

# Samlaren

Tidskrift för

svensk litteraturvetenskaplig forskning

Årgång 126 2005

*I distribution:*

Swedish Science Press

Svenska Litteratursällskapet

## REDAKTIONSKOMMITTÉ:

*Göteborg:* Stina Hansson, Lisbeth Larsson

*Lund:* Erik Hedling, Eva Hættner Aurelius, Per Rydén

*Stockholm:* Anders Cullhed, Anders Olsson, Boel Westin

*Uppsala:* Bengt Landgren, Torsten Pettersson, Johan Svedjedal

*Redaktörer:* Anna Williams (uppsatser) och Petra Söderlund (recensioner)

*Inlagans typografi:* Anders Svedin

Utgiven med stöd av

*Vetenskapsrådet*

Bidrag till *Samlaren* insändes till Litteraturvetenskapliga institutionen, Box 632, 751 26 Uppsala. Uppsatserna granskas av externa referenter. Ej beställda bidrag skall inlämnas i form av utskrift och efter antagning även digitalt i ordbehandlingsprogrammet Word. Sista inlämningsdatum för uppsatser till nästa årgång av *Samlaren* är 1 juni 2006 och för recensioner 1 september 2006.

Uppsatsförfattarna erhåller särtryck i pappersform samt ett digitalt underlag för särtryck. Det består av uppsatsen i form av en pdf-fil, lagrad på en diskett.

Abstracts har språkgranskats av Sharon Rider.

Svenska Litteratursällskapet tackar de personer som under det senaste året ställt sig till förfogande som bedömare av inkomna manuskript.

Svenska Litteratursällskapet Pg: 5367–8.

Svenska Litteratursällskapetets hemsida kan nås via adressen [www.littvet.uu.se](http://www.littvet.uu.se).

ISBN 91-87666-23-5

ISSN 0348-6133

Printed in Sweden by

Elanders Gotab, Stockholm 2005

# En myrtenkvist i högra ögat

*Torgny Lindgrens* Legender

*i möte med bysantinska helgonberättelser*

AV ANEŽKA KUZMIČOVÁ

”Vi får inte, och vi skulle bara våga, spackla över paradoxen med vårt filosoferandes deg. Låt paradoxen förbli lika djup som den är. Om den värld vi kan vinna kunskap om är söndersprucken och vi inte i handling kan bortta dessa sprickor, så får vi inte heller dölja dem.” (Pavel Florenskij)<sup>1</sup>

## *Inledning*

Om innebörden av ordet 'legend' upplyser Norstedts stora *Svenska Ordbok* (1999)<sup>2</sup> på följande sätt: "[...] Berättelse om (främst) övernaturliga händelser i framstående religiös personlighets liv <SYN helgonberättelse> [...] äv. utvidgat berättelse med övernaturliga inslag [...] äv. ytterligare utvidgat uppdiktad historia, ohållbar föreställning [...]". Av allt som hittills har skrivits och publicerats om den samling av Torgny Lindgrens kortprosa som kom ut år 1986 och som bär titeln *Legender*<sup>3</sup> framgår att texterna allmänt betraktas som legender i ordets mer eller mindre utvidgade bemärkelse. Den sekulariserade litteraturkritikern har i stort sett nöjt sig med att konstatera att bokens namn var välfunnet men har inte försökt att på allvar överväga texternas förhållande till den litterära genre som namnet hänvisar till. Texternas lite absurda litterära värld, bebodd av ett myller karaktärer som uppträder på ett snarare bisarrt än förebildligt sätt, verkar givetvis mycket avlägsen från den allmänna föreställning om legendgenren, som har sina rötter i västkyrkans analytiska tänkande. Följande arbete är ett försök att läsa Lindgrens *Legender* parallellt med ett alldeles säreget, dock genomtänkt valt, slags kristen hagiografisk produktion, nämligen med ett antal bysantinska helgonberättelser om eremiter och heliga dårar. Det spatiala och temporala avståndet mellan dessa två litterära företeelser är visserligen svårt att överbrygga, men det är inte heller min mening att presentera spekulationer

om eventuella, direkta eller indirekta, genetiska samband. Bakom denna transkulturella undersökning av *Legender* ligger en vilja att få ett grepp om dessa komplexa och mångbottnade texter på ett sätt som öppnar dem för nya perspektiv, utan att samtidigt inskränka deras meningsvidd genom att fastslå entydiga tolkningar.

Syftet med detta arbete är att kartlägga överensstämmelser mellan tidiga bysantinska helgonberättelser och ett funktionellt urval bland texterna i *Legender*. Paralleller kommer att uppmärksammas i berättelsernas uppbyggnad, med betoning på deras sätt att gestalta människan och hennes förhållande till världen, och då det är relevant kommer enstaka nedslag att göras även i texternas formella egenskaper som berättarteknik och stil. Undersökningen av *Legenders* relation till de bysantinska texterna har inte några totalitetsanspråk. Den fokuserar på vissa utvalda fenomen som är konstitutiva för den bysantinska helgonberättelsens och kulturens egenart, medan de allmänna hagiografiska drag som samtidigt kännetecknar den västerländska hagiografins snarare uppmärksammas sekundärt. Arbetet presenterar sålunda en läsning av *Legender* utifrån ett antal kategorier som utgör de lindgrenska och de specifikt bysantinska texternas gemensamma nämnare. Dessa kategorier, utav vilka *gemenskapstanken* och *helig dårskap* är av största vikt, springer alla ur vad som nedan kallas för berättelsernas *syntetiska* och *paradoxala* världssyn. Det är dessa fenomenens dominans i Lindgrens *Legender* som för med sig nödvändigheten att ställa dem just bredvid de bysantinska helgonberättelserna, istället för att söka jämförelsematerial i en annan, spatio- och temporalt kanske närmare belägen, sort av litterär företeelse. Inom de talrika europeiska legendernas korpus, alltifrån den latinska, isländska eller fornsvenska helgonberättelsen till August Strindbergs och Selma Lagerlöfs respektive *Legender*, är det mig veterligen enbart den bysantinske hagiografen och den lindgrenske berättaren som i sina texter i så stor utsträckning skildrar sådana hjältars handlingar som, i alla fall till det yttre, föreställer ett utpräglat *antibeteende*<sup>4</sup> och som i detta arbete karaktäriseras med hjälp av begreppet *helig dårskap*. Då diskussionen förs med den bysantinska helgonberättelsen som bakgrund, kommer här stundom termen 'hagiografi' att få beteckna även de lindgrenska texterna. Därmed betecknas också berättaren i *Legender* på vissa ställen som 'hagiograf'. Där texten som helhet möjliggör en dylik tolkning kallas den lindgrenska karaktären för 'helgon'. Även beteckningen 'dåre' eller 'eremit' används för *Legenders* karaktärer när detta anses vara lämpligt.

För att undersökningen ska behålla koherens och hållas begränsad tas endast de åtta av totalt tretton texter ur *Legender* upp, som uppfyller följande förutsättningar för jämförelse med helgonberättelser: Textens fabel är relaterad främst till en eller två personer. Tyngdpunkten vilar på skildringen av en eller några särskilda episoder ur dessa personers liv, i vissa fall även av deras död och deras gärningar efter döden. Personerna utmärker sig i betydande grad genom sin karaktär och/eller sina gär-

ningar. I berättelsen förekommer något slags publik som kan uppfatta dem på detta vis och gentemot vilken de har en särställning på grund av att de ensamma har passerat gränsen till det som i textens värld betraktas som normalt och naturligt. Med reduktionen väljs alltså de texter bort som i sin uppbyggnad endast motsvarar legender i någon av ordets utvidgade bemärkelser enligt ovan.<sup>5</sup> Många av de fenomen som behandlas här kännetecknar dock i viss mån även resten av *Legender* och delar av författarens övriga produktion.

Den bysantinska hagiografins särställning i den europeiska litteraturen kräver att denna undersökning inleds med en enkel redogörelse för de texter som kommer att tjäna som referens i läsningen av *Legender*. Först därefter ges en kortfattad presentation av innehållet i de undersökta lindgrenska texterna. Efter dessa två introduktionsavsnitt följer arbetets uppläggning en process från det mest allmänna och essentiella i överensstämmelsen mellan de bysantinska och de lindgrenska texterna, nämligen sättet på vilket de betraktar skapelsen, till alltmer konkreta uttryck för denna deras frändskap såsom den träder fram i synen på gemenskap och gestaltningen av individen. Med syfte att låta *Legenders* övriga grundläggande tankegångar tydligt träda fram anläggs sedan ett syntetiserande perspektiv vari de bysantinska och de lindgrenska texternas förhållningssätt till de skildrade skeendena skiljs åt. Avslutningsvis påpekas likheter mellan den bysantinska och den lindgrenska textens stilistiska utformning. Arbetet avrundas genom att de stilistiska motsvarigheterna härleds till texternas gemensamma ideella bas.

### *Forskningsöversikt*

Även om Torgny Lindgrens författarskap numera är uppmärksammat av svenska forskare har det inte ännu kommit någon större vetenskaplig studie som undersöker *Legender*. I *Närvarande frånvaro. Frågor kring liv och tro i modern svensk skönlitteratur* (1987) ägnar Bo Larsson ett kapitel åt gudsbilden i Lindgrens texter till och med *Legender*. Larssons bok är dock inte av någon vikt för denna undersökning, i vilken det inte finns utrymme för behandling av hans ämne. Ingela Pehrson redogör i sin avhandling *Livsmodet i skrönans värld* (1993) för utvalda teologiska och filosofiska tankegångar i Lindgrens romaner *Ljusets*, *Bat Seba* och *Ormens väg på hälleberget*. I Anders Tyrbergs studie *Anrop och ansvar* (2002) tas *Legender* upp mycket kortfattat i inledningen till en analys av romanerna *Ljusets* och *Hummelhonung*. Den andra och hittills sista avhandlingen om Lindgrens författarskap, *Mångtydigheternas klarhet* (2004) av Magnus Nilsson, belyser diverse texter från tidsperioden 1972–1995 utifrån begreppet ironi. *Legender* utelämnas dock ur undersökningen. Däremot tar Nilsson upp en text ur *Legender* i antologibidraget ”Moses i rullstolen” (2001), som

handlar om biblisk intertext i Lindgrens litterära produktion. Pehrson, Tyrberg och Nilsson uppmärksammar att Torgny Lindgrens texter påtagligt ofta präglas av paradoxer och stödjer i detta avseende en viktig utgångspunkt i huvudresonemanget i detta arbete. Förutom tidningsrecensioner av både *Legender* och samlingen *Berättelserna* (2003), där samtliga texter från *Legender* ingår, har texterna ägnats en tidsskriftsartikel (1987) av Magnus Ringgren.<sup>6</sup>

Ett möte mellan svenska och bysantinska texter har tidigare vetenskapligt studerats av Helena Bodin. I sin avhandling om *Hjalmar Gullberg och bysantinismen*<sup>7</sup> (2002) undersöker hon relationen mellan Gullbergs lyrik och bysantinsk litteratur och estetik. En översikt av svenska författarskap som på ett eller annat sätt kan sättas i samband med bysantinsk kultur har Sture Linnér skisserat (1994).<sup>8</sup> I den figurerar dock inte Torgny Lindgrens texter, då deras nedan studerade relation till bysantinska helgonberättelser varken är av explicit eller genetisk art.<sup>9</sup>

### *Bysantinska helgonberättelser om eremiter och heliga dårar*

De bysantinska helgonberättelserna utgör ett kapitel i litteraturhistorien som ofta förefaller vara okänt för andra än ett fåtal specialister inom bysantinologi och besläktade ämnen.<sup>10</sup> Då detta litteraturhistoriens kapitel dessutom är mycket heterogent, ställs man vid något så ovanligt som dess användning som referensmaterial i ett renodlat litteraturvetenskapligt arbete inför ett antal metodologiska problem. Den bysantinska hagiografen har inte ännu blivit föremål för någon övergripande litteraturvetenskaplig forskning. Då materialet till sitt ursprung sträcker sig över århundradena mellan 400- och 1400-talet och innefattar flera olika genrer och stilar, blir uppgiften att kortfattat presentera den tämligen svår.

Det är i varje fall viktigt att framhålla att hagiografen generellt uppstår en framträdande position inom den bysantinska litteraturen. Det uppbyggliga ändamålet kombineras i den inte sällan med hög litterär kvalitet. Många av texterna är samtidigt författade med en förvånande enkelhet, vilket gjorde dem attraktiva för en bred läsar- och åhörarskara. Som framgår av den svenske bysantinologen Jan Olof Rosenqvists enkla definition, utgör dessutom hagiografiska texter kvantitativt sett den största genren inom den bysantinska skönlitteraturen överhuvudtaget:

[Hagiografi är en] samlade beteckning på flera olika litterära genrer, vilkas gemensamma nämnare är att de texter som hör hemma där handlar om heliga personer och är knutna till helgonkulten; de viktigaste delgenrerna är vita [...], martyrium [...] och mirakel [...]. Till omfånget är [hagiografen] den största enskilda genren i den bysantinska litteraturen.<sup>11</sup>

Inte heller är den specifika grupp av bysantinska hagiografiska texter som denna undersökning hänvisar till möjlig att definiera med litteraturvetenskapliga termer på ett sammanfattande och heltäckande sätt. Den är till stor del lika heterogen som den bysantinska hagiografen i övrigt, men den utmärker sig på det tematiska planet: de helgon vilkas liv dessa berättelser tecknar är *eremiter* och/eller de så kallade *heliga dårarna*. Historiskt sett hör de flesta av dessa helgonberättelser hemma i det tidiga Bysans, de centrala texterna inom genrerna blev till mellan 400- och 600-talet.

När den kristna kyrkan institutionaliserades i Bysans uppstod bland fromma män och kvinnor en rörelse som genom ett asketiskt och inte sällan eremitiskt levnadssätt ville ta avstånd från de världsliga tingen. Många av dem som valde den fullständiga isoleringen från samhället drog i dessa avsikter ut i öknen med den helige Antonios som förebild. Athanasios levnadsteckning över Antonios<sup>12</sup> från 300-talet utgjorde då en prototyp för helgonberättelser om eremithelgon, och den tjänade i fortsättningen som en modell<sup>13</sup> för inte minst hagiografer att ta spjörn mot. Den eremitiska livsformen beskrivs i otaliga helgonberättelser från Athanasios tid och framåt, och som hagiografiskt motiv dominerar den fram till slutet på 600-talet. Under de senare av hagiografins blomstringsperioder i Bysans, på 800- och 900-talet och 1300-talet, är eremitlivet inte längre något nytt fenomen och ger då vika för andra företeelser.<sup>14</sup> Helgonen skildras sedan oftast som munkar anslutna till kloster, den asketiska viljan att avvisa det världsliga livet förblir dock även i dessa hagiografiska texter det konstitutiva elementet. Därför kommer enstaka helgon vilkas liv nedtecknades senare än under den tidigbysantinska perioden att användas som exempel på vissa ställen i undersökningen. Även om eremiternas levnadssätt inte är lika uppenbart tvetydigt som de heliga dårarnas, utgör också deras askes, som det kommer att antydans nedan, i viss bemärkelse en paradox.

”En helig dåre är en person som tjänar Gud under dårskapens täckmantel.”<sup>15</sup> Så inleder Lennart Rydén sin presentation av det tvetydiga och hemlighetsfulla uppträdande som präglar vissa helgon i den tidigbysantinska hagiografen. Det har bevarats uppgifter om endast ett fåtal bysantinska heliga dårar, eller *saloi*<sup>16</sup> som de betecknades under sin tid, dessa besynnerliga individer som till det yttre handlade som dårar men som enligt levnadstecknarna i själva verket var de frommaste och heligaste av människor, trots att de stundom paradoxalt nog spred heretiska<sup>17</sup> tankar. Pallasios *Historia Lausiaca*,<sup>18</sup> den första texten där ett helgon som skildras på ett anmärkningsvärt anekdotiskt sätt kallas för helig dåre, skrevs i slutet av 410-talet.

Det mest utpräglade exemplet på helig dårskap finns dock skildrat i Leontios levnadsteckning över Symeon Salos,<sup>19</sup> som är skriven på 640-talets Cypern. Då Leontios rikt varierade helgonberättelse vid sidan om den heliga dårskapens *topos* inbegriper också en exemplarisk skildring av eremitlivet, kommer den här att tjäna som

huvudreferens beträffande båda fenomenen i fråga. Levnadsteckningens fabel inleds med att Symeon, en ung syrier, tillsammans med en viss Johannes fattar beslutet att lämna det världsliga livets förströelser för att helt ägna sig åt religiös kontemplation. I detta syfte överger de unga männen sina anhöriga och beger sig till ett kloster, där de genast blir vigda till munkar. Men då klostrets kollektiva världsfrånvändhet inte är tillräckligt asketisk för dem, lämnar de i strävan efter total tystnad och ensamhet all människogemenskap bakom sig för att fly till öknen.

