

Sammlaren

Tidskrift för

svensk litteraturvetenskaplig forskning

Årgång 133 2012

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: Torsten Petterson, Johan Svedjedal

Redaktörer: Otto Fischer (uppsatser) och Jerry Määttä (recensioner)

Inlagans typografi: Anders Svedin

Utgiven med stöd av

Magnus Bergvalls Stiftelse och Vetenskapsrådet

Bidrag till *Samlaren* insändes digitalt i ordbehandlingsprogrammet Word till info@svelitt.se. Konsultera skribentinstruktionerna på sällskapets hemsida innan du skickar in. Sista inlämningsdatum för uppsatser till nästa årgång av *Samlaren* är 15 juni 2013 och för recensioner 1 september 2013. *Samlaren* publiceras även digitalt, varför den som sänder in material till *Samlaren* därmed anses medge digital publicering. Den digitala utgåvan nås på: <http://www.svelitt.se/samlaren/index.html>. Sällskapet avser att kontinuerligt tillgängliggöra även äldre årgångar av tidskriften.

Uppsatsförfattarna erhåller digitalt underlag för särtryck i form av en pdf-fil.

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

Svenska Litteratursällskapet PG: 5367–8.

Svenska Litteratursällskapets hemsida kan nås via adressen www.svelitt.se.

ISBN 978-91-87666-32-4

ISSN 0348-6133

Printed in Sweden by
Elanders Gotab, Stockholm 2013

Willy Kyrklunds *Till Tabbas*

AV NICKLAS HÅLLÉN

Till Tabbas (1959) är Willy Kyrklunds berättelse om en resa genom Iran i slutet av femtiotalet.¹ Den tillhör en av de mindre omskrivna av Kyrklunds texter, troligen på grund av att den är just en reseberättelse och därför inte har lästs som en integrerad del av hans övriga produktion under femtiotalet och början av sextiotalet, dit böcker som *Solange* (1951), *Mästaren Ma* (1953) och *Polyfem förvandlad* (1964) hör.

Liksom dessa skönlitterära texter är dock *Till Tabbas*, utöver en reseberättelse, en bok om människan och människans villkor. En av Kyrklunds mest berömda formuleringar torde vara den kärnfulla mening som inleder *Mästaren Ma*, i vilken den kinesiska mästaren påtalar sitt sökande ”efter frågan på vilket människolivet är ett svar”.² Han konstaterar i ett anförande att just människan är litteraturens objekt, för den ”handlar om människan, hur hon har det, hurudan hon är”.³ I *Till Tabbas* omfattar begreppet människan till synes alla etniska varianter av människorasen – ett universellt, inkluderande begrepp som suddar ut olikheter kulturer och länder emellan.

Samlingsbegreppet människan utgör i Kyrklunds text ett centralt begrepp, samtidigt som det befinner sig i ständig semantisk förändring. Detta påverkar gestaltandet och berättandet om det iranska och persiska, å ena sidan, och å den andra om människans existentiella villkor. Edward Said skriver i sin nu klassiska studie om den västerländska kunskapsproduktionen om ”Orienten” att detta begrepp i den orientalistiska litteraturen ”grundar sig på en ontologisk och kunskapsteoretisk [epistemological] uppdelning mellan ’Orienten’ och ’Västerlandet’”.⁴ Said menar att den västerländska idén om Orienten genom denna ontologiska och kunskapsteoretiska uppdelning bidragit till Europas självbild genom att fungera som ”dess motbild, motidé, motsatta personlighet och en motsatt erfarenhet”. Till skillnad från den rörelse som Said beskriver sammanför Kyrklunds centrala begrepp, människan, det egna med det andra. Det persiska och muslimska görs till speciellt tydliga uttryck för det mänskliga.

Som vi ska se tillskriver dock Kyrklund människan egenskaper och behov som närmast kan associeras med livet i efterkrigstidens Europa och den utpräglat europeiska litteratur som Kyrklunds reseberättelse påminner om på ett tematiskt plan. Begreppet ”människan” kommer därför i första hand inte att syfta på människan under lagren av kulturella föreställningar och inlärdade beteenden – människan som en ”cellanhopning i biosfären” med grundläggande existentiella villkor.⁵ De egenskaper som människan

tillskrivs, så som den existentiella desperation som är så framträdande hos Kyrklunds tidiga huvudpersoner, får Kyrklunds människas identitet att påminna mer om den urbana, relativt välbärgade och sekulariserade människan i efterkrigstidens Europa än någon annan historiskt och geografiskt situerad identitet. Fast människan framställs just som ett universellt begrepp som syftar på alla människor i alla tidsliga och rumsliga kontexter får det i slutändan alltså en mer specifik innebörd än så.

Tematiken i *Till Tabbas* påminner om den hos kontinentala författare som Franz Kafka, Albert Camus och Jean-Paul Sartre, vilkas skrivande Kyrklunds övriga produktion under femtio- och sextioalet ofta har jämförts med.⁶ Kopplingen till dessa författare består primärt i de existentiella villkor som tillskrivs människan och villkorens centralitet i texten. Gemensamt för dessa – avsaknaden av en högre mening i individens existens, hennes isolering i sin ändlösa subjektivitet och den mellanmännsliga barriär som det otillräckliga mänskliga språket inte förmår penetrera – är att de på olika sätt antyder ett avstånd mellan subjekt och omvärld, vilket också är ett utmärkande drag för litteratur om resande i främmande länder. Kyrklund använder reselitteraturens gestaltning av främmandeskap och kulturell olikhet som redskap för att gestalta denna människans existentiella främlingskap från världen omkring henne. Resenärens främmandeskap och avstängdhet från omvärlden fungerar i *Till Tabbas* som en bild av det Kyrklund kallar människans villkor.

Detta fokus på främmandeskap dels i existentiell mening (alienation) och dels i reselitteraturens speciella, men mer konkreta, mening skapar i Kyrklunds reseberättelse en komplex relation mellan det egna och det andra, det kända och det främmande, Västvärlden och Orienten. Inom framförallt postkolonialt influerad forskning om reselitteratur har reseberättelsens fokus på främmandeskap och kulturell olikhet länge varit ett viktigt studieobjekt. Den europeiska reselitteraturen från slutet av artonhundratalet och den första halvan av nittonhundratalet uppvisar nära kopplingar till eurocentriska och i vissa fall koloniala diskurser. Detta är en förklaring till varför reselitteraturen så tydligt beskriver och betonar de kulturella olikheter och det kulturella avstånd som uppfattas råda mellan resenären och personer han eller hon kommer i kontakt med.⁷

Som vi kommer att se framträder ur berättandet om platser, kulturer och människor som för resenären är mer eller mindre främmande, utsagor om det som från resenärens perspektiv är allt annat än exotiskt och som ligger närmare det moderna Europa än Iran/Persien,⁸ Orienten och dess historia. Jag påstår att begreppet människan skapar ett komplext förhållande och ständig pendelrörelse mellan det specifika och det universella, och mellan kulturell likhet och olikhet i Kyrklunds text. Detta oscillerande destabiliserar både reseberättelsens fokus och det projekt som utgör *Till Tabbas*' kärna – sökandet efter människans existentiella grundvillkor.

Kyrklunds pendlande mellan det västerländska subjektet och den universella människan diskuteras i slutet av denna artikel från ett postkolonialt teoretiskt perspektiv och kopplas till en begreppslig diskussion inom postkoloniala studier. Dessförinnan kommer jag först att ge en bild av Kyrklunds fokus i *Till Tabbas* och diskutera den i relation till strömningar inom mellan- och efterkrigstidens västerländska reselitteratur för att visa att hans text bygger på dessa strömningar men också skiljer sig från dem på ett signifikant vis. Efter detta kommer jag att belysa hur Kyrklund beskriver och använder resan och resenärens förhållande till sin omvärld, framförallt till den arkitektoniska omgivningen, för att tala om människans villkor. Jag diskuterar sedan kopplingen mellan å ena sidan resan och resenären hos Kyrklund och å andra sidan den sufiska poesi han diskuterar och citerar för att ytterligare visa hur det orientaliska och främmande används för att tala om den västerländska människan. Det sätt på vilket Kyrklund sammanväver resan i sin egen text med resans metaforiska användning i den Sufiska poesin tjänar till att göra människans villkor i den västerländska moderniteten till en mall för förståelsen av hennes villkor under den persiska förmoderniteten.

