Freedom of Religion and Belief in Turkey*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Crowcroft, Orlando. 2017. *Rock in a Hard Place: Music and Mayhem in the Middle East*. London: Zed Books.
- Eckerström, Pasqualina. 2022. "Extreme Heavy Metal and Blasphemy in Iran: The Case of Confess." *Contemporary Islam*.
- Evered, Emine Ö. & Kyle T. Evered. 2016a. "A Geopolitics of Drinking: Debating the Place of Alcohol in Early Republican Turkey." *Political Geography* 50: 48–60.
- Evered, Emine Ö. & Kyle T. Evered. 2016b. "From Raki to Ayran: Regulating the Place and Practice of Drinking in Turkey." *Space and Polity* 20 (1): 39–58.
- Faxneld, Per. 2017. "Moskébränder och förtryck av ädla påfågelsdyrkare: Islamreception bland några typer av svenska esotoriker." *DIN* 2: 88–119.
- Hecker, Pierre. 2012. *Turkish Metal: Music, Meaning, and Morality in a Muslim Society*. Aldershot: Ashgate.
- Hecker, Pierre & Douglas Mattsson. 2022. "The Enemy Within: Conceptualizing Turkish Metalheads as the Ideological 'Other'." I *Living metal: Metal Scenes around the World*, red. Bryan Anthony Bardine & Jerome Stueart, 55–77. Bristol, UK Chicago, USA: Intellect.
- "Islamic metal band in Indonesia – The Westerners." 2018. *Vpro World Stories*, YouTube.com, <https://www.youtube.com/watch?v=0fhp2sgaON4> (25 mars 2019).
- Kahn-Harris, Keith. 2007. *Extreme Metal: Music and Culture on the Edge*. Oxford och New York: Berg.
- Kuppens, An H. & Frank van der Pol. 2014. "“True” black metal: The construction of authenticity by Dutch black metal fans." *Communications* 39 (2): 151–167.
- Larsson, Göran. 2011. "Islam and tattooing: An old question, a new research topic". I *Religion and the body: based on papers read at the Symposium on Religion and the Body, held at Åbo, Finland on 16-18 June 2010*, 237–56. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- LeVine, Mark. 2008. *Heavy Metal Islam: Rock, Resistance, and the Struggle for the Soul of Islam*. New York: Three Rivers Press.
- LeVine, Mark. 2009. "Doing the Devil's Work: Heavy Metal and the Threat to Public Order in the Muslim World." *Social Compass* 56 (4): 564–76.
- Mattsson, Douglas. 2016. "Från det heliga till det vanhelgande." *Dragomanen* 18: 79–90.

- Mattsson, Douglas. 2022. "Spreading VX Gas over Kaaba: Islamic Semiotics in Turkish Black Metal". I *The Politics of Culture in Contemporary Turkey*, red. Pierre Hecker, Ivo Furman & Kaya Akyildiz, 49–67. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Otterbeck, Jonas, Douglas Mattsson & Orlando Pastene. 2018. "I Am Satan! Black Metal, Islam and Blasphemy in Turkey and Saudi Arabia." *Contemporary Islam* 12: 267–286.
- "Persecutory – Towards the Ultimate Extinction." 2017. Recension i *Metal Maniac*, tillgänglig via: <http://www.metalmaniac.com> (29 juli 2017).
- Şirin, Tolga. 2014. "Freedom from Religion in Turkey". I *Freedom of Religion and Belief in Turkey*, red. Özgür Heval Çınar & Mine Yıldırım, 59–88. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Spracklen, Karl. 2010. "True Aryan Black Metal: The Meaning of Leisure, Belonging and the Construction of Whiteness in Black Metal Music". I *The Metal Void: First Gatherings*, red. Niall W. R. Scott & Imke Von Helden, 81–93. Oxford, United Kingdom: Inter-Disciplinary Press.
- Thompson, Christopher. 2018. *Norges Våpen: Cultural Memory and Uses of History in Norwegian Black Metal*. Studia Historica Upsaliensia 263. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Weinstein, Deena. (1990) 2000. *Heavy Metal: The Music and Its Culture*. Rev. ed. Cambridge, Mass.: Da Capo Press.
- Weinstein, Deena. 2011. "The Globalization of Metal". I *Metal Rules the Globe: Heavy Metal Music around the World*, red. Jeremy Wallach, Harris M. Berger & Paul D. Greene, 34–59. Durham, NC: Duke University Press.



# Öppen sektion

*Simon Stjernholm (red.)*





# Henover broerne

## *Syriske drømme om Istanbul*

BIRGITTE STAMPE HOLST

Antropolog, Københavns universitet

”I verden er der kun dette sted.  
Og efter stedet, siger de  
er der mørke, roser og måneskin.  
Fordi de ikke selv ved  
de ikke har noget sted at være  
så forskelligt fra mig  
der stadig drømmer om mit sted.”

Henrik Nordbrandt, *Drømmebroer* (1998)

Fra 2013 har Istanbul været en foretrukket destination for især yngre syrere enten på vej til Europa eller på udkig efter nogenlunde muligheder for at tjene penge og starte et nyt liv udenfor Syrien. Syrere er ikke de første migranter, som har gjort deres indtog i byen. Med sin placering tæt ved grænsen til Europa har Istanbul i årtier været et foretrukket transitsted for migranter fra Asien, der ønsker at komme til Vesten. I Istanbul er der derfor en omfattende infrastruktur, som gør det let for migranter at finde arbejde og tjene penge til den videre tur, mens byen også byder på forskellige muligheder for at købe hjælp til at tage uset over grænsen til Grækenland eller Bulgarien.

I 2014–15, da jeg var på feltarbejde i byen, var Istanbul et sted syrere i særlig grad søgte mod, fordi den tilbød ’både-og’ – både muligheder for at blive og muligheder for at rejse videre, både en etableret ’migrationsinfrastruktur’ og

muligheder for nye initiativer, både muligheder for at være en del af det tyrkiske liv og muligheder for at opretholde et særskilt syrisk liv. I hverdagens gøremål, på uddannelsesinstitutioner og arbejdspladser og i varierede organisatoriske initiativer forsøgte de af mine syriske informanter, som ønskede at blive i Tyrkiet, såvel at opsøge som fortsat at opdyrke og udvide mulighederne for 'både-og' og på den måde gøre Istanbul til deres sted.

I denne artikel tager jeg udgangspunkt i dette spændingsforhold mellem muligheden for at indgå i et allerede etableret tyrkisk system og (for)blive en del af et voksende syrisk samfund i Tyrkiet. Gennem inddragelse af empiri fra feltarbejde i Tyrkiet i 2014–15 samt et besøg i Istanbul i 2022 viser jeg, at Istanbuls tiltrækningskraft for mange syrere netop er dette spændingsforhold. Mine syriske informanter ønsker både at krydse broerne over til det tyrkiske samfund og fastholde muligheden for at 'gå tilbage' til et syrisk samfund.

Samtidig er det en pointe, at dette netop gælder Istanbul i særdeleshed. Det er de særlige muligheder for at deltage og engagere sig, som gør byen til noget specielt for syrere og adskiller den fra andre byer, for eksempel Gaziantep, Urfa og Mersin, hvor syrere med andre drømme søger hen. Som en bro mellem Europa og Asien tilbyder Istanbul en særlig form for mangfoldig og levende kultur (se Akin 2005). Den store diversitet giver også en åbenhed, som gør det muligt for syrere med forskellige livssyn og ambitioner at finde en plads i byen (se Alkan 2021). Samtidig var (udfordrende) sameksistens i mangfoldighed et karakteristika ved livet i større byer i Syrien før oprøret i 2011 (se Rabo 2012). Når syrere ønsker at tage del i 'både-og' i Istanbul, handler det således på den ene side om, at det her er muligt at krydse broerne mellem tyrkiske og syriske samfund og på den anden side om, at det at krydse broerne til 'Tyrkiet' i én forstand også indebærer at 'gå hjem' til et velkendt landskab.

Arbejdet med at bygge og krydse broer mellem et syrisk og et tyrkisk samfund i Istanbul har mange former. Især unge syrere har hurtigt lært sig tyrkisk og skabt personlige netværk, som strækker sig udover nationale tilhørsforhold. Islamistiske organisationer er vokset frem og forsøger med mangfoldige hverdagsinitiativer at bygge bro til den tyrkiske middelklasse. De aspekter ved hverdagslivet og de projekter, jeg her vil fokusere på, er således kun et udpluk af mange og varierede former for brobygning, som vokser frem i Istanbul. Jeg vil især fokusere på gadelivet i bydelen Fatih og på to initiativer, som jeg har haft

særligt indblik i – det ene et kulturelt-politisk dialogprojekt, det andet er kunstnerkollektiv.

I det følgende introducerer jeg først Istanbul som migrantby og som noget særligt for syrere i Tyrkiet. Dernæst viser jeg, hvordan gadelivet i Istanbul er afgørende for syrerens oplevelse af 'at være hjemme', fordi det er en bro, der leder til både deltagelse i tyrkisk hverdagsliv og en oplevelse af stadig at være i et syrisk kulturelt miljø. Herefter diskuterer jeg de to initiativer, der i fællesskab viser, hvordan forskellige projekter kan bygge broer og samtidig skabe helt nye rum for både syrere og tyrkere. Slutteligt reflekterer jeg kort over de retninger syriske liv i Istanbul tager nu i 2022.

## Istanbul som migrantby

Istanbuls historie som transitby betyder, at forskellige industrier er struktureret, så de både er afhængige af og let kan inkorporere migranter som arbejdskraft. Til eksempel drager tekstilindustrien fortsat fordel af billig arbejdskraft, som kan betales efter produktivitet og dermed kun kræver minimal oplæring (Swehat 2015). Mens syrere og tyrkere i andre dele af Tyrkiet har måtte bygge relationer og arbejdsmuligheder op næsten fra bunden har syrere, som tog til Istanbul, således med det samme haft mulighed for at indgå i de allerede etablerede migrantindustrier i byen. Det gav fordele både for de, som ville videre og for de, som ville etablere sig (se Holst 2020).