När de har vistats i öknens fullständiga isolering i tjugonio år gör Symeon ett abrupt slut på sitt eremitiska levnadssätt och slår sig ner i staden Emesa, medan hans själsfrände Johannes stannar kvar. Det är nu när han återvänder till närheten av människor som Symeon börjar uppträda som en dåre, ibland skulle man rentav kunna säga brottsling, som inte håller någonting heligt. Hans dårskaper, som får stort utrymme i texten, omfattar en mycket brokig repertoar av bisarra handlingar. De utgör ett otal självständiga episoder som återges utan större kausalitetsförhållande till varandra, varför ett detaljerat referat av dem här varken förefaller vara möjligt eller nödvändigt.

Intåget i staden gör Symeon släpandes på en död hund, och hela hans senare liv i Emesa är denna entré värdigt. Frånstötande som han ser ut defilerar han naken och utträtt till och med sina naturliga behov på gatorna. Han skickar förflamning eller skelögdhet över folk när han vill. Han drar sig inte för att offentligt umgås med prostituerade. Sammanfattningsvis agerar Symeon Salos till det yttre som en exakt motsats till vad som under hans tid uppfattas som heligt ända till sin död, med vilken Leontios berättelse avrundas. Symeons antibeteende, av Derek Krueger betecknat som "[a] violation of the norms of Christian ascetic practice and common decency"<sup>20</sup> och som fullständig skamlöshet,<sup>21</sup> orsakar att Symeons påstådda helgonstatus enligt berättaren förblir dold så länge han lever. Sättet på vilket den till slut äntligen uppenbaras skildras hos Leontios i enlighet med hagiografisk konvention:

But when they opened the grave, they did not find him. [...]

Such, O friend of Christ, was the life and conduct of this wondrous Symeon. Such were a few of his virtues collected from the many. Such truly was his hidden and heavenly course which no one saw, but which was suddenly found manifest to all. ("Life of Symeon the Fool", s. 170)

Trots att Leontios levnadsteckning över Symeon Salos inte är den äldsta existerande helgonberättelsen om en *salos*, utgör den en verklig prototyp inom sin specifika hagiografiska genre. Den användes exempelvis som förebild<sup>22</sup> av författaren till levnadsteckningen över Andreas Salos,<sup>23</sup> vilken enligt Jan Olof Rosenqvist är "en av de märkligaste och viktigaste hagiografiska texterna i den bysantinska litteraturen".<sup>24</sup>



Berättelsen om Andreas blev nedtecknad så sent som på 900-talet och betraktas som ren litterär fiktion. Den heliga dårskapens paradox fördubblas alltså i den i och med att den tillskrivs en påhittad figur.

I övrigt utbyttes redan på 900-talet helig dårskap som hagiografisk *topos* mot andra former av helig verksamhet.<sup>25</sup> Men helig dårskap som ett, inte minst litterärt, fenomen levde vidare. Den fick en bra grogrund i den ryska kulturen som efter Byssans fall tog över uppgiften att upprätthålla och utveckla den ortodoxa traditionen. Från och med 1400-talet skrevs det ryska helgonberättelser om heliga dårar, vilkas påverkan speglar sig i den ryska litteraturens uttrycksätt<sup>26</sup> fram till idag. Helig dårskap är ett fenomen som har tolkats och definierats på åtskilliga sätt.<sup>27</sup> Då fenomenet har sina rötter i den kristna ortodoxin, som hittills har studerats påtagligt grundligare mot den ryska än mot den bysantinska bakgrunden, utgår detta arbete i stor utsträckning också från iakttagelser beträffande den ortodoxa personlighetstanken och helig dårskap i den ryska kulturen. Detta gäller dock endast de områden där forskningen förutsätter överensstämmelser mellan den bysantinska och den ryska ortodoxin.

### *De lindgrenska berättelserna om 'eremiter' och 'heliga dårar'*

I Torgny Lindgrens *Legender* uppträder några närapå traditionella 'eremiter'. Andra av de lindgrenska karaktärerna visar tydliga tecken på 'helig dårskap'. I många av texterna förekommer det karaktärer av båda slag, men i de flesta av dem gestaltas en sorts mer eller mindre 'helig' dårskap förenad med eremitiska drag hos en och samma person:

#### ”POKERSPELARNA”

Tre män, Ulv, Bolde och Boe, spelar poker tillsammans. Det är Ulv som håller på att vinna, varför Boe ger upp spelet. Bolde spelar emellertid vidare. Han bestämmer sig för att sätta det sista han har kvar, dvs sig själv, på spel och går på så vis i frivillig trälldom hos Ulv. Ryktet om den enda moderna svenska trälen sprider sig hastigt och Ulv och Bolde blir plötsligt mycket uppmärksammade av omvärlden. Bolde vägrar att lämna sin tjänst som träl trots att det bland annat anordnas en riksinsamling för honom. Han blir dock tvungen att ge upp den, då Ulv börjar avundas honom hans popularitet. De två männen skiftar position, men istället för att börja värda Ulv vänder nu alla ryggen åt dem. Till slut lever de i fullständig bortglömdhet och fattigdom. En dag märker de att de har levt så nära varandra att de har vuxit ihop. Efter det att de har begått mord på sin tidigare spelkamrat Boe börjar allmänheten intressera sig för och häpna över dem på nytt.

”RUT OCH SIGNAR”

Signar är en fattig änkling som inte har någon annan i världen än den unga dottern Rut. Eftersom han inte kan stå ut tanken på att bli övergiven försöker han under diverse förevändningar hindra Rut från att lämna hemmet. Först blir han fullkomligt hjälplös på grund av en plötslig värk i vänstra lillfingret, sedan tappar han rörelseförmågan på grund av en ryggskada, sedan mister han temporärt synen. När han efter något år av desperata försök slutligen inser att det inte finns någonting mer att göra åt dotterns resplaner bryter han definitivt samman. Han ber ideligen och läser Evangeliet. Så småningom förlorar han dock även talförmågan. Det sista året under fastan börjar det gradvis uppstå stigmata över hans kropp och natten mot annandag påsk dör han. När Rut efter hans död äntligen kan förverkliga det efterlängtade upprottet lyckas hon inte komma längre bort från hemmet än till det nedersta steget i husets trappa. För varje trappsteg drabbas hon nämligen av en av faderns plågor för att liksom han slutligen dö.

”TVÅ HELGON”

Signhild blir efter många år av äktenskap övergiven av sin man Lambert, som utan ett enda ord till förklaring ger sig ut i världen för att skaffa medel för ett katedralbygge i deras lilla by. Hon blir så omskakad av makens plötsliga uppbrott att hon inte ens kan förmå sig till att uttala hans namn. Efter många år återvänder Lambert till byn, men han kommer inte längre ihåg Signhild. Han dör när kyrkan är så gott som färdigbyggd. Efter hans begravning börjar Signhild vandra runt i bygden och bekänna att hon ända sedan Lamberts avresa av ett trängande behov tvingats att stjäla. Då börjar människorna kalla henne för Signhild den heliga. När även Signhild avlider begraver folk henne intill hennes man. Deras gemensamma grav börjar sedan utstråla en mirakulös, läkande kraft.

”FEMFINGERMANDELN”

Otto lever ensam och har därför inget annat att sköta än sitt eget hemman. Han går så långt i sin kärlek till hemmanet att han om nätterna flyttar på rågångsstenarna och förstorar på så vis dess yta. När hans bröder som äger grannhemmanen tillkallar en lantmätare dräper Otto honom. Han gräver ner hans skalle i sitt potatisland, i vilket det då börjar växa underlig potatis. När denna nya potatis sätts blir potatislandet fullt med rågångsstenar. Av att försöka plocka alla stenarna blir Otto mycket sjuk. Eftersom han i sin besatthet misstänker att den läkare som undersöker honom har avslöjat rågångsstenarnas mysterium gör han sig av även med honom. Också från läkarens kvarlevor börjar det växa mirakulös potatis, oerhört god och hälsobringande denna gång. Ottos mord på läkaren upptäcks efter ett tag och hans hemman övertas

av en av Ottos systemsöner. Denne blir liksom Otto genast besatt av hemmanet och gränsflyttningen börjar på nytt.

”ANETTE SVENSSON OCH ANDEN”

Anette Svensson är en vanlig ung flicka som en dag blir gripen av den helige Ande. Eftersom hon tack vare Anden börjar besitta en omänsklig fysisk styrka övertygas hon av en man vid namn Hemming till att under dennes ledarskap bli tyngdlyftare. Hemming drabbas sedan av en olycka för vilken han beskyller just Anette. På så vis blir Anette bunden till honom som maka och vårdarinna. Efter år av hängiven vård får Anette som egentligen uppfattar sin styrka som en tung börda en ingivelse av Anden och kastar ner Hemming från Katarinahissen.

”APOSTELN JAKOB”

Aposteln Jakobs liv och gärningar återges här i form av en apokryfisk berättelse. Jakob överger sin hustru Mariam och sina barn för att följa Jesus och hjälpa honom förkunna. Mariam drabbas så hårt av hans uppbrott att hon oupphörligt gråter. Ensamheten förtär henne som en lömsk sjukdom, temporärt blir hon till och med blind och stum. Jakob vandrar under tiden och sprider den nya läran runt om i landet, men han blir med åren alltmer osäker om sitt budskaps innehåll. Fattig i anden som han känner sig vara skrumpnar han och upphör helt och hållet att tala. Till slut dör han. När den likaledes förtorkade Mariam får höra ryktet om hans död skyndar hon sig till hans lik och ränner i all sitt kärleksfulla hat sin bröllopsmyrtenkvist i hans öga. Den kraftiga passion som har gett upphov till denna handling väcker Jakob och hans kärlek från de döda.

”MÅL!”

Huvudpersonen är en fotbollsspelare som är berömd för att aldrig i sitt liv ha gjort en bakåtpassning. En gång blir han i en svår spelsituation i en ytterst viktig match plötsligt övergiven av sin självtillit och hela sin personlighet. I detta svaga ögonblick spelar han tillbaka bollen till målvakten och orsakar därmed att motståndaren skjuter den i mål och vinner matchen. För detta brott torteras han till döds, men Gud begåvar honom med ett nytt, fritt liv. När han därefter återvänder hem till sina närmaste vill dock hustrun inte längre veta av honom. Då ger han sig av och vandrar runt i skogarna tills han kommer till en stad där han låter sig anställas som anfalls-spelare. Så småningom blir han den främste målgöraren i riket. Allt han gör anses som heligt. En gång när hans iver att skjuta en bakåtpassad boll i mål har blivit alldeles för stor dör han och får en ståtlig begravning.

## ”BUDDHA OCH DUVAN”

En ond ande vill bryta igenom Buddhas oändliga godhet och bestämmer sig därför att fresta honom. Han förvandlar sig till en falk och börjar i denna förklädnad att jaga en av rymdens duvor. När duvan söker tillflykt hos Buddha uppmanar anden Buddha att lämna ifrån sig hans byte. Buddha blir ställd inför ett val mellan två onda ting: han kan antingen tillåta falken att äta upp duvan, eller rädda duvan och på så sätt låta falken svälta ihjäl. Till slut väljer han dock en tredje väg, nämligen att offra falken så mycket av sitt eget kött som duvan väger. Han lägger bit för bit ifrån sig sin kropp, men själva kroppen räcker inte för att friköpa duvan. När han avslutningsvis offerar sitt väsen i dess helhet kan duvan äntligen bli fri.

Trots skillnader i de konkreta sätt på vilka den yttrar sig, förblir principen alltid densamma i Lindgrens *Legender* som i den tidiga bysantinska helgonberättelsen: här skildras ett avvikande, logiskt sett tvetydigt beteende som ofta bär både dårskapens och det heligas förtecken. I *Legender* tillåter karaktärerna inte läsaren att komma till en entydig slutsats om deras dårskap, men de agerar heller aldrig bara som de hän-givna hjälpare och tröstare som västkyrkans helgon ofta gör. Vid behandlandet av *Legender* kommer begreppet ’helig dårskap’ här att få beteckna just denna tvetydighet och får därmed en något bredare betydelse än i vilken det oftast används. Även om enstaka illustrativa detaljer ur de bysantinska texterna kommer att tas upp här, är inte de konkreta former som tvetydigheten tar det väsentliga i parallellen mellan den tidiga bysantinska helgonberättelsen och Lindgrens *Legender*. De lindgrenska berättelsernas frändskap med de bysantinska vilar i tvetydighetens förekomst överhuvudtaget. I bägge fallen gränsar dessutom denna tvetydighet till absurditet. Den värld som texterna rymmer och i vilken de skildrade personerna uppträder visar sig nödvändigtvis vara en paradoxal sådan. För att läsaren ska få grepp om tvetydigheten hos den gestaltade människan och hennes beteende, markeras i de avsnitt som följer de gemensamma pelare som världen vilar på i den bysantinska och den lindgrenska texten:

*Skapelsen*

## OUPPLÖSLIGA ÄKTENSKAP. DEN SYNTETISKA VÄRLDSSYNNEN

Inte bara med *Legender* i åtanke anmärker Anders Tyrberg i inledningen till sin studie om Torgny Lindgrens *Ljuset* och *Hummelhonung* att författaren tydligen ofta låter sig inspireras av helgonberättelsens genre, men enligt Tyrberg har ”den livssyn han gestaltar [...] inget gemensamt med legendens klara och entydiga dualism”.<sup>28</sup> På ett annat ställe konstaterar han att det i Lindgrens texter påtagligt ofta är ”para-

doxen som dominerar”.<sup>29</sup> Den bysantinska helgonberättelsen, som här tjänar som *Legenders* hagiografiska motpart, är emellertid alltid synnerligen paradoxal, då den i viss mening är just icke-dualistisk. Vad som tills vidare kommer att betecknas som den bysantinska eller allmänt ortodoxa världssynens syntetiska natur är denna dess paradoxala icke-dualism:<sup>30</sup> ortodoxin drar inte ogenomträngliga gränser mellan sådana sfärer av tillvaron som Tyrberg och västvärlden i övrigt tycks uppfatta som oförenliga inom det kristna tänkandet.

Med icke-dualism menas här inte en avsaknad av polariteten mellan ont och gott. Man har tvärtom hävdad att exempelvis helig dårskap var ett tecken på att människan i Bysans upplevde kampen mellan de två principerna särskilt intensivt.<sup>31</sup> I den ortodoxa uppfattningen av skapelsen håller däremot det imaginära bålverket som reser sig mellan det goda och det onda *inte* isär det himmelska från det jordiska, det ideella från det materiella eller det andliga från det kroppsliga. Inte heller är denna världsbild syntetisk i den bemärkelsen att de inom kristet tänkande traditionellt motsatta principerna skulle tillåtas smälta ihop. Den är syntetisk på så vis att den anser dessa principer vara två komplementära<sup>32</sup> sidor av samma mänskliga tillvaro, vilka befinner sig i ständigt samspel och är av lika stor vikt. I *Legender* skymtar en dylik världsuppfattning explicit fram inte minst i den bibliskt stilerade inledningen till ”Aposteln Jakob”, där Guds skapande av världen finns skildrat:

[...] de tio Oförenliga som oavlatligt stred mot varandra och genom sin strid vidmakt-höll den eviga rörelse som kallas livet, dessa tio Väsensskilda som Han *sammanvigt* i fem oupplösliga äktenskap: öster och väster, norr och söder, ondska och godhet, höghet och låghet, begynnelse och ände. (”Aposteln Jakob”, s. 149f, min kurs.)