Värde och sökande efter mening

Berättandet i *Till Tabbas* kretsar som fastslagits kring människans villkor och hennes sökande efter en mening med tillvaron. Detta sökande visar sig dock vara ett ogenomförbart företag, vilket inte betyder att det avstannar. Istället är sökandet en central del av människans existens. Det omöjliga i att finna en fast punkt i tillvaron kan ses som en anledning till att Kyrklund i sitt skrivande ofta underminerar reselitteraturens tendenser till att ta fasta på stora värden – en litterär tendens som diskuteras mer ingående nedan. Detta underminerande av värden och avsaknaden av en fast punkt i människans tillvaro kan knytas samman med den ”religiösa ateism” som präglar det kontinentaleuropeiska skrivande som Kyrklund influeras av.

Efter det första världskriget, skriver den brittiske reselitteraturforskaren Andrew Hammond, förstärktes den politiska cynism och det filosofiska tvivel som då legat och pyrt i vissa litterära kretsar sedan artonhundratalet.⁹ Under tjugo och trettiotalen, påpekar han, exploderade turismen som ett svar på en önskan hos vissa samhällsklasser efter kriget att fly Europas själsliga så väl som bokstavliga ruiner. Hammond nämner att enligt Paul Fussel, som relativt tidigt studerade mellankrigstidens reselitteratur, blev den ”diaspora” som var resultatet av denna utveckling ett av de utmärkande dragen hos högmodernismen. Resande blev alltså en viktig komponent även utanför reselitteraturen. Hos fiktionsförfattare och poeter som James Joyce, Virginia Woolf, T.S. Eliot och D.H. Lawrence kom rumslig flykt från det borgliga livet i västvärlden efter det första världskriget att bli en del av sökandet efter en högre sanning.¹⁰ Hammond

tillägger att flykt dock inte var den enda anledningen till resande. Sökandet efter existentiell mening utgjorde en minst lika viktig orsak till detta. Resandet kopplades med andra ord samman med själavård och reselitteraturen beskrev därför vad som i viss mening kan liknas med pilgrimsfärder till platser utanför Västeuropa. Dessa konstruerades som platser där den modernitetströtta och desillusionerade västerlänningen önskade finna ett mer autentiskt liv med icke-materiella värden som livet i väst inte tycktes kunna erbjuda.¹¹

Liksom under mellankrigstiden var sökandet efter kulturell och andlig autenticitet central i femtiotalets reselitteratur, och det som kan kallas nöjesresande eller turism växte på nytt efter det andra världskriget,¹² då privat upplevelseinriktat resande av naturliga skäl varit i princip omöjligt. Det ökande västerländska resandet som möjliggjorts av krigsslutet, menar reselitteraturforskaren Casey Blanton, flödade mot vissa symboltunga resesmål där resenärer eller turister flockades. Trots att resandet syftade till att skapa unika upplevelser av det autentiska blev resultatet därför i regel snarare det motsatta. Sökandet efter autenticiteten och det unika förhindrades på grund av resandets utbredning och popularitet i vissa samhällsklasser.¹³

Denna bakgrund är nödvändig för förståelsen av *Till Tabbas*, som till viss del knyter an till, men också markant skiljer sig från det sorts resande och den sorts reselitteratur som skisserats här. Kyrklund besöker i likhet med samtida skrivande resenärer monumentala platser och byggnader, men finner där den enskildhet som andra enligt Blanton hade svårt att finna. Den enskildhet han finner är inte enbart frånvaron av andra människor, som i bokens slut då Kyrklund ser ut över den tomma öknen, utan också och framförallt frånvaron av andra resande västerlänningar, med vilka han delar kulturella, politiska och filosofiska åskådningar. Av än större vikt för denna artikels fokus är dock att efterkrigstidens resenärs fruktlösa sökande efter det autentiska och den unika upplevelsen ligger nära det existentiella sökandet efter mening i tillvaron som ett tema hos Kyrklund och andra existentialistiskt influerade författare. Dessa två versioner av sökande smälter i *Till Tabbas* ihop. Om efterkrigstidens resenär enligt Blanton misslyckades med att finna det autentiska och uppleva det speciella på grund av ökningen och rikriktningen av resandet, är det fruktlösa i resenärens/människans sökande efter mening ett accepterat normaltillstånd för Kyrklund. Kyrklund och Blantons arketypiske resenär misslyckas båda med sitt sökande, men Kyrklund urskiljer sig just i det att sökandet hos honom i och med denna acceptans tar formen av ett iscensatt motiv. Resan är alltså hos Kyrklund en uppvisning av människans villkor, snarare än ett tillvägagångssätt i sökandet efter mening.

Accepterandet av det fruktlösa i människans längtan och sökande påverkar formen för berättandet i *Till Tabbas*. Det omöjliga i sökandet efter mening gestaltas bland annat genom att värden ställs på ända genom att kontrasteras med det värdelösa och fula.

Även i detta skiljer sig *Till Tabbas* från många jämförbara reseberättelser. På grund av reselitteraturens funktion i sökandet efter mening efter världskrigen pågår ofta ett värderande av de platser och folkgrupper som resenären besöker. Vissa platser beskrivs därför som mer sevärda och grupper av människor som mer intressanta än andra. Detta kan beskrivas som en sorts ekonomi, det vill säga ett system som jämför värden med varandra och koncentrerar dem kring vissa platser och identiteter.¹⁴ Kyrklunds tidiga författarskap erbjuder däremot sällan läsaren tal om sanna filosofiska och estetiska värden och i *Till Tabbas* underminerar han det beskrivande och värderande som ligger till grund för den sorts ekonomi som ofta karaktäriserar reseskildringar.¹⁵ Han gör det genom att med humor och ironi låta det vackra och upphöjda färgas av dess motsatser. Genom resenärens blick får läsaren se det värde- och meningslösa i tillvaron framträda i talet om historiska och estetiska värden.

I början av boken befinner sig Kyrklund på den norra sidan av floden Aras som bildar gräns mellan sovjetrepubliken Azerbajdzjan och det moderna Iran. De båda flodbankerna och länderna binds samman av en bro som av politiska skäl sällan används. Den bebos nu istället av en flock kråkor. Kyrklund samtalar med gränsvakterna på den azerbajdzjanska sidan i väntan på att någon ska anlända för att släppa in honom i Iran. I det omkringliggande landskapet som inramas av snöklädda berg blommar mandelträden och flodens vattenspegel reflekterar vårsolen. Det blir dags att röra sig mot den andra sidan och några av gränsvakterna sätter sig tillsammans med honom i en bil, medan några andra gör sig redo att eskortera bilen till fots: "Sålunda skredo vi ut på bron", skriver Kyrklund. "Kråkskit krasade under kortegen" (9). Kontrasten mellan blommande mandelträd, högtidligheten kring "kortegen" och det torra fågelbajset under den är ett exempel på hur Kyrklund ställer reselitteraturens värderande på ända. Det humoristiska i allvaret som råder kring gränsen mellan det kommunistiska Kaukasien och det islamiska Iran, liksom kontrasten mellan det vackra och högtidliga och det fula och orena, synliggör det futtiga och fula i det vackra och upphöjda.

Även Kyrklund själv är föremål för nedmonterandet av fasta värden. Det faktum att han i egenskap av resenär endast kommunicerar med människor han aldrig mer kommer träffa gör att han kan ge uttryck för vilka värderingar som helst utan att behöva svara för dem. Den iranska posteringen är fortsatt obemannad, så Kyrklund samtalar med gränsvakten om kommunistisk dagspress, sovjetisk poesi och "sunda åsikter" medan de väntar (13). När så den iranske gränsvakten anländer i en jeep tillsammans med en liten flicka tar Kyrklund och den azerbajdzjanske majoren farväl med varsitt "da Svidanja", varpå Kyrklund vänder sig till den iranske vakten och frågar om flickan är hans dotter. Det är hon, får han veta, varpå han utbrister "Mā shā Allāh. Vad Gud vill" (15). Även här används kontrasterandet för ironisk effekt. Detta utrop, berättar han för läsaren, betyder i sammanhanget att flickan är precis så gullig och snorig som gud har

ämnat det. Diskussionen om kommunistisk dygd och sovjetisk poesi förbyts i en handvändning mot uttryck för religiositet.