På samme måde, som Istanbuls arbejdsliv tilbyder relativt let adgang for syrere, var flere kvarterer allerede 'migrantkvarterer', da syrerne kom til byen. Mange lejligheder stod derfor tomme, klar til at blive udlejet til skiftende lejere, som kun ønskede at blive i kortere tid. Et sådant kvarter er Fatih. Det ligger tæt ved Aksaray, hvor menneskesmuglerne holder til og samtidig så centralt, at man herfra har nem adgang til arbejdsmuligheder i forskellige dele af byen. Fatih er et konservativt kvarter, hvor tyrkiske kvinder ofte bruger hovedtørklæde og hvor syrere møder anerkendelse fra lokale tyrkere på grund af deres kendskab til arabisk. Mens stadig flere syrere fra 2013 flyttede til Fatih og efterhånden gjorde arabisk til et ligeså almindeligt sprog i gaden som tyrkisk, flyttede syriske tekstilfabrikanter ind i Istanbuls industrikvarterer og begyndte at tilbyde

arbejdsmuligheder eksklusivt for syrere. Sideløbende blev syriske børn indrulleret på eftermiddagshold i tyrkiske skoler, hvor de blev undervist på arabisk og med bøger fra Syrien. Istanbul tilbyder således mulighed for let adgang til tyrkiske sociale og arbejdsmæssige strukturer, som minder om syriske, ligesom det også er let for syrere at orientere sig fortrinsvis mod det syriske.

Hvordan, disse forhold er særlige for Istanbul, forstås måske bedst, hvis det sættes i kontekst af mulighederne i andre tyrkiske byer, hvor mange syrere har slået sig ned. I Gaziantep betyder tilstedeværelsen af den syriske eksilregering, at såvel syriske politiske partier som NGO'er med eksplicit fokus på at skabe initiativer eksklusivt for syrere enten i Tyrkiet eller inde i Syrien har særligt gode muligheder. Repræsentanter for strategisk vigtige regeringer samt vestlige donorer har i særlig grad haft blikket rettet mod Gaziantep og her er således både politiske og økonomiske muligheder, men særligt for projekter, der skiller syrerne fra tyrkerne og fastholder deres status som ikke-borgere i Tyrkiet (ibid.). I Mersin har fortrinsvis syriske forretningsmænd slået sig ned og selvom de dermed har til huse i Tyrkiet er deres markeder hovedsageligt i andre dele af verden (Chang 2017). I flere andre byer er det især visse etniske eller religiøse grupperinger, som har fundet sig til rette med hjælp fra deres etniske eller religiøse fæller.

Istanbul, derimod, har tiltrukket en bred skare af syrere, som så muligheder netop i at kunne krydse broerne til 'Tyrkiet'. Særligt tilstedeværelsen af syrere med kulturelle projekter (i bred forstand – spændende fra avisproduktion over organisationer til individuelle kunstnere) i en by med tusindvis af ligesindede tyrkere har givet grundlag for iværksættelsen af en række initiativer, som har bygget bro mellem nationalitetskategorierne. Syrere og tyrkere mødes dog først og fremmest i det offentlige rum og det er derfor der, jeg tager fat i næste del.

## Indenfor udenfor

Det er midt i april 2022 og ramadanen, som i år falder sammen med både den kristne påske og den jødiske pesach, er i fuld gang. Jeg går en tur i Fatih lørdag eftermiddag. De mindre gader med fødevarebutikker er fulde af mennesker. Kvinder og mænd bevæger sig ud og ind mellem hinanden på de smalle fortov

og inde i butikkerne trænges kunderne. Overalt tales der både arabisk og tyrkisk. Flere steder samtaler ekspedienter med kunder på skiftevis det ene og det andet sprog. I den lille skrå butiksgade, der fører op til områdets moske, tales der næsten udelukkende arabisk og skilte angiver butikkens navn på begge sprog. På min vej tilbage til metroen går jeg forbi den gode yemenitiske restaurant, som er et yndlingssted for syrere netop nu i Ramadanen. Her brydes fasten med *mandi* og traditionel *tamarind-juice*.

Det er en ofte refereret pointe, at syrere er glade for Tyrkiet, fordi livet her minder dem om Syrien. Adskillige forskningsartikler gengiver, at syrere fortæller, at det er udendørslivet og den sociale rytme i dagligdagen, som trækker. Alligevel går forfatterne hurtigt videre fra denne pointe og udfolder i stedet pointer om, at delte religiøse og familierelaterede værdier gør syriske flygtninge trygge ved Tyrkiet (se Alkan 2021; Kanal & Rottmann 2021; Rottmann & Kaya 2020). Det særligt interessante ved især de syrere, som søger mod Istanbul, er dog, at det netop er det sociale livs rytme, de igen og igen fremhæver på tværs af socio-økonomiske, religiøse, generationelle og kønsmæssige forskelle. Mens friheden til at dyrke religion og patriarkalske familiemønstre især lovprises af netop religiøse og konservative syrere, så er udendørslivet og samværet noget såvel de

konservative som 'kosmopolitterne' (Bryant 2021) trives med.



*Yemenitisk restaurant i Fatih. Foto af forfatteren.*

Det gælder særligt for Istanbul, at syrere her oplever, at de kan deltage i udendørslivet på lige fod med tyrkere. Syrere kan være en del af gadelivet såvel i de områder på den asiatiske side af Bosporus, hvor der kun bor få syrere, som i områder som Fatih (på den europæiske side), hvor sprogene blandes og virker ligeligt repræsenteret. Gadesocialiteten er på denne måde en bro til tyrkerne, til det tyrkiske liv og samfund. Samtidig er mange områder så tætbefolkede af syrere, at gaden også rummer det materielt og sprogligt velkendte. Syriske varer og trygheden ved ekspedienter, som taler arabisk, tilbyder en bro tilbage til det syriske, til en praktisk forankring i det genkendelige. Gadelivet i Istanbul åbner således mulighed for 'både og' – syrere kan krydse henover broen i begge retninger.

Det kan måske forekomme ubetydeligt, men for mine syriske venner, bekendte og informanter er gadelivets rytme en nøgledel af tilværelsen (se også Al Zoubi 2020). "Den arabiske gade" (Eickelman 2002, titel; forfatterens oversættelse fra engelsk) er ofte blevet brugt som en eufemisme for den arabiske opinion. Diane Singerman taler desuden om "avenuer for deltagelse" (1995, titel; forfatterens oversættelse fra engelsk) i forhold til de veje til indflydelse beboere i Kairo er i stand til at opdyrke især gennem sociale netværk. I de oftest autoritære politiske systemer i den arabiske verden bliver gaden stedet, hvor man såvel praktisk som metaforisk kan mødes med sine medborgere og udveksle ideer og meninger. Men gaden er også det sted, hvor man kommer til at føle sig som en del af fællesskabet – både det nationale og det lokale. Det gælder såvel det liv, som foregår henover balkoner (Malek 2017) som det liv, der udfolder sig i suq'en (Al-Mohammad 2015).

For mine syriske informanter er det både det mere politisk orienterede og det sociale, som gør gadelivet væsentligt. Min gode ven Bassam udtrykker det således: "Når jeg går rundt i Istanbul og falder i snak med tyrkere, så møder jeg mennesker, som jeg har sympati for og som har problemer, som jeg finder interessante og relevante. Deres problemer er de samme problemer som syrernes." Mens Bassam altså lægger vægt på de politiske og sociale udfordringer, som er fælles for tyrkere og syrere, er Reem, en yngre stewardesse fra Damaskus, mest optaget af stemningen på gaden. "Tyrkerne bevæger sig på samme måde som syrerne, de bumper ind i hinanden og blander sig. Når jeg går på gaden, taler butiksejerne til mig, jeg falder i snak med gademusikanterne. Nogle gange

er de syrere, andre gange tyrkere. Vi blander os med hinanden.” For både Bassam og Reem er gaden i såvel praktisk som metaforisk betydning det, der får dem til at føle sig til stede. På den måde er gaden en bro, der leder til tilstedeværelse i et Tyrkiet, der minder om Syrien.

Gadesocialiteten peger os således i retning af to helt centrale elementer, mine informanter fremhæver som det særlige ved Istanbul. For det første følelsen af at være en del af det sociale og kulturelle fællesskab. For det andet muligheden for at dyrke et ’både-og’ – både Syrien og Tyrkiet, både det velkendte og det vedkommende nye. Det særlige ved Istanbul er den måde byens broer kan krydses (i begge retninger). Gaden tilbyder det uden videre. I det næste afsnit fortæller jeg om to syriske mænd, som har opsøgt broerne i deres virke. Mens de netop har søgt mod Istanbul på grund af de eksisterende broer, skaber de også med deres initiativer broer til nye rum for både syrere og tyrkere.

## Broer til ligeværdigt fællesskab

Yassin Al Haj Saleh og Omar Berakdar er begge midaldrende mænd fra Damaskus. I 2014 slog de sig ned i Istanbul, hvor de på hver deres måde forsøgte at skabe rum for møder mellem syrere og tyrkere. Haj Saleh gennem etableringen af et politisk dialogforum, Berakdar gennem etableringen af et arbejdskollektiv for kunstnere.

Haj Saleh, som er journalist og aktivist, lancerede græsrodsorganisation *Hamisch* (margin) med et ønske om at skabe et forum, hvor kunst, kultur og forskning med politisk relevans for syrere og tyrkere kunne udveksles og diskuteres. Dette arbejde byggede videre på Haj Salehs mangeårige politiske engagement i Syrien. I starten af 80’erne blev han fængslet for sit aktive medlemskab af kommunistpartiet. Som med mange andre politiske modstandere, fængslede det syriske regime Haj Saleh uden egentlig rettergang (se Leenders 2013). Da, der ikke var nogen strafudmåling, vidste han ikke, hvor lang tid, han skulle være fængslet eller om han nogensinde ville komme ud. Hans familie hørte han ingenting til i de 14 år, han endte med at sidde i fængsel.

I Istanbul i 2015, spurgte jeg blandt andet Haj Saleh, hvorfor det var vigtigt for ham, at *Hamisch* skulle være et samarbejde mellem tyrkere og syrere. Han svarede:

I fængslet lærer man, at det ikke kan nytte noget, at man bliver ved med at håbe på, at man kommer ud. Man må indstille sig på, at man aldrig kommer ud. Man må regne med, at man skal leve resten af sit liv i fængslet. Det er den eneste vej, hvis man vil undgå at blive skør. De, der venter på at komme ud, de går til grunde. [pause]. Vi må regne med, at vi skal blive her. Vi kan ikke tro, at vi en dag kommer tilbage til Syrien. Og hvis vi skal bo her, må vi blive en del af samfundet.