Anders Tyrberg uppmärksammar att Torgny Lindgrens texter helt och hållet saknar ”rädsla eller förakt för kroppen”.<sup>33</sup> Eftersom kropp och ande är komplementära finns det i den bysantinska helgonberättelsen inte heller någon benägenhet att sky den jordiska, materiella och kroppsliga sidan av helgonets väsen. Det är också framför allt här, i sin understrukna kroppslighet, som de bysantinska helgonen och de lindgrenska ’helgonen’ möts. Deras kroppar förträngs inte, de spelar tvärtom en viktig roll i framförandet av textens meddelande:

And wanting him to refresh his body, John said to him playfully, ”Come take a bath, Fool!” And Symeon said to him, laughing, ”Yes, let’s go, let’s go!” And with these words, he stripped off his garment and placed it on his head, wrapping it around like a turban. And Deacon John said to him, ”Put it back on, brother, for truly if you are going to walk around naked, I won’t go with you.” Abba Symeon said to him, ”Go away, idiot, I’m all ready. If you won’t come, see, I’ll go a little ahead of you.” (”Life of Symeon the Fool”, s. 153f)

Och den onda anden såg hur Buddha blev allt godare och allt visare, allt tyngre och allt köttigare av dygd och rättfärdighet, allt mera jäsande av kärlek, och i sin översvallande ondska tänkte han: Om denne Buddha inte hejdas, om han icke bringas på fall, då kommer han med sin vishet och godhet att frälsa människorna. ("Buddha och duvan", s. 173)

Den materiella världen är oskiljaktig från den ideella verklighet den avspeglar och får därmed ett egenvärde. Ett exemplariskt fall av idéernas materialisering skildras inte minst i "Pokerspelarna", där karaktärernas andliga symbios börjar uppenbara sig i den kroppsliga:

Ja, de hade kommit varandra så nära att de själva inte säkert visste vem som var Ulv och vem som var Bolde. Ulv hade en utskjutande höft, på den kunde Bolde vila sin armbåge, Bolde hade en djup grop vid halsen, där kunde Ulv värma sin hand. ("Pokerspelarna", s. 25)

#### ORDET BLIR KÖTT. DEN BYSANTINSKA PARADOXEN

Det finns en urkälla i det bysantinska tänkandet ur vilken paradoxen springer och genomsyrar allt i sådan grad att inte ens den hagiografiska litteraturen förblir oproblematiserad, entydig och klar. Om den ortodoxa kyrkan säger Ernst Ture Ström att den är en "Johannes kyrka",<sup>34</sup> då dess paradoxala världssyn springer ur Joh 1:1 och den gudomliga inkarnationen, genom vilken Ordet blev kött. Inkarnationen är skapelsens urparadox och bevisar att gränsen mellan himmel och jord, ande och kropp är genomtränglig och genomträngd en gång för alla. Inför en sådan på detta vis syntetisk värld är ett analytiskt, logiskt tänkande maktlöst, just som fallet blir då det ställs inför de lindgrenska texterna. Den enda disciplin som menar sig ha redskap att ta itu med skapelsens paradoxer i Bysans är teologin. Även för den är paradoxen en grundläggande tankefigur och ett *modus vivendi*, och grundförutsättningen i varje resonemang är att acceptera det paradoxala som en skapelsens princip. Hos Lenart Rydén heter det att den värld som berättelserna om de heliga dårarna nedtecknades i "var en värld starkt präglad av motsatser" och att "[m]otsatserna upphävdes genom under och mysterier, inte genom rationellt tänkande och analys".<sup>35</sup> Rydéns pregnant formulerade påpekande illustreras väl av följande stycke ur Theodoretos levnadsteckning över den helige Symeon Styliten, i vilket kopplingen mellan asketens kropp och själ manifesteras genom ett mirakel:

När själen begav sig upp till himlen fann sig kroppen trots det inte i att falla, utan stod upprätt på den plats där han kämpat, likt en obesegrad brottare som sätter sin ära i att inte med någon kroppsdel nudda marken. Så förblir segern också efter döden hos dem som kämpar Kristi kamp.<sup>36</sup>

## VÄRKEN I LILLFINGRET. DEN LINDGRENSKA PARADOXEN:

## PSYKOSOMATISM OCH ORDETS KARISMA

Det förekommer två specifika sätt på vilka skapelsens paradox manifesterar sig i den värld som texterna i *Legender* gestaltar. Dessa syntesens två uttrycksformer tyder båda på en komplementaritet mellan himmel och jord, idé och materia och ande och kropp, de skiljer sig endast i medel. Den första av den lindgrenska paradoxens former får sitt uttryck i karaktärens kropp, alltså i köttet, medan den andra formens medel är ordet.

I *Legender* följs andliga företeelser påtagligt ofta av kroppsliga symptom på ett sätt som mycket väl kan betecknas som psykosomatiskt. *Legender* och, som även Anders Tyrberg<sup>37</sup> noterar, de lindgrenska texterna i övrigt skildrar inte bara människans kroppslighet. De gestaltar just kroppslighetens starka band med det andliga hos människan. Det är inte den dualistiska antitesen i förhållandet mellan himmel och jord och ande och kropp, utan den syntetiska dimensionen, principernas ständiga samverkan, som lyfts fram och betonas.

Denna psykosomatism skildras i någon mån i *alla* de undersökta texterna. När en tragisk händelse inträffar i karaktärernas liv lämnar olyckan genast sina avtryck i deras kroppar, liksom även långvariga själstillstånd gör sig synliga i dem. Den heliga Signhild i "Två helgon" påminner med det fysiska förfall som drabbar henne efter makens uppbrott om de bysantinska asketiska helgonen:<sup>38</sup>

Då den helige Lambert begravts vid foten av sina pärlors kyrka började hon Signhild gå mellan gårdarna i de tre socknarna, på ena foten träsko på den andra kängsko, hon gick och bekände, hon tillstod att hon var skyldig till allt, stundom torkade hon av ansiktet i förklädet, i åtta år gick hon och gjorde icke annat än bekände sina synder, bekännelsens tårar rann oupphörligt över kinderna och bekännelsens hicka skakade hennes kropp och bekännelsens maskar gnagde loss hennes tänder, det var så hon vart helig, vid sidan av bekännelsens berg är synden ett sandkorn. ("Två helgon", s. 70)

Också Mariams övergivenhet i "Aposteln Jakob" blir kroppsligt påtaglig. Det står bland mycket annat att "hon längtade efter honom så att hon spottade blod och hennes buk svullnade och blev som en bristningsfull vinlägel" ("Aposteln Jakob", s. 152). På ett annat ställe sägs det att Mariam blir stum. Även Jakob själv upphör att tala i livets slutskede. Stumhetens plåga förekommer också i "Rut och Signar", där den vid sidan om den förlamande värken i lillfingret och ett antal andra fysiska sjukdomar representerar Signars rädsla för ensamhet. Den besatte Otto i "Femfingermandeln" genomgår, som en följd av de omåttligt glupska tankarna, en period av svårt fysiskt lidande:

Och doktorn undersökte honom, allt var mycket enkelt, en blind kunde ha sett det: ryggen var slut och händerna var utslitna och höfterna var snedgångna och knäna var söndervärkta och fötterna var utnötta. Sedan frågade doktorn hur så mycket elände och utblottelse hade kunnat ansamlas i en enda kropp. [...] Och doktor Rudvall begrep att det var stenen och potatislandet som var sjukdomen. ("Femfingermandeln", s. 86f)

Men det är inte bara de negativa företeelserna som speglar sig i det kroppsliga i *Legender*. Då huvudpersonen i "Anette Svensson och Anden" kommer till insikt genom att ha blivit uppfylld av den helige Ande, begåvas hon samtidigt med en fysisk styrka som är så enormt stor att den hindrar henne från att leva en vanlig människas liv: "Senare skulle hon själv säga att hon kände sig uppfylld av en hemlighetsfull kraft. Att hennes fötter rörde sig häpet och utan ansträngning." ("Anette Svensson och Anden", s. 114)

En traditionell *topos* som de lindgrenska texterna har lånat från hagiografisk litteratur och som i den historiska helgonberättelsen vittnar om den medeltida kristna helgonkultens intensitet, är skildringen av 'helgongravars' och 'reliker' mirakulösa verkan på människan. Även denna företeelse kan uppfattas som en psykosomatisms transformation *per se*, då den innebär en positiv eller negativ förvandling av en karaktärs tillstånd, som framkallas av ett dött 'helgons' själsliga kraft överförd till dennes kroppsliga kvarlevor. I "Två helgon" faller motivet inom ramen för ett traditionellt hagiografiskt schema:

Och snart hade alla hört om den oförklarliga men läkande kraften vid graven, ingen visste ur vems stoft kraften kom, somliga menade Lambert andra Signhild, men syrorna fräter och maskarna vandrar och vätskorna sipprar fram och åter, egentligen var de nog nu förenade. ("Två helgon", s. 70)

I "Femfingermandeln" omvandlas detta motiv emellertid till en textuell dubbellek, då 'reliker' först skänker Otto pina för att sedan också bota honom från densamma. Av att plocka stenarna som mirakulöst har förökat sig i det land där han tidigare begravt lantmätarens skalle får han "otäcka smärtor genom höfterna och i axlarna" ("Femfingermandeln", s. 85). Av potatisarna som senare växer fram ur samma land, i närheten av den döde doktors begravda hand, blir han tvärtom allt "kryare och raskare" (op.cit., s. 92).

Sålunda ger karaktärernas psykosomatism uttryck för skapelsens syntetiska beskaffenhet enligt samma princip som kroppen hos helgonet i den bysantinska hagiografen manifesterar ett religiöst budskap och på samma sätt som då en bysantinsk ikon överför "det hinsides till det närvarande".<sup>39</sup>

Den andra vägen genom vilken urparadoxen, såsom den är nedtecknad i evangeliet, söker sitt uttryck i *Legender*, är den logocentriska vägen. Ordets makt är ett tema



som är centralt i Torgny Lindgrens författarskap.<sup>40</sup> I *Legender* gestaltas det i ”Två helgon”, där nyckelordet ’katedral’ äger förmåga att förändra den materiella verkligheten: ”Åt mig sade han aldrig katedral, han hade aldrig sagt det, jag var icke värd att få höra katedral, och jag visste icke vad det var. [...] Och värsta synden av alla, den oförlåtliga: att jag icke förlät honom katedral, tomhetens synd i min vänstra hand.” (”Två helgon”, s. 69) Den heliga Signhild upplever dessutom besynnerliga själs- och kroppstillstånd varje gång hon säger eller hör sin förlorade makes namn: ”Och just namnet Lambert kom henne att dregla, tändar hade hon inga, ögonen rann, håret tappade hon, hon var vederstygglig.” (op.cit., s. 66) Beträffande samma text uppmärksammar AnnaKarin Kriström också det talade ordets terapeutiska funktion.<sup>41</sup> Den heliga Signhild är ett, i allmänt hagiografiska termer uttryckt, ’bekännande helgon’. Det talade ordet är inte bara konstitutivt för hennes ’heliga’ karaktär. Det skapar också, som Kriström påpekar, en viktig förbindelse mellan Signhild och omvärlden, då det skänker tröst<sup>42</sup> till dem som tar emot bekännelsen.

De i övrigt fåordiga karaktärernas glesa uttalanden får dessutom ofta en predikande, gnomisk<sup>43</sup> prägel, som i detta strama samtal ur ”Femfingermandeln”:

Om man på en enda punkt släpper in oordningen i sitt liv, sade lantmätaren, då är man förlorad. [...]

Det är givetvis en stor lycka, sade Otto, att vara oberoende av slumpen.

Om man ger ett lillfinger åt slumpen så tager han genast hela handen, sade lantmätaren. Har man tagit slumpen i båten får man också ro honom i land. (”Femfingermandeln”, s. 78f)

Liksom hos de bysantinska helgonen, om vilka det vanligtvis gäller att deras själ ”seeks neither to see anyone nor to speak to or hear anyone” (”Life of Symeon the Fool”, s. 141), ger den påtagliga motviljan mot att tala i onödan som ofta förekommer i *Legender* ”de ord som ändå sägs en större tyngd”.<sup>44</sup>

#### SÅSOM ELDEN BOR I KOLET. SKAPELSENS HELIGA NATUR

De motsatta principernas oskiljaktighet i den bysantinska och den lindgrenska textens värld för med sig en helhetssyn i världsuppfattningen som betonar det heligas ständiga närvaro i skapelsen. ”Och själv bodde Han i allt, i *alltet som han skapat*, såsom elden bor i kolet” (”Aposteln Jakob”, s. 150, min kurs.), heter det exempelvis i den inledande skapelseberättelsen i ”Aposteln Jakob”.

I och med förverkligandet av inkarnationens paradox upphör enligt det bysantinska tänkandet det antitetiska förhållandet mellan himmel och jord, och även mellan tid och evighet, att finnas. Varje människas handlingar inskrivs i frälsningens historia och på så vis är hon själv aktivt delaktig i skapelsen. Som Ernst Ture Ström<sup>45</sup> skri-

ver, talar de bysantinska teologerna i likhet med vissa västkyrkliga mystiker om ett evigt nu, *nunc aeternitatis*. En dylik paradoxal atemporalitet kännetecknar även *Legender* som helhet, där sådana texter som bearbetar bibliskt stoff, exempelvis ”Aposteln Jakob”, avlöses av berättelser som utspelar sig i urban miljö i modern tid. Det temporala och spatiala avståndet mellan Bibeln och *Legender* löses därmed upp, så att berättelserna präglas av en mytisk tidlöshet. Atemporaliteten träder som klarast fram på de ställen i *Legender* där karaktärernas liv bär tecken på *mimesis Christou*, ett grepp som hagiografins genrer traditionellt bygger på och som kommer att tas upp längre fram.

I bysantinsk kultur utgör paradoxen i tid och rum inte minst grunden för ikon-teologin.<sup>46</sup> Också en ikon, ett materiellt ting, har en himmelsk dimension, och på samma sätt ter det sig med allt annat jordiskt. Enligt ortodox världsuppfattning finns det, som Ström uttrycker det, ”ett ömsesidigt förhållande mellan det jordiska och det himmelska”,<sup>47</sup> ”[m]änniskan tillhör både det jordiska och det himmelska”<sup>48</sup> och hennes tvåfaldighet förkroppsligas tydligast av allt av helgonets väsen.<sup>49</sup> *Legender* i sin tur förklarar på liknande sätt för läsaren att ”hela livet är ett enda oavbrutet underverk” (”Femfingermandeln”, s. 96) och att ”[tillvaron] är liksom ett mysterium” (op.cit., s. 89).

### *Gemenskap*

Den essentiella antites som de i övrigt icke-dualistiska berättelserna i *Legender* genomsyras av är antitesen mellan gemenskap och individ. Liksom i de bysantinska texterna, där de utanför gemenskapen stående eremiterna och heliga dårarna skildras, lever de flesta lindgrenska karaktärerna i utanförskap av ett eller annat slag. Deras paradoxala särställning innebär avskildhet, ensamhet och enskildhet i en värld där gemenskap, samhörighet och självupppoffring utgör den mänskliga tillvarons grundval. Både den bysantinska och den lindgrenska berättelsen tecknar då ofta en bild av en både helgonlik och dåraktig, mycket egenartad varelse, vars särställning kontrasterar starkt emot den idé om gemenskapens heliga betydelse som finns i bakgrunden. I en ortodox kontext representerar den betoning av gemenskap som så tydligt träder fram i *Legender* en viktig del av den så kallade ortodoxa personlighetstanken. Innan karaktärernas avskildhet från gemenskapen studeras närmare, belyser därför de två närmast följande avsnitten gemenskapens betydelse, såsom den positivt träder fram i texterna, ur ett ortodoxt perspektiv: gemenskapstanken presenteras först allmänt, för att sedan bilda en bakgrund i kartläggningen av *kenosis* och självupppoffring, som utgör dess yttersta uttryck. De lindgrenska texterna betonar dock paradoxalt nog oftast gemenskapens vikt genom att skildra dess upplösning eller för-

nekelse. Dessa företeelser behandlas i samband med avsnitten om individen och om perspektivet ur vilket individen skildras i *Legender*. I hela den följande undersökningen utgör därför gemenskapstanken den underförstådda bakgrunden.

#### VI SOM VAR VI. MÄNNISKANS ENHET OCH GEMENSKAPENS HELHET

För kartläggningen av förhållandet mellan individ och gemenskap i *Legender* blir här den ortodoxa personlighets- och gemenskapstanken<sup>50</sup> ett användbart redskap. Som framgår av Ernst Ture Ströms<sup>51</sup> redogörelse har även den sitt ursprung i det helhets- och enhetstänkande som ovan sammanfattats med hjälp av begreppet syntes. Den viktigaste inspirationskällan för dess utformning återfinns hos evangelisten Johannes, denna gången i hans lära om kärleken till nästan sådan den är nedtecknad i Johannes första brev.<sup>52</sup> Personlighets- och gemenskapstanken är ett mönster som är genomgående inom hela kristenheten, men det är just inom ortodoxin den har utvecklats som längst och mest komplext. Den utgår just från den icke-dualistiska, monistiska synen på människan som en odelad varelse. I och med att det är just enhetsbegreppet som överväger i synen på hela skapelsen, får den enskildes liv sitt riktiga värde först då det sätts i samband med och förenas med hela mänsklighetens liv. För att förklara hur väsentlig gemenskapen är i ortodoxin, avgränsar Ström ortodoxins uppfattning av personlighet och gemenskap mot vad han menar är kännetecknande för det västerländska tänkandet: ”För västerländskt tänkande är det individuella jaget ett fundamentalt begrepp, varvid *vi* ses som en sammanfattning av de enskilda *jagen*.” I ortodoxin däremot ”är *vi* fundamentalt, och varje *jag* får sin rätta plats och sitt berättigande i den enhet som *vi* står för.”<sup>53</sup> Som den heliga Signhilds desperata klagan ”vi som var vi” antyder (”Två helgon”, s. 65), är en sådan syn på gemenskapen som den mänskliga tillvarons grundval genomgående i *Legender*. Sitt externaliserade, kroppsligt påtagliga uttryck får denna livsuppfattning i den kanske underligaste yttringen av texternas psykosomatism, som gestaltas i ”Pokerspelarna”:

Och Boldes armbåge växte fast vid Ulvs höft och Ulvs hand växte fast i Boldes halsgrop. [...]