I ett stycke om en döende man som Kyrklund ser på gatan i Mashhad får dekonstruerandet av värde en mer tydlig existentiell uttryck då det futtiga i individens liv, och död, kontrasteras mot stadens puls och de ekonomiska värden som föder den. Han berättar att ”på gatan i Mashhad [sic], som är berömt för sina turkossmücken, låg en döende man. Hans blottade buk var utspänd av en väldig svulst, därhän att han liknade där han låg en pumpa med fyra torra stjärkar” (35). Döden framställs som närapå komisk genom kontrasten mellan å ena sidan turkosföremålets estetiska och ekonomiska värden, samt det arkaiskt högtidliga språk med vilket scenen beskrivs, och å andra sidan det groteska i den döende människokroppen och liknelsen med en pumpa. Kyrklund fortsätter med att berätta att i Indien är det en arvssynd ”att finnas till, att vara i vägen.” I Iran är människorna färre, så ”att finnas till är inte i första hand ett brott, även om det är en olycka” och ”det finns alltid plats att gå förbi” (35). Liksom handeln med turkossmücken obekymrat pågår kring döendet ormar sig gångtrafiken förbi den döende utan att stanna upp. Bland det vackra och dyra och andra människors vardagsbestyr reduceras således den döende människan till ett värdelöst föremål.

Kyrklund beskriver Iran som ett i grunden religiöst land, även om man i storstadslivet ibland kringgår religiösa principer och ägnar sig åt syndfull njutning, till exempel genom att dricka öl och röka hasch (17). Till största delen är landet naturligtvis islamskt, men även zoroastrismen har en plats i det samhälle han beskriver. Ändå är ensamheten inför döden som Kyrklund gör synlig genom mannen på gatan inte i första hand det troende subjektets, eftersom den troende i döden närmar sig gud. Ensamheten tillhör snarare det icke-troende, västerländska subjektets tillvaro. Det pågår med andra ord en glidning mellan situationen som den beskrivs och en outtalad diskussion om den icke-troende människans villkor, och den icke-troende människan är hos Kyrklund inte iranier. Läser vi *Till Tabbas* som en text som delvis använder reseberättelsen som form för en diskussion om existentiella villkor kan vi mellan dess rader urskilja en text om det moderna västerländska subjektets nostalgiska längtan efter mening och sammanhang.

Det är alltså möjligt att göra kopplingar mellan den döende iranske mannens situation och den västerländska människans belägenhet, så som Kyrklund beskriver den. Den pumpa-like mannens ensamhet där han ligger döende mitt i staden för tanken till den så kallade religiösa ateismens sörjande av guds utträde ur människolivet. Denna ateism ser guds frånvaro inte enbart som en välkommen möjlighet att själv få fylla världen med mening, utan som en symbol för en avsaknad av mening och riktning som den moderna människan är illa rustad att hantera. Sent i *Till Tabbas* avslutar Kyrklund en utläggning om sufisk poesi med följande ord: ”Förtvivlat förtvivlat är människans rop

på Gud. Hennes kärlek driver som en nebulosa av förtunnad kolmonoxid under Sju-stjärnan och Oxens öga.”¹⁶ Detta ovanligt högstämda stycke i en bok som annars tenderar att betona det futtiga och komiska i tillvaron kan läsas på (minst) två olika sätt. Den mest direkta betydelsen rör gudssökandet inom den sufiska mystiken som ett exempel på den religiösa människans strävan efter att uppgå i gud.

Den gud som återopas kan dock också läsas som en symbol för den komponent vars frånvaro utgör grundproblemet för mycket kontinentaleuropeiskt skrivande och tänkande i mellan- och efterkrigstiden. Efter guds utträde ur historien och tillvaron står människan ensam kvar utan de moraliska riktmärken och den existentiella grund som gud hade förkroppsligat i de religiösa tankesystemen. Här anas kopplingar till Franz Kafka, som György Lukács genom Walter Benjamin karaktäriserar som en ateist av ett speciellt slag. Enligt Lukács och Benjamin tillhör Kafka de ”religiösa ateister” som inte ser avlägsnandet av gud ur samtiden som ett välkommet utslag av nykter upplysningssträvan. Istället ses guds frånvaro som en symbol för den moderna tillvarons basala riktninglöshet och den sekulära människans avsaknad av en fast punkt att centrera sitt liv och sina strävanden kring.¹⁷ Passagen har också likheter med det berömda stycke i Friedrich Nietzsches *Den glada vetenskapen* (1883) i vilket en dåre står på torget och förtvivlat ropar till gud, för att sedan erkänna sin skuld i guds död.¹⁸ Frånvaron av gud är frånvaron av immanent mening, essens, en metafysisk grund att stå på. Anslaget skiljer sig naturligtvis mycket åt mellan Nietzsches, Kafkas och Kyrklunds texter, men Nietzsches dåre och Kafkas olyckliga huvudpersoner delar alla den förtvivlan, om inte den desperata kärleken, som ropet till gud är ett uttryck för i *Till Tabbas*.

Ateismen i detta sammanhang är symbolisk i den mening att det inte i första hand är religiöst grubbleri som är källan till Kyrklunds syn på sökandet som meningslöst. Ateismen får stå som symbol för den sekulariserade modernitetens förkastande av kosmologier och metafysiska system. Detta förkastande påtalar Kyrklund i en artikel i *Svenska Dagbladet*, i vilken han nämner att han som skolelev föredrog ”de stora tyska systembyggarna” före John Locke och David Hume som han uppfattade som ”synnerligen platta och triviala” i jämförelse. Han kom dock att ändra uppfattning efter kriget, skriver han, och började hysa en oförsonlig avsky mot alla former av idealism.¹⁹ Skepticismen omfattar alltså inte bara religionen utan alla de system, så som politiska ideologier och omfattande filosofier, som enligt liberala tänkare har övertagit religionens roll.

Olle Widhe skriver i sin avhandling om Kyrklunds författarskap att det kretsar kring ”en och samma paradoxala sentens: universum saknar den godhet och det förnuft som människan har rätt att kräva”.²⁰ Kyrklund rör sig alltså kring det tänkande som Anders Johansson i sin bok *Göra ont: litterär metafysik* (2010) diskuterar i termer av ”en sekulariserad variant av teodicéproblemet”. Problemet för den västerländska människan är inte längre ”att få ihop ondskans existens med Guds godhet och allmakt, utan att få

ihop tänkandets anspråk på mening med den värld man tänker och tänker i”, som Johansson skriver.²¹ Detta sekulära teodicéproblem leder till frågan hur det är möjligt att uttala sig meningsfullt om människans villkor i världen om någon absolut mening inte står att finna i den. Kyrklund tycks besvara frågan med att *endast* versioner av frånvaron av absolut mening kan ses som en konstant att lita på. På detta vis förenas hans tänkande om människan i världen med reseberättelsens gestaltning av subjektet i ett främmande och välkomnande landskap, där muren och väggen inte bara stänger resenären ute utan blir det som resenären kan berätta om för de där hemma.

Resenärens alienation och utestängdhet

Det hör till resenärens situation och reselitteraturens funktion att betrakta livet i främmande länder från ett visst avstånd. Det kulturella främlingskap som skiljer resenären från vardagen i ett främmande land är i regel den epistemologiska utgångspunkt från vilken världen studeras och beskrivs i reselitteraturen. Detta betyder inte att beröringspunkterna mellan resenären och människor han eller hon träffar är ointressanta, speciellt inte i *Till Tabbas* där det mellanmänniskliga är ett av de huvudsakliga föremålen för Kyrklunds intresse. De sorger och glädjeämnen, de villkor, som den västerländska människan delar med iraniern/persern diskuterar Kyrklund dock i huvudsak i sina utläggningar om den persiska historien och litteraturen. Då han beskriver sina förehavanden i Iran och möten med människor framträder istället en bild av den sekulariserade och desillusionerade västerländska människans isolering i sin ändlösa subjektivitet.

Denna isolering kommer sig till viss del av de begränsningar som karaktäriserar den mellanmänniskliga kommunikationen i Kyrklunds författarskap. Gunnar Arrias menar i sin *Jaget, friheten och tystnaden hos Willy Kyrklund* (1981) att ”svårigheten att kommunicera är ett genomgående tema hos Kyrklund”.²² Han skriver att Kyrklunds sätt att ta sig an språkets otillräcklighet i mellanmännisklig kommunikation gör att den vävs samman med vad Arrias kallar självstypningsmotivet hos Kyrklund.²³ Begreppet självstypning syftar till den jagupplösning som pågår hos subjekten i Kyrklunds skrivade som ett svar på en känsla av ofrihet och vanmakt gentemot omvärlden.²⁴ Kyrklunds syn på språket och dess otillräcklighet leder alltså först till känslor av vanmakt och en ohållbar position i relation till omgivningen och ytterst till en önskan om subjektets utplånande, en process som kommer att studeras senare i denna artikel. Det är med andra ord möjligt att i Kyrklunds text läsa in en förståelse av språket och symbolsystem inte så mycket som redskap för kommunikation som något som gör henne ofri och oförmögen att möta sin omgivning och människorna i den.