Den politiske organisering kan altså ikke kun centrere sig om Syrien. Selvom Haj Saleh ingenlunde havde opgivet kampen om Syrien og stadig skrev og agerede i relation til spørgsmål om magtforhold der, rettede han også blikket mod tyrkerne. *Hamisch* var på to måder et forsøg på at bygge politisk og kulturel bro mellem syrere og tyrkere. For det første grundlagde Haj Saleh organisationen i samarbejde med to venstreorienterede tyrkere, som også syntes en fælles samtale kunne bidrage positivt til såvel det tyrkiske som det syriske politiske landskab. For det andet forsøgte organisatorerne at skabe en fælles position på kanten af det tyrkiske samfund, hvorfra de kunne formulere fælles mål samtidig med, at de kunne fastholde deres individuelle agendaer. *Hamisch*, som nu er lukket, arrangerede blandt andet kunstudstillinger, hvor såvel tyrkiske som syriske kunstnere fremviste deres kunst. På åbningsaftenerne diskuteredes forholdet mellem de to befolkninger. Organisationen inviterede også til debatarrangementer med såvel lokale som internationale intellektuelle. Fx talte den fremtrædende libanesiske analytiker og redaktør Hazem Saghiech ved et offentligt arrangement om den politiske situation i regionen i relation til krigen i Syrien. *Hamisch* forsøgte desuden at opbygge samarbejder med forskellige tyrkiske kulturinstitutioner. Målet var at opdyrke solidaritet mellem grupperne således, at særegne mål kunne blive fælles og fælles mål blive særegne.

Samtidig arbejdede Berakdar, som er forretningsmand og kunstner, på at etablere *ArtHereIstanbul* (AHI) – et galleri og kunstværksted, som fungerer som kollektiv, hvor kunstnere fra hele verden har mulighed for at arbejde og udstille. Berakdar ønskede at skabe et rum i Istanbul, som kunne være for alle – også for syrere. På den måde ville han bygge bro mellem syriske og tyrkiske kunstnere



gennem etableringen af praksisfællesskaber. For Berakdar var forestillingen om, at syrere snart kunne vende tilbage til Syrien urealistisk og han ønskede at slå rødder i Istanbul ved at finde rum at bevæge sig i. Samtidig fortalte han mig under åbningen i 2014, at det er vigtigt for ham, at syrere ikke først og fremmest bliver forstået som flygtninge, men også kan være tilstede som en givende del af samfundet.



*Malerier på ArtHereIstanbul. Foto af forfatteren.*

AHI blev hurtigt et samlingssted for syriske kunstnere, som har fundet et tiltrængt åndehul i værksteds-galleriet. Med sin beliggenhed i Kadiköy på den asiatiske side af Bosporus, et havneområde hvor sømandsbarer og forfald efterhånden har fået selskab af kaffebarer, veganske restauranter og yogacentre, lokker AHI også mange af de yngre tyrkere fra den kreative klasse, som bor i kvarteret, til. Mens kunstnerne opdyrker venskaber, når de taler sammen i pauserne fra arbejdet, giver udstillingerne af kunstnernes værker anledning til samtale også med ikke-kunstnere, som kigger indenfor, ligesom ferniseringer skaber rum for nye forbindelser. Her foregår således en udveksling på flere faconer.



*Fotografier på  
ArtHereIstanbul. Foto  
af forfatteren.*

Mens Haj Saleh ønskede et politisk solidaritetsprojekt, som skulle samle syrere og tyrkere og forlange handling (se Arendt 1990 [1965]), ønskede Berakdar et arbejdsfællesskab, som skulle give grobund for oplevelsen af ligeværd. Selvom de to initiativer er forskellige, sigter de således begge to mod at give syrere en anden placering i samspillet med tyrkere end den rolle som 'gæster', de tildeles af den tyrkiske stat (se Ataç et al. 2017). I interessante nye diskussioner af forholdet mellem syrere og det tyrkiske værtsamfund reflekterer Charlotte Al-Khalili (2022) og Hilal Alkan (2021) netop over værts-gæst forholdet mellem det tyrkiske samfund på den ene side og syrere på den anden side. Mens Al-Khalili

argumenterer for, at statens gæstfrihed ikke kan gengældes og derfor afvises af hendes informanter, viser Alkan, at syrere og tyrkere opbygger nabo- og venskabsrelationer, som nedbryder den klare rollefordeling og giver syrere en plads i lokalsamfundet som mere end flygtninge.

Disse fortolkninger af værts-gæst forholdet, hvor værten altid står i en overlegen position i relation til gæsten, udfordres af Andrew Shryock (2012), som i relation til jordanske beduiner argumenterer for, at værtsrollen er belagt med potentielle faldgruber. Værten kan opføre sig for nærigt, for uhøfligt, for ikke-konformt i relation til gældende normer. Værten ved også, at han (ligesom gæsten) vil være udsat for en efterbedømmelse og at hans renommé, som er afgørende for hans sociale position, afhænger af, at gæsten bedømmer ham velvilligt. Shryocks analyse udfordrer på denne led en ide om et klart hierarki i relationer mellem værter og gæster.

Berakdars kunstinitiativ og Haj Salehs politiske samtalefora kan i relation til Al-Khalilis og Alkans arbejde forstås som en måde at destabilisere en antagelse om, at værts-gæst forholdet mellem tyrkere og syrere er givet på forhånd. De to mænd afviser hverken den tyrkiske stats eller tyrkernes gæstfrihed, men i forhold til kunst- og samtalerummet placerer de for det første sig selv som vært og for det andet skaber de et rum, hvor syrere og tyrkere indgår i ligeværdige fællesskaber og dermed træder ud over vært-gæst dikotomien. I forlængelse af Shryocks pointer fra Jordan kan initiativerne forstås som måder at stadfæste, at gæsten kan være helt uundværlig for værtens opbygning af social agtelse og et velfungerende 'hus'. Med deres arbejde indtager Berakdar og Haj Saleh en plads som vigtige bidragsydere i samfundet. Mens det er Haj Salehs forsæt at engagere sig politisk i samfundet, eksemplificerer Berakdar for tyrkerne, at syrere er kreative, skabende og bidrager til at udvikle nye initiativer og muligheder.

De to initiativer skaber således broer mellem konkrete syrere og tyrkere, mens især Haj Salehs projekt også forsøger at skabe broer mellem Syrien og Tyrkiet i form af fælles politiske projekter. Disse broer leder ydermere ikke kun fra et nationalt defineret fællesskab til et andet, men også til nye rum for ligeværdige fællesskaber.

## 2022

I 2022 er *Hamisch* opløst, mens AHI er en integreret del af Kadiköy. Livet i Fatih er endnu mere blandet end i 2015. Istanbul fungerer fortsat som en bro eller mange broer. Det særligt interessante ved disse broer er, at når syrere krydser dem, så leder de til et 'Tyrkiet', som både minder om 'hjem' (Syrien) og er anderledes i det det tilbyder nye muligheder for kulturelle og politiske engagementer. Samtidig kan broerne krydses i begge retninger, således at syrere kan 'vende tilbage' til syriske samfund som en afskærmet socialitet. Når syrere forsøger at bygge nye broer skaber de derudover nye rum, som i det små udfordrer det hierarkiske vært-gæst forhold, den tyrkiske stat opererer ud fra.

Selvom drømmene om Istanbul således på mange måder indfries, betyder fortsat politisk debat om syrernes fremtid i Tyrkiet, at livet der er usikkert – især for syrere uden økonomiske ressourcer. Mine syriske venner og bekendte fortæller, at syrere, som tages i at bryde betingelserne for deres opholdstilladelse, mod deres vilje sendes tilbage til de nordlige dele af Syrien, som Tyrkiet kontrollerer. Samtidig er racisme og diskrimination også en del af mødet med tyrkerne. På den måde er syreres fornemmelse af, at Istanbul også er deres sted, bestandig under pres – men i langt højere grad i relation til politiske udmeldinger end i forhold til hverdagen og møderne med tyrkere.

## Referencer

- Akin, Fatih. 2005. *Crossing the Bridge: The Sound of Istanbul*. Bavaria Film.
- Alkan, Hilal. 2021. "The gift of hospitality and the (un)welcoming of Syrian migrants in Turkey." *American Ethnologist* 48 (2): 180–191.
- Al-Khalili, Charlotte. 2022. "Rescaling hospitality: everyday relations at the Syrian-Turkey border." *American Ethnologist* 49 (4). Publiceres november.
- Al-Mohammad, Hayder. 2015. "Never Quite Given: Calling into Question the Relation between Person and World in Postinvasion Iraq." I *Living and Dying in the Contemporary World: A Compendium*, red. Veena Das & Clara Han, 463–474. University of California Press.
- Al Zoubi, Odai. 2020. "Last Christmas." *Alexander*. <https://alxr.com/>. Sidst besøgt 31.5.22.
- Arendt, Hannah. 1990 [1965]. *On Revolution*. New York: Penguin Books.
- Ataç, Ilker, Gerda heck, Sabine Hess, Zeynep Kaslı, Philipp Ratfisch, Cavidan Soykan & Bediz Yilmaz. 2017. "Contested B/Orders: Turkey's Changing Migration Regime." *Movements* 3 (2): 9–21.

- Bryant, Rebecca. 2021. "Turkey's political buffer zones and the temporalities of containment." Offentlig forelæsning ved Københavns universitet, 30. november 2021.
- Chang, Ching-An. 2017. "The Transformation of the Syrian Business Community through the 2011 Revolution." Paper given at the BRISMES Annual Conference, Edinburgh University, 6. juli 2017.
- Eickelman, Dale F. 2002. "The Arab 'Street' and the Middle East's Democracy Deficit." *Naval War College Review* 55 (4): 39–48.
- Holst, Birgitte. 2020. *Migrating authoritarianism: an ethnography of differentiated political change among Syrians in Lebanon and Turkey*. Phd-afhandling, Københavns universitet.
- Kanal, Maria & Susan B. Rottmann. 2021. "Everyday agency: Rethinking refugee women's agency in specific cultural contexts." *Frontiers in Psychology* 12: 1–14.
- Leenders, Reinoud. 2013. "Prosecuting Political Dissent: Courts and the Resilience of Authoritarianism in Syria." I *Middle East Authoritarianisms: Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran*, red. Steven Heydemann & Reinoud Leenders, 169–199. Stanford: Stanford University Press.
- Malek, Alia. 2017. *The Home that was Our Country: A Memoir of Syria*. New York: Nation Books.
- Nordbrandt, Henrik. 1998. *Drømmebroer*. København: Gyldendal.
- Rabo, Annika. 2012a. "Conviviality and Conflict in Contemporary Aleppo." In *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-empowerment, Accommodation*, red. Anh Nga Longva & Anne Sofie Roald, 123–147. Leiden: Brill.
- Rottmann, Susan & Ayhan Kaya. 2020. "We can't integrate in Europe. We will pay a high price if we go there': Culture, time and migration aspirations for Syrian refugees in Istanbul." *Journal of Refugee Studies* 34 (1): 474–490.
- Shryock, Andrew. 2012. "Breaking hospitality apart: bad hosts, bad guests, and the problem of sovereignty." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18: 20–33.
- Singerman, Diane. 1995. *Avenues of Participation: Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Swehat, Yassin. 2015. "اسطنبول في السوري العمل مجتمع من صور." Al Jumhuriya, januar 2015, <https://www.aljumhuriya.net/ar/33086>. Sidst besøgt 31.5.22.