Kan någonsin något tillföras två människor som smält samman armbåge vid höft och hand i halsgrop? [...]

Ty som Ulv och Bolde förklarade inför sina domare, det finns öden där begreppen slut och mål och utgång och yttersta punkt har upphört att vara användbara, de har vuxit samman med och in i de öden som de förmodades fullborda och därigenom *lagt av sig sina innebörder*. (”Pokerspelarna”, s. 26ff, min kurs.)

ATT LÄGGA AV SIG SIN INNEBÖRD. SJÄLVUPPOFFRING OCH *KENOSIS*

Det ortodoxa samhörighets- och kärleksidealet tar sin yttersta form i det som kallas *kenosis*,<sup>54</sup> en frivillig utblottelse och tömning på all makt. Även Ulvs och Boldes symbios i det ovan citerade stycket ur ”Pokerspelarna” innebär att de lägger ifrån sig det individuella som finns inom dem. De blir föremål för *Legenders* möjligen mest besynnerliga underverk, då de är varandra så nära i sin gemensamma förödmjukelse att deras kroppsdelar börjar växa ihop. Vad som föregår denna gränsernas upplösning och personligheternas sammansmältning är en historia om Boldes yttersta ödmjukhet och självuppoftning. Bolde sätter sig själv, sin kropp och sin själ, sitt eget väsen som han säger, på spel och går i frivillig trældom. Hans förverkligande sker i en förbehållslös tjänst för nästan som är ”frivillig men oundviklig, *självpåtagen* och nödvändig” (”Pokerspelarna”, s. 22, min kurs.). Han tar på sig de lägsta av arbeten. Också Boe, den tredje av pokerspelarna, strävar efter att få ’lägga av sig sin innebörd’ såsom Ulv och Bolde har gjort: ”[O]ch slutligen förlorade han sig själv, han lyckades bli av med sig själv, han tjöt genomträngande av förtjusning [...]” (”Pokerspelarna”, s. 27)

Självpåtagna manuella sysslor, i synnerhet de grävsta av hushållsarbeten, är en genomgående *topos* i berättelserna om Bysans heliga män och kvinnor. I helgonberättelsen om Johannes Allmosegivaren<sup>55</sup> låter helgonet sig bli sålt av sin egen träl på marknaden för att de erhållna pengarna ska kunna ges bort till fattiga. Sedan lever han i likhet med Bolde frivilligt ett trälens liv i yttersta utblottelse, medan den som hade varit hans träl blir fri, ett positionsskifte som påminner om Ulvs och Boldes senare tävlan om trälens kenotiska plats.

Helgonet i denna bysantinska berättelse är inte representativt för någon av de två helgontyperna som främst är aktuella för undersökningen. Han är varken eremit eller helig dåre, utan utgör en hemlig Guds tjänare, en asket som på ett för bysantinska helgon typiskt sätt döljer sin heliga karaktär. Asket är dock nära förknippad med både eremitliv och helig dårskap och innebär i likhet med *kenosis* en total hängivelse. Skillnaden är att asketens hängivelse är riktad enbart mot det himmelska. Även om det i en syntetisk värld inte är möjligt att fullständigt förneka sin jordiska existens försöker asketen att ge även den jordiska delen av sin sammansatta personlighet, dvs sin kropp, i det himmelskas tjänst.

En som helt och hållet lägger sig själv åt sidan i *Legender*, både bildligt genom *kenosis* och bokstavligt genom asket, är Buddha i ”Buddha och duvan”. Denna *Legenders* trettonde och sista berättelse är den enda i boken som saknar numrering och också den enda som erbjuder möjligheten till en konsekvent allegorisk läsning för vilken ortodox förförståelse lämpar sig mycket väl.<sup>56</sup> I en allegorisk bild skildrar den Buddhas bokstavliga uppgivande av sitt väsen. Bit för bit lägger Buddha av sig sin

kropp för att köpa en duva fri från hennes fångenskap hos den onde anden. Då duvan står för den helige Ande i den kristna ikonografin, vilket även berättelsen om ”Anette Svensson och Anden”<sup>57</sup> påminner läsaren om, symboliserar Buddhas handling den totala hängivelse i gudomens tjänst som kärleken till nästan är en jordisk spegelbild av. Men eftersom människan är syntetisk till sin natur, finns det, så som den ortodoxa personlighetstanken<sup>58</sup> förespråkar, inte något likhetstecken mellan helheten av hennes personlighet och summan av dess enskilda beståndsdelar. Därför blir Buddhas offer tillräckligt först då han ger bort sitt väsen i dess helhet:

Men ögonen hade han behållit, ja ögonen, det var allt, och dem höll han oavvänt riktade på duvan.

Och när han slutligen nådde vågen, då gjorde han ett väldigt språng, han kastade sig själv, detta innersta som nu återstod av hans varelse, själva kärnan, upp i vågskålen, han hoppade med ousäglich smärta men samtidigt så viktlöst som endast den slutgiltigt avskavde och rene kan hoppa, och han lade sig till rätta uppe på sitt eget kötts berg.

Då lyfte duvan. (”Buddha och duvan”, s. 178)

I samklang med gemenskapstanken får *kenosis* sitt etiska uttryck i den jordiska självuppföring som helgon traditionellt förknippas med. En förebildlig, hjälpande och tröstande aktivitet ådagalägger även de lindgrenska karaktärerna på ett antal ställen i *Legender*: Förutom i ”Pokerspelarna” och ”Buddha och duvan” förekommer ett självuppförande agerande i ”Rut och Signar” och ”Anette Svensson och Anden”. Anettes och Ruts uppföring gestaltas, till skillnad från Buddhas, på det jordiska planet där den riktas till nästan. Då dessa två kvinnor tjänar som vårdare och tröstare uppfyller de den traditionella föreställningen om ett helgons uppträdande:

Hon blev hans vårdarinna, hon klippte hans mustascher och kokade hans sex ägg varje morgon, hon tömde urinpåsen när den blev full och hon tvättade hans borttynade kropp, den tynade bort trots alla äggen han åt och trots att han verkligen trodde att hans ryggmärg på nytt skulle växa samman, och varje kväll högläste hon för honom aftontidningarnas sportsidor och något stycke ur Guinness Rekordbok. (”Anette Svensson och Anden”, s. 128f)

Det är berättelsen om ”Rut och Signar” som mest påtagligt kännetecknas av den traditionella hagiografiska stiliseringen av helgonets liv till en alldeles särskild form av *kenosis*, den av *mimesis Christou*. Innan Signar dör natten till annandag påsk, drabbas han undan för undan av stigmata, ett öde som senare även kommer över hans dotter Rut:

Och på sista trappsteget, det fjärde, ja hon tog sig dit, där började hon blöda ur öppna sår i händerna och fötterna och i vänster sida och i huvudet, där sjönk hon ihop och blev liggande på hällen framför trappan och där förblödde hon, hon behövde inte blöda mycket för att förblöda. ("Rut och Signar", s. 61)

Det finns fler berättelser i *Legender* som liksom traditionella helgonberättelser anspelar på scener ur Kristi liv och lidande. Bilden av Anette bärande på den förlamade Hemming i "Anette Svensson och Anden" är i själva verket en pietà: "en gråtande kvinna som bar en slapp naken man i sin famn, han kände igen det" ("Anette Svensson och Anden", s. 127). Fotbollsspelaren i "Mål!", ytterligare ett 'helgon' som blir "övergiven av sig själv" ("Mål!", s. 162), genomgår i Kristi efterföljelse ett martyrium. Sedan återuppstår han från de döda och gör underverk, just som "den Gud som [...] hade övergivit sig själv" ("Mål!", s. 163).

Också den besatte Ottos plågor i "Femfingermandeln" är en anspelning på martyrskap, dock ett bakvänt sådant. I "Femfingermandeln" träder även gemenskapstanken fram på det bakvända sätt som kännetecknar *Legender*. I början av berättelsen antyds att Ottos ensamhet är orsaken till hans dåraktiga handlande:

Enar och Anton och Oskar var gifta och hade barnhopar, Otto var ogift och barnlös, han var grov och skrynklig i ansiktet som en arbetshandske.

Hemmanet var den enda varelse som stod honom nära, han kände hemmanet lika väl som sin egen kropp, han var torr och ofruktbar. ("Femfingermandeln", s. 75)

Livet utan gemenskap erbjuder inte någon möjlighet för Otto att lägga sig själv åt sidan så som de ovan nämnda självvuppoffrande karaktärerna har gjort. Inte ens de föreställer dock vad Anders Tyrberg kallar "några *entydigt* goda helgon" (min kurs.).<sup>59</sup> Alla de lindgrenska karaktärerna bär inom sig spår av den avskildhet som belyses nedan och därmed blir var och en av berättelserna i *Legender* paradoxal: några, som "Rut och Signar", gestaltar en gemenskapens upplösning, andra, som "Anette Svensson och Anden", skildrar handlingar som ligger långt över det normalas och för gemenskapen acceptablas gräns. Berättelsen om "Buddha och duvan", som är den enda berättelsen där *kenosis* tydligt utgör textens hela meddelande, försvarar inte heller sin entydigt uppbyggliga natur då den ställs inför skapelsens krav på gemenskap. Just karaktärernas avskildhet, denna paradoxala *via negativa* genom vilken gemenskapstanken i *Legender* oftast skyntar fram, och avskildhetens olika former behandlas i de avsnitt som nu följer.

## Individ

De bysantinska och de lindgrenska texternas högsta gemensamma nämnare, deras paradoxala, syntetiska bild av skapelsen, inbegriper i sig också den minsta och mest konkreta nämnaren: den gestaltade individens paradoxalt tvetydiga beteende. Som tidigare nämnts är det här främst de bysantinska eremiterna och heliga dårarna som karaktärerna från *Legender* ställs bredvid. Liksom i *Legender* dominerar nämligen avskildheten starkt hos dessa bysantinska helgontyper över de gärningar av hjälp och tröst som helgon vanligtvis tillskrivs i västeuropeisk kontext.

Även om såväl helgonens som 'helgonens' avskildhet innebär ett handlande utan hänsyn till gemenskapens krav och förväntningar, kan den inte beskrivas som individualism. Samuel Rubenson<sup>60</sup> påpekar i och för sig att en viss sorts individualism, nämligen just den odelbarhet som ordets etymologi anger, är det tillstånd som de ortodoxa kristna eremiterna eftersträvar. Han förklarar emellertid att det rör sig om en personlighetens totala syntes och helhet riktad mot det himmelska. I dagsaktuellt språkbruk implicerar däremot begreppet individualism snarare ett pragmatiskt, intentionellt avståndstagande från omgivningens krav och kan varken härbärgera de bysantinska helgonens paradoxala fromhet eller de lindgrenska karaktärernas mångtydiga uppträdande. Därför betecknas här individernas särställning hellre som *avskildhet*.

En sorts andlig särställning präglar karaktärerna i alla de texter som undersöks. När den gestaltas genom de för karaktärerna kännetecknande, högst besynnerliga handlingarna, beskrivs den nedan med hjälp av uttrycket 'helig dårskap'. Hos några av karaktärerna speglar sig dessutom den andliga avskildheten, i likhet med så mycket annat i *Legender*, i deras kroppsliga situation i tid och rum. Dessa karaktärer kallas i det avsnitt som följer för 'eremiter'.

### EN ÖDSLIGHET SÅ DYRBAR. 'EREMITENS' KROPPSLIGA AVSKILDHET

Den bysantinska eremiten har inte någon gentemot gemenskapen ond handling i avsikt, men hans beteende motsäger trots allt evangelisten Johannes budskap<sup>61</sup> om de kristnas samvaro:

"I have, brother John, neither a father, nor brothers, nor sisters, only that humble old mother who bore me. I do not consider this trouble for myself so much as I fear for your heart, lest your boiling for your newlywed wife drag you away from this good path." ("Life of Symeon the Fool", s. 136)

Och just det att eremiten, den frommaste bland människor, inte tar hänsyn till gemenskapen, även om han inte förkastar den, är eremitlivets paradox. Liksom Budd-

has självuppoffring för det himmelska i ”Buddha och duvan” omöjliggör ett liv i nästans tjänst, är ökenfädernas kamp att genom eremitliv bli odelade utan att samtidigt bli ensamma paradoxal. På samma sätt kan det synas orimligt att helgonen, trots tron på människans och skapelsens *syntetiska* natur, genom askes offerar sin kropp i strävan efter en tillvaro i det totalt himmelska. ”Byzantium never knew a real tension between ascetic and sacramental forms of spirituality”,<sup>62</sup> sammanfattas paradoxen av George P. Fedotov. Fedotov härleder den till den teologiska mångfald som kännetecknar Bysans och i vilken orsak och verkan är svåra att åtskilja.<sup>63</sup>

Karaktärerna i Torgny Lindgrens texter lever ofta i en egen värld inte bara i uttryckets överförda betydelse. Vanligtvis skildras de i en glest befolkad miljö, där de bokstavligen har en lång väg att gå till närmaste granne. I *Legender* brukar de inte heller, åtminstone inte på ytan, ådagalägga någon större aktivitet. Det är en *vita passiva et contemplativa* många av dem kan anses leva, även om texten ytterst sällan unnar läsaren någon inblick i innehållet i deras kontemplation. Deras lakoniska, distanserade inställning till de världsliga och offentliga tingen, i synnerhet då den kombineras med den ofta förekommande tystlåtenheten, påminner stundom om den *apatheia*,<sup>64</sup> dvs den totala oemottaglighet gentemot världsliga intryck, som en eremit strävar efter: ”Men Anette Svensson var fullständigt lugn, ja likgiltig. Och hon tänkte om sin likgiltighet: det är Anden.” (”Anette Svensson och Anden”, s. 119) Också stumheten i *Legender*, som redan uppmärksammats ovan i samband med komplementariteten mellan kropp och ande, är en företeelse som för med sig en avskildhet av det eremitiska slaget.

En av de former i vilka individernas kroppsliga avskildhet gestaltas i *Legender* är deras permanenta livssituation. Ett liv i varaktig isolering kännetecknar Otto i ”Femfingermandeln” och den utpräglad asketiske Buddha i ”Buddha och duvan”, men i viss bemärkelse även Ulv och Bolde i ”Pokerspelarna” och huvudpersonerna i ”Rut och Signar” och ”Anette Svensson och Anden”. I de tre sistnämnda fallen gestaltas en avskildhet från omvärlden utan att individerna för den skull är fullständigt ensamma. Med tanke på hur oberoende av händelserna utanför deras egna hem dessa karaktärer verkar leva, kan man dock tala om en skarp, både imaginär och materiell, gräns mellan dem och deras omgivning. Förutom hos Otto i ”Femfingermandeln”, som lever helt avskild från all sorts gemenskap och som ”nästan aldrig [...] någon pratade vid” (”Femfingermandeln”, s. 94), träder livets eremitiska karaktär klarast fram i ”Pokerspelarna”. Omvärldens kortfristiga uppmärksammande av Ulvs och Boldes liv följs av en tillvaro i fullständig bortglömdhet, till vilken de förhåller sig med en nästan asketisk apati:



De var obeaktade och förgättna, de levde i en förödmjukelse som de delade alldeles lika, mest satt de vid köksfönstret och såg ut över Nynäsvägen, de satt i kökssoffan Ekenäs från Ikea. [...]

Vi har ingenting, absolut ingenting att spela om, sade Ulv och Bolde. Ingenting att satsa och ingenting att vinna och ingenting att förlora. [...]