På ett mindre filosofiskt och mer estetiskt plan finns en nära koppling mellan språkproblematiken hos Kyrklund och språkförbistring som tema i reselitteraturen. Kyrk-

lund, som talar persiska, är visserligen inte bortkopplad från världen omkring sig, men i *Till Tabbas* ikläder han sig resenärens roll, med allt vad det innebär av isolering och ovälkommenhet. Besökaren av ett främmande land, avskild från sitt hem och bortkopplad från sin direkta omgivning, används av Kyrklund som en bild av subjektet som innesluts i sig själv på grund av språkets och den mänskliga kommunikationens begränsningar även inom den egna språksfären.

Språket påverkar det existentiella inte bara genom det mellanmännliga, utan också genom subjektets förhållande till sin egen existens. Mot slutet av en diskussion om zoroastrismen och utövandet av denna förislamiska religion i det moderna Iran skriver Kyrklund att ”med riter och ord strävar vi efter att dölja verkligheten för oss själva. Olika folk har olika riter, verkligheten är alltid densamma” (41). Den verklighet som människan möter är samma verklighet, därför att människan i grunden är samma människa oavsett vilka riter hon använder för att dölja denna verklighet för sig själv. Orden, språket, är inte bara ett verktyg för att förstå och beskriva världen. Det används också av människan för att förhindra sin egen insikt om människolivets oundvikliga sorger. Överallt gömmer man de döda i marken, fortsätter Kyrklund, och man vänjer sig vid detta ”ty man vänjer sig vid allt.” Språket och de kulturella symbolsystemen har alltså enligt Kyrklund till uppgift att dels dölja och dels vänja människan vid det absurda i hennes existens och det faktum att den en gång tar slut.

Gränserna för den mellanmännliga kommunikationen tar sig stundtals humoristiska former. Ett exempel är ett stycke som avslutar en längre passage om staden Shiraz. Kyrklund skriver att:

En man med ett stycke kött i handen tilltalade mig av nyfikenhet; han fick för sig att jag var turk och började prisa Turkiet, speciellt flyget.
På natten kom det regn. (29)

Detta är inte en berättelse i berättelsen utan en okommenterad ögonblicksbild. Läsaren får inte veta vad Kyrklund svarar mannen eller för den delen varför mannen håller i köttstycket. Istället styrs kapitlets sista mening in på vädret, det samtalsämne som i sig utgör huvudsymbolen för det meningslösa i vardagligt pladder. I sin konstaterande, objektiva karaktär förstärker den avslutande meningen det komiska i mötet. Att detta i slutändan meningslösa ögonblick skrivs in i texten gör det meningsfullt därför att det synliggör den absurda nivån i det mellanmännliga.

Avgränsningen av subjektet från sin omvärld får i *Till Tabbas* också en mer konkret form i de ändlösa soltegelmurar som stänger honom ute från den i Västvärlden så ikoniska persiska trädgården, det vill säga från livet och samhörigheten. Kyrklund använder soltegelmuren för att tala om resenärens isolering i det främmande landet och om människans isolering från världen omkring henne. I sin bok *Främlingskap* (2005), som

behandlar etik och form i Kyrklunds tidiga författarskap, skriver Olle Widhe att ”soltegelstaden tycks fungera som en allegoriserande framställning av den andres oåtkomlighet”.²⁵ Muren reser sig mellan resenären och människor omkring honom och gör kommunikationen mellan dem näst intill omöjlig. Kyrklund berättar för läsaren att tekniken att bygga med soltegel är utbredd i Iran. Solteglet tillverkas genom att lera blandas med halm och formas till tegelstenar som sedan torkas i solen (46–47). Med detta material byggs muren för att utestänga: ”Som ett myrhål i gatans vägg är grändmynningen, ingången till murarnas, de stängda dörrarnas värld. Här har man inget att göra, om man inte är väntad. Väntad bakom någon bestämd dörr, utan namnskylt” (26–27). För att kunna nå fram till de andra människorna krävs att man välkomnas, och det blir inte resenären, anonym som han är i den iranska storstad han kommit till. Å ena sidan är det alltså just resenären som stängs ute, ovälkommen och oförmögen att ta del i livet bakom muren. Gatan leder honom ”än hit än dit till orienteringen går förlorad” och ”om deras tillvaro som lever därinnanför förråder muren ingenting” (27). Det går inte att ta sig förbi, att kika över muren eller in genom ett fönster. Å andra sidan fungerar arkitekturen som symbol för språkets och den mellanmännsliga kommunikationens begränsningar och resenären är bara en av de otaliga former som människan tar. Resenären som nekas tillträde är alltså samtidigt en bild av människans utestängdhet från andra människor.

Det västerländska subjektet utestängd i Orienten är ett litterärt motiv som inte är ovanligt i europeiskt skrivande om den muslimska världen. Haremet har sedan sjuttonhundratalet varit en symbol för denna utestängdhet, men också lusten att träda in i förbjudna rum. Om det hör till resenärens belägenhet att stå utanför och på avstånd betrakta sin omvärld, hör det speciellt till den västerländska manlige resenären närvaro i islams Mellanöstern att inte tillåtas inträde i haremetts privata och erotiskt laddade sfär. Kyrklunds berättelse om utestängdhet bör ses mot denna tradition på samma vis som *Till Tabbas* bör ses mot tidigare litteratur om resande bort från den västerländska moderniteten – det vill säga, Kyrklunds text uppvisar kopplingar till denna västerländska symbolik, men det sätt på vilket han använder den skiljer sig på signifikant vis från dess användning hos tidigare författare.

Till skillnad från Kyrklunds soltegelmur har det faktum att haremetts status som en förbjuden plats för den västerländske mannens blick inbjudit till olika spektakulära äventyr i vilka den västerländske resenären tar sig in i haremetts avstängda värld. Två anmärkningsvärda exempel är Lord Byron's Don Juan, som tar sig in i haremet genom att förklä sig till kvinna²⁶ och den kände brittiske resenären och upptäckaren Sir Francis Richard Burton, som tar sig in i Mecca, ”the jealously guarded and exclusive Harím”, utklädd till en vandrande dervisch.²⁷ Också i konsten, hos till exempel Delacroix och John Frederick Lewis, förekom motiv inifrån haremetts förbjudna värld.²⁸

I västerländsk litteratur har haremet alltså kommit att bli en förbjuden men inte otillgänglig plats. Att nyckeln till det består i spektakulär förklädnad hos Byron och Burton kan förstås genom den uppdelning av det orientaliska och det västerländska som förekommer i deras texter. Om haremet är tillgängligt för den muslimske, men inte för den västerländske mannen måste den senare först bli en lik den förre. Därmed kan det som enligt Ruth Yeazell är reselitteraturens ”löfte” infrias – att berätta om det som ingen annan tidigare kunnat beskriva, i alla fall inte på rätt sätt.²⁹ Hos Kyrklund är det dock inte frågan om att bli mer lik iraniern för att få tillgång till det som ligger innanför muren, eftersom det hör till människans villkor, vem hon än gör sig till och hurdan hon än är, att vara utelämnad till sig själv och instängd i sin egen subjektivitet. Varken att ta sig in till det man är utestängd från eller som första person beskriva det är möjligt.

De rum som döljs av soltegelmuren i Kyrklunds berättelse inbjuder heller inte till samma äventyrslusta som hos Byron och Burton. En man stiger vid ett tillfälle fram ur grändens mörker och bjuder in Kyrklund till sitt hem, men Kyrklund tvekar innan han tackar ja. Det stycke som beskriver hans besök präglas inte av detaljerad beskrivning av det som för honom tidigare varit dolt, utan av samma avstånd och samma knappa mellanmänniska dialog som på annat håll i texten och Kyrklunds övriga tidiga författarskap. Väl inne konstaterar han att det inte finns mycket att se. En naken glödlampa lyser upp vitkalkade väggar. Förutom några mattor finns inga möbler i rummet (65). Det bjuds på te, mannens familj (förutom hustrun) visas upp och mannen läser upp ett ode ”till någon helig person”, varpå Kyrklund tackar för sig och går (65–66). Det som resenären, eller människan, stängs ute ifrån förblir alltså bortom det nåbara. Mötet blir till en ritual men skänker ingen rik bild av andra människors liv eller möjlighet till djupare dialog människor emellan.