*Svenska kyrkan i Gammalsvenskby, Ukraina. Wikimedia Commons.*

# Kiev, ett stycke svensk historia

TURHAN KAYAOGLU

Författare

Out of sight, out of mind. Den fysiska frånvaron påverkar det mentala avståndet. Saker som försvinner ur ens vardag glöms bort med tiden. Detta gäller även för städer. Kiev har, fram till den ryska invasionen av Ukraina, varit en sådan bortglömd stad för oss. De historiska banden mellan just Sverige och framför allt Kiev – politiska, ekonomiska och kulturella – är dock många och starka.

Kiev är en av Europas äldsta städer, omkring 700 år äldre än Moskva. Det finns inga tillförlitliga skriftliga källor som bevisar vilka som grundade staden från första början, men många är ense om att det redan på 400-talet fanns bosättningar med slaviska invånare i nuvarande Kiev vid floden Dneprs stränder. I början av 700-talet förvandlade handelsresande khazarer, en turkisk folkgrupp från öster, Kiev till en stad. Vid den tiden hade även skandinaver och finsk-ugriska folkstammar hunnit bosätta sig där. Under medeltiden skulle staden komma att bli nordbornas främsta destination i Gårdarike – omfattande nuvarande Ukraina, Belarus och delar av Ryssland.

Om nordbornas påtagliga närvaro i Kiev och senare i Konstantinopel kan man läsa i Mats G Larssons böcker (1991; 1993; 2011). På 800-talet färdades vikingar på flodvägarna mellan Östersjön och Svarta havet mot Konstantinopel, Miklagård. Rykten om denna stads ofattbara storhet och rikedomar hade förtrollat nordborna. I Birka fanns det cirka 1 000 invånare vid denna tid, medan över 100.000 människor bodde i Konstantinopel. Skandinaver kunde inte föreställa sig hur en så stor stad såg ut. En del skandinaver kom till denna hägrande stad för att skapa handelsrelationer och en del för att ta tjänst som

legosoldater, vikingar, i den bysantinska armén. Men på vägen slog sig många av dem ner i Kiev.

På den tiden kallades skandinaver för varjager av de slaviska stammarna. Enligt Nestorskrönikan från tidigt 1100-tal, skriven av munken Nestor vid Grottklostret i Kiev, var folkgrupperna i Gårdarike trötta på sina ständiga inbördes strider och bad ett folk från en varjag-stam, ruserna, att komma för att få ordning och styra i det stora landområdet.

Rusen Rurik från Roslagen och hans två bröder bildade var sitt furstendöme i Gårdarike. Rurik, som härskade över Novgorod i öster, lär vara den som efter brödernas död år 862 slog ihop furstendömena till ett rike. Han betraktas som grundare av Kievriket, eller Kievrus, och stamfader till fursteätten som regerade i riket flera århundraden framöver.

Den svenska dynastins politiska makt och ekonomiska inflytande försvann med Kievrikets undergång 1240. I och med detta avlägsnades Kiev från svenskarnas historiska horisont ända till våra dagar.

Vid Ruriks död år 879 var hans son Igor ännu ett barn. En släkting till honom, Oleg, tog över makten som förmyndarregent med titeln storfurste. Genom erövringar utvidgade han landets gränser söderut längs Dnepr och flyttade huvudstaden från Novgorod till Kiev. Enligt Nestorskrönikan slog han sig ned och blev furste i Kiev och sade: "Låt detta bli moder till de rusiska städerna."

Termen rus, en gammal beteckning för vikingar, lär sedan ha gett upphov till orden Ryssland och ryssar. Om det är riktigt diskuteras än i dag. I Konstantinopel gick många olika folkgrupper under beteckningen ruser. Oavsett vilka etniska eller geografiska samhörigheter ruser än hade så utgjorde de en dominerande elit av krigare och handelsmän i Kiev. Men det östslaviska folkslaget blev alltmer förhärskande med tiden.

Ruriks son Igor övertog tronen efter Olegs död omkring år 912 och regerade till 945. Han genomförde två fälttåg mot Bysans år 941 och 944. Det första misslyckades och det andra avslutades med ett handelsavtal.

Efter Igors död styrdes riket av hans änka Olga, också hon av rusisk börd. Olga blev det rusiska rikets första kvinnliga regent tills hennes son Svjatoslav blev myndig 964. Hon var känd som en hänsynslös härskare, hämnades mordet på sin man med mycket grymma metoder. Hon gick till historien genom sina



besök i Konstantinopel 955 och 957 och mottogs av självaste kejsaren Konstantin VII. Hon döptes i Hagia Sofia-kyrkan under namnet Elena med kejsaren som gudfader och fick senare undervisning i den ortodoxa tron.

År 959 vände sig Olga till kung Otto I av Tyskland för att få hjälp att kristna folket i Kiev. Hon ville minska beroendet av Konstantinopel och i stället stärka kontakten med det västliga kungadömet. Munken Adalbert (senare ärkebiskop i Magdeburg) skickades till Kiev. Men han fick inget bra mottagande, missionen misslyckades och han tvingades lämna Kiev 962. Olgas son Svjatoslav I lär ha spelat en roll i munkens misslyckande. Mot sin mors vilja vägrade han konvertera till kristendomen.

Olga dog år 969. Hon anses vara det första helgonet i den rysk-ortodoxa kyrkan. Man reste en staty över henne i Kiev år 1911, men den revs ner år 1919 av bolsjevikerna och restes på nytt år 1996.

Sonen Svjatoslav tog över tronen och höll fast vid hedendomen. Han ledde ett fälttåg mot Bulgarien. Målet var att grunda ett eget rike med huvudstaden vid Donau. Men slutet blev inte så som han hade tänkt. Efter ett misslyckat fälttåg mot Bysans dödades han i striderna mot turkiska ryttarfolket petjenegerna på hemvägen till Kiev år 972.

Efter Svjatoslavs död stred hans söner mot varandra om rätten till tronen. Vlodymyr vann över sina bröder och regerade sedan till 1015. Han utvidgade Kievrikets territorium ytterligare. Han lät bygga en befästningslinje som skydd mot petjenegerna och värvade från de norra folkstammarna de tappreste männen som vakter.

År 989 slog bysantinska kejsaren Basileios ned en revolt med hjälp av 6000 vikingar och andra legosoldater som den store härskaren Vlodymyr i Kievriket skickat.

Vlodymyr hade skickat ett sändebud till Konstantinopel för att undersöka den nya religionen, kristendomen. Denne skrev i sin rapport efter ett besök vid en ceremoni i Hagia Sofia: "Vi förstod inte om vi var på jorden eller i himlen. En sådan helighet och skönhet, där Gud är bland människor, har ingen like i världen." Efter denna rapport bestämde sig Vlodymyr för att konvertera till kristendomen som år 988 blev officiell religion i hans rike.

Varför han valde kristendomen bland troslärororna står det att läsa i Sture Linnérs (1993) bok om den bysantinska prinsessan tillika den första kvinnliga

historieskrivaren Anna Komnena: "Den islamska föll på alkoholförbudet. Den judiska kunde inte vara den rätta eftersom dess anhängare drivits ut i förskingringen. Den romersk-katolska gudstjänsten ansågs oskön."

Den bysantinske kejsaren erbjöd sin syster Anna till Vlodymyr som hustru som tack för hjälpen med att ha slagit ner upproret. Men han hade ett villkor, Vlodymyr måste bekänna sig till ortodoxin. Fursten accepterade det gladeligen. Han hade ju redan året innan konverterat till kristendomen. Efter det blev Kievriket ett av östra Europas viktigaste politiska och andliga centrum. Rikets hela andliga, kulturella och statliga utveckling påverkades av Bysans. Det främsta byggnadsminnet från denna tid är Sofiakatedralen, byggd med Hagia Sofia i Konstantinopel som förebild. Denna katedral i Kiev upptogs 1990 på Unescos världsarvslista.

På 1000-talet hade Kievriket geografiskt sett blivit det största landet i Europa. Härskarskiktet i Kiev fortsatte ha täta kontakter med mäktiga familjer i Norden. Den norske kungen Olof Haraldsson tillbringade några år i exil i Kiev i början av 1000-talet efter att han flytt från danskarna. En annan norsk konung, Harald Sigurdsson (Harald Hårdråde) vistades också där men som kunglig gäst. Den svenske kungen Olof Skötkonung var gift med en slavisk furstedotter, Estrid, och han gifte bort sin dotter Ingegerd med Kievrikets storfurste Jaroslav I – "den vise". Deras dotter Anna gifte sig med Henrik I och blev Frankrikes drottning. Det var populärt bland furstesöner från Kievriket att gifta sig med skandinaviska kungadöttrar.

Det fanns många varjager i Kiev på den tiden, men majoriteten av befolkningen var alltid östslavisk och landet var en kulturell smältdegel. Kanske betraktas därför detta rike nu av såväl ryssar som ukrainare och vitryssar som sitt urhem och den svenskättade Vlodymyr (Waldemar) som sin stamfader.

Under 1000- och 1100-talet blev Kiev vikingarnas viktigaste vistelseplats på väg till och från Konstantinopel. Dessa varingar, de edsvurna, utgjorde bysantinska kejsarens livgarde och deltog i många stridigheter i väster, öster och söder om Bysans. När Konstantinopel brutalt plundrades av korsfararna 1202–1204 var vikingarna bland dem som försvarade staden.