Nej, sade Ulv och Bolde, det finns en ödslighet som är så dyrbar att den inte kan sättas på spel. ("Pokerspelarna", s. 26)

Den kroppsliga avskildheten i *Legender* förekommer också som en följd av individens brott mot gemenskapen. Ett sådant brott och dess konsekvenser för både den övergivande och den övergivne skildras i fyra av de undersökta texterna. I "Två helgon" och "Aposteln Jakob" utgör mannens uppbrott ur äktenskapets heliga förbund det centrala temat. Den helige Lambert och aposteln Jakob överger sina hustrur för att i askes och eremitliv sträva efter mål som enligt dem är väsentligare än den jordiska, vardagliga samvaron. I den bysantinska hagiografen bryter sig helgonen påfallande ofta ur sina äktenskap på grund av heliga avsikter. I levnadsteckningarna över den helige Alexios,<sup>65</sup> där denna traditionella *topos* finns representerad, avslutas dessutom i likhet med de bägge lindgrenska texterna äktenskapets historia med en återförening efter mannens död.

I likhet med de bysantinska eremiterna vandrar fotbollsspelaren i "Mål", efter att ha genom sitt martyrium blivit avskuren från sina närmaste, bortom all gemenskap. Han livnär sig, liksom de asketer som i bysantinsk kontext kallas för *boskoi*,<sup>66</sup> "av markens bär och frukter" ("Mål", s. 165). I "Rut och Signar" är det också uppbrottet som är berättelsens huvudtema. Intensiteten med vilken fadern upplever blotta tanken på dotterns avresa förhindrar dock till slut Rut från att fullborda uppbrottet. I denna text behöver alltså någon kroppslig avskildhet inte ens förekomma för att dess förödande verkan på människan ska träda fram både psykiskt och fysiskt. Och även i de flesta av de övriga texterna i *Legender* där karaktärerna lever i kroppslig avskildhet från sin omgivning, är det just avskildhetens följder för gemenskapen som står i centrum. Dessa följder behandlas närmare i avsnittet om det lindgrenska perspektivet, där eremitlivets paradox, såsom den ovan berörts i samband med den bysantinska eremiten, mycket tydligt träder fram.

#### EN MYRTENKVIST I HÖGRA ÖGAT. 'HELIG DÅRSKAP' I *LEGENDER*

Lennart Rydén presenterar den heliga dårskapen i bysantinsk hagiografi som den mest avancerade formen av självtblottelse och *kenosis*,<sup>67</sup> ett heligt agerande som till sin intensitet och autenticitet till och med överträffar eremiternas askes. Rydén utgår därvid från Leontios levnadsteckning över Symeon Salos, där hagiografen hävdar att det är just på grund av strävan efter fullständig självförnekelse som helgonet

tar steget från tystnad och ensamhet till helig dårskap. Eftersom sambandet mellan eremitens och den heliga dårens avskildhet från gemenskap är en allmänt accepterad utgångspunkt i resonemang kring berättelser om heliga dårar, ter det sig också naturligt att betona denna koppling mellan den kroppsliga och den andliga avskildheten i *Legender*.

Redan då den bysantinska paradoxen togs upp här, betonades svårigheten i att tolka de företeelser inom bysantinsk hagiografi som här jämförs med de lindgrenska karaktärernas agerande på ett logiskt, analytiskt sätt. Beträffande den bysantinska heliga dårskapens rika arv i rysk kultur är Per-Arne Bodin mån om att påpeka att de heliga dårarnas levnadstecknare i många fall kapitulerar inför den dolda betydelsen i helgonens gärningar och att dessa gärningar ”alltid [kommer] att förbli *orydda tecken*” (min kurs.).<sup>68</sup> Denna formulering hänvisar till ett drag som är ytterst väsentligt i den ortodoxa världsföreställningen, nämligen övertygelsen om alltings teckenkaraktär. Det jordiska är enligt ortodoxt tänkande nära förbundet med det himmelska. Då dessa två sidor av skapelsen förutsätts vara komplementära, ett perspektiv som ovan har blottlagts även i *Legender*, finns det i bysantinsk kultur en benägenhet att tolka det förra med hjälp av det senare och vice versa. I det teckensystem som världen utgör anses varje människas beteende vara en jordisk representation<sup>69</sup> av himmelska skeenden. Denna syn på människan följer av slutsatsen om hennes tvåfaldiga natur som ovan illustrerats med hjälp av Ernst Ture Ströms ord, och den för med sig den paradoxala ovisshet beträffande gränsen mellan dårskap och helig vishet som traditionellt har funnits inom ortodoxin. Som Bodin vidare uppmärksammar, leder osäkerheten om vad som är heligt och klokt eller tvärtom dåraktigt till en ”gränslöst stor tolerans gentemot avvikande”.<sup>70</sup>

Också i *Legender* är omvärlden långt ifrån att enstämmigt fördöma ’dårarna’ på grund av deras andliga avskildhet. I ”Femfingermandeln” utesluter inte Ottos bröder att det finns en dold betydelse i Ottos dåraktiga agerande: ”Så de enades om att vänta och se, det kunde ju också vara en sjukdom som Otto drabbats av, detta flyttande av rågångsstenar, någon sorts *ingivelses*.” (”Femfingermandeln”, s. 77, min kurs.)

En berättelse där huvudpersonens handlande explicit markeras som dubbeltydigt i sådana kategorier som också hör hemma i den bysantinska hagiografien är ”Anette Svensson och Anden”. I början av texten sägs det att Anette drabbas av den helige Ande, en företeelse som inte sällan beskrivs i hagiografiska texter. Följderna av denna händelse är vad berättelsen sedan handlar om, för att den slutligen ska mynna ut i Anettes dåraktiga befrielse från den styrka som hon mot sin vilja har blivit begåvad med. Då hon kastar ner sin man från Katarinahissen sätts världens skenbara ordning ytterligare en gång i denna berättelse i påtaglig gungning, denna gång på ett sätt som

snarare motsvarar de andra lindgrenska karaktärernas dårskaper än den tröstarroll som Anette hittills har haft. I samma stund som Anette begår denna sin slutgiltiga dårskap kröns dess paradox med mannens rop: ”Det är inte den helige Ande! Det är inte den helige Ande!” (”Anette Svensson och Anden”, s. 133) Vissheten om att kraften som Anette har blivit uppfylld av är just den helige Ande har dekonstruerats redan tidigare i texten, inte minst av den metafiktiva ’hagiografens’ röst: ”Vår inbillning skapar inre röster när vi är utom oss, menar skrivaren. Andar och inre röster är djävulens bländverk!” (op.cit., s. 117) ”Och framför allt litar jag inte på den där Anden.” (op.cit., s. 130)

I den bysantinska hagiografen är världen rikligt bebodd av demoner och onda andar som drabbar människor:

Once again a demon was haunting another part of town. One day, while he was walking around, the saint saw it trying to strike one of the passersby. And taking stones from his pocket Symeon began to throw them every which way into the marketplace, and he turned back everyone who wanted to go across. (”Life of Symeon the Fool”, s. 161)

Skillnaden mellan en besatt och en helig individ är därför, som det redan antytts ovan i detta avsnitt, inte anmärkningsvärt tydlig:<sup>71</sup>

For sometimes he pretended to have a limp, sometimes he jumped around, sometimes he dragged himself along on his buttocks, sometimes he stuck out his foot for someone running and tripped him. [...] And in all that he did, they believed that he was just like the many who babbled and prophesied because of demons. (”Life of Symeon the Fool”, s. 159)

Liksom Otto i ”Femfingermandeln” och Anette i ”Anette Svensson och Anden” är även Jakobs hustru Mariam i ”Aposteln Jakob” i viss bemärkelse besatt och hennes angrepp på Jakob efter hans död kan inte betecknas som annat än utpräglad dårskap. Ändå fördöms inte hennes agerande det minsta, tvärtom framkallar det ett mirakel som tillsammans med mannens kropp också förmår att återuppväcka hans kärlek. Den besynnerlige förkunnaren Jakobs paradoxala beteende under åren bortom hemmet påminner starkt om de bysantinska heliga dårarnas levnadssätt: precis som Symeon Salos umgås han i Kristi efterföljelse ”med tjuvar och horor och löskefolk”<sup>72</sup> (”Aposteln Jakob”, s. 152), han ifrågasätter läran som han själv sprider och blir till slut ”fattig i anden”<sup>73</sup> (op.cit., s. 154).

Också den heliga Signhild i ”Två helgon”, som i stor utsträckning delar Mariams öde, har i vissa avseenden nära till de bysantinska prototyperna. Efter makens uppbrott blir hennes utseende alltmer motbjudande. Hon lider av ett trängande behov att stjäla, som hon utan skrupler tillfredsställer, och sprider kätterska tankar. Först

när den helige Lambert är död börjar hon, i likhet med de flesta heliga dårar i både bysantinsk och rysk miljö, vandra runt bland folket. Att hon går vanvårdad, ”på ena foten träska på den andra kängsko” (”Två helgon”, s. 70), påminner särskilt om de ryska heliga dårarna, vars kännetecken ofta var att de saknade ena skon.<sup>74</sup> Hon förvandlas sålunda till ett slags bekännande ’helig dåre’ och trots att hon erkänner att hon har ”felat mot de få bud som vi i vår ynkedom äger” (”Två helgon”, s. 69) kallar människorna henne spontant för ”Signhild den heliga” (op.cit., s. 65). Signhilds ’levnadsteckning’ avslutas också med en traditionell hagiografisk *topos* om ”den oförklarliga läkande kraften” (op.cit., s. 70) vid hennes grav: ”Ögon öppnades för en tid, ryggar vart tillfälligt upprätta, fötter återfick en bristfällig rörlighet och de sjuka och hjälpsökande kunde dra vidare mot slutgiltig läkedom, någonstades måste den finnas den slutgiltiga läkedom.” (op.cit., s. 71)

### *Förklara eller förstå.*

#### *Den bysantinske hagiografen och den lindgrenske ’hagiografen’*

Beträffande de paradoxala bysantinska helgonen och deras levnadsteckningar är det svårt att skilja på sanning och fiktion och, som även påpekats ovan, på orsak och verkan. Samhället där berättelserna om den heliga dåren tecknas ned är utan tvivel ett teokratiskt sådant. Även om ”rationellt tänkande och analys”<sup>75</sup> inte hör till den bysantinske hagiografens utrustning finns där ett stort behov av att *förklara* helgonets paradoxala uppträdande. Hagiografen söker sig därför till Nya Testamentet, det redskap som är allra mest tacksamt att använda, och finner ett antal uttalanden som uttrycker just vad den heliga dåren kan tänkas gestalta. I de paulinska breven står nämligen följande:<sup>76</sup> ”Om någon bland eder menar sig vara vis genom denna tidsålders visdom, så blive han en dåre, för att han skall kunna bliva vis.” (1 Kor 3:18) ”Vi äro dårar för Kristi skull [...]” (1 Kor 4:10) och ”Guds dårskap är visare än människor” (1 Kor 1:25). Därför brukar de heliga dårarna även kallas för ’dårar för Kristi skull’.

I sin redogörelse för helig dårskap i bysantinsk litteratur är Lennart Rydén mån om att göra klart att de nytestamentliga tankegångarna just tjänar hagiografen som en förklaring *ex posteriori*: ”Det förefaller med andra ord säkrast att anta att Pauluscitatet inte så mycket visar hur idén om den heliga dårskapen uppkommit som hur hagiograferna tolkade och försvarade den.”<sup>77</sup> Hade det alltså inte varit för hagiografens förklarande kommentarer skulle läsaren ha mycket svårt att inse att det i själva verket rör sig om en helgonberättelse. Och som Derek Krueger konstaterar gäller detta oavsett tidsperioden, för inte ens Leontios samtida publik hade klarat sig utan den entusiastiska apologetik i vilken författaren förklarar vari den skildrade dårens heliga natur egentligen består:

He [Leontius] offers apologetic statements throughout the introduction [...] and scatters explanatory asides between the anecdotes which make up the second half of the *Life*. [...]

These statements reveal the sorts of criticisms which Leontius anticipated not merely from the fictionalized residents of his narrative's Emesa, but, given the placement and frequency of these statements, from his audience as well.<sup>78</sup>

Leontios nöjer sig förstås inte med de ovan nämnda bibelcitaten och de i berättelsen inflikade hagiografiska *topoi*<sup>79</sup> när han försöker få Symeon att framstå som helig. Han bygger upp ett tätt nät texten igenom av förtydliganden som detta:

Indeed, I say that through spending time in the city, hanging around with women, and the rest of the deception of his life, he truly sought to show a weakness in the virtuous life to the slothful and pretentious [...]

I ask all who hear or read the narrative of his angelic conduct, which I have set down, to regard these writings with fear of the Lord and with the faith without doubt which is fitting to true Christians. For we know that to the most senseless and disdainful we seem to be relating something incredible and worthy of laughter. ("Life of Symeon the Fool", s. 133)

Den bysantinska eremitens och heliga dårens levnadsteckning förses sålunda med en oumbärlig teologisk förklaring, även om det rör sig om en förklaring som är precis lika paradoxal som hela den bysantinska världsuppfattningen. Och häri skiljer sig de bysantinska och de lindgrenska berättelserna åt. På subjettens nivå upphör alltså analogin mellan deras respektive fabler, alla deras gemensamma *topoi* till trots, att fungera.

I *Legender* 'helgonförklaras' endast två av karaktärerna explicit, nämligen enstöringen Lambert och hans tokiga hustru Signhild i "Två helgon". Deras släktskap med de två exklusivt bysantinska helgontyperna *eremit* och *helig dåre* är uppenbar. Detta faktum undantaget finns det å andra sidan ytterst lite i *Legender* som överhuvudtaget tillåter läsaren att dra *entydiga* slutsatser om vare sig karaktärerna eller den litterära värld de bebor. Karaktärerna skildras med en obeveklig ambivalens som omöjliggör att någon av berättelsernas paradoxer 'spacklas över', en lindgrensk grundprincip som även detta arbete vill följa och som i dess motto har formulerats med hjälp av den ryskortodoxe filosofen Pavel Florenskijs ord. Denna *Legenders* dubbelhet är driven till det absurda i "Pokerspelarna", där den Bolde som tidigare för nästans skull har offrat sin egen personlighet assisterar till ett mord, liksom i "Anette Svensson och Anden", där den helgonlika tröstaren Anette avslutningsvis begår samma brott.

Ändå har den lindgrenske 'hagiografen' något att säga till *alla* de paradoxala ka-

raktärernas försvar. Det rör sig inte om sådana universellt giltiga, hermeneutiska kommentarer som dem med vilka Leontios *förklarar* den dolda innebörden i allt sin huvudpersons bisarra handlande. Den lindgrenske 'hagiografen' förser sina berättelser med sådana anmärkningar som endast hjälper läsaren att *förstå* respektive karaktärs handlingar var för sig utan att för den skull erbjuda någon möjlighet till en övergripande tolkning av berättelsernas mening. I "Femfingermandeln" uppmanas läsaren exempelvis till förståelse för Ottos dårskaper på följande sätt: "Så det var icke att förvånas över att han ville att hemmanet skulle växa och utvecklas, det är vad vi vill ska ske med dem vi älskar." ("Femfingermandeln", s. 75f)

Som följande två avsnitt vill visa är det just dessa uppmaningar till förståelse som utgör *Legenders* 'apologetik'. Och till följd av den lindgrenske 'hagiografens' särskilda perspektiv ägnas 'apologetiken' inte bara de 'dårar' som tack vare den 'hagiografiska' stiliseringen ger sken av att vara 'heliga' utan också de för vilka, liksom för Bolde och Anette, attributet 'helig' antagligen inte skulle låta sig försvaras.

#### TOMHANDEN ÖVER TOMKUDDEN. DET LINDGRENSKA PERSPEKTIVET

Mariam och Signhild, de två 'helgonen' som nämnts i slutet av avsnittet om 'helig dårskap' i *Legender*, börjar uppträda som dårar när deras äktenskap upplöses. I Mariams och Signhilds 'levnadsteckningar' "Aposteln Jakob" och "Två helgon" hyser både 'hagiografen' och den gestaltade omvärlden stor empati med dessa kvinnors lidande, även om deras tomhetskänsla får utlopp i sådant handlande som inte är försvarbart rent logiskt eller rationellt:

Den natten då han for då var jag trettisju, den helvetes vårvintern, han var förtiätt, det var vårvintern artonhundrafemtivå, och handen min, vänsterhanden tomhanden som for över tomfällan och tomkudden den handen kände genast att tillbaka skulle han säkert aldrig komma. [...]

Och ingen sade åt henne Signhild den heliga: leva hederligt kunde du ha gjort, arbeta kunde du ha gjort, spinna kunde du ha gjort, nej icke en stavelse ty hon hade burit hans frånvaros börda, i tolv år tomhetens ofantliga kont i deras ställe och för deras skull, ty det var känt: någon måste alltid släpa tomheten över jorden. [...]