Medan Kyrklund använder sig av resenärens utstängdhet för att tala om människan, som han tänker sig henne, går han alltså delvis emot konventioner i västerländsk litteratur om Orienten och Persien. Utestängdheten är densamma som hos andra resenärer, där själva utestängdheten i sig uppmanar till äventyrliga eskapader och förhöjer värdet hos resenärens beskrivningar av det hemliga och skyddade. Det är med andra ord inte just det islamska och orientaliska som resenären är utestängd från. Resenären är som alla andra människor isolerad i sig själv.

Persisk poesi och jagets upplösning

Den persiska medeltidens poeter, skriver Kyrklund, vandrade länge ”den illuminerade vägen; hängivnare än någon utforskade de den” (83). Han upplåter stort utrymme åt sufisk poesi i sin text, citerar stora sufidiktare i egen översättning, diskuterar deras me-

taforik och bildspråk både kritiskt och med gillande. Vad som dock är speciellt intressant här är att han låter bilder och tematik från de diktare han nämner glida samman med den egna texten. Den sufiska diktningens gudssökande blir, via begreppet människan, till en bild av sökandet efter mening.

I sig är Kyrklunds intresse för den persiska poesin snarare ett tidstypiskt än ett sär eget drag. Sufismen och den persiska poesin var om inte välkända, så i alla fall inte okända fenomen i fyrtio- och femtiotalens svenska litterära kretsar. Den utgjorde en inspirationskälla för en rad framstående författare och poeter. Till dem hör Lars Gyllensten, Hjalmar Gullberg och Karl Vennberg.³⁰ Gunnar Ekelöf lät sig liksom Kyrklund fascineras av den persiska poesin och integrerade den i sin egen litterära produktion. Han publicerade bland annat egna översättningar av delar ur Jalal al-din Rumis diktning i boken *Valfrändskaper* (1960).³¹ Också Kurt Almqvist intresserade sig för den persiska sufiska poesin.³²

Man intresserade sig alltså för persisk litteratur inom litterära kretsar som annars kännetecknas av skepticism, pessimism och avståndstagande från traditionella formideal. Kyrklund, Gyllensten och Vennberg kan räknas till de svenska författare som deltog i debatten kring trolöshet och förkastande av idébyggen som ägde rum under efterkrigstiden.³³ Det kan tyckas paradoxalt att dessa intellektuella skeptiker lät sig inspireras av en i grunden religiös litteratur under en visserligen sen, men inte fullt framskriden epok i det svenska samhällets sekularisering. Samtidigt kan detta intresse åtminstone delvis förklaras med att deras skepticism och pessimism i huvudsak vändes mot det västerländska filosofiska idébygget. Lika mycket som det rationalistiska filosofiska tänkandet har förknippats med västerlandet har ju mystik och esoteriskt tänkande från västerländskt håll associerats med islamskt och vediskt tänkande.

Kopplingen mellan den sufiska poesin och Kyrklunds text ligger delvis i de bådas fokus på människans sökande. I den poesi som Kyrklund diskuterar används resan som metafor för ett berättande om människans sökande efter gud. Vad mera är, i sufiska diktverk som Jalal al-din Rumis *Masnavi* och Farid al-din Attårs *Fåglarnas sång* är jagets upplösning och illusoriska natur framträdande, och som vi ska se pågår en upplösningssprocess även i Kyrklunds text.

Ett exempel på resans metaforiska status och jagets upplösning i den sufiska poesin hittar man just i Attårs *Fåglarnas språk* som skrevs någon gång under elvahundralet i västerländsk tideräkning. Denna kring 4500 rader långa dikt berättar om hur ett oräkneligt antal fåglar ger sig ut på en lång och strapatsfylld resa för att söka efter en varelse som kallas Simorgh och som symboliserar gud. Under resan ställs fåglarna inför olika prövningar och en efter en faller de bort tills endast de trettio mest dygdiga och envisa fåglarna återstår. De trettio anländer till Simorghs rike, tvingas att konfrontera sina tillkortakommanden under resan och får slutligen möta den varelse de så länge längtat

efter att få möta. När så sker inser de att de själva är Simorgh (Simorgh betyder 'trettio fåglar') och deras existens som individuella väsen upphör.

Resans nedbrytande av illusionen av jaget finns också som en nivå i Kyrklunds text. På ett delvis, men endast delvis, paradoxalt vis leder resenärens avskildhet och anonymitet till att jaget sakta upplöses. Som vi redan sett gör resenärens hela tiden skiftande omgivning och frånvaron av kontinuitet att åsikter och åskådningar, som ju utgör en del av jagets sammansättning, kan tillåtas skifta. Som visats framstår Kyrklund i ena ögonblicket i det närmaste som rättrogn kommunist, för att i nästa ögonblick prisa gud för den iranske gränsvaktens dotters gullighet.

Jonas Ellerström pekar i en essä om Kyrklunds reselitteratur ut en central passage som han menar är viktig för förståelsen av *Till Tabbas*.³⁴ Kyrklund skriver:

Om han som gick ut i öknen för att bota sin ensamhet. Om en man som gick ut i öknen för att bota sin längtan och sin ensamhet. Om någon som gick ut i öknen för hela mänsklighetens längtans och ensamhets skull. Rörflöjten sjunger. (80)

Den man som går ut i öknen påminner om resebokens subjekt, men kan inte likställas med det. Kyrklund ger sig inte ut i öknen för mänsklighetens skull, men han ger sig ut i öknen med människan i tankarna. Ellerström skriver att det som mannen söker i öknen "är jagupplösningen, tomheten".³⁵ Kyrklund talar till läsaren genom Rumi som inleder sin *Masnavi* med en del i vilken en vassflöjt talar till läsaren eller åhöraren. Vassstrået har skurits av från sin rot, en "skilsmässa" i Eric Hermelins likväl som Kyrklunds översättning. Bildspråket rör sig hos Rumi, likväl som i det citerade stycket från *Till Tabbas*, kring längtan och avskildhet. Rörflöjten symboliserar naturligtvis människan i Rumis dikt, och rotsystemet symboliserar gud. Dess klagan är som den hos någon som skiljts från sin älskade.

Den grundläggande tematiken i Rumis dikt liksom i Kyrklunds adaptering av den, separationen från gud eller en högre mening, känns igen från Kyrklunds modernistiska föregångare. Däribland är Franz Kafka åter speciellt värd att nämna och bland dennes titlar sticker *Slottet* ut. I denna ägnar sig ju huvudpersonen K. åt att förgäves försöka närma sig det slott vars portar förblir stängda för honom. Även i *Processen* är grundberättelsen som bekant liknande. Josef K. försöker nå maktens instanser där han kan få upplysning om vilket brott det är han åtalas för, men dör ovetandes om vari hans skuld ligger. Hos Kafka accentuerar döden just avsaknaden av svar på livets gåtor och det meningslösa i att söka och längta efter dessa svar. I likhet med Kafkas texter blir i *Till Tabbas* meningslösheten en av få konstanter i en förvirrande värld.

Till skillnad från vassflöjten med dess längtande sång uppfattar den anonyme, ansiktslöse mannen i den tomma öknen "med fullständig visshet att gud icke finns" (81). Den religiöst betonade inramningen av denna ateistiska trossats är ett uttryck för den

religiösa ateism som Lukács beskriver. Ensamheten är obotlig därför att tomrummet efter gud inte låter sig fyllas då den moderna rationaliteten tillåter tomrummet att uppstå. Här är det dock viktigt att åter understryka att gud bör förstås symboliskt i Kyrklunds text. Frånvaron av gud är frånvaron av ett hållbart metafysiskt bygge som ger en djupare mening åt tillvaron.