Den norske konungen Harald Hårdråde, som nämnts ovan, blev en av de mest framgångsrika vikingarna och satte djupa spår i historien med Kiev, Konstantinopel och Norden som skådeplatser. Han kom till Konstantinopel år

1034 från Kiev med 500 man. Kejsarinnan Zoe härskade då över Bysans. Harald skaffade sig stort inflytande under hennes tid. Han krigade i bysantinska flottan mot arabiska pirater i Egeiska havet. I Mellanöstern kämpade han mot abbasiderna och erövrade flera städer. Han fortsatte strida på Sicilien och slog ned ett uppror i Bulgarien.

År 1042 bestämde sig Harald för att återvända hem till Norge. Han skickade i förväg sitt guld och andra dyrbarheter för förvaring till fursten i Kiev. När han några månader senare kom fram till Kiev gifte han sig med fursten Jaroslavs dotter Ellisiv. Året därpå seglade han med sin hustru hem till Norge.

De nord-sydliga handelsvägarnas betydelse minskade med tiden och en nedgångsperiod började i Kievriket. År 1240 kom slutet genom mongolernas invasion av hela Gårdarike. Därefter hamnade Kiev i glömskans mörker hos svenskar.

De slaviska stammar som befolkade det gamla Kievriket lyckades aldrig bilda en egen nationalstat, utan dominerades i flera århundraden av grannstaterna Litauen och Polen och av kosacker.

År 1654 slöt kosackerna förbund med Ryssland efter ett uppror mot polskt förtryck. Enligt ryska historieskrivningen återförenades Ukraina och Ryssland genom detta avtal. Landområdet kring Kiev kallades för Lillryssland. Men självständighetsivrare i området tyckte illa om denna benämning och kallade i stället landet för Ukraina, landet vid gränsen.

Kosackerna som härskade över Kiev men lydde under Ryssland krigade mot Ryssland för sin självständighet vid Karl den XII:s sida. De besegrades som bekant i slaget vid Poltava 1709. Mot slutet av 1700-talet delade tsarmakten ut ukrainska landområden till ryssar och till utländska nybyggare som tyskar, serber, bulgarer och ungrare. Även en grupp svenskar bildade en bosättning där vid Dnjeprs västra strand 1782. Den byn kom att kallas Gammalsvenskby. Än idag talar man svenska där och har undervisning på svenska.

På 1800-talet inleddes, som på många andra håll i Europa, en nationell rörelse för ukrainsk självständighet i västra delen av landet. Men den var inte så stark och landet hamnade i stället under Sovjetiskt styre efter oktoberrevolutionen. Sedan kom ännu en mörk period för Ukraina i sovjetssystemet som avskärmade Ukraina från västvärlden.

Bengt Jangfeldts bok *Vi och dem – om Ryssland som idé* (2017) ger en utförlig bild av hur den ryska nationella identiteten utvecklades och vilken symbiotisk relation Ryssland och Ukraina haft. Dessa två länder har mycket gemensamt. Det historiska och demografiska ursprunget och ortodoxin utgör det avgörande kulturella och sociala kittet mellan dem.

Den ryska statsideologin har ända från tsartiden byggt på idén om ett imperium, att man måste vara en stormakt för att bevara ryskheten. Enligt denna ideologi vilar samhällsbygget på treenigheten ortodoxi-autokrasi-folket. Det är inte någon slump att ortodoxin kommer främst eftersom ortodoxin fordrar total lydnad inför Gud och den politiska makten. Det ryska folket trodde att tsarstyret hade gudomliga rötter och att autokraten var Guds ombud på jorden.

Nu är det Putin som tagit på sig ombudsrollen och genom hans krigsföring återknyter Sverige bandet till gamla Kievriket, Ukraina. Att historien skulle ta en sådan tragisk vända...

### *Referenser*

- Andersson, Mats G. 1991. *Väringar: Nordbor hos kejsaren i Miklagård*. Stockholm: Atlantis.
- Andersson, Mats G. 1993. *Rusernas rike: Nordborna och Rysslands födelse*. Stockholm: Atlantis.
- Andersson, Mats G. 2011. *Vikingar i Österled: En samlingsutgåva*. Stockholm: Atlantis.
- Jangfeldt, Bengt. 2017. *Vi och dom: Om Ryssland som idé*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Linnér, Sture. 1993. *Anna Komnenas värld: Bysans på 1100-talet*. Stockholm: Atlantis.

# Insiktsfullt och åskådligt om Roxelana

ELISABETH ÖZDALGA

Sociolog

Roxelana (d. 1558), slavinnan som blev den turkiske sultanen Süleyman den Stores (f. 1494, r. 1520–66) lagvigda hustru och kejsarinna vid det osmanska hovet, har fascinerat eftervärlden. Hennes karriär är suggererande och där källkritisk forskning saknats har fantasifulla historier om Roxelana florerat, där hon beskrivits som en extravagant, maktlysten och skrupelfri kvinna. Sådana narrativ har inspirerats av att hon verkade i sultanpalatsets harem, en från yttervärlden avskärmad och lika främmande som missförstådd institution.

För den som vill tränga bakom klichéerna vill jag varmt rekommendera den amerikanska historikern Leslie Peirces biografi *Empress of the East: How a Slave Girl Became Queen of the Ottoman Empire* (2018), en bok som inte bara går på djupet med huvudpersonen och de individer som stod henne närmast, utan som också ger en mångfacetterad bild av det omgivande samhället. Framställningen genomsyras av känsla och inlevelse, men också av skarpsinnig analys.

Peirce har tidigare gjort sig känd genom *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (1993) och *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* [Gaziantep] (2003). I hennes senaste arbete om Roxelana (flickan från Ruthenia)<sup>1</sup> eller Hürrem (den gladlynta), som blev hennes turkiska tilltalsnamn, får man följa henne från det att hon bortrövas och säljs på

---

<sup>1</sup> Ruthenia, på svenska Rutenien, ett område i de västra delarna av dagens Ukraina, vilket vid den aktuella tiden lydde under den polske kungen. Namnet Roxelana användes av européer intresserade i hennes ursprung.

en slavmarknad; skänks som gåva (eller köps in) till den 1520 ny tillträdde sultanen Süleymans hov; utbildas i språk, litteratur, religion och konstsömnad (hon var känd för sina broderier) i palatsets harem; på kort tid blir Süleymans favorit (*haseki*) och med tiden mor till flera söner och en dotter; till att bli hans lagvigda hustru, vilket innebär att hon befrias från sin slavstatus. Efter den äldre sultanmodern Hafsas bortgång får Roxelana överta rollen som den högst uppsatta kvinnan i imperiet med ansvar för haret, vilket under hennes ledning förändras från att enbart vara residens för dynastins kvinnor till att bli en maktutövande institution. Hon kröner sin karriär i rollen som donator till flera moskéer och ett stort antal välfärdsinrättningar, såsom härbärgen, lärosäten (*medrese*), skolor för barn, sjukhus och utspisningsställen. Därigenom befäster hon sitt namn som välgörare med stiftelser över hela det dåtida riket, inklusive de heliga platserna Mecka, Medina och Jerusalem.<sup>2</sup>

Utan att kunna anföra säkra källor talar mycket för att Roxelana bortrövades i någon av de räder som årligen (speciellt vintertid) organiserades av tatarstammar, bland annat i dagens västra Ukraina. Här handlade det om tiotusentals fångar som kedjade marscherades till framför allt hamnstaden Kaffa (Feodosija, turkiska Kefe) på Krimhalvön, där de antingen såldes direkt eller skeppades över till slavmarknaderna i Istanbul. Om hon förvärvades av sultanens ombud före överfarten kan man anta att hon behandlades relativt väl under den cirka tio dagar långa resan.

Slavhandeln var en lukrativ affär inte bara för plundrare och slavhandlare. Att köpa en slav, fostra och undervisa denne för att sedan sälja den vidare till ett högre pris var också en källa till förtjänst. En upplärd slav kunde också användas som gåva. Peirce menar att det kan ha varit på detta sätt som Roxelana blev en del av Süleymans harem. Hon kunde ha skänkts bort till den nye sultanen av en uppsatt familj i samband med hans kröning.

---

<sup>2</sup> Mest omtalad är Avrat Pazarı Camii, som ingick i ett större komplex eller anläggning (*külliye*) bestående av soppkök eller utspisningsställe (*imarethane*), högskola (*medrese*), folkskola (*mektep*) och sjukhus (*dariüşşifa*) i den efter Roxelana uppkallade stadsdelen Haseki i dagens Aksaray (Istanbul). Nämnas bör också det turkiska badet, Haseki Hürrem Sultan Hamamı, intill Hagia Sophia. Höjdpunkten för hennes omfattande välgörenhetsprojekt (ofta för att främja kvinnors hälsa, trygghet och utveckling) var en stor *imarethane* i Jerusalem, kompletterad med en moské och ett femtiofem rum stort härbärge med utsikt över Tempelberget och Klippmoskén, samt anläggningar omfattande *imarethane*, *medrese* och pilgrimshärbärgen i Mecka och Medina.

Peirce sätt att resonera kring olika historiskt trovärdiga scenarier, i det här fallet med avseende på Roxelanas bortrövande, försäljning på slavmarknaden och hur hon så småningom hamnar i sultanens tjänst ger inga exakta svar. Däremot ger de en bild av de då rådande kulturella, sociala och politiska sammanhangen, inom ramen för vilka olika tänkbara handlingsalternativ vägs mot varandra.

En liknande metod tillämpar Peirce i sin tidigare bok *Morality Tales*, som bygger på domstolsprotokoll från 1540-talets Aintab. Under åren 1514–17 hade Süleymans far, Selim I (f. 1470, r. 1512–20), förutom östra och sydöstra Anatolien också erövrat stora delar av Mellanöstern, såsom Syrien, Egypten, Palestina och de heliga platserna Mecka och Medina. I syfte att konsolidera imperiet stärktes under Süleymans regering de statliga domstolarna och Aintab/Gaziantep hade 1541 fått en ny domare (*kadi*) med uppgift att formalisera rättsutövandet. Genusfrågor har alltid varit ett ledande tema i Leslie Peirces forskning och domstolsprotokollen innehöll riklig information om kvinnors liv och verksamheter i det tidigmoderna osmanska samhället. Ur dessa arkiv växer dåtidens individer, deras relationer till familj, släkt, grannar och rådande värderingar, fram. Svårigheten med denna typ av mikro-historia är dock att vittnesmålen oftast är fragmentariska och därmed ”resistant to narration”. Trots sådana begränsningar mejslas aktörernas – om än diffusa – berättelser fram i dialog med historiskt trovärdiga alternativ.