Så att därför var det. Därför vart det så att jag tog andras får i skogen och ledde dem hem och slaktade dem och åt dem, därför, det finns jämt ett därför, om icke därför funnes då vore människan naken som ett skinnflått lamm. ("Två helgon", s. 66f)

Det är ur de övergivna kvinnornas synvinkel som läsaren får händelserna skildrade i dessa texter, även om 'hagiografen' mestadels berättar om dem i tredje person. Trots att de övergivande männen har traditionellt sett helgonlika, förebildligt heliga avsikter med sitt uppbrott ur äktenskapet, är det de övergivna motparterna som står i centrum. Uppbrottets och ensamhetens ödeläggande verkan träder på så vis tydligt

fram. Just genom gestaltningen av hur samvaron förnekas framförs då budskapet om gemenskapens heliga karaktär med allra största intensitet.

”Eftersom personlighetens sanna liv är gemenskap med Gud och därmed med människor, bryter hon mot en livsprincip då hon utestänger sig själv och andra från gemenskap. Hon gör sig därmed till ett negativt centrum och förlorar sin identitet.”<sup>80</sup> Så illustrerar Ernst Ture Ström gemenskapens vikt i ortodoxin genom att parafraas den tidigbysantinske teologen Gregorius av Nyssa. En motsvarande tanke gestaltas i *Legender*. I ”Rut och Signar” går båda karaktärerna bokstavligen under innan uppbrottet hinner förverkligas, därför att idén om gemenskapens upplösning i sig besitter en förmåga att ödelägga. ’Hagiografen’ tillåter aldrig Rut att lämna sin far Signar, hon dör i samma stund som hon äntligen kommer ut ur huset. Även ’övergivaren’ Lambert i ”Två helgon” omvandlas till följd av sin självpåtaga isole-ring: “[...] och Lambert levde ända tills tornet, mig kom han icke ihåg, han var som en förtorkad myrtall, icke ens namnet Signhild, ja han var så skrumpen att han kanske icke ens var förruttnelig.” (”Två helgon”, s. 69) På samma sätt lämnar avsaknaden av gemenskap påfallande spår i aposteln Jakobs utseende, liksom den gör hos den som blev övergiven av honom:

Hans rygg kröktes och hans hår och skägg vitnade, han upphörde att tala och blev skrumpen som en torkad myrtenkvist [...]

Hennes ansikte, det som en gång varit så mjukt och ljust, så mjukt och ljust att Jakob innan han blev apostel inte kunnat motstå det, det ansiktet var nu mörkt och skrovligt, grämelsen och bitterheten som varit hennes enda förströelser under alla år hade skrapat sönder och veckat det och täckt det med dunkla strimmor. (”Aposteln Jakob”, s. 155f)

Kravet på människans gemenskap med nästan framstår här alltså som väsentligare än allt annat. Därför är det just den *paradoxala* aspekten av ’eremitens’ eller den ’heliga dårens’ avskildhet som betonas i de lindgrenska texterna.

Medan den bysantinske hagiografen tecknar helgonets kroppsliga och andliga särställning med tankarna ständigt fästa vid det himmelska och av dessa skäl är benägen att, trots all avskildhet från gemenskap, lägga större vikt vid den tvetydiga karaktärens heliga sida, iakttar den lindgrenske ’hagiografen’ motsvarande företeelser från en punkt som är belägen närmare jorden eller som snarare är jorden själv. Trots att *himmel* och *jord* utgör ett, för att låna ytterligare en metafor ur *Legender*, ’oupplösligt äktenskap’, berättar den bysantinska texten detta äktenskaps historia ur den förstnämnda partens perspektiv – det himmelska. Den lindgrenska texten å sin sida ser på skapelsen ur jordiskt<sup>81</sup> perspektiv, med människogemenskapens ögon. Och som nästa avsnitt kommer att visa, är förståelse för de lindgrenska ’dårnas’ dårskap önskvärd även där de inte har någon skilsmässa att skylla på.

NÅGOT VAL HADE HAN JU INTE. DETERMINISM I *LEGENDERS*

Uppgiften att väcka förståelse för de övergivna 'heliga dårarna', vilkas "kärlek lika osläcklig som det djupaste hat" ("Aposteln Jakob", s. 157) har blivit kränkt genom gemenskapens upplösning, är inte svår för den lindgrenska texten att uppfylla. Dessa karaktärer har inte frivilligt tagit på sig sin särställning, de har blivit drabbade av den. Men i själva verket utmärker de sig inte i detta avseende från de övriga karaktärerna i de undersökta texterna.

Det går nämligen en tydlig röd tråd genom de lindgrenska berättelserna, hur olika de annars må vara till sitt stoff, och den tråden leder läsaren till att förstå att "[i]ngen människa kan nånsin skylla sig själv" ("Anette Svensson och Anden", s. 121) och att allt som dessa paradoxala berättelser skildrar är "[n]ödvändigt och självklart och oundvikligt" (op.cit., s. 127).

Den lindgrenske 'hagiografens' paradoxala och syntetiska världssyn är till råga på allt synnerligen deterministisk.<sup>82</sup> I tron på att individerna inte det minsta råder över sina öden är texterna fullständigt obevekliga, de ovan citerade satserna gäller inte bara Anette Svensson. De lindgrenska karaktärerna i allmänhet har, precis som Anette oförmodat uppfyllts av den helige Ande, blivit drabbade av sina öden. De kan varken motivera sina dårskaper eller förklara varifrån deras paradoxala ingivelser kommer:

En av systemsönerna övertog sedan hemmanet, nattetid brukar han maka på en eller annan rågångssten mot Anton och Enar och Oskar.

Och de låter honom vara, han flyttar dem ju endast ett par fot i taget, att ta itu med honom vore meningslöst, han är sådan och han rår inte för det, innerst inne är han renhjärtad och skuldfri, han är oskyldig till sina ingivelser, ingen människa skapar själv sina ingivelser, han kommer icke att ge sig förrän han har flyttat den sista rågångsstenen till världens ände. ("Femfingermandeln", s. 96f)

Inte ens aposteln Jakob fattar något självständigt beslut att bryta upp ur sitt äktenskap. Han "råkade [...] bli en av de tolv lärjungarna" ("Aposteln Jakob", s. 150, min kurs.), står det i berättelsen.

Det är dock inte bara alla dårskaper och förbrytelser som *Legenders* karaktärer egentligen är oskyldiga till. Då de tar steget till *kenosis* eller det traditionella helgönets tröstarroll gör de det lika osjälvständigt och oförmodat som allt annat. Självupppoffringen tycks rentav vara något som händer dem: "Ja, Boldes trälldom var frivillig men *oundviklig*, självpåtagen och *nödvändig*, nej varför skulle han undfly sitt *öde* [...]" ("Pokerspelarna", s. 22, min kurs.) "Du lämnar mig aldrig? / Hon ville inte svara, men ändå svarades det gällt och hjärtskärande inifrån henne: / Blott döden kan skilja oss åt!" ("Anette Svensson och Anden", s. 128)



I den lindgrenska texten är emellertid "livet [...] fyllt av motsägelser" ("Buddha och duvan", s. 175), och *Legenders* värld rymmer också ett undantag från den allmänna nödvändighetens lag. Detta undantag gestaltas i bokens trettonde, onummerade berättelse om "Buddha och duvan", där 'helgonets' fullständiga utblottning baseras på ett självständigt beslut. Buddha ensam ställs inför ett val för att liksom gudaparadoxen förkroppsligad frivilligt offra sig själv och på så vis "frälsa [den] lilla duva[n]" (op.cit., s. 177). Förutom Buddha vinner inte någon annan av karaktärerna den fullständiga makten över sig själv. Fotbollsspelaren i "Mål!", som kommer närmast detta tillstånd av alla, upplever sitt livs största "ögonblick av svindlande svaghet" ("Mål!", s. 163), det ögonblicket i vilket "det sant mänskliga visar sig" (op.cit., s. 164), och blir sedan av Gud underrättad om att han därmed har blivit "en fri människa" (ibidem). Men händelserna i hans nya liv tyder på att denna hans frihet är mycket tvivelaktig, den verkar inte alls vara lika tydlig från hans perspektiv, och han fortsätter "att svika [...] sig själv" (op.cit., s. 167). I denna bemärkelse förblir han lik den mest besynnerlige av sina fränder, Otto i "Femfingermandeln":

Så att när de kom ut på gården gick Otto till vedboden och hämtade klyvyxan och dräpte honom, *han var ju tvungen*, lantmätaren hade just öppnat den där väldiga väskan, Otto dräpte honom i hemlighet, och sedan bar han honom till dyngkasen, att göra sig av med en lantmätare är icke så alldeles enkelt, och han grävde ned honom styvt tre fot. ("Femfingermandeln", s. 79f, min kurs.)

[...] det syntes tydligt att han hade begripit alltihop, Otto kände det som om doktorn såg rätt igenom honom, ingenting var möjligt att dölja för doktor Rudvall, och rågångssten som förefaller att växa hejdlöst i potatislandet *det drabbar aldrig människan av en slump*. [...]

Så gick han till vedboden, *något val hade han ju inte*, och han hämtade klyvyxan som satt fasthuggen i väggen, sedan gick han tillbaka till doktorn och dräpte honom [...] (op.cit., s. 88f, min kurs.)

Inte nog med att den lindgrenske 'hagiografens' perspektiv är ett jordiskt sådant. *Legenders* läsare befinner sig dessutom påtagligt ofta inuti huvudet på karaktärerna och får på detta sätt uppfatta världen och det oundgängliga som sker dem bokstavligen genom deras ögon. De strama resonemang som karaktärerna för ger givetvis aldrig en rationell förklaring på de 'heliga' eller dåraktiga handlingarna de leder till utan erbjuder snarare ett paradoxalt slags inblick i en redan väldigt paradoxal, oförklarlig värld. Denna, som exemplet ovan visar, inte sällan groteskt färgade inblick gör 'hagiografen' möjlig för läsaren genom *erlebte rede*, en företeelse som kommer att tas upp i det avslutande avsnittet, där *Legenders* 'hagiografiska' stil i korthet behandlas.

## Stil

Trots att vi kan identifiera tydliga återkommande schemata i de bysantinska helgonberättelsernas uppbyggnad, går det inte att skissera en generellt giltig översikt av deras stilistiska kännetecken. Lika problematiskt kan det te sig att med totalitetsanspråk försöka redogöra för det starkt stilerade språk som texterna i *Legender* präglas av. Om man dock utgår från den grundläggande uppdelning av bysantinsk hagiografi i 'folkligt' stilerade berättelser och 'retoriskt' stilerade berättelser som Sofja Poljakova<sup>83</sup> använder, uppstår en möjlighet att dra en parallell mellan de folkligt stilerade berättelserna och *Legender*. Språket i *Legender* utmärks av samma enkelhet och nytestamentliga lakonism som vissa helgonberättelser, de stilistiskt 'folkliga', kännetecknas av. Ett exempel på en sådan, inom den bysantinska litteraturen ovanligt enkel, hagiografisk stil utgör bland andra just Leontios levnadsteckning över Symeon Salos:<sup>84</sup>

Abba Symeon was not inside; instead he was dancing outside with the members of a circus faction. [...] Immediately he understood what had happened to it [the wine jar], and lifting up a piece of wood, he broke the jar in pieces, since it was full. His master took the wood out of his hand, beat him with it until he was exhausted, and chased him away. ("Life of Symeon the Fool", s. 152)

When he [John the deacon] saw him [Symeon] on Holy Thursday sitting in the cake shop having eaten since early morning, he [John the deacon] said to him, "How much does it cost, Fool?" And he [Symeon] said to him, holding forty noumia in his hand, "Here's my follis, stupid," showing that he was eating after forty days (of fasting). ("Life of Symeon the Fool", s. 160)

För att ge läsaren en känsla av att denne rör sig i en välkänd terräng använder sig den bysantinske hagiografen av ett antal stilistiska grepp till vilka det förekommer motsvarigheter i *Legender*. Ett av dem är infogandet av bibliska allusioner i språket och anspelningar på biblisk fraseologi, ett fenomen som hör nära ihop med det frekventa bruket av Bibelns och apokryfernas motivrepertoar. Det rör sig till exempel om en sådan anspelning på biblisk fraseologi då huvudpersonen i "Anette Svensson och Anden" invänder "Du ska inte häda", när hennes instruktör och senare man försöker fresta henne till övermod ("Anette Svensson och Anden", s. 123).

Ibland gör sig den lindgrenske 'hagiografens' liksom den bysantinske hagiografens<sup>85</sup> röst mycket tydlig i berättelsen. Berättaren avbryter sin skildring av händelseförloppet för att kommentera handlingen eller försäkra läsaren om dess äkthet, så som det exempelvis görs på ett annat ställe i samma text: "Om någon skulle betvivla att detta är sant och har inträffat vill texten ödmjukt men i saklig och bestämd ton

meddela det namn som var inpräglat i stångens polerade stål: ELEIKO HALMSTAD SWEDEN.” (op.cit., s. 124)

Till de bysantinska texternas didaktiska ton bidrar dessutom betydligt karaktärens och eventuellt berättarens moralfilosofiska och teologiska sentenser, så kallade *apophthegmata*. Liknande objektiviserande tänkespråk finns det mycket rikligt av i *Legender*, både i själva karaktärernas utsagor och i berättarens kommentarer: ”Och tjuvmjölkkade, tjuvmjölknings svåra synd var den första som djävulen lärde människan, *tjuvmjölknings är den ursprungliga synden.*” (”Två helgon”, s. 68, min kurs.) ”Och han skaffade en piga som påstod att hon verkligen kunde koka potatis. *Potatiskokningen är grundvalen för allt mänskligt liv.*” (”Femfingermandeln”, s. 84, min kurs.) Inte sällan anförs dessa sentenser i *Legender* genom det ovan nämnda *erlebte rede*. Utan att med hjälp av inre monolog skildra karaktärens emotionella sida, förser då ’hagiografen’ de tvetydiga händelserna med vad som snarare kan betecknas som en kommentar än som en förklaring. Detta görs genom ett narratologiskt grepp som i sig är syntetiskt och paradoxalt, då det kan betraktas som ett både yttre och inre tal, ett samtidigt allmängiltigt och tillfälligt, personligt uttalande. Den lindgrenska textens perspektiv förblir, då berättelsen på detta vis med stor saklighet återger den ’heliga dårens’ bevekelsegrunder, ytterst jordiskt, men samtidigt vittnar ’hagiografens’ objektiviserande språk om en ständig medvetenhet om den motsatta polen, om det universella och överjordiska.

De ovan anförda citaten ur ”Två helgon” och ”Femfingermandeln” är också representativa för den särskilda komik som präglar alla de undersökta texterna och som tekniskt uttryckt utgör just en följd av vad dagens läsare uppfattar som en diskrepans mellan andligt och materiellt, högt och lågt osv. De bysantinska helgonberättelserna framkallar ofta en lika komisk, för att inte säga absurd effekt genom att blanda ihop sådant som i våra ögon hör till både stilistikens och själva tillvarons oförenligt skilda sfärer. Exempelvis i Palladios *Historia Lausiaca*, där den äldsta kända berättelsen om en helig dåre ingår, håller det hyllade helgonet till i ett klosterkök, sysslar med de grövsta arbeten och utsätts för en nästan groteskt grym behandling från sin omgivning:

”Det är ni som är förryckta. Hon är både min och er *amma* (så kallas kvinnor som äger andens gåva), och jag ber att jag må befinnas jämbördig med henne på domens dag.” När de hörde detta föll de ned för hans fötter och alla bekände olika saker: en att hon hållit ut diskvattnet över henne, en annan att hon slagit henne med knytnävarna, en tredje att hon stoppat in senap i näsan på henne – kort sagt, alla bekände hur de kränkt henne.<sup>86</sup>

Sina iakttagelser beträffande denna heterogenitet, som de bysantinska helgonberättelserna så ofta kännetecknas av, sammanfattar Lennart Rydén på ett sätt som mycket väl lämpar sig för att beskriva även Lindgrens *Legender*, där berättaren lika ”oförmedlat låter de mest bisarra episoder omväxla med djupa samtal om de högsta tingen”.<sup>87</sup> Denna likhet mellan *Legender* och bysantinsk hagiografi kan då betraktas som ännu ett uttryck för den syntetiska helhetsidé som genomsyrar hela den litterära värld som ryms i texterna.