Vi har här således inte att göra med den sortens västerländska fascination som ser mot utomeuropeiskt och uppfattat icke-modernt tänkande för att däri hitta den livsvisdom och de sanningar man tycker sig sakna i samtida västerländskt tänkande. Även om Kyrklund bitvis ser på den persiska poesin med ett stort allvar är det inte för denna litteraturs religiösa eller livsfilosofiska innehåll. Istället pekar hans diskussioner om och översättningar av den persiska poesin mot hans egen uppfattning av människans existentiella villkor. Paradoxalt nog är det kanske här som denna människa allra tydligast framstår som den europeiska efterkrigstidens sekulariserade människa. Hos det sekulära textjaget finns liksom hos vassflöjten en längtan efter ett sammanhang som innebär att existensen får en djupare mening. Den västerländska människan söker denna mening av precis den anledningen att hon ”med fullständig visshet” vet att det inte finns någon högre religiös ordning, några beständiga värden eller något stabilt filosofiskt system att lita till.

Vasstråets längtan efter att återförenas med sin rot är inte bara en längtan efter att möta gud i dennes majestät utan att helt uppgå i gud, som enligt sufisk mystik är det samma som allt verkligt existerande. Jaget, däremot, tillhör det som inte faktiskt existerar och utplånas därför i och med uppgåendet i gud.³⁶ På annan plats i Rumis *Masnavi* förekommer en berättelse som här kan användas som illustration av denna idé om jagets illusoriska natur. Kyrklund anspelar på denna berättelse i *Polyfem förvandlad* och en viss koppling mellan den och *Till Tabbas* kan också ses i det metaforiska användandet av arkitektur som tidigare nämnts. Den del av Rumis *Masnavi* som här avses handlar om en man som kommer till sin ”Lek-Väns hus,” där dörren är stängd.³⁷ När han knackar på porten hörs en röst inifrån. Rösten frågar vem det är som knackar. Mannen svarar ”jag” och blir bryskt bortskickad. Mannen ger sig ut på en lång resa men återvänder och knackar åter igen på porten med förhoppning om att bli insläppt. Åter frågar vännen vem som är vid dörren. Nu svarar mannen ”Du är vid Dörren, o mitt hjertas Röfvare!” och vännen svarar ”Om du är Jag, kom in, o ’Jag’”. I en diskussion om denna dikts funktion i *Polyfem förvandlad* skriver Olle Widhe att mannen som knackar på dörren representerar den gudssökande människan, som blir bortvisad till det att ”han når insikten att han är utan egen identitet, inte är ett eget ’jag’ utan del av Gud.”³⁸ Liksom resenären, som hos Kyrklund förkroppsligar den alienerade västerländska människan, stängs mannen ute av muren och dörren som skiljer honom från sin vän inne i huset.

Liksom jaget upplöses hos Rumi och Attâr vittrar staden och muren som byggts av soltegel och skiljer människa från människa sönder mot slutet av Kyrklunds resa. I sin diskussion om detta byggmaterial påpekar Kyrklund att förutom att vara billigt står solteglet emot alla upptänkliga former av yttre påverkan, förutom regn (47). I slutet av boken, då han kommit fram till Tabas, som beskrivs endast i förbigående, får läsaren veta att ”det regnar icke ofta i Tabbas, men det regnar någon gång” (95). Då skapar regnet ett litet hål i soltegelbyggnadens tak, och:

det lilla hålet blir ett större hål och en rännil av khakifärgad lera väller ned över väggens vita kalk, över stuckornament och arabesker, och av rännen blir en flod som underminerar muren, fräter bort trappan, genomstiger grunden, tills borgen står med sina meterjocka jordtunga murar bräcklig som en stråhydda. Hastigt sjunker borgar och människor i jorden. (95–96)

Muren, som utgör den metaforiska gränsen mellan subjekt och objekt, jaget och den andre, sjunker tillbaka ner i den mark den skapats från. Liksom jaget en gång ska utplånas genom döden rämnar väggarna som skiljer det ena från det andra. I en diskussion i sin avhandling *Jaget, friheten och tystnaden hos Willy Kyrklund* (1981) om en liknande passage i *Polyfem förvandlad* påminner Gunnar Arrias om att Kyrklund berättar att adjektivet ”vacker” då det används om en människa på persiska är *vackerlera* ”ty av lera äro vi formade och i lera lösas vi upp.”³⁹ Som hos Rumi och Attâr löses jaget upp i och med att gränsen mellan ”jag” och ”du” försvinner. Jaget reduceras i *Till Tabbas* till ”man” efter stycket om borgar och människor. Kyrklund skriver att om man befinner sig i Tabbas kan man gå till dess citadell och bestiga dess torn. Detta är bokens sista meningar:

Man kan, om livet inte är en alltför dyrbart, ty nedre delen av trappan består mest av luft, ta sig upp i hörntornet, därifrån har man utsikt över Tabbas och palmerna och öknen. Glänsande blåkråkor kastar sig mellan murkrönen. Tornrummets kupol ger skugga under solen. Man kan stanna där länge och betrakta ljusets skiftningar över det torra havet. (96)

Här, i slutet av boken, är det tomheten som råder. Berättelsen förlorar sitt förstaperspektiv och subjektet upptas endast av en hypotetisk centralgestalt som ser hypotetiska blåkråkor pila genom skyn. Trappan består mest av luft och staden eroderar. Öknen breder ut sig i sin tomhet, som inte är ödslig utan snarare inger en känsla av frihet och ro. I och med att identiteten liksom byggnaderna och muren löses upp, försvinner det som gör västerlänningen olik orientalen likaså. Beträktandet av öknen beskrivs inte som en tolkningssituation där kulturella föreställningar spelar in. Utsiktspunkten i tornet kan därför upptas av vem som helst. Den som pronomenet ”man” syftar på är således människan, snarare än orientalen eller västerlänningen.

Detta är Kyrklunds bild av den jagupplösning som Jalal al-din Rumi och Farid al-din Attâr skildrar genom sina bilder av det slutliga välkommandet av sina dikters rese-
närer, men hos Kyrklund är det inte frågan om en hemkomst eller förenande med en
högre instans av tillvaron. Tvärtom fullbordas här alienationen och eroderingen av me-
ning och substans, men detta utsuddande medför också frihet från instängdheten och
främlingskapet.

Avslutande ord om Kyrklund och orientalismen

Ett huvudargument i denna artikel har varit att människan som hon ter sig bortom
kulturens prägel står i centrum i *Till Tabbas*, men att ”människan” genom de existen-
tiella villkor hon tillskrivs trots detta ofta tycks syfta till den västerländska människan.
Till Tabbas är med andra ord en text som totaliserar bilden av människan, snarare än
fokuserar på ”den andres” fundamentala olikhet i jämförelse med det resande jaget och
dennes landsmän.

Sättet på vilket Kyrklunds text underminerar det dikotoma tänkande som tidigare
var så grundläggande för reseberättandet, speciellt under den period då europeiska
makter expanderade sina imperier, är knutet till hans gestaltande av det existentiella.
I *Till Tabbas* beskrivs de människor som Kyrklund möter inte som en absolut ”andre”,
obegriplig och avlägsen i kulturell mening. Persern/iraniern framställs istället som ex-
empel på den abstrakta kategori som Kyrklund kallar människan, med sin grundläg-
gande uppsättning villkor, som även han tillhör. Som andra subjekt förblir persern/ira-
niern utom räckhåll, men det är inte i huvudsak på grund av dennes främmande åskåd-
ningar eller kulturella förankring.

Detta kan tyckas vara en mer egalitär form av representation än den som förknippas
med det orientalistiska skrivande som Edward Said beskriver, men är ett exempel på en
annan problematik som varit föremål för debatt inom postkoloniala studier och teori
efter Said. Som vi har sett fokuserar Kyrklund delvis på det orientaliska och det mus-
limska, på sufismens tankemönster och metaforer och på den iranska stadens utform-
ning. Samtidigt handlar hans reseberättelse minst lika mycket om de gemensamma
villkor han tillskriver ”människan” i alla hennes former – ”människan” som till synes är
ett universellt begrepp som syftar lika mycket till den sufiska 1200-talsmystikern som
till den modena, urbana iraniern och efterkrigstidens existentiellt vilsna europé.

Genom att fokusera på begreppet människan berör Kyrklund alltså samtidigt det
som inom postkolonial teori kallas för likhet (sameness) och olikhet (difference). Han
talar om den iranska människan som en annan medlem av den egna gruppen och som
någon som delar de egna grundläggande livsvillkoren. Han låter också identiteten och
det kulturspecifika gradvis erodera och till slut upplösas i tomhet. Människan som hon

dessförinnan gestaltas i texten är dock inte alltid den tomma, allomfattande idé som den ibland tycks vara, utan verkar baserad på en människobild förankrad i den västerländska efterkrigstidens existentiella tänkande.