I motsats till stereotypa bilder av sultanpalatsets harem som en plats för lättjefull lyx och intriger var det, åtminstone på Roxelanas tid, en hård skola. Här gällde det att socialiseras in i en ny kultur, inte minst lära sig tala, läsa och skriva på det turkiska språket (konkubinerna var bortrövade icke-muslimska flickor; en muslim kunde inte tas som slav) och att efter bästa förmåga förkovra sig i alla andra värv som förelades. Det högsta målet var givetvis att bli nära förtrogen med härskaren. Att få en son med sultanen innebar en ställning som potentiell sultanmoder, den högsta position en kvinna kunde uppnå inom imperiet. För den som inte lyckades fånga sultanens intresse eller av annan anledning förblev barnlös återstod att antingen bli kvar (sysselsättning saknades inte inom denna organisation av ständigt nyanlända kvinnor, mödrar och barn) eller lämna haret; det senare oftast för att ingå äktenskap med någon i eller kring det kejserliga hovet. Oavsett alternativ, så gällde det att hävda sig för att nå en så bra position som möjligt.

När Roxelana fick sin första son, Mehmet, borde detta ha inneburit slutet på hennes förhållande till Süleyman. Men så skedde inte. Roxelana fick flera söner till – och en dotter. Att Süleyman bröt med den tradition som krävde att en kvinna inte skulle ha ansvar för mer än högst en son, väckte anstöt. Att han sedan efter det att hans mor, sultanmodern Hafsa, gått bort också ingick äktenskap med Roxelana, var ytterligare uppseendeväckande. Roxelana blev då, inte i egenskap av sultanmoder utan sultanhustru, den högst uppsatta kvinnan i imperiet.

Süleyman och Roxelana kom att tillsammans med sina fyra söner och en dotter bilda en kärnfamilj inom ramen för det ”kejsrerliga haremet”, ett unikt förhållande i hela den Osmanska dynastins nära sexhundraåriga historia. Parets känslomässiga förhållande skall, enligt Peirce, ha hållit under de trettiosju år de var tillsammans. Ändå fanns det problem kopplade till familjeförhållandena, närmare bestämt tronföljden. Sedan början av 1400-talet hade potentiella tronföljare utsetts till guvernörer för vissa utvalda provinser – Manisa, Konya, Amasya, Trabzon – där de tillsammans med sin mor upprättade eget hov. Detta var en form av skola i ledarskap. Med utgångspunkt i dessa provinsstyren måste sönerna vid faderns bortgång konkurrera om tronen. Den som först grep makten i Istanbul gick vinnande ur striden. Dessa hårdförda tronskiftet följdes som regel av brutala brodermord. Även brorssöner, oavsett ålder, avrättades för att undanröja riskerna för tronföljdskrig eller framtida hot, i förlängningen en splittring av riket. Selim, Süleymans far, hade redan före sin död sett till att det endast fanns en möjlig tronföljare. Samma princip tillämpades av Süleyman, som under sin tid på tronen beordrade avrättningen av två av sina söner (den ene född genom en tidigare relation, innan Roxelana blev hans utvalda, *haseki*) och sex sonsöner.

De här grymheterna är välkänd historia. Mindre känt är vad det betydde för Roxelana i hennes relation med sina egna söner och Süleyman. Hon var själv död vid tiden för mordet på Bayezid, den ene av hennes två överlevande söner (två hade avlidit i sjukdom). Men hennes vetskap om att endast en av dem skulle komma ifråga för tronen och att detta skulle innebära slutet för den andre, samt att hon i egenskap av deras gemensamma mor inte kunde favorisera den ene på bekostnad av den andre, var en källa till oro. I de få brev till maken som bevarats ger Roxelana uttryck för en ängslan inför familjens framtid – ”a conundrum at



the heart of the empire”, som Peirce skriver. Süleymans liv var i ständig fara under hans olika expeditioner. Vad väntade henne om hon blev lämnad ensam?

Roxelanas aktiva roll i en lång rad religiöst förankrade välgörenhetsdonationer till förmån för barn, kvinnor och andra behövande kan ses i förhållande till hennes oro för sin egen och sina närmastes framtid. Man skulle, resonerar Peirce, göra det alltför enkelt för sig om man, som ofta har gjorts, tolkade hennes utåtriktade verksamhet huvudsakligen som ett uttryck för maktbegär eller en önskan att göra avtryck offentligt. Likaså missar man tragedin i Süleymans öde, då han för att inte äventyra rikets enhet, måste offra de söner kring vilka oppositionella delar av armén (framför allt bland janitsjarerna) grupperade sig. Att sådana beslut inbegrep stor vanda förbigås om man inte, som Peirce, också tillskriver gestalterna ett mänskligt ansikte. En orsak bakom framgångarna för den turkiska TV-serien ”Det storslagna århundradet” (*Muhteşem yüzyıl*, 2011; det enda litterära verk eller drama som omnämns av Peirce) var inte bara den påkostade dekoren och intrigerna, utan att producenterna också lyckades fånga något av härskarparets politiska och moraliska predikament.

Tillbaka till tiden för parets första möte: det är svårt, skriver Peirce, att motstå frestelsen att sätta sig i den unga Roxelanas ställe, då hon under eskort och i täckt vagn för första gången färdas nedför *Divan yolu* (Divanavenyn) från det Gamla palatset (där konkubinerna bodde) till det Nya (*Top Kapı*) palatset, för att förbereda mötet med den unge sultanen. Färdvägen, inklusive dess *soundscape*, beskrivs i ett inifrånperspektiv. Mycket, men inte allt, känns igen från dagens Istanbul. Med tiden, kommenterar Peirce, skulle Roxelana få lära sig att några av de byggnader hon passerade var donerade av konvertiter som hon själv. Hon kunde knappast ha känt till mycket om Bysans, även om hon under sin barndom troligtvis hört talas om den tragiska förlusten av Konstantinopel – och den på vägen förbipasserade helgedomen Hagia Sophia – till turkarna.

Inte olik en erfaren strateg, som tänker sig in i motståndarens situation för att bättre ”avläsa” hans/hennes avsikter, sätter sig författaren här – och boken igenom – i Roxelanas ställe. Detta sker mot bakgrund av en i övrigt brett upplagd samhällspolitisk analys. Med Peirces inlevelsefulla angreppssätt tecknas konturerna av en för oss främmande tidsepok, samtidigt som huvudpersonerna under analysens gång kommer läsaren allt närmare.

### *Referenser*

- Peirce, Leslie. 1993. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Peirce, Leslie. 2003. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press.
- Peirce, Leslie. 2018. *Empress of the East: How a Slave Girl Became Queen of the Ottoman Empire*. Icon Books.

# "Et in arcadia ego"

*Turhan Kayaoglus* Skutan

MATS ANDERSSON

Översättare av turkisk och arabisk skönlitteratur

Det är en vanlig uppfattning att litteratur handlar om att beskriva och berätta om livet, händelser och erfarenheter, antingen dessa är ens egna eller andras, men i grund och botten är givetvis skrivandet av en text snarare en mer eller mindre omedveten kommentar till texter man själv tidigare läst, vilka i sin tur varit kommentarer till de texter dess författare läst och så vidare, i en tusenårig kedja ända tillbaka till Bibeln, *Iliaden* och *Odysseen*. För att förstå hur den läsande människans verklighetsuppfattning och självbild påverkas av de texter hon kommer i kontakt – med vilket i sin tur leder till nya texter – behöver vi bara tänka på hur judendomens heliga texter lett fram till Nya Testamentet och därefter till Koranen. En sidogren på detta textträd är till exempel *Sagan om ringen*. Det är ingen händelse att profeten Mohammed kallade dessa tre systerreligioner Bokens folk – *ahl al-kitab* – för det finns inga andra religioner där just texten är så central som hos dessa tre systrar. Enligt kabbalan är ju själva universum skapat av det hebreiska alfabetets bokstäver medan Kristus inom kristendomen är ordet som blev kött och Koranen å sin sida inom Islam betraktas som evig och icke skapad och således åtnjuter en status som är högre än såväl Torans som Bibeln. Eller med Turhan Kayaoglus landsman Hakan Gündays ord när dennes antihjälte, den unge människosmugglaren Gâza, befinner sig i en minst sagt prekär situation, begravd som han är under ett berg av döda afghanska flyktingar:

Jag var så upphetsad att om jag hade haft penna och papper till hands skulle jag genast ha skrivit ett brev. Om alla de olika religionerna nu hade präntat ned så mycket att

det resulterat i helig bok efter helig bok var det uppenbarligen den kommunikationsväg man var tvungen att använda sig av. Jag skulle ha skrivit en klagoskrift och kastat upp den till Gud eller Allah eller till Bu eller Bä eller vad som egentligen gömmer sig där uppe. (*Mer*, Hakan Günday, Bonniers 2017)

Om en bok, som i fallet med Turhan Kayaoglus novellsamling *Skutan*, inleds med citat från andra författares texter blir detta förhållande givetvis än mera uppenbart. Samtidigt är det så att citat långtifrån att bara valts ut slumpmässigt eller för att författaren vill framstå som bildad fungerar som ledtrådar eller nycklar för att öppna upp och förstå hans texts hemligheter och det kan därför vara en god idé att inleda en diskussion om en text med utgångspunkt från de citat som uppträder i dess inledning. I det aktuella fallet rör det sig om citat från två intellektuella giganter – en författare och en filosof: Jorge Luis Borges från Argentina, som kan beskrivas som den litterära postmodernismens upphovsman, och den tyske filosofen Martin Heidegger, vars tänkande inspirerat bland annat existentialismen. Men vad kan dessa båda tänkas ha gemensamt?