Ett annat stilistiskt element som både i den bysantinska och i den lindgrenska texten leder till en komisk verkan är hyperbolen, dvs en benägenhet till vad läsaren uppfattar som en stark överdrift:<sup>88</sup>

For sometimes when Sunday came, he took a string of sausages and wore them as a (deacon's) stole. In his left hand, he held a pot of mustard, and he dipped (the sausages in the mustard) and ate them from morning on. And he smeared mustard on the mouths of some of those who came to joke with him. Wherefore also a certain rustic, who had leucoma in his two eyes, came to make fun of him. Symeon anointed his eyes with mustard. The man was nearly burned to death [...] ("Life of Symeon the Fool", s. 164)

Och han dömdes till stegel och hjul, han fick lemmarna krossade och blev inflätad mellan ekrarna i ett jättelikt vagnshjul och utställdes på torget.

Om han hade haft för vana att spela bollen bakåt till målvakten, då hade ingen kommit att så mycket som peka finger åt honom. ("Mål!", s. 163)

Den stilistiska figur som med allra störst exakthet speglar den bysantinska och den lindgrenska berättelsens värld, är naturligtvis paradoxen. Egentligen utgör paradoxen i texternas stil, såsom den gör på idéernas plan, en outhärlig pendang till den allestädes närvarande syntesen:

For what language could praise one who is honored beyond language, or how can fleshly lips (praise) one who, while in the flesh, appeared plainly without flesh? How can the wisdom of the tongue praise the one who obliterated all wisdom and prudence in the folly according to God? ("Life of Symeon the Fool", s. 170)

Då kom Gud till honom där på torget, den Gud som i dödens stund på avrättningsplatsen ropade: Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig? den Gud som alltså frågade sig själv varför han hade övergivit sig själv, och han tog fotbollsspelaren och satte samman honom igen och helade honom, och han sade: Min älskade fotbollsspelare, också du har rätt att vara människa. ("Mål!", s. 163)

Ytterligare en företeelse som är karaktäristisk för både den bysantinska helgonberättelsen och *Legender* och som otvivelaktigt springer ur den syntetiska världssynen, är att texten inte skyr sådana uttrycksmedel som kan betecknas som rentav anties-

tetiska.<sup>89</sup> I den bysantinska hagiografin spelar den antiestetiserande skildringen en särskilt viktig roll i berättelser om heliga dårar, men den förekommer i viss mån i all hagiografisk produktion. Exempelvis i en av levnadsteckningarna över Symeon Styliten läser man sålunda om maskarna som kröp ur helgonets kropp:

[...] och ett av hans lår fylldes med var och han blev tvungen att stå på bara en fot i två år. Det föll en väldig mängd maskar från låret ner till marken, så att människorna som omgav honom fick anstränga sig mycket för att plocka upp dem alla och lägga tillbaka dem dit de hörde.<sup>90</sup>

I *Legender* är sådana inslag som mest framträdande i ”Två helgon”, som i flera avseenden kan betraktas som en summa av de drag som här tagits upp som *Legenders* och de bysantinska helgonberättelsernas gemensamma nämnare:

[...] i åtta år gick hon och gjorde icke annat än bekände sina synder, bekännelsens tårar rann oupphörligt över kinderna och bekännelsens hicka skakade hennes kropp och bekännelsens maskar gnagde loss hennes tänder, det var så hon vart helig, vid sidan av bekännelsens berg är synden ett sandkorn. (”Två helgon”, s. 70)

Även om denna antiestetik paradoxalt nog stundom tjänar som detaljskildringens uttrycksmedel i den bysantinska hagiografin, förblir de ’folkliga’ helgonberättelsernas gestaltning av människan alltid starkt förenklande och typiserande. Den noggrant beskrivna rekvisitan fungerar på vissa ställen som en motvikt till den övriga textens påtagliga stilisering. Det är just en sådan stil, minimalistisk i personskildringen men samtidigt benägen att lägga stor vikt vid vardagens detaljer, som dominerar klart i *Legender*:

På Åhléns vid Klarabergsgatan en dag i maj kom Anden över Anette Svensson.

Hon hade köpt falukorv, morötter, mjölk och knäckebröd, Anden kom just när hon betalat och med en pendlande rörelse lyfte plastkassen med varorna från det plåtklädda bordet framför kassörskan.

Anette Svensson var tjuugoett år gammal, hon levde ensam, tidigare hade hon på försök sammanbott med tre olika män, hon trodde sig ha kommit till klarhet om att kärleken är ett mysterium, det regnade. (”Anette Svensson och Anden”, s. 113)

För att återkomma till den parallell som drogs i början av detta avsnitt, undviker texterna i likhet med de nytestamentliga skrifterna varje spår av psykologisering.<sup>91</sup> Denna helhetens starka dominans över detaljen i *Legenders* människogestaltning utgör sålunda ett avtryck av texternas idémässiga innehåll: en spegling av antagonismen mellan gemenskap och individ, då gemenskap och helhet betonas på individens och den enskilda beståndsdelens bekostnad.

## Avslutning

Författaren Torgny Lindgrens egen benämning på den samling kortprosatexter i vilken det undersökta materialet år 1986 för första gången blev tryckt angavs i det här arbetets inledning som en av resonemangets utgångspunkter. I samma avsnitt sadades det ytterligare att texternas hemmahörighet i helgonberättelsens genre tidigare inte hade övervägts på allvar. Med detta hävdas dock inte att det fullständigt har fattats reflexioner kring ämnet. Som antytts på ett antal ställen tangerar även Anders Tyrberg frågan om texternas genre. Den ståndpunkt som Tyrberg i all korthet formulerar, avvissar dock *Legenders* släktskap med helgonberättelser. Tyrberg anmärker att "Lindgren märkligt nog ofta påstår sig gestalta [sin livs- och människosyn] i legendens form, en genre som definitions- och traditionsmässigt inte kan härbärgera den".<sup>92</sup>

Den definitions- och traditionsmässiga diskrepansen tycks enligt Tyrbergs uppfattning, liksom fallet troligen skulle bli för de flesta av *Legenders* läsare, vila i att de lindgrenska karaktärerna synnerligen lite påminner om de "hjälpare och tröstare"<sup>93</sup> som är förbehållna den västerländska helgonberättelsen. Lyckligtvis för litteraturen finns där emellertid även andra traditioner vid sidan om den västerländska. Den bysantinska litteraturens rika repertoar av originella litterära texter, som alla på ett eller annat sätt i likhet med Torgny Lindgrens *Legender* speglar en syntetisk och mycket paradoxal världsbild, rymmer förvisso sådana helgonberättelser i vilka *mimesis Christou* går hand i hand med gestaltning av dårskap och antibeteende. De bysantinska hagiografiska texterna skildrar tokiga kvinnor förklädda till män och helgon som stjal på marknaden, som sänder förlamning över folk eller går flera dagar i fullständig ensamhet och släpar en död hund efter sig. Ändå har de sitt ursprung i en kristen kultur som vördar livet och samvaron med nästan. Bakom denna stora paradox ligger den ortodoxt kristna människans övertygelse om att allt som sker på jorden vittnar om tillvarons komplementära, himmelska sida. Då det heliga genomsyrar skapelsen i samma mån som 'elden bor i kolet' är det svårt, för att inte säga omöjligt, att skilja på helgon och dåre.

En summa av motsvarande föreställningar om tillvaron, som alla på ett eller annat sätt skymtar fram i *Legender*, manifesterar sig i en av berättelsernas avslutande stycke, där 'eremiten' Jakobs slutgiltiga återförening med den dåraktiga Mariam tecknas:

Sedan spottade hon sju gånger i hans ansikte, sju goda munfullar av seg saliv och upphostningar. Slutligen lyfte hon myrtenkvisten, den förtorkade, behårda myrtenkvisten och rände den med all den kraft hon ägde in i hans högra öga, så hårt att den inte hejdades förrän den nådde nackens ben.

Och Jakob kände att den slutgiltiga omvälvningen äntligen inträffat. Han förnam att allt plötsligt gjordes nytt, att en ofattbar rikedom och en gudomlig lycka tillföll honom, en insikt som skulle bestå i evighet, han kände sig som om han varit ett kol i vars inre elden bodde. [...]

Och han satte sig upp, han reste sig från dödens bädd där han låg, han torkade den ohyggliga förbannelsen och den klubbiga spotten ur sitt ansikte, den torra och mögliga myrtenkvisten stack ännu ut ur hans öga, han stod upp och ställde sig framför henne och slöt henne i sin famn och älskade henne genast på stället. ("Aposteln Jakob", s. 156f)

De lindgrenska karaktärerna visar sig inte vara anmärkningsvärt mer paradoxala än de bysantinska eremiterna och heliga dårarna. Att de texter som berättar om deras liv, deras död och deras gärningar efter döden har fått heta just *Legender* är därför förvisso inte oriktigt. Det är tvärtom 'nödvändigt och självklart och oundvikligt'.

## NOTER

Detta arbete blev till under en stipendievistelse i Uppsala höstterminen 2004. Mitt stora tack för alla synpunkter går till Ulf Malm, Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet, Ingela Nilsson, Institutionen för lingvistik och filologi vid samma universitet, och framför allt till Helena Bodin, Institutionen för litteraturvetenskap och idéhistoria vid Stockholms universitet.

- 1 Per-Arne Bodin, *Världen som ikon. Åtta föredrag om den ryskortodoxa andliga traditionen*, Skellefteå, 1987, s. 119, författarens översättning.
- 2 *Svensk ordbok. Tredje reviderade upplagan*, Stockholm, 1999, s. 678.
- 3 Torgny Lindgren, *Legender*, Stockholm, 1986.
- 4 Richard Estreen redogör för företeelser som i viss mån kan betraktas som den bysantinska heliga dårskapens motsvarigheter i västeuropeisk kulturhistoria (Richard Estreen, "Kristendomen som den uppochnervända världen. Om helig dårskap i väst", *Gnosis. Tidskrift för en andlig kultur* 1988:1–2, s. 25–34.). De bysantinska helgonen betecknar Estreen som de äldsta kända exemplen på helig dårskap. Han uppmärksammar att galna individer förekommer i den tidiga hagiografen i Irland. I de irländska helgonens fall rör det sig dock om en medveten stilisering efter en viss förebild, inte om det spontana avvikande som tycks prägla helgonen i Bysans. Ytterligare antyder Estreen likheter mellan heliga dårar i Bysans och medeltidens cistercienser- och franciskanermunkar, då dessa brukade uppträda på marknadsplatser som gycklare. Varken den karnevaliska eller den upproriska aspekten av helig dårskap som Estreen baserar sin jämförelse på manifesterar sig dock i *Legender*. Den bysantinska arketyper av helig dårskap framstår så-

lunda som lämpligast att hänvisa till i detta arbete, inte minst därför att den är så nära knuten till eremitliv.

Den ryska hagiografen, som efter Bysans fall övertog den heliga dårskapens arv, utelämnas likaledes ur undersökningen av ett antal anledningar, bland annat därför att de ryska helgonen till skillnad från de bysantinska förebilderna inte sällan ådagalägger stort samhällsengagemang i mer konventionell bemärkelse, men också därför att det saknas utrymme för behandling av materialet. Jfr Per-Arne Bodin, "Den heliga dåren – dårskapen i Kristus", Johan Cullberg, Karin Johannisson, Owe Wikström (red.), *Mänskliga gränsområden. Om extas, psykos och galenskap*, Stockholm, 1996, s. 80–103.

- 5 I fortsättningen kommer beteckningen *Legender* att avse bara de utvalda texterna. För att underlätta orienteringen använder jag de titlar under vilka de blev omtryckta i samlingen *Berättelserna* (Torgny Lindgren, *Berättelserna*, Stockholm, 2003.): "Pokerspelarna", "Rut och Signar", "Två helgon", "Femfingermandeln", "Anette Svensson och Anden", "Aposteln Jakob", "Mål!" och "Buddha och duvan". Hänvisningar till *Legender* görs hädanefter genom parenteser inskjutna i texten.
- 6 Bo Larsson, "Hurudan är Herren?", *Närvarande frånvaro. Frågor kring liv och tro i modern svensk skönlitteratur*, Stockholm, 1987, s. 247–285; Ingela Pehrson, *Livsmodet i skönnans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner* Ormens väg på hälleberget, Bat seba och Ljuset, diss. Uppsala, Stockholm, 1993; Anders Tyrberg, *Anrop och ansvar. Berättarkonst och etik hos Lars Ahlin, Göran Tunström, Birgitta Trotzig och Torgny Lindgren*, Stockholm, 2002; Magnus Nilsson, *Mångtydigheternas klarhet. Om ironier hos Torgny Lindgren från Skolbagateller till Hummelhonung*, diss. Lund, Växjö, 2004; Magnus Nilsson, "Moses i rullstolen. Om bibliska intertexter i Torgny Lindgrens författarskap", *Vem skall jag fråga? Om litteratur och livsåskådning. Festskrift till Elisabeth Stenborg*, Växjö, 2001, s. 74–81; Magnus Ringgren, "Torgny Lindgrens *Legender*", *Vår lösen 1987:1*, s. 14–18.
- 7 Helena Bodin, *Hjalmar Gullberg och bysantinismen – "som paradoxer i tid och rum"*, diss. Stockholm, Skellefteå, 2002.
- 8 Sture Linnér, "Bysans i svensk litteratur", *Kungliga Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala Årsbok 1994*, s. 47–100. Se även Sture Linnér, *Bysantinsk kulturhistoria*, Stockholm, 1994 (vid ytterligare hänvisning i noterna Linnér, 1994a), s. 236.
- 9 Förutom i de ovan nämnda publicerade texterna tas Lindgrens *Legender* delvis upp i en opublicerad magisteruppsats som analyserar Lindgrens bruk av muntligt berättande: AnnaKarin Kriström, "Moster Lydias död. Muntligt berättande i Torgny Lindgrens prosa från *Ormens väg på hälleberget* 1982 till *I Brokiga blads vatten* 1999", D-uppsats i litteraturvetenskap, Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet, vt 2000.
- 10 För eventuell fördjupning i ämnet jfr: Linnér, 1994a; Jan Olof Rosenqvist, *Bysantinsk litteratur*, Skellefteå, 2003; Samuel Rubenson (red.), *Svenskt patristiskt bibliotek. Band II. Martyrer & helgon*, Skellefteå, 2000.
- 11 Rosenqvist, s. 275.
- 12 Athanasios av Alexandria, *Antonios liv*, översättning Tomas Hägg och Samuel Rubenson, Skellefteå, 2003.



- 13 Se Linnér, 1994a, s. 32.
- 14 Se Lennart Rydén, "Byzantine Hagiography in the Ninth and Tenth Centuries: Literary Aspects", *Kungliga humanistiska vetenskaps-samfundet i Uppsala Årsbok 1986* (vid ytterligare hänvisning i noterna Rydén, 1986a), s. 69–79.
- 15 Lennart Rydén, "... så blive han en dåre, för att han skall kunna bli vis.' Om helig dårskap i bysantinsk tradition", *Religion och Bibel. Nathan Söderblom-sällskapets årsbok 1980*, Uppsala, 1980, s. 53. Texten finns omtryckt i *Gnosis. Tidskrift för en andlig kultur 1988:1–2*, s. 5–16.
- 16 Angående termen *salos* jfr: Derek Krueger (red.), *Symeon the Holy Fool. Leontius's Life and the Late Antique City*, Berkeley, Los Angeles, London, 1996, s. 62ff; Rydén, 1980, s. 54.
- 17 Sofja Poljakova nämner att tidigbysantinska helgon inte sällan spred kätterska läror: Sofja Viktorovna Poljakova, "Byzantské legendy jako literární jev" ["Byzantinska legender som litterär företeelse"], Emilie Bláhová et al., *Byzantské legendy [Byzantinska legender]*, redaktörernas översättning, Praha, 1980, s. 316. Originalet tryckt i Sofja Viktorovna Poljakova (red.), *Vizantijskije legendy [Byzantinska legender]*, Leningrad, 1972.
- 18 Palladios, "Nunnan som spelade galen", Sture Linnér (red.), *Palladios, Ökenfäderna*, redaktörens översättning, Skellefteå, 1998, s. 103–105.
- 19 Leontius of Neapolis, "Life of Symeon the Fool", Krueger, redaktörens översättning, s. 131–171. Hänvisningar till denna helgonberättelse görs härnäst genom parenteser inskjutna i texten.
- 20 Krueger, s. 44.
- 21 Ibidem, s. 47ff.
- 22 Se ibidem, s. 55.
- 23 Lennart Rydén (red.), *The Life of St Andrew the Fool. 1–2. Studia Byzantina Upsaliensia 4:1–2*, redaktörens översättning, Uppsala, 1995.
- 24 Rosenqvist, s. 118.
- 25 Se: Lennart Rydén, "New Forms of Hagiography: Heroes and Saints", *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, New Rochelle, 1986, s. 537–554; Rydén, 1986a.
- 26 Angående den moderna ryska litteraturens samband med hagiografi i allmänhet jfr: Margaret Ziolkowski, *Hagiography and Modern Russian Literature*, Princeton, 1988.
- 27 Försök att förklara och klassificera fenomenet har bland annat gjorts i följande arbeten: Ewa M. Thompson, *Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture*, Lanham, New York, London, 1987; Harriet Murav, *Holy Foolishness. Dostoevsky's Novels & the Poetics of Cultural Critique*, Stanford, 1992; Jostein Børtnes, "Dostoevskian Fools – Holy and Unholy", Ingunn Lunde (red.), *The Holy Fool in Byzantium and Russia. Papers Presented at a Symposium Arranged by the Norwegian Committee of Byzantine Studies 28 August 1993 at the University of Bergen*, Bergen, 1995, s. 18–34; Sergey A. Ivanov, "From 'Secret Servants of God' to 'Fools for Christ's Sake' in Byzantine Hagiography", ibidem, s. 5–17.
- 28 Tyrberg, s. 300.