Det nämndes inledningsvis att den amerikansk-palestinske litteraturvetaren Edward Saids nu klassiska observationer kring den västerländska synen på Orienten inte enkelt kan appliceras på *Till Tabbas*. I den för postkolonial teori grundläggande *Orientalism* (1978) skriver Said att Orienten ges en ontologisk status och görs till ett kunskapsobjekt genom västerländskt skrivande, tyckande och vetande. Vidare utgör denna konstruktion en direkt motbild till det Europa och Nordamerika som man på dessa platser önskat se. Orienten har enligt honom beskrivits av européer och nordamerikaner som allt det man i västerlandet inte ansett sig vara: en despotisk, ociviliserad och brutal del av världen där man är lagd åt okritisk religiositet. Dessa värden utgör tillsammans en inverterad reflektion av Västeuropas självbild efter upplysningen, i vilken begrepp som demokrati, förfinad kultur, fredsideal och sekulär världsuppfattning var centrala.

Att studera orientalism genom Saids idéer har historiskt visat sig fruktbart, om än förenat med vissa problem.⁴⁰ Det finns fortfarande anledning att studera litteratur (speciellt svenskspråkig litteratur) genom den form av postkolonial diskursanalys som Saids idéer bidragit till att utveckla, men den universella mänsklighet som Kyrklund upprättat i *Till Tabbas* kräver en förklaring som delvis går emot Saids huvudtes om orientalismens uppdelande och fokus på det som framstår som radikalt främmande från ett västerländskt perspektiv.

Den begreppsliga uppdelningen av Occident och Orient finns utan tvekan hos Kyrklund, men förhållandet mellan dem skiljer sig från det som Said betonar. I "På kulturens steg" föregriper Kyrklund Saids kritik av den eurocentriska blicken med över tjugo år. Han skriver inledningsvis på sitt karaktäristiskt ironiska vis att:

Den mänskliga kulturen har skiftande former. Detta möjliggör att man indelar jorden i kulturkretsar. Härigenom får man tillfälle att verkställa en värdering, enligt vilken somliga kulturer är förmer än andra. Detta motiverar givetvis att man vidtar åtgärder – gärna understödda av militär – för att hjälpa upp de mindre lyckligt lottade folken och ge dem en bättre kultur. Detta utmärkta resonemang har västerlandet haft rikliga tillfällen att tillämpa på övriga världsdelar.⁴¹

Själva uppdelandet i kulturkretsar, baserat på uppfattade olikheter mellan människor, lägger alltså enligt Kyrklund (och Said) grunden för materiell geopolitisk och kolonial dominans. Kritiken av detta uppdelande är dock inte inledningen på en dekonstruktion av motsatsparet Orient-Occident, som är grundläggande i "På kulturens steg" likväl som i *Till Tabbas*. Kyrklund skriver att "kulturkollision" mellan "västerländsk och orientalisk kultur" är något man inte kommer ifrån.⁴² Just därför är det nödvändigt att

förhålla sig kritisk både till exotiseringen av ”orientaliska” kulturer, att inte studera dem på grund av att man beundrar dem, för ”det finnes aldrig anledning att beundra människorna, skulle jag vilja påstå. Det finnes alltid anledning att begrunda deras situation”.⁴³ De bör alltså ses varken som bättre och mer autentiska eller som kulturer som behöver reformeras och civiliseras, utan som former som den mänskliga existensen kan ta.

Mellan den fragmenterande polarisering av Occident och Orient som Said beskriver och upprättandet av sådana universella begrepp som Kyrklunds människa råder ett paradoxalt förhållande. Dipesh Chakrabarty och Robert J. C. Young⁴⁴ har båda i olika sammanhang tagit upp denna problematik i relation till eurocentriska förståelser av historia. I *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000) diskuterar Chakrabarty den eurocentrism som döljs i den teori och begreppsvärld med vilken akademiska historiska studier normalt har beskrivit historien även utanför Europa. Han nämner speciellt begreppet ”människan” och hur det fick sin moderna betydelse och funktion i sjuttonhundratalets Europa.⁴⁵ Som titeln antyder handlar Chakrabartys bok om ”historical difference”, här för enkelhetens skull översatt som historisk olikhet. En historiesyn som tar fasta på historisk olikhet tillåter en pluralitet som inte kan reduceras till en enhet, till olika delar av Historien. Eftersom detta perspektiv ger upphov till en uppsjö av olika separata historier riskerar det att ge upphov till en uppdelning liknande den som orientalismens diskurser enligt Said upprättar mellan Orienten och Västvärlden. Som Kwame Anthony Appiah har påpekat: kostnaden för bevarandet av olikhet är att varje samhälle (each community) görs till en separat värld i detta tänkande.⁴⁶ ”Orientens historia” kan med andra ord separeras från den historia av materiella landvinningar och den idéhistoria som kan förstås som Europas historia – från till exempel boktryckarkonstens historia, idéhistorians utveckling sedan den klassiska epoken och den europeiska konsthistorien – och därmed skapas en bild av europeisk konst, litteratur och filosofi som fri från impulser utifrån.

Mot denna historiesyn ställer Chakrabarty västerländsk historicism, som han menar har tenderat att tala om en i ett globalt perspektiv provinsiell historia, nämligen Europas historia, som vore den densamma som världens totala historia. Detta kan kallas en totaliserande historiesyn och utmärks av en eurocentrisk syn på historia som gör att de begrepp som använts för att beskriva Europas/världens historia inte enkelt kan appliceras i, till exempel, historiska studier av indiska jordbrukarsamhällen. ”Historien” i singular är till synes världens historia, men i själva verket synonymt med Västeuropas historia, med dess modernism, industriella revolution, upplysningstid, religiöst dogmatiska medeltid och gyllene antika epok.

Chakrabartys diskussion upprättar ett mönster som i sin abstrakta struktur kan liknas vid det som Kyrklunds text baserar sig på. I *Till Tabbas* betonas å ena sidan det specifika hos iraniern/persern som gör denne olik västerlänningen, men å andra sidan be-

greppet människan så att kulturella olikheter till synes suddas ut. Samtidigt behåller begreppet människan sin provinsialitet, sin närmare koppling till den västerländska efterkrigstidens människa, subjektet för ”historien” som den europeiska historicismen förstår den. Begreppet människan liknar alltså till synes det totaliserande historiebegrepp som Chakrabarty beskriver, som till synes är inkluderande men efter närmare betraktelse visar sig vara synonymt med Europas historia. Den människa som Kyrklund beskriver söker som visats ovan förtvivlat efter mening i en sekulariserad värld och delar i grunden samma existentiella problematik som han tillskriver huvudpersonerna i *Solange* (1951) och *Tvåsam* (1949), vilka är fast förankrade i den tid och den plats där de lever sina liv.

I användandet av iraniern/persern som ett specimen av en variation av artgruppen människa följer alltså ett tänkande som inte är så inkluderande och universellt som det först tycks vara. Studiet av människan blir hos Kyrklund studiet av den västerländska människan och studiet av orientalen blir ett sökande efter det egna, det västerländska, i det främmande. Avslutningsvis vill jag därför hänvisa till Saids *Orientalism* igen, för även om *Till Tabbas* inte enkelt kan beskrivas genom Saids nu mer än trettio år gamla text pekar Said vid ett tillfälle på en tendens som liknar den i Kyrklunds reseberättelse. Said skriver att om man inte kan bortse från att den europeiska producenten av litteratur om Orienten ”är engagerad i sina egna omständigheter, då måste det också vara sant att en europé eller amerikan som studerar orienten inte kan förneka det avgörande tillstånd som *hans* verklighet innebär: att han möter Orienten i första hand som europé eller amerikan och i andra hand som individ”.⁴⁷ På grund av Kyrklunds studerande av Iran och iraniern blir av den anledning som Said beskriver hans behandlande av en existentiell problematik som närmast kan associeras med efterkrigstidens urbana medelklass som något fundamentalt mänskligt till en punkt där Kyrklunds text blir delad och otydlig i sina syftningar. Samtidigt bör det understrykas att Kyrklund uppvisar en medvetenhet om den politiska problematiken i reselitteraturens fokus på olikhet och exotism, vilket gör *Till Tabbas* anmärkningsvärd i ett historiskt och speciellt i ett svenskt perspektiv.