När man funderar över eller diskuterar frågor som rör livet, döden och meningen med tillvaron möts man ofta av tanken att livet är meningslöst om det inte finns ytterligare liv, ett eller flera, efter det nuvarande eftersom allt vad livet innehållit annars helt enkelt skulle utplånas och alla ens handlingar, antingen de varit goda eller dåliga, helt enkelt skulle försvinna och nollställas och därför vara just meningslösa. Ett vanligt argument från religiöst håll är att detta skulle innebära att det helt saknas rättvisa och därmed moral, eller med Dostojevskijs ord ”om Gud inte finns så är allt tillåtet”. Såväl Borges som Heidegger kommer däremot genom sitt grubblande runt tiden och varat fram till att det är just döden som ger livet mening, eller för att parafrasera Descartes ord *cogito ergo sum*, vilka kan anses som en av den västerländska civilisationens grundvalar, med meningen ”vi är eftersom vi slutar att vara.”

Kayaoglus inledande Borges-citat lyder:

Det finns en flod som utlovar dödlighet. Det ska finnas en annan flod någon annanstans. Och dess vatten ska upphäva odödligheten. Flodernas antal är begränsat. En odödlig vandrare som vandrar genom hela världen skall en dag dricka ur alla dessa vatten.

I den novell från 1949, "Den odödlige", från vilken citatet är hämtat, kommer den romerske centurionen Marcus Flaminius Rufo till insikt om det meningslösa i jakten på evigt liv. Centurionen dricker utan att först förstå det från floden som ger odödlighet och inser därigenom att de odödliga, vars stad han slutligen funnit och antagit vara övergiven, i själva verket är de föraktliga och motbjudande troglodyterna. Dessa av tidens gång groteskgjorda odödliga dör inte, men lever i själva verket inte heller eftersom handlingar och upplevelser blivit meningslösa för dem på grund av att dessa handlingar förlorat sitt värde genom att inte längre vara unika utan förr eller senare kommer att upprepas. Människans dödlighet gör att hennes handlingar får mening medan odödligheten fråntar dem denna. Odödligheten är alltså långtifrån en välsignelse istället en förbannelse. När centurionen inser detta lämnar han de odödligas stad i jakt på den andra floden, som han slutligen finner i Afrika 1921. Odödlighetens degenerativa effekt påminner starkt om vad som inträffar i Aldous Huxleys *Efter många somrar*, som gavs ut 1940, i vilken en vetenskapsman i Kalifornien, där människorna då som nu verkar vara besatta av evig ungdom och odödlighet, söker efter evigt liv genom att studera och dissekera karpas. Conquistadoren Ponce de León skulle alltså haft tur som i stället för att finna den ungdomens källa han läst om i *Alexandersagan* träffades och dödades av en indianpil.

Kayaoglus Heideggercitat ("Människan träder in i världen med sina beteenden men avlägsnar sig från den genom sitt tänkande. Jaget befinner sig då inte här och i nuet, det står bakom sig själv, utan rum, i intigheten") syftar på att den tyske filosofen betraktar människan som kastad in i världen där hon sedan måste försöka anpassa sig och ta plats och framför allt måste komma till tals med den "mot-döden-varo" som är var människas lott. Heidegger menar att vi som människor är ändliga och med utgångspunkt från denna insikt måste vi komma fram till ett sätt att leva ett autentiskt liv som baseras på känslor. Döden är alltså en förutsättning för att vi ska kunna förverkligas som människor samtidigt som tänkande och det moderna livet försvårar möjligheten att nå fram till denna autentiska tillvaro. Heidegger tyckte därför om att plocka svamp men avskydde flygplan och television. Det är denna uppfattning att människan saknar automatisk hemhörighet i tillvaron och nödvändigheten att få ett fungerande förhållande till det oundvikliga slutet som gör att Heidegger betraktas som en förelöpare till existentialisterna.

Plötslig eller långsamt obeveklig död är även högst närvarande i Turhan Kayaoglus noveller: en älskad hustru förtärs långsamt av cancer och lika älskad syster dukar under för samma sjukdom medan tillvaron på en sekund förmörkas då en ung hustru i novellen "Orfeus från Istanbul" blir biten av en orm vars gift på några minuter skiljer henne från denna värld.

De behagliga rösterna runt omkring väckte Gülce ur hennes drömmar. Hon började plocka blommor till sin man. Han skulle komma hem denna kväll från Ankara. Först bröt hon några kvistar av kaprifolen som täckte moster Ülfets grind som en krans. Lite längre fram slingrade sig jasminer med dubbla blommor över staketet. Hon bröt några stjärkar också. De var hennes mans älsklingsblommor. Sedan plockande hon en massa blommor på ängen. Det var anemoner. De brukade finnas lite längre ned i backen men nu fanns de där. Hon skyndade dit och tog upp en blomma. När hon var på väg att ta upp en till skakade hela hennes kropp till som om hon hade träffats av en blix. Hon kände en brännande smärta i pekfingret. En orm som hade krälat sig in bland blommorna hade huggit henne.

Tankarna går osvikligt till Poussins berömda målning av herdarna som i ett naturskönt område på en grav läser inskriften "Et in Arcadia ego", för på bara någon minut är Gülce död medan de vackra blommorna runt henne oberört fortsätter att sprida sin väldoft.

Den död och de olyckor som drabbar personerna i de noveller som ingår i *Skutan* kan liksom Gülces död verka vara rena tillfälligheter men kanske är detta inte fallet. Flera av novellerna utspelar sig vid Egeiska havets kust, bland annat nära Idaberget som gjorts berömt av Homeros som nämner det i *Iliaden* och i vars närhet flera av den grekiska mytologins legender utspelar sig. Gudarnas munskänk Ganymedes levde där innan han på grund av sin skönhet rövades upp till Olympen. Detsamma gjorde Hermafroditus innan najaden Salmacis förälskade sig i honom så våldsamt att hon bad gudarna förena dem båda i en kropp. Det var även på samma berg som Paris avkunnade sin dom angående vilken gudinna som var vackrast – Hera, Atena eller Afrodite – vilket i förlängningen ledde till Trojas undergång. Gülce dör också precis som Eurydike biten av en giftorm. Eurydike lämnar som enda människa dödsriket när dess härskare Hades låtit sig bevakas av Orfeus sorgsna musik. Ända måste hon

återvända dit när Orfeus vänder sig om för att betrakta henne, men Gülce får ingen sådan andra chans.

I de grekiska myterna härskar en stark känsla av ödesbestämmdhet: det går inte att undvika att Oidipus dödar sin far och äktar sin mor; Cassandras spådomar klingar ohörda och går obönhörligt i uppfyllelse. Kanske berodde det på att gudarna ytterst representerade naturkrafterna som de gamla grekerna uppfattade det som meningslöst att kämpa mot deras vilja, även om man kunde försöka beveka dem genom uppfyllandet av olika riter och offer. Naturfenomen förklarades alltså genom olika myter, som att Poseidon stötte sin treudd i marken vid jordskalv, eller att solens upp- och nedgång var resultatet av hur Apollo varje dag körde sin vagn över himlavalvet. Dagens 12 timmar är samma guds 12 döttrar och hans 7 hjordar på 350 kor representerade årets dagar. Det är också Apollo som är ansvarig för pestutbrottet i *Iliaden* genom att rikta sin båge mot de belägrande grekerna. I Turhan Kayaoglus noveller härskar samma känsla av ödesbestämmdhet som i de grekiska myterna. Det är kanske därför som människorna verkar motta till och med de värsta tänkbara nyheter med stor behärskning, som i novellen "Beklagar sorgen", där berättarens storasyster avlider i cancer. Novellen slutar på följande sätt:

Jag ligger vaken i den egeiska varma natten. Framåt på småtimmarna slumrar jag äntligen till i Homeros stad Smyrna. En drömsyn av hästarnas gnäggande, svärd och spjut, blixtrande ljus slocknade stjärnor susar genom natten. Sierskan Cassandra, dotter till Trojas konung Priamos, bortförd till Smyrna av Agamemnon, varnar, lyckas inte bli hörd. Cassandra blöder. Min systers blod tog henne över till andra sidan.

Vi kan här dra oss till minnes att det var genom upptäckten att en av troglodyterna var den till en karikatyr av en människa förvandlade Homeros som den romerske centurionen Rufo i Borges "Den odödlige" med fasa insåg den förbannelse som odödligheten oundvikligen medför.

Som vi ser lever de gamla myterna fortfarande kvar och färgar och påverkar människornas liv. Det liv och samhälle som skildras är inte heller dagens utan femtio- och sextiotalsens Turkiet, då människorna trots den ganska gråa och byråkratiska statskernalismen ännu inte hade börjat fly landsbygden och be ge sig in till städerna, utan fortfarande levde i ett lugnare tempo och med större närhet till naturen, ett slags Arkadien om man så vill. Urbaniseringen var något

som på allvar inleddes först efter militärkuppen 1960 och som av Kayaoglu beskrivs med följande ord: "Okan såg nu i Istanbul samma människor som han tidigare träffat på och umgåtts med under sina resor i Anatolien", men nu "identitetslösare, fattiga, utan hopp".

Kayaoglu hyser uppenbarligen vänstersympatier och beskriver bland annat händelserna i samband med Taksim-massakern 1977 då ett fyrtiotal demonstranter dödades av polis och högermilis under ett försök att hålla en första majdemonstration, och det kan därför vid första anblicken verka egendomligt att han valt två författare med helt motsatt politisk uppfattning som ciceroner till sitt verk. Heideggers lutning åt nazismen har blivit än tydligare i samband med den nyliga publiceringen av hans "svarta anteckningar" (namnet kommer inte av innehållet utan av att han skrev i svarta anteckningsböcker), medan Borges uttalade sina sympatier för militärjuntan i sitt hemland Argentina och under ett besök i Spanien 1977 förklarade att "demokratin är en på siffermagi baserad vidskepelse". Dessa och liknande uttalanden var säkerligen skälet till att Borges, kanske det tjugonde århundradets mest inflytelserike författare, aldrig belönades med Nobelpriset. En av de saker som är fantastiska med litteraturen är emellertid att den kan utplåna sådana saker som politisk fiendskap och religiösa motsättningar och istället förena människor i förståelse av varandra. Borges och kommunisten Ernesto Sábato, författare till bland annat *Tunneln*, beundrade till exempel varandras verk. Sábato omnämns även med skämtsam kärleksfullhet i en fotnot i "Den odödlige" vilken informerar om att Sábato ser som möjligt att den Giambattista den odödlige centurionen träffar år 1729 inte är någon annan än den Giambattista Vico som ansåg att Homeros endast var en symbolisk personlighet.