- 29 Ibidem, s. 305.
- 30 Angående den ortodoxa kyrkans avståndstagande från olika former av dualism jfr Per-Arne Bodin, "Den ryska ortodoxa gudstjänsten. Ett semiotiskt perspektiv", Owe Wikström (red.), *Rit, symbol och verklighet. Sex studier om ritens funktion. Tro & tanke* 1994:6, s. 71.
- 31 Jfr Rydén, 1980, s. 58.
- 32 Jfr exempelvis: Ernst Ture Ström, *Livets helhet. Personlighetstanken i östkyrkan speglad i rysk litteratur*, Skellefteå, 1986, s. 22; Jostein Børtnes, *Visions of Glory. Studies in Early Russian Hagiography*, Oslo, New Jersey, 1988, s. 34.
- Observera att Børtnes talar med Peter Browns ord om att helig dårskap gestaltas hos Eufrosynos som ett uttryck för den "antithesis of heaven and earth which 'runs obsessively through the literature of the period'" (Børtnes, 1988, s. 32.). Detta perspektiv motsäger dock inte slutsatsen om syntes och komplementaritet, då det framgår ur Børtnes resonemang att det himmelska ständigt finns närvarande i det jordiska och därmed fungerar som den jordiska tillvarons andra sida.
- Gestaltningen av "motsatsernas komplementaritet" uppmärksammas som kännetecknande för Lindgrens texter även av Tyrberg (Tyrberg, s. 303.). I analysen av romanerna *Ljuslet* och *Hummelhonung* härleder Tyrberg tankegången till den tyske mystikern Jacob Böhme (Ibidem, s. 307ff.), som han anger som en av Lindgrens väsentliga inspirationskällor.
- 33 Tyrberg, s. 338.
- 34 Ström, s. 32.
- 35 Lennart Rydén, "Helig dårskap", *Artes* 1977:6, s. 50.
- 36 Theodoretos av Kyrrhos, "Den helige Symeons liv", översättning Tomas Hägg, Samuel Rubenson (red.), *Svenskt patristiskt bibliotek. Band II. Martyrer & Helgon*, Skellefteå, 2000, s. 253.
- 37 Hos Tyrberg heter det att Lindgren "gestaltar även inre skeenden i yttre, kroppsligt påtagliga, gärna absurda eller paradoxala relationer" (Tyrberg, s. 307.). I sin redogörelse för Jacob Böhmes världsuppfattning nämner Tyrberg även begreppet psykosomatism (Ibidem, s. 311.).
- 38 Se exemplet ur "Symeon stylitens liv och gärningar" som citeras nedan i samband med texternas antiestetik.
- 39 Ström, s. 17.
- 40 Det verk av Torgny Lindgren som i allra största mån tematiserar ordet och dess makt är novellsamlingen *Merabs skönhet* (Torgny Lindgren, *Merabs skönhet*, Stockholm, 1983.). I *Merabs skönhet* förekommer upprepade gånger både mer eller mindre implicita anspelningar och explicita hänvisningar till Joh 1:1, som exempelvis på följande ställen:
- Då makade hon sig någon tum närmare honom, som om hon trodde att hon skulle kunna höra orden bullra genom köttet, tjockköttet hans. ("Störstorden", *Merabs skönhet*, s. 39)
- [...] då sade Isabella åt föräldrarna sina att hon hade lämnat sig åt Gud om natten, orden hade genomträngt henne, orden som bära frukt. [...]

I begynnelsen var Ordet och Ordet var hos Gud, och genom det har allt blivit till, utan det har intet blivit till och i det var liv och livet var människornas ljus. Och Ordet vart kött. [...]

För honom var det så: orden hans var Ordet och köttet hans, det var Köttet. (op.cit., s. 42)

41 Kriström, s. 45f.

42 Ibidem.

43 Se även avsnitt 8.

44 Uttrycket hämtat från Samuel Rubenson, *Ett odelat hjärta. En studie i ökenfädernas vishet*, Skelleftå, 1984, s. 21.

Se exempelvis den mycket besynnerliga men upplysta gnom med vilken den fåordige Symeon Salos svarar ett par munkar som kommer till honom grubblandes över en komplicerad teologisk fråga:

And he said, "Have you found fault with my beans? They were soaked for forty days, but Origen would not eat them because he plunged into the sea and was not strong enough to get out, and he drowned in the deep." They were amazed that he said all this in advance [...] ("Life of Symeon the Fool", s. 157)

45 Ström, s. 9.

46 Angående betydelsen av inkarnationens paradox för den bysantinska teologins uppfattning av tid och rum och dess förklaring av ikonens funktion, jfr: Helena Bodin; Per-Arne Bodin, 1987; Per-Arne Bodin, 1994.

47 Ström, s. 18.

48 Ibidem, s. 26.

49 Se ovan, citatet ur Theodoretos "Den helige Symeons liv".

50 Denna ortodoxins lära om personlighetens och gemenskapens natur har många beröringspunkter (Se Ström, s. 50ff.) med den europeiska personlighetsfilosofin i både Søren Kierkegaards och Martin Bubers tappning. Kierkegaards och Bubers inflytande på Lindgrens författarskap hör till de viktigaste utgångspunkterna i Anders Tyrbergs analys (Tyrberg.) av tankegångarna i Lindgrens romaner.

51 Då inte annat anges utgår redogörelsen för gemenskapens vikt för den ortodoxa personlighetstanken från kapitlet "Den mänskliga personligheten", Ström, s. 32–54.

52 1 Joh 3:14f; 1 Joh 4:7f

53 Ström, s. 24.

54 Angående termen *kenosis* jfr exempelvis George P. Fedotov, *The Russian Religious Mind. Kievan Christianity*, Cambridge, 1946, s. 128.

55 Sophronius, John Moschus, Leontius of Neapolis, "The Life of our Holy Father, John the Almsgiver", Norman H. Baynes (red.), *Three Byzantine Saints. Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*, översättning Elizabeth Dawes och Norman H. Baynes, New York, 1996, s. 195–270.

56 I syfte att hålla undersökningen koherent och begränsad avstår jag här helt från att dra paralleller med buddhismen eller antyda möjliga buddhistiska tolkningar av berättelsen.

57 "Anette Svensson och Anden", s. 134.

- 58 Ström, s. 32–54.
- 59 Tyrberg, s. 303.
- 60 Rubenson, 1984, s. II.
- 61 Se not 52.
- 62 Fedotov, s. 28.
- 63 Fedotov, s. 26ff.
- 64 Angående termen *apatheia* jfr Rydén, 1980, s. 54f.
- 65 Berättelserna om den helige Alexios liv tjänade ofta som förebilder för bysantinska hagiografer. Trots detta är den mest utspridda helgonberättelsen om honom skriven på latin: Jacobus Voragine, "Saint Alexis", *The Golden Legend. Readings on the Saints. Volume 1*, översättning William Granger Ryan, Princeton, 1993, s. 371–374.
- 66 Angående termen *boskoi* jfr Rydén, 1980, s. 54.
- 67 Rydén, 1980, s. 57.
- 68 Bodin, 1996, s. 86.
- 69 Också hos Anders Tyrberg är en av utgångspunkterna i läsningen av Torgny Lindgrens texter föreställningen om karaktärernas "representativa funktion" (Tyrberg, s. 323.). Tyrberg hänvisar även i detta fall till Jacob Böhme (Ibidem, s. 307ff.), men därutöver till Søren Kierkegaards lära om gudamänniskans teckenkaraktär (Ibidem, s. 339.). Följande stycke, i vilket Tyrberg citerar Jan Erik Ebbestad Hansen, sammanfattar några av Böhmes teser utifrån vilka Tyrberg analyserar Lindgrens romaner och vilka överensstämmer med den bysantinska världsbilden: "Allt varande är ett meddelande, allt som möter oss i världen är språk och tecken som talar till oss. Världen som sådan är Guds eget språk; Gud talar i och genom världen." (Ibidem, s. 311.)
- 70 Bodin, 1996, s. 93.
- 71 Jfr Rydén, 1980, s. 58.
- 72 "[...] he often skipped and danced with one dancinggirl on this side and another on that, and he associated with them and played with them in the middle of the whole circus, so that the disreputable women threw their hands into his lap, fondled him, poked him, and pinched him. [...] For sometimes also he would say to one of the courtesans, 'Do you want me to make you my girlfriend and give you a hundred gold pieces?'" ("Life of Symeon the Fool", s. 159)
- 73 "So they went to Emesa and asked where a fool named Symeon was. And everyone laughed at them and said, 'What do you want from him, fathers? The man is *beside himself*, and he abuses and jeers at all of us, particularly monks.'" ("Life of Symeon the Fool", s. 157, min kurs.)
- 74 Se Bodin, 1996, s. 82.
- 75 Se not 35.
- 76 Se Rydén, 1980, s. 53f.
- 77 Ibidem, s. 54.
- 78 Krueger, s. 47f.
- 79 Se exempelvis citerat ur "Life of Symeon the Fool" i redogörelsen för helgonberättelsens innehåll.

- 80 Ström, s. 37.
- 81 I samband med Lindgrens roman *Ljuset* noterar även Anders Tyrberg att det finns en påfallande jordnärlighet och en benägenhet att betona de svaga sidorna i den lindgrenska människoskildringen. Tyrberg härleder detta drag till den tyske filosofen Dietrich Bonhoeffers lära om människans uppgift att ”leva i ’djup jordiskhet’” (Tyrberg, s. 339.).
- 82 Ingela Pehrson uppmärksammar att frågor kring människans fria vilja och determinism är närvarande i Torgny Lindgrens texter i allmänhet. Denna iakttagelse styrker hon genom att citera Lindgrens egna uttalanden, däribland detta från 1984: ”Determinism är en stor frestelse för mig, och när jag skriver söker jag förtvivlat efter den frihet som ska kunna bryta cirkeln.” (Pehrson, s. 27.)
- 83 Poljakova, 1980, s. 316.
- 84 Jan Olof Rosenqvist beskriver det språk på vilket Leontios helgonberättelse är nedtecknad som en ”folklig och mustig grekiska” (Rosenqvist, s. 46.).
- 85 Jfr redogörelsen för den bysantinske hagiografens apologetik i avsnitt 7.
- 86 Palladios, s. 104.
- 87 Rydén, 1977, s. 51.
- 88 I Bysans hade hyperbolen till funktion att förstärka den företeelse som betraktades som särskilt viktig i berättelsen. (Jfr Poljakova, 1980, s. 319.).
- 89 Den programmatiska antiestetikens paradox finns utlagd hos ’den förste store ikonsemiotikern’, kyrkofadern Dionysios Areopagita. Enligt Dionysios markerar användning av ”låga symboler’ [...] ett erkännande av att all materia har en del av den gudomliga gnistan”. (Bodin, 1987, s. 8f.)
- 90 Citatet är hämtat ur en anonym levnadsteckning över Symeon Styliten: ”Život a skutky blahoslaveného Symeóna Sloupovníka” [”Den saligförklarade Symeon Stylitens liv och gärningar”], Emilie Bláhová et al. (red.), *Byzantské legendy* [*Bysantinska legender*], redaktörernas översättning, Praha, 1980, s. 38–51. Den tjeckiska översättningen är gjord enligt grekiskt original i H. Lietzmann (red.), *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 9, XXXII, 1–18*, Berlin, 1908. Min egen översättning från tjeckiska.
- 91 Detta stilistiska drag beskrivs på ett pregnant sätt i en recension av Pär Hellström i samband med en annan lindgrensk text: ”Personerna är stilerade, saknar ansikte och personlighet och ter sig snarare som marionetter än människor.” (Pär Hellström, ”Blekt och anemiskt”, *Uppsala Nya tidning*, 1991-07-22.) Pehrson i sin tur associerar den lindgrenska textens lakonism med den isländska sagan. (Pehrson, s. 32.)
- 92 Tyrberg, s. 301.
- 93 Ibidem, s. 342.

## ABSTRACT

Anežka Kuzmičová, *En myrtenkvist i högra ögat. Torgny Lindgrens Legender i möte med bysantinska helgonberättelser. (A Myrtle Bough in the Right Eye: Legender [Legends] by Torgny Lindgren Encountering Byzantine Saints' Lives.)*

The historical connotation of the word 'legend' in the European literary discourse imposes upon the reader of any text of such attribution the presumption of certain specific genre features. Given their content, the short stories gathered in *Legender* [*Legends*] (1986) by Torgny Lindgren do not, at first glance, display many parallels with Christian hagiography, apart from a few traditional *topoi*. Taking into account, however, the Byzantine hagiographical narratives about the desert hermits and, above all, about the holy fools, a large number of homologies become apparent. Like the early Byzantine *Life of Symeon the Fool* by Leontius of Neapolis, which serves as the major means of illustration throughout this comparative paper, the stories from *Legender* mainly feature characters acting in a manner opposite to the traditional forms of sanctity. At the same time, the narrative mode prevailing in Lindgren's short stories is one of ambiguity. Hence, the characters of *Legender* are portrayed as oscillating between exemplary conduct and foolishness. This remarkable common feature serves as a suitable point of departure for such a reading of *Legender* which refers to Byzantine hagiography as intertextual background.

Nevertheless, as this study is meant to demonstrate, the recurrent thematic affinity with holy foolishness is only a symptom of a far more complex correspondence between the Byzantine intertexts and the eight short stories selected from *Legender*. With the help of numerous quotations from primary and secondary sources, distinct parallels are shown to exist between the orthodox Christian, particularly the Byzantine, conception of man and universe, and the one which is manifest in *Legender*. The disposition of the argumentation is based on a gradual descent from the most general aspects of the affinity, such as the paradoxical, overall synthetic way of understanding the world, to its more specific symptoms: the strictly non-dualistic conception of man resulting in the accentuated corporality of the characters, unprecedented in Christian writings, and the tendency to perceive all creation as holy, which to the characters' corporality ascribes a special semiotic significance.

On a more specific level, the synthetic world view implies a particular understanding of the relationship between the community and human individual. As they consistently assign a holy value to the community, supreme in relation to the interests of any individual, and as they put stress on the destructive impact of any behaviour not respecting such principle, Lindgren's narratives are constructed upon ethical rules identical to the fundamentals of orthodox Christianity. This ethical kinship becomes most evident in the narratives in which the characters practise *kenosis*.

Thus, one of the most remarkable paradoxes common to the Byzantine stories of the desert hermits and holy fools and *Legender* is the fact that their protagonists, while mostly portrayed with the aura of certain sanctity, offend the rule of the primacy of fellowship by living in isolation. There are two different forms of this severe seclusion of theirs: a predominantly spiritual one, i.e. the holy foolishness, and a complex one, both spiritual and physical, i.e. the hermit life.

As opposed to the Byzantine texts about the holy fools, there are no explicit apologetics implemented in *Legender* proclaiming the characters' sanctity unquestionable despite their acts of folly. In this sense, the narratives are entirely consistent in their ambiguity. On the other hand, a considerable degree of understanding is expressed by the narrator even for the characters who commit major crimes, since the fictional world of *Legender* is reflected from a strictly deterministic perspective.

Finally, the paper demonstrates how the correspondence of ideas between the Byzantine texts and Lindgren's narratives is reflected in the literary style of *Legender*. Rhetorical features typical of Byzantine texts recurrent in *Legender* are *inter alia*: the general lack of psychology, anti-aesthetic description, hyperbole and, above all, the paradox. Hence, ambiguity remains the constitutive principle in Lindgren's 'legends' even regarding the individual utterance.