NOTER

- 1 Det framgår inte av berättelsen när Kyrklund befinner sig i Iran, men enligt Olle Widhe är Kyrklund där under 1958 (se Olle Widhe, *Främlingskap: Etik och form i Willy Kyrklunds tidiga prosa*, diss. Lund 2005, s. 131). Jag vill här nämna att jag är tacksam för upplysningar om Kyrklunds bok från Nasser Yousefi, som tillsammans med Davood Akhavian gjort filmen

- K Special: Till Tabbas av Willy Kyrklund* (2003), och för kommentarer på tidiga utkast till denna artikel från Ragnar Haake vid Umeå universitet, samt från Ashk Dahlén vid universitetet i Oslo och Mohammad Fazlhashemi vid Umeå universitet. De två senare har jag konsulterat gällande sufisk poesi och stavning av persiska namn och ord.
- 2 Willy Kyrklund, *Mästaren Ma*, Stockholm 1952.
 - 3 Willy Kyrklund, "Tankemodeller", i dens. *Berättelser, dramatik, anföranden, artiklar*, Stockholm 1996, s. 589.
 - 4 Edward Said, *Orientalism*, övers. Hans O. Sjöström, Stockholm 2004 [1978], s.65. Följande citat är från s. 64 i samma text.
 - 5 Willy Kyrklund, *8 Variationer*, Stockholm 1982, s. 46.
 - 6 Paul Norlén, "Textens Villkor: A Study of Willy Kyrklund's Prose Fiction" (Acta Universitatis Stockholmiensis 38), avh. Stockholm 1997, s. 8; Widhe 2005, s. 13.
 - 7 Några tidiga och grundläggande kritiska texter om reselitteratur som tar upp vad som på engelska kallas "difference" och "otherness" är Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London & New York 1992; David Spurr, *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*, Durham, N. C., 1993; Tim Youngs, *Travellers in Africa: British Travelogues 1850–1900*, Manchester 1994.
 - 8 I denna text används både *Iran* och *Persien*. Persien syftar på det historiska kulturella och språkliga område som idag till stor del motsvaras av den moderna nationalstaten Iran.
 - 9 Andrew Hammond, "'The Unending Revolt': Travel in an Era of Modernism" *Studies in Travel Writing* 7:2 2003, s. 171.
 - 10 Hammond 2003, s. 172.
 - 11 Hammond 2003 s. 172.
 - 12 Casey Blanton, *Travel Writing: The Self and the World*, New York: Routledge, 2004, s. 40.
 - 13 Blanton, *Travel Writing: The Self and the World*, s. 40.
 - 14 Se S. Shankar, "Richard Wright's *Black Power*," i Virginia Whatley Smith, ed., *Richard Wright's Travel Writings: New Perspectives*, Jackson 2001, s. 4–5.
 - 15 Det ligger utanför artikels ramar att studera detta underminerande av reselitteraturens värdeekonomier i relation till de tankar som Kyrklund bidrog med till sextiotalets trolöshetsdebatt. En sådan studie skulle möjligen hitta intressanta kopplingar mellan Kyrklunds reseberättande och den idéhistoriska kontext som var under framväxt då *Till Tabbas* publicerades och skulle ha stor nytta av Olle Widhes *Vandringar: Willy Kyrklunds trolösa estetik*, Göteborg: Litteraturvetenskapliga institutionen, Göteborgs Universitet, meddelande nr 29, 2002.
 - 16 Willy Kyrklund, *Till Tabbas*, Stockholm 1959, s. 89. Sidhänvisningar ges fortsättningsvis löpande i texten.
 - 17 György Lukács, "The Ideology of Modernism", i Dorothy J. Hale, ed., *The Novel: An Anthology of Criticism and Theory 1900–2000*, Malden 2006, s. 411. Se Widhe 2005, s. 38, för ett liknande resonemang.
 - 18 Friedrich Nietzsche, *Den glada vetenskapen*, övers. Carl-Henning Wijkmark, Göteborg 1988, s. 134. Stycket ifråga har nummer 125.

- 19 Willy Kyrklund, ”Att välja filosofi”, i Kyrklund 1996, s. 644. Artikeln publicerad i *Svenska Dagbladet* 29 maj 1991.
- 20 Widhe 2005, s. 9.
- 21 Anders Johansson, *Göra ont: litterär metafysik*, Göteborg 2010, s. 59. Johansson nämner detta i en diskussion om Peter Dews’ bok *The Idea of Evil* (2008).
- 22 Gunnar Arrias, *Jaget, friheten och tystnaden hos Willy Kyrklund*, diss. Göteborg 1981, s. 62.
- 23 Arrias 1981, s. 65.
- 24 Arrias 1981, s. 10.
- 25 Widhe 2005, s. 245.
- 26 Lord George Gordon Byron, *Don Juan*, London 2005 [1819–1824], stanza LVII–LVIII.
- 27 Richard Francis Burton, *A Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah*, Leipzig 1879, s. 2.
- 28 Se till exempel Mary Roberts, *The Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel Literature*, Durham: 2007 och Ruth Bernard Yeazell, *Harems of the Mind: Passages of Western Art and Literature*, New Haven & London, 2000.
- 29 Yeazell 2007, s. 21.
- 30 För en diskussion om den persiska poesins påverkan på svenska diktare och författare under 40 och 50-talen, se Ingemar Algulin, *Traditioner i förvandling*, Stockholm 1998, s. 60 f.
- 31 Se Gunnar Ekelöf, *Valfrändskaper: omdiktningar*, Stockholm 1960.
- 32 För mer om Almqvist, se David Westerlund, ”Euro-sufism: universalister och konvertiter”, i Ingvar Svanberg och David Westerlund (red.), *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, Nora 1999, s. 85–106.
- 33 Se Widhe 2005. För mer om Kyrklund och sextioalets trolöshetsdebatt, se Birgitta Jansson, *Trolösheten: en studie i svensk kulturdebatt och skönlitteratur under tidigt 1960-tal*, diss. Uppsala, 1984. I Gunnar Biörck och John Landqvist, *Trolöshet – normlöshet: repliker ur aktuell kulturdebatt*, Stockholm, 1966 samlas många av inläggen.
- 34 Jonas Ellerström, ”Den vanvördige pilgrimen: om Willy Kyrklunds reseböcker”, i Vasilis Papageorgiou (red.), *Skeptikerns dilemma: texter om Willy Kyrklunds författarskap*, Stockholm: Symposium, 1997, s. 132.
- 35 Ellerström 1997, s. 133.
- 36 Westerlund 1999, s. 95.
- 37 Här används Eric Hermelins tolkning, som i sin tur bygger på Reynold A. Nicholsons engelska översättning. Notera stavningen av poetens namn och titeln i denna utgåva: Djalālu’d-dīn Rumī, *Mesnavi*, Lund, 1933, rad 3056–3063.
- 38 Widhe 2002, s. 86.
- 39 Citatet är från *Till Tabbas*, s. 72. Arrias 1981, s. 55.
- 40 För postkolonial kritik av Saids *Orientalism*, se till exempel Robert J. C. Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, utökad andrautgåva, London & New York 2004 [1990], s. 158–180; och Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 2005 [1994], s. 100–103.
- 41 Willy Kyrklund, ”På kulturens stege”, *Finsk Tidskrift*. 1952:2, s. 121.
- 42 Kyrklund 1952, s. 122.

43 Kyrklund 1952, s. 132.

44 Se Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, utökad andrautgåva, Princeton & Oxford 2005 [2000]; och Young 2004.

45 Chakrabarty 2005, s.5.

46 Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton; N. J., 2005, s. 249.

47 Said 2004, s. 76.

ABSTRACT

Till Tabbas (*To Tabas*, 1959) is Finnish-Swedish author Willy Kyrklund's (1921-2009) account of a journey through Iran in the 1950s. While ostensibly the object of Kyrklund's text is modern Iran and early Islamic Persia, on an ideational level *To Tabbas* explores existential issues that are most readily associated with certain intellectual environments in post-war Europe. In one sense, the Persian "Orient" is to Kyrklund an archive of texts and images, which he uses in a discussion about what he sees as the terms of human existence. Kyrklund discusses the terms of human existence by emphasising the perceived sameness between the modern Western subject and the Persian Muslim and the masters of Sufi poetry. He uses the concept of "man" to refer to the common ground that he imagines exists between them. However, as this essay shows, "man" as an abstract category functions as a placeholder for the post-war European male intellectual, desperate in his longing for a higher purpose, and certain that no such higher purpose exists. This tendency of semantic ambiguity is discussed from a postcolonial perspective in the last section of this article.