Det finns även en tydlig motsättning mellan de noveller som skildrar tiden innan militärkuppen 1960 och de som äger rum i våra dagars Sverige. I de "turkiska" novellerna uppvisar människorna ett stoiskt beteende inför motgångar, död och ålderdom, medan en äldre svensk man helt förlorar kontrollen över sig själv när han tappat nyckeln till sin lägenhet på ett seniorboende. Kanske inte helt överraskande spelar hans mobiltelefon stor roll i följande scen:



När jag denna lördagskväll kom in i hallen satt [den svenske] mannen där, ensam. Han riktade handen mot mig, snurrade pekfingret som om han hade haft en tunn kedja runt det och sade: "min mobiltelefon fungerar inte, den är urladdad, den här förbaskade saken". Han tog telefonen ur fickan och slängde den på bordet som om han hade velat bli kvitt någonting äckligt.

Kanske ser vi här ett exempel på vad Heidegger menade när han sade att moderniteten hindrar oss från att bli fullt medvetna om "varandet i världen" vilket berövar oss kontakten med såväl vår omgivning som med oss själva.

Som redan nämnts utspelar sig flera av novellerna vid Egeiska havets strand. Förutom att novellsamlingen heter *Skutan* så pryds även omslaget av en vit roddbåt som ligger uppdragen på en strand. Det är en vacker bild som tagits av Turhan Kayaoglu själv. Man kan knappast göra kopplingen mellan hav och turkisk litteratur från 1900-talet utan att komma att tänka på Sait Faik Abasıyanık och hans noveller, som förutom marginaliserade människor på livets skuggsida ofta handlar om fattiga fiskare och deras upplevelser till havs. Sait Faik saknade varken bildning eller utbildning, han kom från en välbeställd familj och hans far försökte få honom att studera ekonomi vilket bland annat ledde till att han tillbringade åren 1931–35 i Frankrike. Han valde trots detta att föra en bohemisk tillvaro i Istanbul och runt Marmarasjön där han ofta tillbringade nätterna på kaféer och barer där han rökte och drack i sällskap av tiggare, kriminella, prostituerade och en och annan präst. Som framgår av detta dömde han ingen utan behandlade alla som likar.

Egendomligt nog finns Sait Faik endast representerad i en enda novell på svenska, av de över hundra han skrev mellan 1936 och 1954 – trots att flera översättningsprojekt har inletts (se t.ex. "Vid fontänen" i översättning av Birgitta Kurultay i *Karavan* 2009:1). Kanske beror detta på att novellerna ofta saknar ett tydligt händelseförlopp och snarare återspeglar stämningar eller sinnestillstånd, vilket uppenbarligen gör dem svåröversatta. Inte desto mindre är det bara att beklaga de svenska läsare som genom denna brist på översättningar saknar tillgång till hans högst originella och egenartade tankevärld. I novellerna, som alltså utspelar sig under ungefär samma tidsperiod som Kayaoglus, kan man även spåra en sorgsen uppgivenhet inför den alltmer påträngande modernitetens landvinningar.

En typisk Sait Faik-novell är ”En meningslös man” (*Lüzümsüz adam*) som handlar om en ensam man som lever på ett pensionat i ett kvarter i Istanbul som han aldrig går utanför och vars enda intressen är att läsa franska dagstidningar och äta inälvssoppa. Trots att inget annat egentligen händer i novellen är den på en och samma gång mycket komisk, intressant och djupt melankolisk. Att mannen i novellen just läser franska är ingen slump eftersom Sait Faik själv översatte detta språk till turkiskan, bland annat André Gides *L’immoraliste*. Kanske är det heller ingen slump att han översatte just André Gide för han hade själv älskare av båda könen. Att det framförallt var fransk kultur och filosofi som inspirerade turkarna allt sedan 1800-talet och ända fram till 1970-talet framgår även av följande avsnitt i *Skutan*.

När han öppnade kistan fick han syn på en mängd böcker. De flesta var på franska och såg ganska slitna ut. Överst låg diktböcker av mästare som Baudelaire, Eluard, Valéry, Rimbaud, Aragón och Mallarmé. Under dessa fanns böcker av filosofer från Kant till Hegel, Nietzsche, Sartre och Heidegger.

Vi känner också igen vår bekante Heidegger.

I själva verket förlägger sig *Skutan* inom två områden som är typiska för existentialismen som ju Heidegger var en förelöpare till: ett mentalt och ett geografiskt – de grekiska myterna och havet. De två mest berömda existentialistiska författarna är utan tvekan Jean-Paul Sartre, vars verk finns i kistan, tillsammans med Albert Camus. Båda har behandlat och kastat en ny blick på de grekiska myterna i sina verk: Sartre i teaterstycket *Flugorna* och novellen ”Aerostrates”; och Camus (även om denne faktiskt förkastar varje slags ideologi och tar avstånd från såväl kristendom, marxism och existentialism och istället förklarar att tillvaron är så absurd att det inte går att utarbeta en sammanhängande världsåskådning) i sin diskussion om kung Sisufos och dennes straff att för all evighet baxa ett stenblock uppför ett berg bara för att sedan se det rulla ner igen. Camus version av *cogito ergo sum* kan sägas vara ”Jag existerar eftersom jag säger nej!” Noga räknat är Camus snarare absurdist än existentialist, eftersom han menar att tillvaron saknar mening och det absurda uppstår just genom människans sökande efter en mening och tillvarons brist på en sådan. (Eftersom detta är en recensionssessä och inte en filosofisk avhandling ser jag det

inte som nödvändigt att här reda ut begreppen mellan nihilism, existentialism och absurdism, för gränslinjerna mellan de tre är lika otydliga som förvirrande.)

Det andra området utgörs av havet då alla de stora existentiella verken utspelar sig vid dettas rand: Sartres Antoine Roquetin i *Äcklet* lever i Bouville (Gyttjestaden) vid franska Atlantkusten, Camus anti-hjälte Mersault skjuter en arab på en medelhavsstrand, och man förstår genast av titeln på Onettis *Varvet* var denna latinamerikanska existentiella roman utspelar sig. Uppenbarligen erbjuder den åtminstone skenbart tomma och oändliga havsytan en perfekt bakgrund för den existentiella filosofin, som ju mycket kort kan sammanfattas i Sartres ord "existensen föregår essensen", det vill säga att människan precis som Heidegger ansåg kastas ut i en tillvaro där hon själv är ansvarig för uppgiften att fylla den med mening. Havet erbjuder en spegel där människan kan betrakta och konfrontera sig själv.

Även Turhan Kayaoglu framstår i denna havsbaserade novellsamling som en existentialist – givetvis inte som vi brukar föreställa oss den typiske existentialisten med svart polotröja, mörka glasögon och en evig Gitane mellan fingrarna, utan en som i oglamorös Sait Faik-tappning inte låter modernitetens lockelser skymma hans blick och heller inte vecklar in sig i teoretiska diskussioner angående tillvarons natur utan, liksom en sufi, förstår att instinktivt se gud i sin näste, antingen denne nu är en människa eller ett djur. Ett mycket vackert exempel på denna inställning är beskrivningen av ett möte med en bläckfisk:

Denna dag kände jag tydligt hur liten människan är i universum. Jag tänkte på med hur stor aggressivitet vi betedde oss mot naturen och andra levande varelser. Bläckfisken hade berättat för mig att världen vi lever i inte bara tillhör oss. Det var en av de finaste lektionerna jag fått i hela mitt liv. Jag visste inte hur jag skulle skiljas från honom. Borde jag vinka åt honom? Stryka hans mjuka hjässa?

Spänningen mellan den grekiska ödestron och existentialismens tro på att människan själv är förmögen att forma sitt liv löper som en röd linje genom novellerna i *Skutan*. Men som mötet med bläckfisken visar finns det även en möjlighet att försonas med tillvaron och sig själv genom att betrakta och känslomässigt förstå världen, eller med Rumis ord:

Jag skådade in i mitt hjärta och såg HONOM.

- Vem är du? frågade jag.

- Jag är du, svarade HAN...

Ett fullständigt annorlunda men lika lämpligt slutcitrat skulle kunna vara Albert Camus: "Man måste föreställa sig Sisyfos som lycklig..."

# 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. Institutet är beläget inom Svenska generalkonsulatets område i Istanbul.

I institutets verksamhet ingår konferenser, seminarier och symposier, projektarbeten, doktorand- och magisterkurser, föreläsningsserier samt viss publiceringsverksamhet. SFII förfogar över både gästrum, arbetsplatser och bibliotek som kan utnyttjas av forskare och utser årligen ett antal stipendiater för längre eller kortare tids vistelser.

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

På Forskningsinstitutets hemsida ([www.srii.org](http://www.srii.org)) finns information om bl.a. program, projekt, publikationer, stipendier, styrelse och forskarkollegium samt verksamhetsberättelser. Där finns också institutets e-bulletin Kalabalik! med löpande information om forskare, stipendiater, aktuella frågor och pågående aktiviteter vid institutet.

## *Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner*

Föreningen Svenska Istanbulinstitutets Vänner är en stödförening till institutet som bildades 1988. Ordförande är Karin Ådahl. Föreningen arrangerar egna kulturprogram med anknytning till Forskningsinstitutets verksamhetsområde. Medlemskap erhålls genom insättning av årsavgiften 200 kronor på Föreningens postgiro. På institutets hemsida [www.srii.org](http://www.srii.org) finns information om vänföreningens program, resestipendium, medlemskap samt den senaste verksamhetsberättelsen.

*Kontaktuppgifter SFII*

P.k. 125 Beyoglu

TR-344 33 Istanbul

*Gatuadress:* Istiklal Caddesi 247

Tünel, Istanbul

*Tel:* +90 212 252 41 19

*E-post:* info@sri.org.tr

*Direktör:* Olof Heilo (olof.heilo@sri.org.tr)

*Vice direktör:* Anders Ackfeldt (anders.ackfeldt@sri.org.tr)

*Forskningssekreterare:* Helin Topal (helin.topal@sri.org.tr)

*Kansli i Stockholm*

Skeppargatan 8

114 52 Stockholm

*Tel:* +46 8 662 75 70

*Fax:* 08-665 3133

*E-post:* sfii@medelhavsinstitutet.se

*Kanslist:* Johnny Gustafsson (johnny.gustafsson@sri.org.tr)





Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul  
Föreningen Svenska Istanbulinstituts Vänner

ISBN 978-91-88929-80-8



9

789188

929808